

## Lampis, Mirko (2016), *Tratado de semiótica caótica*, Alfar

Manuel González de Ávila

Universidad de Salamanca

<http://dx.doi.org/10.5209/NOMA.53453>

Se diría que Mirko Lampis ha intentado resolver con este volumen, secuela de un primer, original y muy pertinente *Tratado de semiótica sistémica* (Sevilla, Alfar, 2012), una paradoja tradicional de la semiótica: aquella en la que colocan, a una disciplina experta en el sentido, sus dificultades para comunicar el suyo propio, derivadas, según dice la *doxa*, de la abstracción de su argumentario y de la obstrucción de su metalenguaje. Mediante el recurso a variadas formas genéricas, que van desde la fábula al artículo académico pasando por el diálogo (neo)platónico y el aforismo, y en una gran diversidad de tonos y registros, Lampis propone al lector una interpretación del caos semiótico que es, ante todo, una visión panorámica del funcionamiento de nuestro universo simbólico o, dicho de otro modo, una teoría de la cultura.

Y como toda teoría de la cultura ha de encarar en algún momento el problema de la confusa condición de la realidad, y el del incierto estatuto del conocimiento que de ella tenemos a través de nuestros lenguajes, el autor ha decidido hacerlo desde ya mismo, en beneficio de la explicitud de los fundamentos de sus análisis. Así las magnitudes ontológicas y epistemológicas de esta semiótica de la cultura quedan aquí exhaustivamente descritas, algo que el lector agradece y que le proporciona un buen asiento para la discusión de las principales ideas contenidas en el segundo *Tratado*.

Aunque uno de los objetivos de Mirko Lampis sea no dejarse atrapar fácilmente en ninguna de las oposiciones de uso convencional en humanidades y en ciencias sociales (tales como las de cultura/naturaleza, individual/social, razón/emoción, etc.), lo cierto es que, tras cerrar las páginas de la obra, la semiótica del investigador italiano parece hallarse más cercana a las tesis del constructivismo que a las del referencialismo, o incluso más a las del nominalismo que a las del realismo: los signos, en el panorama cultural trazado por Lampis, antes que fragmentos de un continuo mundo-sentido digno de confianza se antojan ficciones cognoscitivas, contextualmente motivadas y temporalmente útiles, que una criatura en perpetuo devenir, el hombre, manipula porque gracias a ellas se relaciona mejor, en función de sus necesidades operativas, con los sucesos de su entorno de existencia.

Tal concepción pragmática (en su doble acepción, ordinaria y científica) de la semiosis, desplegada sobre la tela de fondo de una ontología de la transitoriedad y de una epistemología de la incertidumbre, se expone con convicción en el *Tratado*. El autor ha acumulado ya, desde su libro anterior, un acervo de conceptos y de hipótesis del que se beneficia este, y que, explotado con humor y refrendado mediante oportuna ejemplificación, da prueba del carácter vivido y experimentado de la presente semiótica de la vida y de la experiencia.

Pues, en el fondo, de eso se trata, siguiendo a Mirko Lampis: de esclarecer la relevancia de la cultura en el acontecimiento antropológico, y la generación de sentido que se produce en su seno, por requerimientos que serían, en última instancia, orgánicos y energéticos, es decir de orden biológico. Pero de un orden biológico exclusivamente humano, ya que el semiólogo italiano reserva la creación cultural, con sus aspectos impredecibles, plásticos y dinámicos (es a ellos a los que denomina "caos" semiótico) para nuestra especie, reivindicando la singularidad del hombre frente al resto de los animales.

Así la teoría semiótica de la cultura elaborada por Lampis, holística y flexible, vendría casi espontáneamente a inscribirse en el programa general de naturalización hoy vigente para la mayoría de las disciplinas científicas, e incluso en una sociobiología del conocimiento. Una sociobiología que, aun poco dependiente de la que se dio a conocer como tal durante los años 70 del pasado siglo, geneticista y determinista, acaba no obstante atribuyendo, en el estudio de los comportamientos humanos, mayor peso a la etología, la ecología o la física que, pongamos, a la lingüística, la antropología o la historia, y reforzando su componente -bio en detrimento del -socio(lógico). Según el remozado razonamiento sociobiológico, la cultura, en su más lata extensión, sería el modo natural en el que los hombres organizan su existencia a fin de asegurar su subsistencia: nada habría entonces más endeble que la oposición, ideada desde el interior de la cultura, entre lo cultural y lo natural en el ser humano. De donde la distancia que Lampis implanta entre este y el animal: los hombres, que se arrancaron hasta cierto punto de su sustrato biológico primario al desarrollar sus competencias semióticas, dirigidas a interpretar coherentemente su entorno para mejor controlarlo, transformaron el proceso de hominización en otro de humanización, y entraron en el reino de la extravagancia óptica y de la complejidad simbólica; esto es, completaron su biología con una cultura devenida "segunda naturaleza", podríamos decir, aún cuando el autor no emplee este sintagma, un viejo conocido de las ciencias sociales.

Pese a que dicha conversión de una primera naturaleza (biológica) en una segunda naturaleza (cultural) o, si se quiere, de un axioma biológico en una tesis antrópica, no presenta mayor problema para las

ciencias sociales, no sucede lo mismo con la dependencia final en la que el autor tiende a colocar a la segunda naturaleza humana respecto de la primera, como si los artefactos culturales hubieran de poseer la misma estructura y de desempeñar las mismas funciones (adaptativas) que los órganos de las criaturas naturales. Ello explica la tensión que domina la obra: una teoría semiótica de la cultura que biologiza, en tanto hipótesis de partida, el procedimiento por el cual los hombres fabrican cultura, como algunos animales segregan un exoesqueleto protector, corre el riesgo de incurrir en la también vieja falacia naturalista –suponiendo, claro está, que se acepte su condición de falacia, de error epistemológico–: aquella que consistiría en blindar contra la crítica, incluso involuntariamente, a los objetos culturales concretos, desde el momento en que se hace proceder a la cultura, en abstracto, de las entrañas mismas de la vida y de sus exigencias.

Para eludir este riesgo, el autor procura acentuar el relativismo tradicional de la teoría semiótica: siendo circunstanciales las necesidades biológicas, evolutivas, los signos mediante los que el hombre rige su acción en el mundo tienen contenidos contingentes, y no trascendentales. Pero como a su vez un exceso de relativismo semiótico puede conducir a un escepticismo radical (de hecho, Gorgias de Leontini resucita en las páginas del *Tratado*), y el escepticismo radical desembocar en las posiciones nihilistas en las que solemos ver una consecuencia del capitalismo tardío, el autor opta por el diálogo – en la estela de Piaget más que en la de Bajtín– y por el consenso en tanto instrumentos de regulación, ya estrictamente social y no biológica, de la pluralidad de los signos, articulados en las discordantes versiones del mundo al servicio de los intereses de subsistencia de las criaturas que las establecen y las sostienen. La política implícita en esta semiótica de la cultura de inspiración biológica apela entonces a la comunidad de interpretación, y a los frágiles pactos alcanzados entre los sujetos a propósito del sentido del mundo y de los hechos, como horizonte racional insuperable de la conducta colectiva de la especie. Y de esta suerte biología y hermenéutica, naturaleza y cultura, se anudan en el animal humano, el animal que es inteligente porque es capaz de ponerse de acuerdo con otros animales humanos sobre lo que el mundo significa y sobre lo que conviene hacer en él.

Ahora bien, al ser no solo acuerdo, sino también desacuerdo, lo que muestra con toda evidencia la historia universal, y al no resultar fácil rebajar el papel del disenso en una historia específica de la inteligencia, por muy natural que esta se quiera –piénsese, verbigracia, en el rol desempeñado por la crítica feroz en el campo científico o político–, quizá hubiera sido conveniente introducir en tal marco irenista el antagonismo, la violencia y la dominación, que son asimismo generadores de relativismo, cognoscitivo y pragmático. Al igual que ocurría en la precedente obra de Mirko Lampis, es ahora tan manifiesta

su voluntad de sentar teóricamente las bases de la inteligencia humana en torno al concepto de cooperación que el autor da la impresión de olvidarse de su inesquivable pareja de baile, el conflicto, por su mismo afán de superar esa y otras oposiciones estructurantes.

Los anteriores semejan, en efecto, los peligros de hacer confluír, en una semiótica de la cultura, hermenéutica y biología: la hermeneutización de la semiótica amenaza con favorecer el olvido, o a la puesta entre paréntesis, del hecho de que tras las relaciones de sentido suelen hallarse relaciones de fuerza entre clases, grupos sociales e individuos, dotados de una muy desigual capacidad para promover (para imponer sin negociar) sus interpretaciones del mundo; y la biologización de la semiótica puede convertir fácilmente en prescriptivas las relaciones de sentido cristalizadas entre clases, grupos e individuos, incorporándolas, tácita o abiertamente, por ejemplo a manera de prejuicios tradicionales, en un orden postulado de necesidades orgánicas del - bios (según denuncia la mencionada falacia naturalista).

Un botón de muestra, es cierto que quizá demasiado llamativo: el sociólogo Yves Gingras, en su reciente *L'impossible dialogue. Sciences et religions* (2016), hace un inventario de las maniobras mediante las que poderosas fundaciones confesionales están intentando, a través de la financiación de publicaciones, congresos, conferencias, programas docentes, etc., revisar la dramática crónica del enfrentamiento entre ciencia y religión, y borrar de su percepción colectiva la brutal censura y el acoso político al que las instituciones religiosas han sometido a lo largo de los siglos a investigadores y disciplinas científicas. Es obvio que tales maniobras tienen como finalidad difundir la interpretación de que cabe una convergencia, dialógica y consensual, entre la racionalidad científica y la creencia espiritual, especialmente en el dominio de la cosmología y de las ciencias de la naturaleza; una interpretación que, a costa de falsear el pasado y la historia de las ideas, adapta estratégicamente el discurso de la religión a un mundo en el que este ya no ocupa una posición hegemónica.

Parece no menos significativo al respecto que, cuando la cuestión del poder asoma en el *Tratado de semiótica caótica*, lo haga exclusivamente bajo la forma conceptual de la "autoridad" de la que nos fiamos y a la que confiamos muchas, si no todas, nuestras interpretaciones. Mirko Lampis, quien pese a lo anterior es muy consciente de que la autoridad también se contesta, resuelve circularmente el problema dejando claro que incluso la crítica a cualquier interpretación establecida precisa asimismo para sostenerse de alguna forma de autoridad. Con lo cual la coherencia de su argumento queda garantizada, aun a costa de eliminar del mundo semiótico la noción misma de una dialéctica negativa, o de un bloqueo de la interpretación, o de una contra-interpretación acrática, es decir de un ejercicio de nuestras facultades hermenéuticas no comprometido

con el poder, o no con ciertas formas de poder. Y acaso sea tal la razón última de que tampoco formule esta semiótica de la cultura –si bien nada la obliga a ello, dado el nivel de reflexión ontológica y epistemológica en el que ha escogido instalarse- ninguna hipótesis a propósito de las consecuencias que los medios de masas, sus mediaciones y las nuevas tecnologías tienen sobre la semiosfera.

Dicho lo precedente, al autor le sobra capacidad de autorreflexión para evitar, o para compensar, los riesgos de la dialogización un poco voluntarista, y de la naturalización algo elástica, de la semiosis y de la cultura. Por emplear de nuevo un concepto de su muy sugerente teoría, en una prueba de la fecundidad heurística de esta, será la “deriva cognoscitiva” de Mirko Lampis la que determinará si su sistemática se halla en condiciones de reducir tensiones internas, y de articular el componente biológico y el componente social de toda semiosis sin ahogar al segundo bajo la presunta anterioridad cronológica y epistemológica del primero; o, como el propio semiólogo afirma en uno de sus aforismos, retomando la terminología de Habermas, sin que la dimensión crítica del estudio de la semiosis social quede anulada por el interés técnico que mueve a la investigación de la vida misma.

Lo que aquí nos importa, en cualquier caso, es señalar y celebrar, desde la comunidad científica, la aparición en castellano del segundo volumen de una obra de destacadas ambición intelectual y consistencia argumentativa, pertinente a la par para las humanidades y para las ciencias sociales, muy meditada y excelentemente escrita por un investigador hispanófono no nativo en una disciplina, la semiótica, que no había dado teorizaciones mayores en castellano. Al menos hasta ahora.

Gingras, Y. (2016). *L'impossible dialogue. Sciences et religions*. Montréal: Éditions du Boréal.

Gingras, Y.(2014). *Controverses, accords et désaccords en sciences humaines et sociales*. Paris: CNRS.

Este texto se inscribe en el proyecto FFI2014-53165-P, *Inscripciones literarias de la ciencia. Lenguaje, ciencia y epistemología*, Programa Estatal de Investigación Científica y Técnica de Excelencia, Subprograma Estatal de Generación de Conocimiento.