

LA TEORÍA DEL SIGNO EN LA *LOGIQUE DE PORT-ROYAL* *

JAVIER PAMPARACUATRO MARTÍN
Universidad del País Vasco (Leioa, Vizcaya)

RESUMEN: En este artículo estudiaremos la semiología presente en una obra del siglo XVII francés: *La Logique ou l'art de penser* (1662-1683), de Antoine Arnauld y Pierre Nicole. En esta obra se encuentra por vez primera una teoría desarrollada del signo. El artículo examina la definición, la estructura, las características y la clasificación del signo de dicha teoría, mostrando que estos desarrollos están motivados por una controversia teológica: la defensa, frente a los calvinistas, del dogma de la Transubstanciación. Desde la defensa del sentido literal de la Eucaristía y desde su teoría global del lenguaje, y reflejando la concepción cristiana de la Revelación y Salvación, los autores de la *Logique de Port-Royal*, inmersos en la tradición agustiniana, separan los signos en dos ámbitos radicalmente heterogéneos: el de la realidad mundana, sólo accesible a través de la mediación inevitable de signos, es decir, del desciframiento, y el de los signos cristianos, que no son interpretables ni descifrables.

PALABRAS CLAVE: semiología, Arnauld, Nicole, signo, Eucaristía, *Logique de Port-Royal*.

The Theory of Signs in Port-Royal Logic

ABSTRACT: In the present paper we will examine the semiology in a French 17th century work: Antoine Arnauld and Pierre Nicole's *La logique ou l'art de penser* (1662-1683). In this book a developed theory of sign is proposed for the first time. The present article analyzes the definition, structure, characteristics and classification of signs in Arnauld and Nicole's theory. We will show that the *Port-Royal* approach is motivated by a theological controversy: the defence against the Calvinists of the Transubstantiation dogma. Starting from the defence of the literal sense of the Eucharist and from their views on language, and mirroring the Christian conception of Revelation and Salvation, the authors of the *Port-Royal Logic*, very influenced by the Augustinian tradition, divide signs into two radically heterogeneous spheres: the scope of worldly reality, which we know through the unavoidable mediation of signs, that is to say, the deciphering, and the Christian signs, not interpretable or decipherable.

KEY WORDS: semiology, Arnauld, Nicole, sign, Eucharist, *Port-Royal Logic*.

1. DEFINICIÓN DE SIGNO

En *La Logique ou l'Art de Penser* (en adelante, *LAP*)¹, Arnauld y Nicole estudian la naturaleza del signo en un sentido lato. Del caso particular del signo lingüístico se ocupará también otra obra surgida en Port-Royal, la *Grammaire générale et raisonnée* (en adelante, *GGR*), de Arnauld y Lancelot. Según Rey (1973: 111), ni Descartes ni los cartesianos oficiales (Laforge, Huet, Clauberg) trataron de desarrollar una teoría semántica elaborada. Para encontrar una teoría desarrollada del signo hay que remitirse a la *LAP*: «la refonte du modèle sémiotique est plus

* Este artículo ha sido realizado en el marco de un trabajo de investigación efectuado con la ayuda y colaboración de la Fundación Caja Madrid.

¹ La edición utilizada de la *LAP* es la de Clair y Girbal. Las citas y referencias se efectúan, pues, según esta edición, indicando asimismo el lugar que les corresponde en las *Œuvres* (véase Bibliografía).

explicite là qu'ailleurs» (112). Los capítulos que están consagrados en la *LAP* a la cuestión de los signos son el capítulo IV de la primera parte y el capítulo XIV de la segunda. Fueron añadidos completos a la edición de 1683², en una época en la que la polémica con el calvinismo era particularmente viva y las relaciones de los autores con las autoridades católicas estaban definitivamente deterioradas. Los capítulos aludidos constituyen fragmentos de *La [grande] Perpetuité de la foi* y manifiestan una preocupación de carácter apologético: son una defensa católica, frente a los protestantes, de los sacramentos, en especial, el de la Eucaristía.

En el capítulo IV, «Des idées des choses, & des idées des signes», de la primera parte, Arnauld y Nicole formularon una descripción general del signo:

«Quand on considere un objet en lui-même & dans son propre être, sans porter la vûe de l'esprit à ce qu'il peut représenter, l'idée qu'on en a est une idée de chose, comme l'idée de la terre, du soleil. Mais quand on ne regarde un certain objet que comme en représentant un autre, l'idée qu'on en a est une idée de signe, & ce premier objet s'appelle signe. C'est ainsi qu'on regarde d'ordinaire les cartes & les tableaux. Ainsi le signe enferme deux idées, l'une de la chose qui représente, l'autre de la chose représentée; & sa nature consiste à exciter la seconde par la premiere» (*LAP*, I iv: 52-53.139-140).

Swiggers (1981b: 269) interpreta este pasaje, que él considera confuso, de la siguiente manera: el objeto *a* es signo del objeto *b*, pero sólo puede funcionar como signo si la idea *a'* que se tiene del objeto *a* suscita la idea *b'* de un objeto *b* representado por *a*. En sentido estricto, el objeto *a* es, pues, el signo de *b*, pero *a'* y *b'* son componentes esenciales de la semiosis. Tenemos, pues, una concepción cuaternaria del signo. Malmberg (1977: 51) observa el doble empleo de la palabra «signo»: por una parte, como el significante («ce premier objet s'appelle signe») y, por otra parte, como el todo que encierra las dos ideas. Tampoco Saussure logró siempre evitar este escollo terminológico y conceptual, subraya Malmberg.

La *LAP* nos da como ejemplo de signo el de un mapa que representa un paisaje. En este caso, no resulta difícil distinguir los cuatro componentes de la semiosis: el mapa en tanto que objeto material, la idea de este mapa (y de lo que se puede ver en él), la idea de lo que está representado por el mapa, el paisaje representado. En Peirce (1931-1958: 2.247, 3.362, 3.433) tal signo es un icono.

Según Arnauld y Nicole, el signo debe ser considerado en el contexto de una relación de representación. Coherente con la epistemología cartesiana que subyace a la *LAP*, la mirada del espíritu (*mentis inspectio*, diría Descartes), cuando considera un objeto como representando a otro, crea el signo. Por eso, en este capítulo IV de la primera parte, los autores hablan de «idées des signes» y no de signos en sí mismos. Es decir, no existen cosas que sean signos en sí mismas, con independencia del punto de vista que el espíritu adopta en la consideración de las cosas. Shiokawa (1997: 79) lo dice con claridad: la dicotomía idea/cosa precede en la *LAP* a la de la cosa/signo, oposición ésta que se presenta derivada

² Es decir, precisa Latraverse (2000: 48, n. 4), después de que La Forge y Cordemoy hayan comenzado a elaborar una «semiología cartesiana».

y secundaria con relación a la primera distinción. Lo que hace posible la distinción de los signos frente a las cosas es la operación del espíritu que percibe las cosas a través de la idea. Todo ocurre, pues, al nivel de la idea cuya función es representar al espíritu todo lo que se le presenta a él.

Esta epistemología parece entrañar la mutua e inmediata pertenencia de la idea y del signo, pero la *LAP* rechaza esta tesis, grata a Foucault (véase apartado 1.1), situando al signo en el rango de las cosas. Esta inconsecuencia puede derivarse del enfoque ecléctico que este tratado adopta, pero también puede pensarse que los signos de los que dicho tratado se ocupa no se dejan reducir a la definición propuesta y desbordan el campo de la representación con la cual parecen coextensivos (Shiokawa, 1997: 79).

1.1. Interpretación de Foucault

Foucault pone de relieve en *Les mots et les choses* (1966) la importancia capital que desempeñan los signos en la *episteme* clásica. Dedicaremos el apartado 4 a esta interpretación de Foucault; remitimos, pues, a lo comentado allí, enlazándolo con lo que aquí se expone.

Foucault cita en apoyo de sus tesis un capítulo de la *LAP* (I iv) y hace de él un análisis nuevo y brillante, el cual, como es bien sabido, ha dado lugar al redescubrimiento y rehabilitación de este manual de lógica.

Foucault (1966: 78-79) señalaba, citando la definición de signo reproducida anteriormente, que la teoría del signo de la *LAP* es una teoría dual que se contraponen a la que imperaba en el Renacimiento. La teoría del Renacimiento establecía tres elementos claramente diferenciados: lo marcado, lo que marcaba y aquello que permitía ver en lo segundo el signo de lo primero. Este tercer elemento era la « semejanza »; así pues, el signo designaba en la medida en que era « casi la misma cosa » que lo que representaba.

Este sistema triple y unitario desaparece al mismo tiempo que el pensamiento que operaba por la semejanza y vino a ser sustituido, según Foucault, por un sistema dual. La condición indispensable de esta dualidad del signo es que el elemento signifiante sólo se convierte en signo si manifiesta la relación que lo vincula a lo que significa: « Il faut qu'il représente, mais que cette représentation, à son tour, se trouve représentée en lui » (78).

Foucault, basándose en la definición de signo de la *LAP*, percibe un desdoblamiento de la idea signifiante que consiste en que, a la idea que sustituye a otra, se superpone la idea de su poder representativo. Sin embargo, subraya que no se trata de un retorno solapado a un sistema ternario, sino que más bien se trata

« d'un décalage inévitable de la figure à deux termes, qui recule par rapport à elle-même et vient se loger tout entière à l'intérieur de l'élément signifiant. En fait le signifiant n'a pour tout contenu, toute fonction et toute détermination que ce qu'il représente: il lui est entièrement ordonné et transparent; mais ce contenu n'est indiqué que dans une représentation qui se donne comme telle, et le signifié se loge sans résidu ni opacité à l'intérieur de la représentation du signe » (Foucault, 1966: 78).

Teniendo en cuenta esto, no resulta extraño que la *LAP* haya tomado como ejemplo de signo el dibujo (mapa o cuadro), es decir, la representación espacial y gráfica, y no cualquier otro (palabra, símbolo, grito).

A una organización del signo que, bajo formas diferentes, había sido ternaria desde los estoicos y los primeros gramáticos griegos, le sucede en el siglo XVII una organización binaria del signo, que supone que el signo es una representación desdoblada y replegada sobre sí misma. Ya no hay, por consiguiente, ninguna figura intermediaria (i. e., un vínculo de representación) que vincule el significante con el significado, sino que la relación de representación entre estos dos elementos, el que una idea pueda ser signo de otra, se sitúa, en el siglo XVII, en el interior de la idea que representa o significante.

«Ou encore parce que, en son essence propre, la représentation est toujours perpendiculaire à elle-même: elle est à la fois *indication* et *apparaître*; rapport à un objet et manifestation de soi. A partir de l'âge classique, le signe c'est la *représentativité* de la représentation en tant qu'elle est *représentable*» (Foucault, 1966: 79).

Foucault, en el artículo aparecido en *Langages* en 1967, reeditado con amplias modificaciones en la introducción que elaboró el autor para la edición de la *GGR* (1969) de Republications Paulet, destaca que en la *GGR* se silencia la teoría de la significación y de la palabra en tanto portadora de significación, es decir, no existe en esa obra una teoría del signo. Donde la hallamos es precisamente en la *LAP*. Foucault se pregunta por qué la teoría del signo está expuesta ahí y no en la *GGR* y por qué ocupa el lugar preciso que tiene en la organización de los contenidos de la *LAP*. El análisis de los signos aparece en la primera parte de la *LAP*, que contiene «les réflexions sur les idées, ou sur la première action de l'esprit, qui s'appelle concevoir» (*LAP*, I: 39.127), en el capítulo IV, que está situado tras un análisis de la naturaleza y origen de las ideas y una crítica de las categorías de Aristóteles, y precede a un capítulo sobre la simplicidad y la complejidad de las ideas. Foucault dice que puede parecer extraño que una teoría de los signos pueda ocupar este lugar, ya que tienen como función «représenter non seulement toutes les idées, mais tous les caractères distinctifs des idées» (1967: 9; 1969: 742). Más que entre los caracteres de las ideas debería figurar al comienzo o al final del análisis, puesto que cubre todo el ámbito.

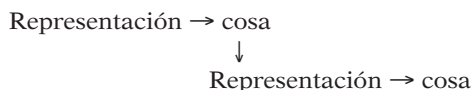
«La *Logique* elle-même ne dit-elle pas que —laissant entendre que les idées et leurs signes doivent être analysés d'un seul tenant— “parce que les choses ne se présentent à notre esprit qu'avec les mots dont nous avons accoutumé de les revêtir en parlant aux autres, il est nécessaire dans la logique de considérer les idées jointes aux mots et les mots joints aux idées”?» (Foucault, 1967: 9-10; 1969: 742).

Foucault se pregunta el porqué de la inserción de la reflexión acerca de los signos en el medio de otras consideraciones sobre la idea.

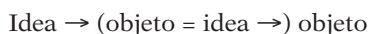
Esta disposición extraña, dice en la versión de 1969 (743), parece aún más paradójica cuando acudimos al plan de la primera parte de la *LAP*, expuesto a modo preliminar precediendo al capítulo I. En él se dice que las reflexiones en

torno a las ideas pueden considerarse bajo cinco aspectos: su naturaleza y origen, su objeto, su simplicidad o composición, su extensión, su claridad u oscuridad. No se hace mención del análisis de los signos que debería ir tras las reflexiones sobre el objeto de las ideas, si este plan correspondiera al orden realmente seguido en la obra. La explicación que da Foucault para esta disposición, extraña a primera vista, es que, de hecho, de igual modo que la discusión sobre las categorías de Aristóteles que la antecede, el análisis de los signos forma aún parte del análisis de las relaciones de la idea con su objeto. «Donner un signe à une idée, c'est se donner une idée dont l'objet sera le représentant de ce qui constituait l'objet de la première idée; l'objet du signe sera substituable et équivalent à l'idée de l'objet signifié» (1967: 10; 1969: 743).

Volviendo a lo que ya señaló en 1966, Foucault dirá que el ejemplo primero de signo para los autores de la *LAP* es el cuadro y el mapa, no la palabra. La idea que mis sentidos me dan de esta superficie llena de trazos tiene por objeto la representación de otro objeto: un país con sus fronteras, ríos, montañas y ciudades. El signo es un sistema de cuatro elementos y su esquema podría ser el siguiente:



o también:



La relación de la idea con su signo es, pues, una especificación o más bien un desdoblamiento de la relación de la idea con su objeto³. En la medida en que la representación es siempre representación de algo puede, además, recibir un signo. El lenguaje o, mejor, la palabra-signo tiene su espacio en el ámbito que abre la idea que representa su objeto.

Es normal, dice Foucault al concluir el apartado dedicado a la teoría del signo de este artículo convertido más tarde en prefacio, que la teoría del signo esté situada en el núcleo de la reflexión sobre la idea, donde se analiza la relación de la representación con el objeto. Es normal asimismo que siga a una crítica de las categorías de Aristóteles. Aquí Foucault, en un paréntesis, da una razón de carácter epistemológico e histórico con la que quiere explicar este punto:

«(c'est que, désormais, la tâche de la connaissance n'est plus de classer les objets possibles dans de grands types définis à l'avance, mais de multiplier autant que faire se peut les formes et les niveaux de la représentation d'un

³ Foucault (1967: 10, n. 1; 1969: 743, n. 1) incluye en este punto dos citas que confirman esta aseveración, la primera de la *LAP*: «Ainsi le signe enferme deux idées, l'une de la chose qui représente, l'autre de la chose représentée; & sa nature consiste à exciter la seconde par la première» (*LAP*, I iv: 53.139), y la segunda (Foucault, 1969: 743, n. 1) de la *Rhétorique* del P. Lamy: «On appelle signe une chose qui, outre l'idée qu'elle donne elle-même quand on la voit, donne une seconde qu'on ne voit point. Comme lorsqu'on voit à la porte d'une maison une branche de lierre: outre l'idée du lierre qui se présente à l'esprit, on conçoit qu'il se vend du vin dans cette maison» (I, ii).

objet, de manière à pouvoir l'analyser, le décomposer, le combiner, l'ordonner. Une logique des idées, des signes et des jugements se substitue à une logique des concepts, des catégories et des raisonnements)» (Foucault, 1967: 10-11; 1969: 744).

Es normal, prosigue el autor, que el signo, puesto que es una reduplicación de la relación de objeto, pueda representar igualmente todas las representaciones, y que el análisis de las palabras sea correlativo del análisis de las ideas.

1.2. *La Eucaristía*

En la quinta edición de la *LAP* (1683) hace aparición un conjunto de textos añadidos. Un *Avertissement* acerca de esta edición dice: «On a fait diverses additions importantes à cette nouvelle édition de la Logique, dont l'occasion a été que les Ministres se sont plaints de quelques remarques qu'on y avoit faites; ce qui a obligé d'éclaircir & de soutenir les droits qu'ils ont voulu attaquer» (*LAP, Avertissement*: 12.103). La polémica con los protestantes, que es uno de los aspectos esenciales de la «política» jansenista durante la Paz de la Iglesia, es la ocasión de estas adiciones, que, lejos de ser incidentales, alcanzan, quizá directamente, al núcleo mismo de la teoría e ideología port-royalistas. Los autores son conscientes de ello, pero nunca cuestionan la relación entre el pretexto histórico contingente y la puesta al día de elementos teóricos fundamentales:

«On verra par ces éclaircissemens, que la raison & la foi s'accordent parfaitement, comme étant des ruisseaux de la même source, & que l'on ne sauroit gueres s'éloigner de l'une sans s'écarter de l'autre. Mais quoique ce soient des contestations Theologiques qui ont donné lieu à ces additions, elles ne sont pas moins propres ni moins naturelles à la Logique; & l'on les auroit pu faire quand il n'y auroit jamais eu de Ministres au monde qui auroient voulu obscurcir les verités de la foi par de fausses subtilités» (*LAP, Avertissement*: 12.103).

Los textos, ocasionales y esenciales a un tiempo, añadidos a la quinta edición, conciernen a problemas de lenguaje propiamente dichos. La coherencia de los textos añadidos en 1683 viene dada por el problema del lenguaje, que salta al primer plano de la lógica, organizándose alrededor de dos ejes: por una parte, la estructura del signo: cuál es, en el signo, la relación entre la significación y la referencia; por otra parte, la relación entre la palabra y la proposición. En este artículo sólo nos ocuparemos del primer eje, en los apartados 4 y 5.

Pero hay otra unidad que vincula de manera coherente todos estos textos: el ejemplo privilegiado del dogma de la Transubstanciación que la Reforma ha cuestionado (véase apartado 4). Este misterio es presentado y resumido por un enunciado lingüístico: «Esto es mi cuerpo». Como se ha señalado, hay dos cuestiones, relacionadas con la articulación del signo port-royalista, que se entrecruzan en este punto del dogma católico en el que un enunciado, un acto lingüístico, otorga a un pronombre demostrativo neutro, un deíctico, por una afirmación ontológica, un predicado que no es otro que el ser mismo del suje-

to de enunciación: en primer lugar, la reflexión lingüística sobre el enunciado, desarrollada en los capítulos XII de la segunda parte y XV de la primera, es decir, el examen que los autores llevan a cabo del funcionamiento del signo lingüístico (en su modalidad deíctica) en el discurso; en segundo lugar, el encaje del sacramento de la Eucaristía y el dogma de la Transubstanciación dentro de una teoría general del signo (véanse apartados 4 y 5), que tiene lugar en el capítulo IV de la primera parte y en el capítulo XIV de la segunda.

En última instancia, se trata de convencer haciendo confluír razón y fe, frente a quienes piensan que esa enunciación sólo es una metáfora, figura de lenguaje y símbolo, de que la cosa indicada por el pronombre neutro se convierte, en virtud del acto lingüístico en la Eucaristía, en el cuerpo-sujeto. Los cuatro capítulos de la *LAP* a que se acaba de hacer referencia cumplen este cometido por las dos vías aludidas. En la argumentación que sigue, mostraremos cómo, en el capítulo XIV de la segunda parte⁴, Arnauld y Nicole tratan de ejercer la persuasión en lo que concierne a la realidad del sacramento de la Eucaristía. Hemos de considerar aquí la discusión que la *LAP* lleva a cabo, en ese capítulo XIV de la segunda parte, de las reglas y *préparations*⁵ que es preciso cumplir para emplear una cosa como signo y para prevenir los equívocos en el uso de los signos (es decir, cuándo se puede dar a los signos el nombre de las cosas). Arnauld y Nicole dejan aparte el caso de los signos que tienen una relación patente con las cosas (en los que no se plantean problemas cuando se afirma que el signo *es* la cosa significada: por ejemplo, se habla acerca de un mapa de Italia diciendo que el mapa es Italia), para derivar esos principios sólo a partir de los signos de institución, que carecen de esa relación patente.

La *LAP*, señala Simone (1969: 125), retomando directamente los temas de la semiología aristotélica y agustiniana, elabora un esbozo sistemático de las condiciones necesarias para emplear una cosa como signo. La institución de un signo, es decir, la atribución a una cosa de las propiedades de indicio de otra cosa cualquiera, no puede ser un hecho privado:

«Mais comme les hommes ne sont maîtres que de leur langage, & non pas de celui des autres, chacun a bien droit de faire un dictionnaire pour soi; mais on n'a pas droit d'en faire pour les autres, ni d'expliquer leurs paroles par les significations particulières qu'on aura attachés aux mots» (*LAP*, I XIV: 93-94.178).

⁴ En este capítulo se viene a retomar las observaciones de ARNAULD en *La Perpétuité de la Foi* (*Œuvres*, t. 2, I XII-XV, 92-126).

⁵ No queda claro en la *LAP* cuál puede ser el criterio, si es que existe, que permita distinguir *regles* y *préparations*. Dado que en el texto hablamos de las *préparations*, citamos aquí en nota el enunciado de las reglas:

«Ainsi la première règle qu'on doit suivre sur ce sujet, est qu'il n'est pas permis indifféremment de donner aux signes le nom des choses.

La seconde qui est une suite de la première, est que la seule incompatibilité évidente des termes n'est pas une raison suffisante pour conduire l'esprit au sens de signe, & pour conclure qu'une proposition ne se pouvant prendre proprement, se doit donc expliquer en un sens de signe» (*LAP*, II XIV: 157.237).

Se trata, por lo tanto, de cumplir la exigencia de intersubjetividad completa que en la *LAP*, como en S. Agustín, está en la base de la semiología.

Algunas de las *préparations* que propone la *LAP* para prevenir los equívocos son suficientes, otras, insuficientes. Para que una cosa cualquiera pueda ser utilizada como signo, es preciso observar una regla explícita: «Que l'on ne donne aux signes le nom des choses que lorsque l'on a droit de supposer qu'ils sont déjà regardés comme signes» (*LAP*, II XIV: 158-159.238). En otras palabras, la institución de un signo es una operación que requiere una base social: en ella deben convenir tanto el hablante, que propone el signo al entendimiento de sus oyentes, como estos últimos, que, encontrándose ante un mensaje emitido por otro, deben saber que es signo. Sólo entonces pueden preguntarse de qué cosa es signo, como en el ejemplo de los sueños de Nabucodonosor interpretados por Daniel (*LAP*, II XIV: 158.238). Arnauld y Nicole subrayan: «Mais c'est certainement une préparation suffisante pour donner aux signes le nom des choses, quand on voit dans l'esprit de ceux à qui on parle que considerant certaines choses comme signes, ils sont en peine seulement de savoir ce qu'elles signifient» (*LAP*, II XIV: 158.237).

Entre las «preparaciones» insuficientes se relacionan las siguientes:

«1. Les rapports éloignés qui ne paroissent point aux sens, ni à la première vûe de l'esprit, & qui ne se découvrent que par meditation, ne suffisent nullement pour donner d'abord aux signes le nom des choses significées. Car il n'y a point presque de choses entre lesquelles on ne puisse trouver de ces sortes de rapports: & il est clair que des rapports qu'on ne voit pas d'abord, ne suffisent point pour conduire au sens de figure.

2. Il ne suffit pas pour donner à un signe le nom de la chose significée dans le premier établissement qu'on en fait, de savoir que ceux à qui on parle le considerent déjà comme signe d'une autre chose toute differente» (*LAP*, II XIV: 157-158.237).

Es decir, la aparente incongruencia de la frase no es suficiente para autorizar una interpretación figurada. Además, señala la segunda preparación, para introducir una nueva convención lingüística o semiológica no basta que aquellos a quienes se habla consideren el objeto en cuestión ya como un signo. Así, es conocido que el olivo es considerado el signo de la paz y el laurel, el signo de la victoria, pero esto no quiere decir que «un homme à qui il plaira de rendre le laurier signe du roi de la Chine, & l'olivier du Grand-Seigneur, dise sans façon en se promenant dans un jardin: Voyez ce laurier, c'est le roi de la Chine, & cet olivier, c'est le Grand-Turc» (*LAP*, II XIV: 158.237).

Sólo se debe dar a los signos el nombre de las cosas cuando haya razón para suponer que los demás ya los consideran como signos y cuando ya se conozca que tienen dificultades para saber, no lo que son, sino lo que significan:

«Ainsi quand on a proposé une parabole, & qu'on vient à l'expliquer, ceux à qui on parle considerant déjà tout ce qui la compose comme des signes, on a droit dans l'explication de chaque partie, de donner au signe le nom de la chose significée.

Ainsi Dieu ayant fait voir au prophete Ezechiel en vision, *in spiritu*, un champ plein de morts; & les prophetes distinguant les visions des realités, & étant

accoûtumés à les prendre pour des signes, Dieu lui parla fort intelligiblement en lui disant, que *ces os étoient la maison d'Israel; c'est-à-dire qu'ils la signifioient*» (*LAP*, II xiv: 158.238).

Sobre esta base argumentativa, Arnauld y Nicole pasan a proponer que las palabras 'Esto es mi cuerpo' no tienen un significado simbólico sino que deben entenderse en sentido real. La razón es que Jesucristo no habría podido dar a los signos el nombre de las cosas sin hablar de modo contrario al uso de todos los hombres, tal y como las *regles* y las *préparations* manifiestan, y sin inducirlos a error. En efecto, sólo se emplean las expresiones en que se da a los signos el nombre de las cosas para mostrarle al interlocutor lo que significa el signo, y sólo se procede de este modo cuando los hombres están suficientemente preparados para concebir que el signo sólo es la cosa significada simbólicamente y en cuanto que la significa. Como esta preparación no acaece en el caso de los apóstoles, que le oyen a Jesucristo decir 'Esto es mi cuerpo', frase que entendían perfectamente, se sigue que esta expresión no da al signo el nombre de la cosa para mostrarles lo que significa, luego debe entenderse en sentido real y no simbólico.

¿No se asiste aquí —se pregunta Marin (1970: 21)— a la transmutación de la palabra misma en cosa, es decir, a la articulación del mundo mismo en el sentido? Reflexionando sobre los análisis dispersos en torno a este problema que se hallan en la obra de Arnauld y Nicole, tocamos el centro de un debate esencial, ya que no se trata de otra cosa sino del poder de la palabra sobre el mundo, de la pertenencia primera de la palabra al ser, de cierta forma que tiene la palabra de hacerse ser. Se trata, por supuesto, de un antiguo debate, pero la cuestión de la Eucaristía lo llevaba ideológicamente a un punto extremo de incandescencia en el cual dos tesis se fundían la una en la otra, exigiendo simultáneamente un análisis racional muy cuidadoso, gramatical y lógico, y también el recurso a una posición de fe y creencia.

2. ESTRUCTURA DEL SIGNO

De la interpretación de Foucault surgió un debate acerca de la estructura del signo en la *LAP* que se puede ordenar en dos ejes. El primero de ellos (apartado 2.1), una réplica a la propuesta de Foucault, opone a la concepción diádica foucaultiana otra triádica. La argumentación y presentación de pruebas textuales profundiza en la teoría del signo port-royalista y descubre, tras las apariencias, una organización y una interpretación nuevas del signo, su estructura y sus implicaciones.

El segundo eje (apartado 2.2) parte de la innegable evidencia de un modelo ternario en la *LAP*, que Foucault no supo ver, pero que es necesario conciliar con la estructura, más explícita, cuaternaria del signo.

2.1. Organización diádica vs. organización triádica

La definición del signo propuesta en la *LAP* y en otros textos relacionados ha sido objeto de examen (Latraverse, 2000) con el fin de determinar si está fundamentada la concepción diádica. En contra de lo que Foucault piensa, Latraverse cree que hay tres términos. Dominicy (1984: 73) recalca que la definición llama la atención en el sentido siguiente: la existencia del signo implica no sólo la asociación de dos ideas que remiten cada una a una «cosa», sino quizá también la intrusión de una tercera entidad mental, por la cual «on regarde un certain objet comme en representant un autre».

Veamos en primer lugar la definición saussureana de signo:

«Le signe linguistique unit non une chose et un nom, mais un concept et une image acoustique. (...) Ces deux éléments sont intimement unis et s'appellent l'un l'autre. (...) Nous proposons de conserver le mot *signe* pour désigner le total, et de remplacer *concept* et *image acoustique* respectivement par *signifié* et *signifiant*; ces derniers termes ont l'avantage de marquer l'opposition qui les sépare soit entre eux, soit du total dont ils font partie» (Saussure, *Cours*, I, 1, § 1).

Para Foucault (1966: 81), con esta definición de signo que pudo parecer «psicologista» (enlace de un concepto y una imagen), Saussure, en su proyecto de semiología general, redescubrió la naturaleza binaria del signo propia de la época clásica (véanse apartados 1.1 y 4). Este proyecto de semiología general es, según Foucault, un regreso a lo que él llama «ideología», esto es, un fundamento y justificación filosófica de la teoría clásica del signo mediante «el análisis general de todas las formas de representación» (véase apartado 4).

Aunque la definición de Saussure tiene un gran parecido con la de Port-Royal, no se ha profundizado en el estudio de su semejanza. Comparando ambas definiciones, se puede ver hasta qué punto las dos concepciones son casi indiferenciables y, por otra parte, presentan las mismas deficiencias. En ambos casos es preciso completar la composicionalidad del signo (está compuesto de esto y de aquello) con su unidad (es uno estando compuesto de esto y de aquello) y por la cláusula de que sólo se habla de uno porque hay el otro. Latraverse (2000: 36) ve que la deficiencia, tanto en la *LAP* como en el *Cours de linguistique générale*, estriba en que sus autores no han visto que el signo encierra no sólo dos ideas, sino además una tercera, encerrada de otro modo, la idea de que sólo se mira cierto objeto como la representación de otro, la idea misma de «excitación» como distinta de la cosa «excitante» y «excitada». Ahora bien, esta idea no puede diferenciarse netamente, ya que la idea de «excitación» únicamente se concibe en tanto se ejerce entre (al menos) dos términos. En otras palabras, no se puede separar totalmente a la relación de lo que ella une.

Al examinar la definición de signo del tratado de lógica de Port-Royal nos hallamos, pues, según este autor, ante una concepción triádica que se opone a la concepción binaria que defiende Foucault:

«Je crois que nous avons les trois termes, que nous les avons dans leur entière solidarité, mais que nous ne pouvons loger l'idée de représentation à l'intérieur

de l'idée de chose qui représente car cette idée de représentation (limitée ou non à celle d'un "rôle") est tout autant requise pour que nous puissions même concevoir l'idée d'une chose (comme) représentée» (Latraverse, 2000: 37).

Un poco más adelante (38-39), Latraverse señala que el «on» de «quand on considere» va en el lugar que ocupan los agentes semióticos, que son quienes conciben, comprenden y consideran, es decir, quienes tienen las «idées». Decir, pues, que el mediador entre el objeto y el signo o cosa es la idea es una manera truncada (o abreviada desde un punto de vista analítico) de decir que el objeto *sólo* es signo si su efecto sobre quien lo concibe le lleva a éste a concebir otra cosa. Sin esta instancia de la concepción por parte de un agente semiótico (instancia irreductible al objeto, cosa o signo), no es posible determinar si el objeto es cosa o signo.

En la definición de Saussure, el significado, diferenciado del referente, extrae su identidad del sistema en el que está definido en relación a otros. Éste es el sentido de la noción de «valor», que es la admisión de las limitaciones de una concepción diádica del signo. La necesidad (arbitraria)⁶ de su vínculo es tan estrecha que no tiene sentido preguntarse cuál de los dos, significante o significado, constituye el punto de partida. Port-Royal llegaría a la misma conclusión, como se desprende de su definición de signo, ya que no considera que lo que el signo representa es una cosa bruta que se encuentra objetivamente en el mundo. La idea de la cosa es distinta de esta cosa en sí misma (si es que se puede concebir). En otras palabras, la idea de la cosa es esta cosa tal como el signo la presenta y permite concebirla. Nicole escribe a Arnauld en una carta de febrero de 1684: «Il faut donc deux idées pour un signe, l'une pour le signe représentant, l'autre pour la chose représentée, que l'on connaît par le signe»⁷. Esta carta es posterior a la quinta edición de la *LAP* y quizá sea una corrección, completándola, de la definición que en la obra se hace del signo. Nicole también escribió: «Le signe excite l'esprit, mais il faut qu'en vertu de cette excitation, il se forme une idée distincte de la chose représentée»⁸. Se trata de una relación lógica (no temporal) de la representación, donde no hay un primero ni un segundo temporales. Para comprender cómo el espíritu forma esta relación es necesario que sean reconocidas verdadera y explícitamente las condiciones de esta representación, entre las cuales figura la instancia tercera, sin la cual no es posible el establecimiento de una relación semiótica. Por consiguiente: «C'est

⁶ Latraverse señala (2000: 53, n. 35) que en este punto el parecido entre Port-Royal y Saussure es llamativo. Saussure: «Le mot *arbitraire* appelle aussi une remarque. Il ne doit pas donner l'idée que le signifiant dépend du libre choix du sujet parlant (on verra plus bas qu'il n'est pas au pouvoir de l'individu de rien changer à un signe une fois établi dans un groupe linguistique)» (SAUSSURE, *Cours*, I, 1, § 2); ARNAULD, en la *Apologie pour les religieuses de Port-Royal*, de 1665: «C'est pourquoi la signification des mots est arbitraire avant qu'elle soit réglée par cette institution & cet usage; mais quand elle l'est une fois, il n'est pas permis de la changer à sa fantaisie, & on est obligé de suivre cet accord de la société humaine, comme l'appelle S. Augustin: *Pacta societatis humanae*».

⁷ Cita y cursiva de Latraverse (2000: 47).

⁸ Cita y cursiva de Latraverse (2000: 47).

une triade que nous avons vue se former en douce dans la définition du signe; elle peut maintenant s'accomplir manifestement, dans la pleine reconnaissance de l'instance troisième, sans laquelle rien ne saurait sémiotiquement s'établir» (Latraverse, 2000: 47).

2.2. Modelo cuaternario vs. modelo ternario

El modelo quinario para los signos escritos y el cuaternario (objeto 1 → idea 1 → idea 2 → objeto 2), correspondiente al signo en general y al signo hablado, constituyen, desde un punto de vista epistemológico, los modelos prioritarios. Aquí conviene hacer una precisión: en la *LAP* se puede encontrar una concepción que Swiggers (1981b: 271, 273) llama «elíptica». Según esta concepción (Cf., según Swiggers, *LAP*, I IV XII), que contempla tres elementos (objeto 1 → idea 1 → objeto 2), las palabras son los signos de las ideas y la mediación (ideas de las palabras) no es tenida en cuenta. Para Auroux (1979: 24), la forma ternaria, que aproxima Port-Royal a S. Agustín (*De doctrina christiana*, II, 3; *De Magistro*), es la primordial. Esta variante, explica Swiggers (1981a: 126) criticando a Auroux, es solamente derivada, debida a su juicio a la ambigüedad de la palabra «idea», ya que en el siglo XVII conviven las dos concepciones en torno a la misma: la realista y la conceptualista.

Rey (1973) pone de relieve la inestabilidad del modelo cuaternario a través de la crítica a la tesis de Foucault (1966: 78) de que la teoría dual del signo (que Foucault cree ver en la definición del capítulo IV de la primera parte) se opone *sin equívoco alguno* a la interpretación ternaria del Renacimiento. Rey cita (115-116) a tal fin un pasaje del capítulo VI de la primera parte, que reproducimos aquí:

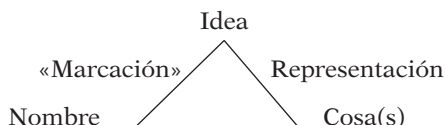
«Quoique toutes les choses qui existent soient singulieres, neanmoins par le moyen des abstractions que nous venons d'expliquer, nous ne laissons pas d'avoir tous plusieurs sortes d'idées dont les unes ne nous représentent qu'une seule chose, comme l'idée que chacun a de soi-même, & les autres en peuvent représenter également plusieurs, comme lorsque quelqu'un conçoit un triangle sans y considerer autre chose sinon que c'est une figure à trois lignes & à trois angles, l'idée qu'il en a formée lui peut servir à concevoir tous les autres triangles.

Les idées qui ne représentent qu'une seule chose s'appellent singulieres ou individuelles, & ce qu'elles représentent, *des individus*; & celles qui en représentent plusieurs s'appellent universelles, communes, generales.

Les noms qui servent à marquer les premières, s'appellent propres, *Socrate, Rome, Bucephale*. Et ceux qui servent à marquer les derniers, communs & appellatifs, comme *homme, ville, cheval*. Et tant les idées universelles que les noms communs, se peuvent appeller termes generaux» (*LAP*, I VI: 58.144).

Este pasaje, fundamental a juicio de Rey, contiene una teoría nominalista de lo universal («toutes les choses qui existent sont singulieres») y un modelo ternario del signo, que coexiste con el modelo cuaternario de la definición de signo del capítulo IV de la primera parte. En efecto, el nombre «marca» una idea, la

cual «representa» una o varias cosas. El esquema de este modelo ternario sería el siguiente, según Rey (1973: 119):



La crítica de Rey a la tesis foucaultiana se plantea en los siguientes términos: si los dos modelos, binario y ternario, se oponen incontestablemente, el equívoco parece difícil de evitar «de par la coexistence implicite du signe en puissance (la “marque”) de Hobbes) et du signe en fonction (le vrai “signe”)» (119). Anteriormente ya había dicho, refiriéndose a la teoría del signo que funda Port-Royal:

«On voit l’instabilité de ce modèle quaternaire (...). La description spatiale, dépliée, du signe, ne peut être que de nature métalinguistique. Le signe visé *dans son pouvoir* est deux fois binaire; *en fonction actualisée*, les deux “idées” n’en font plus qu’une et le modèle ternaire réapparaît» (Rey, 1973: 112)⁹.

3. CLASIFICACIÓN DE LOS SIGNOS

Para Robinet (1978: 42), la *LAP* no se compromete con ninguna «filosofía del signo», ya que se conforma con constatar: «On peut faire diverses divisions des signes, mais nous nous contenterons ici de trois qui sont de plus grande utilité» (*LAP*, I iv: 53.140). En efecto, existen otras divisiones de los signos que los autores conocen perfectamente por las gramáticas [v.g., la *Grammatica audax* (1654), de Caramuel, § 6]. Según Verga (1970: 14), es más compleja que la que otros textos cartesianos proponen y que se reduce a la distinción entre signos naturales y signos convencionales¹⁰.

La *LAP*, situándose en tres puntos de vista diferentes, presenta la siguiente clasificación:

1) Signos ciertos (en griego, *tekmeria*), como es la respiración con respecto a la vida animal, o probables (en griego, *semeña*), como la palidez lo es del embarazo en las mujeres. La mayor parte de los juicios temerarios procede de la confusión entre estos dos tipos de signos, ya que en ocasiones se toma por un signo cierto uno que sólo es probable¹¹.

⁹ La cursiva es nuestra. Esta lectura, dice Rey en nota a pie de página (112), está inspirada por desarrollos ulteriores de la semántica. Cita como ejemplo el juego entre modelo cuaternario y ternario, aunque ciertamente con elementos en parte diferentes, en: HEGER, K. (1969), *La sémantique et la dichotomie de langue et parole*: Travaux de Linguistique et de Littérature 8.

¹⁰ Verga especifica que es la división que se encuentra en el capítulo I del libro I del *Art de parler*, de B. Lamy, y en el *Discours physique de la parole*, de De Cordemoy.

¹¹ Esta primera división de los signos se corresponde directamente, según Robinet (1978: 42), con el *Organon* y la *Retórica* de Aristóteles. «Comme partout dans la *Logique*, Nicole se faisant, la présence d’Aristote reste connectée, bien que réévaluée». Una vez que los oyentes

2) Signos unidos a las cosas, como los síntomas de una enfermedad, o separados de las cosas, como los sacrificios de la ley antigua que representan la inmolación de Jesucristo estaban separados de lo que representaban.

3) Signos naturales, como la imagen reflejada en un espejo, o signos de institución y de convención, como las palabras o los caracteres de la escritura.

«La troisième division des signes est, qu'il y en a de naturels qui ne dépendent pas de la fantaisie des hommes, comme une image qui paroît dans un miroir est un signe naturel de celui qu'elle représente, & qu'il y en a d'autres qui ne sont que d'institution & d'établissement, soit qu'ils ayent quelque rapport éloigné avec la chose figurée, soit qu'ils n'en ayent point-du-tout. Ainsi les mots sont signes d'institution des pensées, & les caracteres des mots» (*LAP*, I iv: 54.141).

La primera división se refiere a la base empírica que permite efectuar juicios ciertos o probables a partir de un indicio causal. La segunda se refiere a la correlación más o menos fuerte entre el signo y lo que representa. La tercera división opone los signos naturales a los signos institucionales, una parte de los cuales, los signos lingüísticos, constituye el objeto de la *GGR*. Es fácil ver que los dos términos de la primera dicotomía y los signos naturales de la tercera no pertenecen, según nuestra concepción actual, al ámbito de la semiótica como doctrina de sistemas de signos cuyos componentes, los signos, mantienen entre sí relaciones sintáctico-semánticas (Brekle, 1964: 111-112).

La tercera división de los signos es, según Todorov (1977: 162), una transcripción que la *LAP* hace de dos fuentes: una de ellas, que procede de Platón, propugna como orígenes posibles del lenguaje el natural o convencional; la segunda, de raíz agustiniana, establece que hay dos variedades de signos: la natural y la intencional. Donzé (1967, ²1971: 51) observa que el texto no establece que las palabras (el signo hablado) o el signo escrito tengan o no una relación alejada con la cosa figurada, sino que no existe vínculo natural, en principio, entre el signo de institución y lo que él representa (Cf. el sentido del principio

consideran el sonido que estamos a punto de pronunciar como signo de una cosa, hay que aspirar a usar aquel sonido como signo de la cosa que el oyente le asocia, y no como signo de una cosa por completo diferente. En otras palabras, la *LAP* se propone eliminar del todo del uso que los hombres hacen del lenguaje los signos socialmente no reconocidos, aquellos que en otra parte denominará «equivocos», los signos sólo probables (que, con término griego tomado de Aristóteles, llama *semeïa*). El signo es instrumento de conocimiento, no un hecho ocasional y accidental; y es, asimismo, instrumento para la comunicación de los conocimientos adquiridos. Desde este punto de vista, la *LAP* propone de nuevo el par aristotélico *semeïon-tekmerion*: el primer signo sólo probable, es decir, sólo a veces asociado a su significado; el segundo, en cambio, absolutamente necesario, esto es, constantemente vinculado a su significado. Así, Arnauld y Nicole dirán: «La plûpart des jugemens temeraires viennent de ce que l'on confond ces deux especes de signes, & que l'on attribue un effet à une certaine cause, quoiqu'il puisse aussi naître d'autres causes, & qu'ainsi il ne soit qu'un signe probable de cette cause» (*LAP*, I iv: 53.140). Aclarada esta cuestión fundamental, es manifiesto, observa Simone (1969: 126), que la *LAP* se esfuerza por hacer el signo lingüístico cada vez más próximo a la naturaleza del *tekmerion*, y por lo tanto cada vez más distante de la del *semeïon*, es decir, por hacer fidedignos los conocimientos que él puede proporcionar en todo lo que respecta a las ideas de las cuales es manifestación sensible.

de la arbitrariedad del signo lingüístico en Saussure (*Cours*, I, 1, § 2): «c'est-à-dire arbitraire par rapport au signifié, avec lequel il n'a aucune attache naturelle dans la réalité»).

En el interior de los signos institucionales se observa en el texto una oposición o subdivisión entre los que tienen una relación alejada con la cosa figurada y los que no tienen ninguna en absoluto. Esta oposición recuerda a la que Saussure establecía entre *signe* y *symbole*¹². Así, al exponer (I, 1, § 2) el principio del carácter arbitrario del signo, dice que éste es arbitrario y el símbolo no lo es nunca totalmente. Saussure ofrece algunos ejemplos de símbolo que ilustran esa oposición:

«Les signes de politesse, par exemple, doués souvent d'une certaine expressivité naturelle (qu'on pense au Chinois qui salue son empereur en se prosternant neuf fois jusqu'à terre) (...).

Le symbole a pour caractère de n'être jamais tout à fait arbitraire; il n'est pas vide, il y a un rudiment de lien naturel entre le signifiant et le signifié. Le symbole de la justice, la balance, ne pourrait pas être remplacé par n'importe quoi, un char, par exemple» (Saussure, *Cours*, I, 1, § 2).

Podemos establecer un paralelismo, por un lado, entre el carácter arbitrario del signo (lingüístico) de Saussure y la ausencia de relación con la cosa figurada de los signos de institución de Arnauld y Nicole, y, por otro lado, entre el carácter no totalmente arbitrario del símbolo saussureano y la existencia de alguna relación remota del signo con la cosa figurada en los autores de la *LAP*. Nótese asimismo que no hay un solapamiento exacto de los términos de ese paralelismo: tanto la *LAP* como el *Cours* adoptan como ejemplo y modelo de signo el lingüístico, si bien en Saussure está contrapuesto al símbolo y en la *LAP* se propone como ejemplo de los signos de institución, que, como hemos visto, engloban la oposición a que se ha hecho referencia y que anticipa en germen la de Saussure entre signo (lingüístico) y símbolo.

Según Swiggers (1981b: 277), en la *LAP* se vuelve a hallar la clasificación de Peirce (1931-1959: 2.274-2.308) de los signos en indicios, iconos y símbolos: la primera división mencionada antes contiene los signos indiciales, la segunda opone los indicios a los símbolos, la tercera opone los iconos a los signos lingüísticos (que son símbolos). Sin embargo, los tres tipos de signos no están yuxtapuestos de modo explícito, sino que incluso se han establecido y clasificado con arreglo a criterios heterogéneos: los indicios, según el grado de certidumbre o de probabilidad; el icono, según la relación natural entre el signo y lo que representa; el símbolo, de acuerdo a un vínculo convencionalmente admitido con lo simbolizado.

¹² El término *signe* se equipara en Saussure aquí al concepto de signo lingüístico; «*symbole* aura le sens de signe motivé» (Todorov, 1977: 335).

4. CONOCIMIENTO Y SIGNO EN LA ÉPOCA CLÁSICA

La oposición, cómoda pero simplista, entre una filosofía de la experiencia y de la sensación (Locke, Condillac...) y teorías de la razón *a priori* y de las ideas innatas (Descartes, Port-Royal...) se organiza sobre una teoría común y nueva del signo. Tanto si el conocimiento se constituye de acuerdo a la sensación y experiencia, como si, por el contrario, según un principio innato de razón, lo hace por medio de signos, que tienen como función representar y que se articulan en el discurso para formar un «cuadro» del pensamiento. No provienen ya de una palabra anterior, sobrehumana y siempre verdadera, sino de un acuerdo entre los hombres. «Echappant à l'instance du divin au moment même où elle sert à construire des systèmes qui la protègent (Leibniz, Berkeley, après Descartes), la sémantique se fonde en anthropologie» (Rey, 1973: 11).

Según Foucault (1966: 72), que sigue de cerca el modelo de Port-Royal (LAP, I IV), el signo está definido en la época clásica con tres variables:

- 1) El origen del vínculo: natural o de convención. Rey (1973: 11) dice que esta distinción pasó a la tradición filosófica desde el *Cratilo*.
- 2) El tipo de vínculo: un signo puede pertenecer al conjunto que designa o estar separado de él. Rey señala que esta distinción port-royalista proviene de S. Agustín.
- 3) La certidumbre del vínculo, dependiendo de si es seguro o sólo probable. Esta distinción se encuentra en los estoicos.

En el capítulo titulado «La representación del signo», Foucault (1966: 72-77) desarrolla en tres apartados el cambio que sufre el signo en la época clásica. Si antes estaba ligado a lo que marcaba por los lazos de la semejanza y constituía una figura del mundo, a partir de la primera mitad del siglo xvii se constituirá en su ser mismo de signo. En las tres variables a lo largo de las cuales se puede definir el signo no interviene la semejanza; esas tres dimensiones no entrañan similitud: la sustituyen «pour définir l'efficace du signe dans le domaine des connaissances empiriques» (73).

Veamos cómo Foucault explicita sus tesis acerca de estas variables:

1. El signo debe hallar su espacio en el interior del conocimiento. En el siglo xvi, los signos yacían en las cosas, y su consistencia era independiente de que fueran descubiertos por el hombre, por más que su fin último fuera precisamente éste. Su función significante residía en el lenguaje mismo de las cosas, no en el conocimiento. En el siglo xvii, en cambio, el conocimiento instauro a los signos como tales. Esto es posible cuando se *conoce* la sustituibilidad de dos elementos ya *conocidos*. Por tanto, ya no hay signos desconocidos depositados en las cosas a la espera de que los hombres extraigan sus secretos; más bien la dimensión de los signos abarca lo cierto y lo probable. El saber disuelve su antiguo parentesco con la *divinatio*, cuya tarea consistía (de ahí su nombre) en desvelar un lenguaje disperso por Dios por el mundo. «Désormais c'est à l'intérieur de la connaissance que le signe commencera à signifier: c'est à elle qu'il empruntera

sa certitude ou sa probabilité» (73). La intervención de Dios, en Malebranche o Berkeley, está encaminada a constituir en nuestro espíritu una relación de significación que nosotros por nuestros propios medios no logramos crear. No se trata, pues, de *divinatio*, o desvelamiento de signos ocultos en un ámbito sagrado, sino de conocimiento resumido y encerrado en sí mismo. Éste es el ámbito propio del signo, en el que el conocimiento discurre por la vía de la probabilidad, es decir, en un espacio que va desde la probabilidad más endeble hasta la mayor certeza. La relación de una impresión con otra, en estos filósofos, es una relación de signo a significado, y, al igual que la sucesión, se mueve en la dimensión de lo probable. Foucault cita a Berkeley: «La connexion des idées implique non pas la relation de cause à effet, mais seulement celle d'un indice et d'un signe à la chose signifiée. Le feu que l'on voit n'est pas la cause de la douleur dont je souffre si j'en approche: il en est l'indice qui me prévient de cette douleur»¹³.

El conocimiento, basado en esta dimensión, de las relaciones de los signos se elabora de forma ordenada y progresiva, al contrario que la adivinación, que descubre *al azar* signos absolutos.

2. La segunda variable del signo, la que interesa sobre todo a la teoría moderna del signo (Malmberg, 1977: 56), es la forma de su enlace con lo que significa. En el siglo XVI, era propio del signo restablecer y reunir, ya que la semejanza triunfa sobre el espacio y el tiempo «par le jeu de la convenance, de l'émulation, et de la sympathie surtout» (74). En la época clásica, en cambio, la nota característica del signo es su dispersión esencial; el signo puede, o bien formar parte de lo que designa, o bien estar separado de ello. Esta disyuntiva, aclara Foucault, no es radical, ya que el funcionamiento del signo requiere que esté separado de lo que significa al tiempo que inserto en ello. Para que sea posible el conocimiento del signo, éste ha debido estar copresente con lo significado. Condillac observa que esto es lo que hace posible que un niño sepa que un sonido es el signo verbal de una cosa¹⁴. Esto, con todo, no es suficiente, según Condillac, para que una percepción se convierta en signo: es preciso además la separación con respecto a la impresión difusa a la que se halla unido borrosamente y la división y aislamiento de una de las parcelas confusamente entretejidas. La conclusión de Foucault es que la constitución del signo sólo es posible mediante el análisis. El signo, ya constituido, además actuaría como instrumento que, aplicado sin cesar a modo de rejilla a nuevas impresiones, permite que el análisis siga su curso. «Parce que l'esprit analyse, le signe apparaît. Parce que l'esprit dispose de signes, l'analyse ne cesse de se poursuivre» (75).

La *LAP*, con la afirmación de que el signo puede ser inherente a lo que designa o estar separado de ello, indicó que en la época clásica el signo ya no tiene la función de reunir y restablecer al mundo en su seno con el vínculo de la semejanza. Antes bien al contrario, la función del signo será la de extender el mundo

¹³ Foucault cita la traducción francesa (*Principes de la connaissance humaine. Œuvres choisies*, t. I, 267) de *Treatise on the Principles of Human Knowledge* (1710).

¹⁴ 1789. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, t. I, *Œuvres*, Paris, 188-208.

y pensarlo indefinidamente a través de los sustitutos con los cuales se lo representa. Por esta razón, se somete a orden al mundo desde un extremo al otro por medio tanto del análisis como del arte combinatorio. Al contrario de lo que ocurría con el signo en el siglo XVI, en el período clásico, el signo, lejos de suprimir el espacio y el tiempo, los despliega y transita detenidamente; lejos de reducir todas las cosas a la semejanza, el signo permite que aparezcan distintas o idénticas a ellas mismas, enlazadas o desvinculadas entre sí. «La raison occidentale entre dans l'âge du jugement» (75).

3. En lo que respecta a la tercera variable, Foucault dice que, mientras que en el siglo XVI el valor del signo de convención radicaba en la fundamentación que le otorgaba el signo natural, a partir del siglo XVII esta relación se invierte. El signo natural se constituye como signo por la mediación del conocimiento, pero es inmutable. El signo de convención, en cambio, se adapta a nuestras facultades cognoscitivas y a los elementos a los que queramos hacerle corresponder; en sí mismo es divisible y compuesto. El signo de convención constituye la actualización de todas las potencialidades del signo abstractamente considerado y aquello que diferencia al hombre del animal. Foucault, parafraseando a Condillac, dice que el signo «transforme l'imagination en mémoire volontaire, l'attention spontanée en réflexion, l'instinct en connaissance raisonnable» (76).

«Arbitrario» no se opone a «natural» salvo en el modo de establecimiento del signo. En la *episteme* clásica, a través de un sistema de signos arbitrarios, que también es él mismo arbitrario, se capta y comprende la naturaleza en sus elementos y en su funcionamiento. Así, el sistema artificial abarca tanto los componentes últimos que designarán lo elemental como el conjunto de reglas que hará surgir la totalidad de las conjunciones posibles de la realidad: «En sa perfection, le système des signes, c'est cette langue simple, absolument transparente qui est capable de nommer l'élémentaire; c'est aussi cet ensemble d'opérations qui définit toutes les jonctions possibles» (76). Si en los siglos anteriores la función del signo era descubrir un mensaje oculto que siempre ha estado ahí, a partir del siglo XVII se trata de elaborar un lenguaje (arbitrario, analizador y combinador) cuyo fin sea el análisis de los elementos que componen la naturaleza y la formulación de las leyes que los gobiernan.

Para Foucault, la disolución de los vínculos de la semejanza que tiene lugar a principios del siglo XVII es lo que hace posible el pensamiento de filósofos como Hobbes, Berkeley, Hume o Condillac, y también la aparición de instrumentos nuevos tales como la probabilidad, el análisis, la combinatoria, la calculabilidad, la sistematización. En palabras de Foucault:

«On peut définir maintenant les instruments que prescrit à la pensée classique le système des signes. C'est lui qui introduit dans la connaissance la probabilité, l'analyse et la combinatoire, l'arbitraire justifié du système. C'est lui qui donne lieu à la fois à la recherche de l'origine et à la calculabilité; à la constitution de tableaux fixant les compositions possibles et à la restitution d'une genèse à partir des éléments les plus simples; c'est lui qui rapproche tout savoir d'un langage, et cherche à substituer à toutes les langues un système de symboles artificiels et d'opérations de nature logique» (Foucault, 1966: 77).

Las consecuencias que se derivan de todo lo expuesto aquí y en otro lugar (apartado 1.1) acerca del signo y la época clásica son, según Foucault (1966: 79-81), de gran alcance:

La primera es la coextensividad del signo con el pensamiento en la época clásica. El signo se da siempre que una representación está unida a otra y representa esta unión en sí misma. Foucault da ejemplos:

«l'idée abstraite signifie la perception concrète d'où elle a été formée (Condillac); l'idée générale n'est qu'une idée singulière servant de signes aux autres (Berkeley); les imaginations son signes des perceptions dont elles sont issues (Hume, Condillac); les sensations sont signes les unes des autres (Berkeley, Condillac) et il se peut finalement que les sensations soient elles-mêmes (comme chez Berkeley) les signes de ce que Dieu veut nous dire, ce qui ferait d'elles comme les signes d'un ensemble de signes» (Foucault, 1966: 79).

Cuando, a fines del siglo XVIII, la Ideología empieza a cuestionar la mutua pertenencia inmediata de idea y signo, la relación de representatividad transparente entre una y otro comenzará a disolverse.

La segunda consecuencia es que queda excluida la posibilidad de un análisis de la significación en el pensamiento clásico. Plantearse la cuestión de la significación es admitir que ésta sea una figura determinada en la conciencia y esto en el pensamiento clásico no puede ocurrir porque para él todos los fenómenos se dan siempre en una representación que, por su poder de indicar y representarse a sí misma, es por entero signo, y porque todas las representaciones forman una gran red. La razón de que nos resulte tan difícil ver en la filosofía clásica («de Malebranche à l'Idéologie») una filosofía del signo reside en que nosotros pensamos los signos a partir de un pensamiento que no se hace cuestión de la significación por estar inmerso en ella.

En la época clásica, resume Foucault (80), en contraposición con la *episteme* del Renacimiento, no hay sentido exterior o anterior al signo «nulle présence implicite d'un discours préalable qu'il faudrait restituer pour mettre au jour le sens autochtone des choses», pero todavía no hay acto constituyente de la significación ni «genèse intérieure à la conscience». Como en el siglo XVI, la semiología y la hermenéutica coinciden, pero de distinto modo. Si en el siglo XVI se superponen en el tercer elemento de la semejanza, en la época clásica lo hacen en virtud del poder de la representación de representarse a sí misma. Por consiguiente, no se puede diferenciar una teoría de los signos de un análisis del sentido. Signo y sentido se pertenecen mutuamente: el sentido se da en la totalidad de los signos relacionados entre sí, es decir, en el cuadro completo de los signos; el conjunto de los signos se organiza conforme a la articulación que ofrece el sentido. «Si l'être du sens est tout entier du côté du signe, le fonctionnement est tout entier du côté du signifié» (80). Por esta razón, el estudio del lenguaje llevado a efecto en la época que media entre Lancelot y Destutt de Tracy adopta la forma de una gramática general y de una teoría abstracta de los signos verbales, radicando, empero, la base de sus análisis en el sentido de las palabras. En el caso de la ciencia natural, se estudian las características de los seres vivos,

teniendo las taxonomías como función, pese a su artificiosidad, clasificar la naturaleza con un criterio de orden, agrupamiento y mínima disociación. También en la época clásica, el análisis económico se lleva a cabo con la referencia a la moneda y al cambio aunque el valor no se pueda entender sino a partir de las necesidades.

La teoría binaria del signo se enlaza con una teoría general de la representación. La última consecuencia que extrae Foucault a partir de esta afirmación es que fue necesario que la teoría clásica del signo viniera fundamentada y justificada filosóficamente por una «ideología», a la cual define como «une analyse générale de toutes les formes de la représentation, depuis la sensation élémentaire jusqu'à l'idée abstraite et complexe» (80).

Recientemente, en relación a la figura de Ramus, se ha cuestionado (Robinet-Bruyère, 2000) esta ruptura que establece *Les Mots et les choses* entre el siglo XVI y la época clásica: «C'est sans doute pour avoir pensé les siècles d'une manière par trop monolithique et tranchée que l'on prétend voir une rupture entre Renaissance et Âge Classique» (21). De descubrirse, antes de la *LAP*, una explotación expresa de la idea de los signos, se habría de concluir que no habría ruptura entre el siglo XVI y la época clásica (o época moderna). El trabajo de Robinet-Bruyère proporciona una visión general que pretende probar, por encima de las críticas que la *LAP* dirige a Ramus, la profunda afinidad entre éste y la obra de lógica de Port-Royal. Ramus ilustra un Renacimiento lógico que no es el de la magia y el hermetismo, un Renacimiento que no funciona sobre el modelo de la similitud del lenguaje y las cosas, sino que presenta, más de un siglo antes de la aparición de la *LAP*, al decir de Robinet-Bruyère, un pensamiento puro, lugar de la gramatología general, y el lenguaje como lugar de ejercicio del pensamiento, un lenguaje de «signos de ideas» que es el *topos* del despliegue del arte de pensar.

Shiokawa (1997), sin entrar a examinar el fundamento de las tesis de Foucault relativas a la *episteme* clásica ni discutir su interpretación de la semiología de la *LAP*, se propone mostrar que la teoría del signo de este tratado encierra reflexiones radicales que amenazan con invalidar la acción indicativa y/o representativa de los signos.

A la cuestión que plantea Shiokawa (78) de si el texto de la *LAP* y su semiología realmente confirman la tesis foucaultiana, él mismo responde sugiriendo que el libro contiene problemas «opaques et inquiétants» de una naturaleza tal que pone en peligro la *episteme* clásica, que presupone, según *Les Mots et les choses*, la equivalencia de la teoría de los signos y la de la representación. Por ejemplo, ¿es verdadero «qu'entre le signe et son contenu, il n'y a aucun élément intermédiaire, et aucune opacité» y que lo que hace que el signo sea signo es este «pouvoir propre de la représentation de se représenter elle-même» (Foucault, 1966: 80).

Examinada más de cerca, la teoría port-royalista de los signos tenía en el origen otra finalidad distinta a la de enseñar la lógica. Nicole, en el *Avertissement* situado al comienzo del libro (*LAP, Avertissement*: 12.103), explica que las adi-

ciones a la quinta edición de la obra, entre las que figura la teoría de los signos, son la respuesta a «des contestations théologiques».

Arnauld y Nicole, como se sabe, se vieron envueltos en diversas polémicas en el seno de la Iglesia católica, pero aquella a la que alude el *Avertissement* no es de ese jaez: se trata de la controversia eucarística, que libraron católicos y reformados en la Francia del siglo XVII¹⁵. Arnauld y Nicole entraron en liza en torno a la década de 1670 cuando publicaron, en contestación al partido reformado, una obra monumental titulada *La Perpétuité de la foi de l'Eglise touchant l'Eucharistie* (1669-1674), que está en el origen de la semiología que se añadió a la última edición de la *LAP*.

Lo que está en cuestión en la controversia es saber si los símbolos eucarísticos, el pan y el vino, contienen realmente y en ellos mismos lo que designan como signos, el cuerpo y la sangre de Cristo. Se trata de saber si en la Eucaristía el signo se identifica con la cosa que significa. A juicio de Shiokawa, si la *LAP* habla, en la clasificación de los signos que establece, de «signes joints aux choses» y de «signes séparés des choses», es porque viene exigido por el caso único de la Eucaristía.

Shiokawa cita un fragmento de la *LAP*, el ejemplo del arco iris como signo, para demostrar que algunos signos no siempre tienen sustancialidad ni individualidad: «L'exemple de l'arc-en-ciel a pour résultat de mettre en relief leur [de los signos] inconsistance comme chose» (84). El fragmento es el siguiente:

«Ainsi il n'importe que les couleurs de l'arc-en-ciel que Dieu a prises pour signe qu'il ne détruirait plus le genre humain par un déluge, soient réelles & véritables, pourvû que nos sens ayent toûjours la même impression, & qu'ils se servent de cette impression pour concevoir la promesse de Dieu» (*LAP*, I IV: 54.141).

Con el fin de defender la doctrina católica de la presencia real de Cristo en la Eucaristía, la *LAP* aplica en el acto a la Eucaristía lo que afirma a propósito del arco iris. Su argumento consiste en mostrar que la Eucaristía, de igual modo que el arco iris, no pierde su estatuto de signo aunque en ella desaparezca la sustancia del pan. Bastan las solas apariencias (especies) del pan como significante para constituir un signo del cuerpo de Cristo. Si la *LAP* insiste en la inconsistencia del soporte material de los signos en los ejemplos del arco iris y la Eucaristía es para defender la realidad del significado en esta última:

«Et il n'importe de même que le pain de l'Eucharistie subsiste en sa propre nature, pourvû qu'il s'excite toûjours dans nos sens l'image d'un pain qui nous serve à concevoir de quelle sorte le corps de JESUS-CHRIST est la nourriture de nos ames, & comment les fidelles sont unis entr'eux» (*LAP*, I IV: 54.141).

¹⁵ A la creencia en la presencia real, corporal, verdadera y sustancial de Jesucristo bajo las especies del pan y del vino en la Eucaristía, tal y como lo declara el Concilio de Trento, se oponen los calvinistas, quienes dicen que sólo hay la imagen, o la virtualidad de una presencia llamada solamente «virtud». La fórmula de la consagración, «Esto es mi cuerpo», se tomará en un caso en su sentido literal, natural, simple, y, en el segundo caso, en un sentido impropio, alegórico y simbólico.

Examinemos a continuación cuáles son las características de la Eucaristía como signo y qué papel desempeña en la semiología de la *LAP*.

En primer lugar, es un sacramento del cristianismo. Los sacramentos son signos sensibles instituidos por Jesucristo para producir la gracia y santificar las almas. La característica más notable de los sacramentos en comparación con los signos profanos es que son eficaces como signo. Por ejemplo, el bautismo no es sólo un rito que significa la purificación del alma y su renacimiento en la Iglesia, sino que también tiene la eficacia de purificar y hacer renacer el alma de quien lo ha recibido. Una de las consecuencias de la fe cristiana es la creencia de que los sacramentos por sí solos tienen, por encima de su función indicativa y/o significante, el poder de realizar lo que significan.

El ser de la Eucaristía es esencialmente doble: cosa y signo; es decir, el cuerpo consagrado es al mismo tiempo el cuerpo de Cristo y el signo que rememora a la vez que representa su Pasión. Un signo ordinario consta de significante y significado, aunque el nombre de «signo» se reserve especialmente para el soporte material del significante. El signo debe ser, por consiguiente, diferente, al menos en el pensamiento, de la cosa que designa o representa. Por esta razón, porque el signo no es lo mismo que su referente, es por lo que se convierte en signo. Siendo así, se alcanza a comprender el carácter extraño de la dualidad de la Eucaristía, expresado por el dogma de la presencia real: la Eucaristía es a la vez el signo y su referente. «Même dans le cadre du christianisme, plus précisément du catholicisme, unique est le cas de l'Eucharistie, celui de la fusion dans le même objet d'un signe et de son référent» (Shiokawa, 1997: 86).

La Eucaristía es el caso límite de los «signes joints aux choses», los signos unidos a las cosas. La *LAP*, al poner como ejemplo de signo el aspecto del rostro o los síntomas de las enfermedades, da a entender que es admisible que la cosa y el signo coincidan en el mismo objeto, y con ello asegura una posibilidad de existencia a ese signo único de la Eucaristía. «Sous le texte faussement naïf de la *Logique*, se cache une ardente foi en un mystère que seule réalise la grâce de Dieu, celui de la fusion intime du signe et de la chose» (Shiokawa, 1997: 87). De todas estas reflexiones se desprende, habida cuenta de la posibilidad de que la cosa absorba de algún modo su signo, un cuestionamiento del poder de la representación de representarse siempre a sí misma. La presencia real, pero irremediabilmente invisible de Cristo en el sacramento de la Eucaristía impugna la tesis foucaultiana que defiende la centralidad de los signos en la *episteme* clásica: éstos son «coextensifs à la représentation, c'est-à-dire à la pensée tout entière» (Foucault, 1966: 79), y en su perfección, «le système de signes, c'est cette langue simple, absolument transparente» (76) que es capaz de nombrar en sus elementos el mundo que se refleja en la representación.

La respuesta a los interrogantes que plantea Shiokawa parece ser negativa:

«Mais est-il seulement possible que la représentation déploie son pouvoir dans un espace où le signe et la chose, autrement dit, le signifiant et le signifié ne font qu'un? La sémiologie de Port-Royal ne cache-t-elle pas dans son cœur même un exemple de signe opaque qui risque d'annuler le pouvoir de la représentation pour obscurcir le champ de l'épistémè classique?» (Shiokawa, 1997: 81).

Y concluye (97): la *LAP*, texto modelo de la *episteme* clásica, encierra, en el núcleo mismo de su teoría del signo, un ejemplo tipo que pone en peligro el poder indicativo y/o representativo del signo y que por esta razón amenaza con invalidar su propia propuesta semiológica. La Eucaristía, que se halla en el corazón de la argumentación de la *LAP* y cuya defensa es la inspiradora de todos los añadidos en la última edición, entraña la paradoja de que la presencia de la cosa o del *logos*, al identificarse con la representación, le impide por ello desempeñar su función.

La doctrina sobre el signo es, pues, «impura». El interés semiológico está generalmente subordinado al ideológico y religioso. Pero esto, según Picardi (1976: 354, 351), no resta nada al valor del análisis ofrecido; en todo caso testimonio en qué medida estaban arraigadas en el siglo xvii y eran a veces fecundas las relaciones entre lógica, gramática y teología. Desde esta perspectiva se entiende por qué en el *Avertissement* de la quinta edición Nicole declaraba: «des contestations Theologiques (...) ne sont pas moins propres ni moins naturelles à la Logique» (*LAP, Avertissement*: 12.103).

Cuando Arnauld y Nicole abordan temas de semiología general es para dar una sistematización y una explicación rigurosa de tesis claramente teológicas, o, si se quiere, para homogeneizar en el interior de un análisis de la naturaleza y funcionamiento de los signos el comportamiento aparentemente anómalo de los signos cristianos. En el siguiente apartado trataremos de dar una visión de conjunto en la que se tengan en cuenta todos los aspectos principales de la doctrina de los signos en la *LAP*, poniendo de relieve no sólo su posible armonía sino también las brechas que se abren en su teorización.

5. CARACTERÍSTICAS Y NIVELES DE LA TEORÍA DEL SIGNO DE PORT-ROYAL

Se pueden establecer las siguientes afirmaciones en torno a la teoría del signo de Port-Royal (Robinet, 1978: 21-23; Picardi, 1976: 347-356), en parte ya apuntadas en el apartado 1:

1) El signo no es necesario para el ejercicio del pensamiento. Lo que Descartes y Arnauld llaman «idea» pertenece al nivel del pensamiento puro, que no es una función, sino una esencia que conoce sin palabras. Robinet destaca este rasgo como perteneciente a toda la corriente agustiniana y describe este nivel del pensamiento puro diciendo que es el del conocimiento verdadero, el del pensamiento «*retrouvant son origine et sa nature absolues, parfaite ressemblance inversée du Créateur, niveau a-parolier, a-signifiant, sans trace ni mémoire. Cette flexion de la pensée dans l'intuition du Verbe est connaissance sans moyen, immédiate, saisie du vrai sans communication*» (21). De ello resulta que todo lenguaje, palabra o signo, es derivado, determinado por la experiencia interhumana, ocasionado por el problema de la comunicación. Por un fenómeno de caída en la costumbre, el pensamiento se lastra con signos y palabras. Cuando pensamos, usamos los signos con los cuales nos hemos acostumbrado a reves-

tir nuestros pensamientos al hablar a los otros, aunque nuestra naturaleza nos dispensa de ello.

2) El proceso de semiotización y reificación están abiertos: una cosa puede convertirse en signo en virtud de una convención y un signo puede retroceder a la categoría de cosa en el caso de que el proceso comunicativo no alcance su efecto. De manera significativa, todo el discurso se sitúa en un nivel estrictamente mentalista, ya que no se trata de distinguir un signo de una cosa, sino la idea de signo de la idea de cosa. El órgano que tiene como función realizar esta operación es la *vûe de l'esprit*. La definición de signo de la LAP establece una semiología mentalista de la representación, en la que el mundo exterior está dominado por el espíritu gracias a determinados objetos a los que no se considera sino en cuanto que representan a otros. La definición de signo tiene en cuenta, por tanto, al tercer protagonista de la relación semiológica, es decir, el usuario del signo, ya que es sólo en relación a este último como es posible fundamentar la distinción entre cosa y signo.

3) Aunque el umbral entre cosa y signo no sea fijo, es necesario salvaguardar esa distinción mientras esté vigente. Quien introduce una nueva convención semiológica debe explicitar esta operación para satisfacer un elemental requisito de intersubjetividad:

«Ainsi un homme qui auroit établi dans son esprit que certaines choses en signifioient d'autres, seroit ridicule; si sans en avoir averti personne, il prenoit la liberté de donner à ces signes de fantaisie le nom de ces choses, & disoit, par exemple, qu'une pierre est un cheval; & un âne un roi de Perse; parcequ'il auroit établi ces signes dans son esprit» (LAP, II xiv: 157.236).

Pero ésta no es la única razón para preservar esa distinción. Con ella se conserva también la metadesignación, dispositivo que se actualiza cuando se quiere distinguir los dos componentes, la *chose figurante* y la *chose figurée*, por medio de un lenguaje en el interior del cual sea expresable la distinción entre un signo y su nombre y los contenga a ambos.

4) La centralidad del iconismo en la teoría representacional del signo. Esta tesis tiene como correlato gnoseológico la noción de idea del racionalismo. La prueba de la centralidad de la iconicidad la tenemos en que, en virtud de la relación sensible entre signo y cosa que parece característico de esta iconicidad, los autores creen que se puede infringir la *préparation* 3 (la *préparation suffisante*, véase apartado 1.2) y predicar del signo la cosa significada:

«(...) car à l'égard des signes naturels, il n'y a pas de difficulté; parceque le rapport visible qu'il y a entre ces sortes de signes & les choses, marque clairement que quand on affirme du signe la chose signifiée, on veut dire, non que ce signe soit réellement cette chose, mais qu'il l'est en signification & en figure. Et ainsi l'on dira sans préparation & sans façon d'un portrait de Cesar, que c'est Cesar; & d'une carte d'Italie, que c'est l'Italie» (LAP, II xiv: 156.236).

Adoptamos el punto de vista de Picardi (1976: 350) cuando afirma: «la riflessione sul segno appartiene in prima istanza alla costellazione teologica-ermeneutica-teoria dei sacramenti e solo in tempi recenti ha allacciato rapporti con

altre regioni del sapere» (350, n. 7). La conexión entre teología y semiología es característica y constitutiva de la tradición cristiana¹⁶. La exégesis escritural y la teoría, además de la práctica, de los sacramentos (los *signa christiana* o *sacra signa*), requieren la asunción más o menos explícita de tesis sobre la noción de signo y texto. *De doctrina christiana*, de S. Agustín es el primer libro concebido con el propósito de proporcionar pautas generales y técnicas específicas sobre cómo leer las Escrituras y sobre cómo interpretar los misterios y los sacramentos¹⁷. Toda la historia de las diatribas teológicas y doctrinales que han acompañado a la Reforma y que se han plasmado en las tesis calvinistas y, en el lado opuesto, en las del Concilio de Trento, se pueden describir como un capítulo en la historia de las interpretaciones de *De doctrina christiana*. Los representantes del movimiento jansenista, en un momento de viva disputa en torno a los temas de la predestinación, la gracia y el valor de los sacramentos, acogiéndose al prestigio y autoridad de S. Agustín, reavivarán las polémicas doctrinales y hermenéuticas, ya sea en contra de los calvinistas, ya sea en el seno de la Iglesia católica. En *La (petite) Perpétuité de la foi* los autores facilitan una serie de pautas para distinguir las expresiones metafóricas de las expresiones simples y naturales en las Escrituras. Pretenden, por tanto, resolver cuestiones teológicas y doctrinales mediante el análisis lingüístico, sosteniendo que el lenguaje de las Escrituras obedece a las mismas reglas que el lenguaje ordinario. El método de análisis lingüístico escogido por los autores consiste, en palabras de Picardi (351-352), en devolver los enunciados a sus circunstancias de emisión, en reconstruir las coordenadas contextuales de dicha emisión y en imaginar las actitudes proposicionales que eran presumiblemente propias del hablante (y que éste quería presumiblemente inducir en el auditorio) mientras pronunciaba una determinada frase. Si no se observan estos principios y se busca una verificación interna al texto (la interpretación *sola scriptura* escogida por los calvinistas) de las hipótesis interpretativas avanzadas, se emprende peligrosamente el camino de la interpretación alegórica y metafórica de las Escrituras, y en cuanto una frase resulta «difícil» de entender como *cosa*, se recurre enseguida al sentido de *signo*. Pero, argumenta Arnauld:

«Si les expressions dont les Pères se sont servi en parlant de l'Eucharestie étoient métaphoriques, il faudroit dire que ce sont les plus dures métaphores dont les hommes se soient jamais servi; de sorte qu'il étoit impossible que les simples les entendissent dans ce sens. (...) il faut remarquer que, lorsqu'il y a un rapport naturel et une ressemblance naturelle entre deux termes, il n'est pas étrange que l'on substitue l'un par l'autre. (...) Mais lorsqu'entre deux termes il n'y a qu'un rapport d'institution et d'établissement, on ne substitue point ainsi les termes les uns pour les autres dans le langage ordinaire. (...) L'eau dont on

¹⁶ Así, por ejemplo, respecto al pensamiento semiológico-lingüístico de S. Agustín, Simone (1971: 133) observa que «si sviluppa su una radice teologica che gli fornisce i temi principali e ne condiziona lo svolgimento».

¹⁷ Picardi (348, n. 3) señala que la fijación de reglas de lectura y preceptos para el discernimiento de signos responde a la doble exigencia de sustraer el núcleo de la fe cristiana a la interpretación subjetiva y de reservar tal tarea a la autoridad eclesiástica.

lave les baptisés, la crème dont on les confirme, sont la figure du S. Esprit, de la charité, de la grâce. Le Saint Esprit, selon le langage des Pères, y imprime une vertu secrete pour agir sur les ames, et pour y produire la justification et la grâce; néanmoins, ni la relation du signe à la chose signifiée, ni l'impression de cette vertu dans l'eau et dans la crème ne porte point les Pères à dire, que l'eau ou la crème soint fait le Saint Esprit, qu'avant la consécration c'est de eau et de crème, mais qu'après la consécration c'est le Saint Esprit» [*La (petite) Perpétuité de la foi: Œuvres*, t. 12, 136]¹⁸.

Éste es evidentemente el caso de la Eucaristía, en la cual sobreviene una transformación real de una cosa en otra. Con el fin de fijar teóricamente sus tesis acerca del sentido literal en que debe tomarse la Eucaristía, Arnauld y Nicole establecen, en el capítulo XIV (añadido a la quinta edición) de la segunda parte de la *LAP*, dos reglas (véase n. 5) que deben seguirse para la distinción del sentido propio del de figura: la primera es que no está permitido dar a los signos el nombre de las cosas, es decir, usar los signos fuera de toda convención semiológica; la segunda es que los oyentes estén al corriente de nuestra intención de usar los términos en sentido metafórico. La sola incompatibilidad de los términos no es una razón suficiente para concluir que una proposición, considerándose que no se puede tomar en el sentido propio y literal, se deba explicar en el sentido de figura. En el capítulo mencionado, además de estas dos reglas, se determina cuáles son las «preparaciones» (véase apartado 1.2) que deben tener los oyentes para que se esté autorizado a usar los términos en sentido metafórico.

Arnauld y Nicole concluyen, tras exponer la conceptualización semiológica que sirve a la función de justificar teóricamente el sentido literal del sacramento eucarístico:

«C'est par ces principes qu'il faut décider cette importante question, si l'on peut donner à ces paroles, *Ceci est mon corps*, le sens de figure: ou plutôt c'est par ces principes que toute la terre l'a décidée, toutes les nations du monde s'étant portées naturellement à les prendre au sens de réalité, & à en exclure le sens de figure. Car les Apôtres ne regardant pas le pain comme un signe, & n'étant point en peine de ce qu'il signifioit, Jesus-Christ n'auroit pu donner aux signes le nom des choses, sans parler contre l'usage de tous les hommes, & sans les tromper» (*LAP*, II XIV: 160).

La Eucaristía se diferencia de otros sacramentos en la particularidad del acto sémico (verbal en este caso) que media en su realización: la frase «Esto es mi cuerpo» es pronunciada acompañando al acontecimiento de la transustanciación. Arnauld y Nicole tratarán de mostrar que entender esa frase, pronunciada por Jesucristo señalando el pan y el vino, en sentido literal y no metafórico, no desafía las reglas del lenguaje común. En ausencia de verbo realizativo, con ayuda del verbo «ser» y una tercera persona, Jesucristo transforma el mundo. Hace pasar la afirmación de un estado de cosas a la realización de un acto sustraído al criterio de verdad; no dice sólo que «esto es», hace que esto sea, «ou

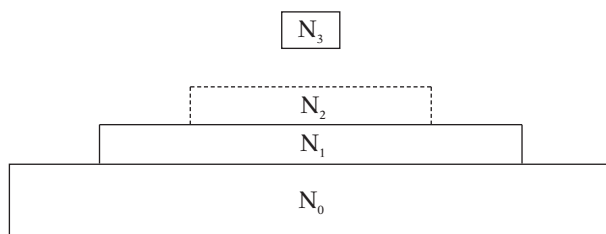
¹⁸ Citado por Picardi (1976: 352).

plutôt il n'a pas besoin d'un subjonctif pour que la lumière soit, elle *est* par la seule vertu d'un indicatif sorti d'une bouche divine» (Landy-Houillon, 1984: 118). «En el principio era el Verbo», el célebre prólogo del Evangelio de S. Juan, constituye la mejor y la única justificación de la palabra eucarística, cuya interpretación literal (o milagrosa) no plantea entonces dificultad.

Como pone de relieve Picardi (358), los autores tratan los signos cristianos mediante una comparación con los indicios naturales en vez de asimilarlos a los símbolos. Se trata de una elección nada banal en cuanto subraya la radical heterogeneidad entre el plano de la práctica comunicativa y el de la práctica mítica. Cuando el ministro del culto pronuncia la frase «Esto es mi Cuerpo» elevando la forma consagrada, no trata de comunicar un sentido, dar una instrucción o describir un estado de cosas; el acto que él ejecuta cae en el interior de una intencionalidad mítica dirigida a transformar el mundo. Dar una interpretación simbólica de los rituales entraña desconocer la cualidad mítica de la práctica en acto.

No hay una teoría del signo lo bastante poderosa para abarcar a los signos cristianos, empleados para *hacer* las cosas, y a los signos de institución, empleados para *representarlas*. En cualquier caso, esa teoría no es la representacional que los autores proponen. El empleo del par realizativo/constatativo (Austin, 1955) no sirve para pensar esta doble posibilidad sémica. Ya el mismo Austin abandona la dicotomía realizativo/constatativo en favor de familias más generales de actos de habla relacionados y parcialmente superpuestos: «The doctrine of the performative/constative distinction stands to the doctrine of locutionary and illocutionary acts in the total speech-act as the *special* theory to the *general* theory» (148). El verdadero problema sigue siendo el de pensar de nuevo la noción de acto de habla (sémico).

Teniendo presente esta limitación de cualquier teoría del signo, a continuación presentamos una representación gráfica que muestra los niveles que se pueden distinguir en la teoría del signo de Port-Royal, teniendo como referencia la relación de la teoría del signo con la teoría del conocimiento y con la praxis comunicativa:



Para explicitar la teoría del signo de Port-Royal, nos atenderemos a la división de los signos de Peirce por ser acaso la clasificación más popular y conocida. Peirce distingue entre símbolos (relacionados arbitrariamente con su objeto), iconos (semejantes a su objeto) e indicios (relacionados físicamente con su objeto). Complementaremos esta clasificación reservando la denominación de

«símbolo», en el sentido saussureano, a aquel signo que no es nunca totalmente arbitrario, sino que tiene un vínculo natural, aunque sea rudimentario, con lo que representa¹⁹, y agregando la categoría de signo lingüístico como tipo especial de símbolo (en el sentido de Peirce). Así pues, la clasificación de signo que planteamos, proveniente de Peirce y Saussure, se compone de las categorías de indicio, icono, símbolo y signo verbal. Esta clasificación es útil, pese a las limitaciones y defectos que pueda tener, porque se corresponde de manera aproximada al espíritu de la división de Arnauld y Nicole.

N_0 corresponde al nivel epistemológico. Este nivel ha sido explicitado en el apartado 4 en la lectura que hace Foucault (1966) del signo en la época clásica. Este horizonte de conocimiento descrito por Foucault como representativo de la época clásica supone una quiebra y una revolución con respecto a la *episteme* del Renacimiento, en la cual las palabras están inscritas en las cosas. Esta mutación radical del campo epistemológico, acaecida en el siglo XVII, en la que aún estamos inmersos y que está caracterizada por el dominio de la *representación*, permite la emancipación de una amplia variedad de disciplinas y el conocimiento eficaz de una gran diversidad de objetos. La teorización de la LAP acerca del signo es el paradigma, para Foucault, de la *episteme* clásica, es decir, un *ejemplo* particularmente claro y consciente de sí mismo del modo de conocimiento clásico. N_0 es, por consiguiente, un nivel *común* que la LAP y la GGR comparten con su época. A la teorización de la LAP acerca del signo acude Foucault para poner de relieve e ilustrar la trascendencia de la mutación en el conocimiento. El nivel básico epistemológico permite describir o explicar el objeto propio de conocimiento de la LAP y de la GGR: la lógica o pensamiento recto y la gramática fundamental común a todo lenguaje. En este nivel también se encuentra la «utilidad» teológica del conocimiento del signo, utilidad que la obra pide que se reconozca con la adición de seis capítulos que exponen su teoría y aplicación (Robinet, 1978: 43).

A N_0 le corresponde, en tanto que nivel metadesignativo, la consideración de todo el espectro de signos que la LAP contempla: el indicio, el icono, el símbolo y el signo verbal.

El siguiente nivel, N_1 , agrupa los iconos, los símbolos (un subconjunto de ellos)²⁰, y los signos verbales. Es el nivel perteneciente al objeto del nivel epis-

¹⁹ Es decir, adoptamos el sentido que le da, v.g., Brekle (1964: 111), cuando dice que el rasgo esencial del símbolo es que es motivado en relación al contenido y también con frecuencia formalmente.

«Der Grad der Korrelation kann (...) stärker oder schwächer sein. Symbole können sowohl außerhalb, also isoliert, als auch innerhalb eines Zeichensystems bestehen. Als Beispiele können genannt werden der Symbolgebrauch im modernen technischen Bereich der Elektrotechnik (Schaltpläne etc.), der im späten Mittelalter eine Parallele in den Symbolsystemen der Alchimisten hat, oder das System der zumindest in diachronischer Sicht als Symbole zu deutenden ideographischen chinesischen Schrift-‘zeichen’; insofern kann das Symbol als motiviertes Zeichen durchaus in den Rahmen der Zeichentheorie fallen» (Brekle, 1964: 111-112).

²⁰ Dada su heterogeneidad, se ha de dividir el conjunto de los símbolos en dos subconjuntos pertenecientes respectivamente a N_1 y N_2 . Los símbolos de indudable carácter decla-

temológico N_0 , es decir, el pensamiento y el lenguaje. Este objeto de descripción y explicación de las dos obras de Port-Royal puede también denominarse práctica comunicativa con tal de que entendamos ésta en un sentido declarativo o constatativo, en la terminología de Austin. Pero, observada más de cerca, esta práctica comunicativa de tipo declarativo en realidad también va más allá de lo meramente constatativo para adentrarse en el nivel de la relación en la que se transmite información, es decir, la instrucción.

El hecho de que N_1 el nivel de la transmisión de información o instrucción, sea el nivel (o subnivel) más importante de la LAP tiene un antecedente claro en *De Magistro*, de S. Agustín. Como señalan Baratin y Desbordes (1982: 82), S. Agustín se sitúa claramente en este diálogo en la perspectiva de la información y la comunicación. En este diálogo se dice al inicio: «*Aug(ustinus)*.—Quid tibi videmur efficere velle, cum loquimur? *Ad(eodatus)*.—Quantum quidem mihi nunc occurrit, aut docere aut discere» (*De Mag.*, I, 1). El estudio del lenguaje debe aquí servir para elaborar una teoría del conocimiento o, más exactamente, una teoría de la comunicación del conocimiento, en la medida en la que el problema central de la información es el de su aptitud para ser percibida. De ese modo, el lenguaje ya no es considerado en la relación directa que mantenga con el mundo, sino en una relación de interlocución en la que el acento recae sobre el oyente, es decir, sobre la interpretación o al menos la posibilidad de interpretar lo que el interlocutor dice del mundo.

N_1 es el nivel *propio* de la LAP y la GGR, caracterizado por los cuatro puntos que se han reflejado al inicio de este apartado: la no necesidad del signo para el pensamiento, el mentalismo, la centralidad del iconismo y la capacidad de autorreferencia y metadesignación del signo. Ateniéndose a los tres primeros presupuestos, la teoría del signo no puede dejar de ser representacional. La correspondencia del signo con la cosa figurada que los autores privilegian es, como puso de relieve Foucault, de tipo icónico. Los primeros ejemplos de signos que se mencionan son los icónicos, es decir, los mapas y los cuadros, en virtud quizá de la aparente transparencia del nexo entre cosa figurante y cosa figurada. No es sin embargo casual, según Picardi (354), que la reproducción icónica sea adoptada como emblema de la teoría representacional del signo. Si la función de los signos es la de etiquetar las ideas con fines representacionales, y si las ideas tienen una correspondencia con la realidad, ¿qué mejor que un cuadro (logrado) puede reflejar este doble movimiento? De acuerdo a la afirmación de Peirce de que el icono «may represent its object mainly by its similarity, no matter what its mode of being» (2.276), no entraremos en la cuestión del carácter que tiene la semejanza de la correspondencia icónica entre el signo y la cosa representada²¹.

rativo (v.g., una bandera) formarían el primer subconjunto, perteneciente a N_1 ; el resto (v.g., una reverencia, con un valor comunicacional no declarativo) integrarían el segundo subconjunto, que hemos situado en N_2 .

²¹ Picardi (1976: 355), a partir de un texto de Leibniz, intenta desentrañar el carácter de esa semejanza icónica entre ideas y signos: «Fra il sistema delle idee e quello dei segni esiste

En la *GGR* y en la *LAP* el signo lingüístico tiene como función expresar nuestros pensamientos con una finalidad comunicativa. En la concepción de Port-Royal, el pensamiento preexiste al lenguaje y la comunicación es un intercambio de contenidos mentales objetivos. Siendo así, los signos lingüísticos no pueden tener otra función que la de revestimiento sonoro de los pensamientos. Esta concepción, al no tener en cuenta otro tipo de funciones comunicativas que pueda tener el signo, es muy restrictiva. Todorov (1977) sugiere una explicación de por qué esto es así, al menos en lo que se refiere a la expresión de los sentimientos:

«Il suffit alors d'abolir la différence qualitative entre pensée et sentiment, pour que la différence entre l'expression des pensées et l'expression des sentiments disparaisse à son tour. Ce sera précisément la voie (esquissée déjà dans la *Logique* de Port-Royal ou chez le père Lamy) que suivra Condillac» (Todorov, 1977: 123).

Por todo lo dicho, se pueden apreciar dos subniveles de práctica comunicativa en el nivel que corresponde al objeto de estudio de la *LAP*, es decir, N_1 : desde una teoría representacional del signo se privilegia una función comunicativa de tipo declarativo, es decir, los signos verbales, revestimiento sonoro de los pensamientos, tienen como finalidad expresar éstos; por la influencia de S. Agustín se prima la función de transmisión de la información o comunicación del conocimiento, basada en esta función comunicativa declarativa.

N_2 agrupa los símbolos (el subconjunto restante no contemplado en N_1) y los signos verbales. Si N_1 es el nivel de la comunicación entendida ésta como transmisión de información o como instrucción, N_2 es el de la comunicación en el resto de sentidos. Está representado por una línea discontinua porque ni en la *LAP* ni en la *GGR* está desarrollado: hay referencias dispersas y aisladas, pero no llegan a articularse teóricamente de modo suficientemente determinable. N_1 y N_2 juntos integran el nivel de la *práctica comunicativa* en sentido extenso, cercano al de los actos de habla (*speech acts*) o fuerza ilocucionaria (*illocutionary force*) de Austin (1955), por más que N_2 constituya el nivel *no definido* de las obras de Port-Royal.

Llegamos al último nivel, N_3 , correspondiente a la teorización sobre los signos cristianos, ya tratada anteriormente en este apartado. Este nivel se ha representado gráficamente con una separación respecto al resto de los niveles con el objeto de reflejar la imposibilidad de la teoría del signo de Arnauld y Nicole (como hemos visto, de cualquier teoría) para contener a los signos cristianos. En otras palabras, la teología permitió en un primer momento la teorización semiológica, pero ésta no alcanza en su ámbito de aplicación a aquellos signos cristianos (los sacramentos), que sólo son asumibles por la fe. En este sentido, N_3 es el nivel *inasimilable* desde la teoría.

dunque una relazione di *proiezione*: non bisogna, pertanto, lasciarsi ingannare dall'apparente trasparenza de certi segni, come quelli iconici, e pensare il segno come un mero rivestimento o diventar sensibile dell'idea».

N₃ constituye el nivel correspondiente a la *práctica mítica*, radicalmente diferente de la práctica comunicativa²². Ésta es la segunda razón por la cual se le ha representado separadamente. Con este nivel tienen que ver los indicios, es decir, aunque la correspondencia no sea perfecta, lo que la LAP llama «signes joints aux choses» o «signes naturels». Los signos unidos a las cosas no sólo comportan los signos naturales, además incluyen las «figuras»:

«Il y a des signes joints aux choses, comme l'air du visage qui est signe des mouvemens de l'ame, est joint à ces mouvemens qu'il signifie; les symptomes, signes des maladies, sont joints à ces maladies; Et pour me servir d'exemples plus grands: Comme l'arche signe de l'Eglise, étoit jointe à Noé & à ses enfans qui étoient la véritable Eglise de ce temps-là: Ainsi nos temples matériels signes des fidelles, sont souvent joints aux fidelles: ainsi la colombe figure du Saint-Esprit étoit jointe au Saint-Esprit: ainsi le lavement du Baptême figure de la generation spirituelle, est jointe à cette regeneration» (LAP, I iv: 53.140).

Arnauld y Nicole precisan lo siguiente acerca de esta dicotomía: en primer lugar, es muy posible que una misma cosa oculte y descubra otra al mismo tiempo. «Car la même chose pouvant être en même-temps & chose & signe, peut cacher comme chose, ce qu'elle découvre comme signe» (LAP, I iv: 54.140-141). Así, la ceniza caliente oculta el fuego en cuanto cosa y lo descubre en cuanto signo. Así, los símbolos eucarísticos ocultan el cuerpo de Jesucristo en cuanto cosa y lo descubren en cuanto símbolo. En segundo lugar, puesto que la naturaleza del signo radica en provocar, por medio de la idea de la cosa que representa, la de lo representado, mientras este efecto subsista, subsistirá el signo, aun cuando la cosa esté en su propia naturaleza destruida. No importa que los colores del arco iris, que Dios ha tomado como signo de que no destruirá a la humanidad por medio de un diluvio, sean reales y verdaderos, con tal de que nuestros sentidos tengan siempre la misma impresión y se sirvan de esta impresión para concebir la promesa de Dios. Tampoco importa que el pan de la Eucaristía subsista en su propia naturaleza, mientras esté provocada siempre en nuestros sentidos la imagen de un pan que nos sirva para concebir de qué modo el cuerpo de Cristo es el alimento de nuestras almas, y cómo los fieles están unidos entre sí.

Queda de manifiesto, pues, en esta explicación que añaden los autores, que en N₃ se hace intervenir a los indicios naturales sólo a modo de comparación. Arnauld y Nicole sólo los incluyen para servirse de ellos en lo que supone un intento de subsumir en su teoría semiológica a los signos de la fe católica. El signo sagrado no es asimilable a los símbolos porque debe interpretarse en un sentido literal, no metafórico. En esta perspectiva, Robinet (1978: 43) señalará acerca de la teoría del signo de Port-Royal que es «fort malaisée à comprendre sans l'armement du code théologique et des argumentations de l'heure à propos de *La Perpétuité de la foi*» (véase anteriormente). Al intentar extender el objeto

²² Cf. GREIMAS, A. J. (1968), *Conditions d'une sémiotique du monde naturel*: Langages 10, 3-35.

de la teoría semiológica a este ámbito de fe, se socavan los fundamentos de dicha teoría semiológica y se abre una brecha que sólo puede ser salvada desde la razón con una ficción de explicación. Desde este punto de vista se entiende que en la clasificación de los signos coexistan ejemplos de carácter religioso y ejemplos «terrenales». La paloma, símbolo del Espíritu Santo, y la ablución del Bautismo, símbolo de la regeneración espiritual, comparten la misma evidencia que los mapas y los cuadros, y, si se puede decir así, gozan de un aumento de evidencia debido a la contigüidad con síntomas familiares e indicios apreciables de manera general.

La distinción entre signos naturales y signos de institución, la tercera división que presentan Arnauld y Nicole, está trazada sobre la base de la *voluntad e intención comunicativa*: los signos naturales no dependen de la voluntad del hombre (la imagen especular es un signo natural, un indicio, del objeto que representa), los signos artificiales dependen de una convención humana. Los autores, valiéndose de la comparación con los indicios, trazan un paralelismo entre el hombre que crea signos por su libre arbitrio, y el acto creador de Dios de las verdades y la gracia, plasmadas en indicios naturales. «L'homme caché —destaca Robinet (55)— agit dans la création par son libre-arbitre d'institution des signes, comme le Dieu caché dans l'acte créateur des vérités et de la grâce». Pero este paralelismo se torna oblicuidad cuando caemos en la cuenta de que el indicio no es tomado en cuanto tal sino sólo en cuanto imagen de la intervención de la gracia de Dios. Por esta razón no se puede hablar de indicios de orden natural, sino de símbolos de una intervención sobrenatural. Robinet (43) se plantea críticamente una serie de interrogantes: para ambas series hay una cosa que representa, el signo, y una cosa representada, el significado, pero ¿esta disposición binaria agota la cuestión?, ¿en qué queda la «idea de...»? ¿no es preciso hacer intervenir aquí una estructura ternaria como manifiesta la expresión «unido a otra cosa»?

La lectura que se acaba de ofrecer de la doctrina del signo de Port-Royal explica la figura que se ha representado y que está compuesta, a modo de pirámide, por niveles sucesivamente más pequeños debido a que cada uno de ellos agrupa menos clases de signos. En forma de cuadro, la exposición se podría esquematizar así:

N_0	epistemológico		Nivel común	indicios, iconos, símbolos, signos verbales
N_1	práctica comunicativa	Declarativo/comunicación de conocimientos	Nivel propio	iconos, símbolos (un subconjunto), signos verbales
N_2		Otras funciones	Nivel no definido	símbolos (el subconjunto restante), signos verbales
N_3	práctica mítica		Nivel no asimilable	indicios

6. CONCLUSIÓN

Creemos que una de las grandes intuiciones no explícitas de Port-Royal estriba en haber logrado ver que el conjunto de la realidad tal y como se nos da está constituido de forma semiológica y lingüística. Si nos preguntamos por las raíces de esta intuición o por las influencias que pueden haber conducido a su emergencia, concluimos que podría estar interviniendo una conjunción de dos fuerzas: la teoría del lenguaje port-royalista y el trasfondo teológico de los *Messieurs*. La primera concibe el lenguaje como una combinación de las ideas (o átomos de pensamiento), anteriores a los significantes y pertenecientes a una «lengua» mental universal, y, por otra parte, los significantes (o átomos fonéticos), articulados entre ellos y sobre las ideas por convenciones sociolingüísticas, es decir, por una lengua. Las ideas son universales, aunque las palabras que las designan son arbitrarias, y ponen de relieve una suerte de teatro enunciativo, ya que son el efecto de contratos y convenciones históricas.

La segunda fuerza, más decisiva, que suponemos que interactúa con la precedente para ocasionar la que constituye una de las intuiciones básicas de Port-Royal es la teología agustiniana de Arnauld, Nicole y Lancelot.

La afirmación de un doble sentido (literal y espiritual) en las Escrituras es tan antigua como el mismo cristianismo. Acontecimientos históricos (el Éxodo, la marcha al desierto), instituciones (el sacerdocio israelita, los sacrificios, la fiesta de la Pascua), objetos (el Templo)... completamente reales en su materialidad (sentido literal) habían sido dispuestos por Dios en el Antiguo Testamento como prefiguraciones, anuncios de Cristo y de la Iglesia. Así, la liberación de la esclavitud egipcia y la travesía de las aguas del mar prefiguraban la libertad adquirida por el bautismo. El maná, el alimento milagroso que Dios concedió a los israelitas en el desierto, anunciaba el «verdadero pan del cielo» (Cf. abajo la cita del Evangelio de S. Juan).

La inteligencia espiritual de la Escritura es ante todo capacidad para captar los acontecimientos narrados por la Biblia como «figuras» de otros acontecimientos históricos. S. Pablo formulará (citamos según la traducción de la Biblia de Port-Royal)²³ de manera lapidaria esta concepción:

«Or toutes ces choses ont été des figures de ce qui nous regarde, afin que nous ne nous abandonnions pas aux mauvais désirs, comme ils s'y abandonnèrent. (...) Or toutes ces choses qui leur arrivaient étaient des figures; et elles ont été écrites pour nous servir d'instruction à nous autres, qui nous trouvons à la fin des temps» (*I Corinthiens*, X, 6, 11).

²³ También conocida como la Biblia de Sacy, célebre traducción francesa de las Escrituras llevada a cabo por un grupo de sabios vinculados a Port-Royal, entre los cuales se hallan Pascal, Arnauld y Nicole. *La Bible. Traduction de Louis-Isaac Lemaître de Sacy* (1990), Préface et textes d'introduction établis par Philippe Sellier. Chronologie, lexique et cartes établis par Andrée Nordon-Gerard. Paris: Robert Laffont.

Y Pascal destaca:

«Ainsi pour entendre l'Écriture il faut avoir un sens dans lequel tous les passages contraires s'accordent (...). Le véritable sens n'est donc pas celui des juifs, mais en J.-C. toutes les contradictions sont accordées. (...) Si on prend la loi, les sacrifices et le royaume pour réalités on ne peut accorder tous les passages; il faut donc par nécessité qu'ils ne soient que figures» (*Pensées*, 257.684)²⁴.

La posibilidad del sentido literal de servir al mismo tiempo de anuncio (sentido espiritual) de realidades más elevadas descansaba en el hecho de que Dios, Maestro del Texto sagrado, era al mismo tiempo el Maestro de la Historia. Sólo Él podía servirse de los acontecimientos como de una escritura.

La liturgia católica había organizado muchas de sus celebraciones en torno a estos «anuncios» (Antiguo Testamento) y a las «realidades» que les respondían (Nuevo Testamento). Lo había hecho con sobriedad, conservando sólo las prefiguraciones indicadas por Jesucristo mismo, por el Nuevo Testamento o por un amplio consenso de los Padres.

A pesar de que cierto número de exegetas se interesan cada vez más por el sentido literal, en el siglo XVII francés, profundamente marcado por S. Agustín, el más grande de los Padres de la Iglesia, el peso de las interpretaciones agustinianas, que «espiritualizan» el Antiguo Testamento, es decir, priman el sentido espiritual sobre el literal, es considerable. Para los agustinianos, la Palabra divina les ha sido comunicada a los judíos de forma velada. De la misma forma que la concha protege a la perla de las impurezas, un sentido aparente vela y protege un sentido oculto, en el que se enuncia en su pureza la Revelación. «Dieu pour rendre le Messie connaissable aux bons et méconnaissable aux méchants l'a fait prédire en cette sorte. Si la manière du Messie eût été prédite clairement il n'y eût point eu d'obscurité même pour les méchants» (Pascal, *Pensées*, 255.758). La práctica desveladora de sentidos ocultos que los agustinianos llevan a cabo en las Escrituras se traspone, «seculariza», en la LAP, en el análisis del discurso (de su composición, estructura y uso), que trata de descubrir el sentido auténtico tras las manifestaciones lingüísticas, intrínsecamente propensas a la falsedad. Tanto en la exégesis escritural como en el análisis del discurso opera una devaluación ontológica de la cosa figurante («la chose qui représente» de la definición de signo port-royalista)²⁵: frente a los acontecimientos narrados en el

²⁴ En las citas de los *Pensées* de Pascal se ofrece la numeración de los fragmentos en dos de sus ediciones más reconocidas: Lafuma (véase Bibliografía) y Brunschvicg.

²⁵ Aquí late el desprecio que inspiran las prácticas arcaicas de los antiguos judíos. El viejo fondo semítico de la Biblia, con sus ritos extraños, la circuncisión, los incestos, las violaciones, los homicidios, las repesalias, las promesas de victorias militares, los festines, la práctica por parte de los patriarcas de la poligamia, de la mentira y la arteria, el que los jefes judíos no retrocedieran ante los horrores más sanguinarios, no podía por menos que asombrar. Dos soluciones se presentaron para reducir la disonancia: el rechazo del Antiguo Testamento o bien su interpretación simbólica, casi generalizada. Los maniqueos, desde el siglo III, habían optado por la primera; S. Agustín, maniqueo durante nueve años y luego convertido al catolicismo, había escogido la segunda. Este sentido aparente habla de soberanía temporal, victorias militares, aplastamiento de enemigos, banquetes... Promete una «terre grasse» (PASCAL,

Antiguo Testamento, en la primera, y el lenguaje, en el segundo, la Revelación y el pensamiento puro irradian verdad y son la auténtica realidad. En el Nuevo Testamento, en cambio, tal y como pusieron de relieve Arnauld y Nicole (véase apartado 5) en la *LAP* y *La Perpétuité de la foi*, no hay doble sentido, sólo sentido literal. El propio Verbo de Dios se manifiesta en la carne y se expresa de modo literal en el Nuevo Testamento. Citamos unos versículos del Evangelio de S. Juan donde es patente dicha literalidad (traducción de Lemaître de Sacy):

«Jésus leur répondit: En vérité, en vérité, je vous le dis, Moïse ne vous a point donné le pain du ciel; mais c'est mon Père qui vous donne le véritable pain du ciel. (...)

Je suis le pain de vie. Vos pères ont mangé la manne dans le désert, et ils sont morts. Mais voici le pain qui est descendu du ciel, afin que celui qui en mange ne meure point. Je suis le pain vivant, qui suis descendu du ciel. Si quelqu'un mange de ce pain, il vivra éternellement, et le pain que je donnerai

Pensées, 272.687) a una etnia banal, ensoberbecida por su genealogía. Ante tales promesas, se da una división de pareceres: la masa del pueblo judío se ha adherido con celo ardiente a textos que les anunciaban aquello con lo que soñaban, la voluntad de poder temporal. Los «santos», los hombres apasionados por la pureza y lo absoluto, han entendido «que le royaume de Dieu ne consistait pas en la chair, mais en l'esprit, que les ennemis des hommes n'étaient pas les Babyloniens, mais leurs passions, que Dieu ne se plaisait pas aux temples faits de main, mais en un cœur pur et humilié, que la circoncision du corps était inutile, mais qu'il fallait celle du cœur, que Moïse ne leur avait pas donné le pain du ciel, etc.» (*Pensées*, 270.670).

Cuando el Mesías, Jesús de Nazaret, que anunciaba claramente el sentido oculto, al fin apareció, «les Juifs ont tant aimé les choses figurantes et les ont si bien attendues qu'ils ont méconnu la réalité quand elle est venue dans le temps et en la manière prédite» (*Pensées*, 270.670).

Esta estrategia del doble sentido, según los agustinianos, desemboca en otro resultado asombroso: los judíos, dispersos en el mundo conocido, se convierten en testigos de la verdad del cristianismo. Llevan y cantan por toda la tierra textos que no entienden, en particular las profecías que anuncian un Mesías humilde, un reino que no es de este mundo. Adversarios de Cristo, mantienen abiertos ante todos libros que sólo hablan de Él. Y lo hacen en un estado de dispersión y desdicha que habían anunciado los profetas.

Esta teoría del doble sentido había sido afinada, o complicada, desde el siglo v. Muchos intérpretes tomaron la costumbre de dividir en tres clases el sentido espiritual: la *alegoría*, cuando los detalles históricos prefiguran a Cristo (así, el patriarca José, vendido por sus hermanos...); el *sentido anagógico*, si los acontecimientos pasados anuncian la otra vida (la Tierra prometida y el descanso eterno); el *sentido moral*, llamado tropológico, por el que a partir de hechos se deducen reglas para la existencia cristiana.

Si los discípulos de S. Tomás o exégetas como Richard Simon y Bernard Lamy recordaban vigorosamente el primado del sentido literal, la fascinación por las interpretaciones espirituales seguía viva. Obra de un Autor infinito, las Escrituras encierran una riqueza inagotable, objeto de un desciframiento naturalmente interminable. Como vimos en el apartado 5, la postura de Arnauld y Nicole en *La (petite) perpétuité de la foi* es más atenuada. Allí facilitan una serie de pautas para distinguir en las Escrituras las expresiones metafóricas de las expresiones simples y naturales. A partir de finales del siglo xvii se desarrolla una tendencia a hacer proliferar de manera anárquica los sentidos espirituales: el teólogo holandés Cox, el abate Du Guet. Esta corriente, llamada «figurismo», cobrará toda su fuerza con el abate d'Étemare (1682-1770). Manifiesta, en estos agustinianos, que lo esencial, en la relación con la Biblia, es la fecundidad mística del texto. Se entiende, por consiguiente, que en tal clima los estudios propiamente literarios e históricos hayan visto poco propiciado su desarrollo.

c'est ma chair que je dois donner pour la vie du monde. Les Juifs disputaient donc entre eux, en disant: Comment celui-ci nous peut-il donner sa chair à manger? Et Jésus leur dit: En vérité, en vérité, je vous le dis: Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme, et ne buvez son sang, vous n'aurez point la vie en vous. Celui qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle, et je le ressusciterai au dernier jour; car ma chair est véritablement viande, et mon sang est véritablement breuvage. Celui qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi, et je demeure en lui» (*St. Jean*, VI, 32, 48-57).

En el Nuevo Testamento resplandece la verdad y la auténtica realidad sin velos: la palabra divina es cosa figurada y figurante (en ella se identifican «la chose qui représente» y «la chose représentée»), no tiene la duplicidad de la palabra humana, ni el carácter de figura que tienen los acontecimientos, instituciones y objetos del Antiguo Testamento²⁶. Las primeras palabras del Evangelio de S. Juan lo anuncian con vigorosa elocuencia: «Au commencement était le Verbe, et le Verbe était avec Dieu, et le Verbe était Dieu» (*Saint Jean*, I, 1).

Por ello, los autores, Arnauld y Nicole, dedican páginas a mostrar con vehemencia que la Eucaristía debe entenderse literalmente. Por ello, cuando en el Nuevo Testamento aparecen parábolas, se dice allí explícitamente que lo son y por qué se plantean. Reflejando esta concepción en nuestro análisis de la semiología de Port-Royal, subrayábamos (apartado 5) la radical heterogeneidad de los *signos* religiosos neotestamentarios, como la Eucaristía o el Bautismo, con respecto al resto de signos, de naturaleza o institución, y los presentábamos gráficamente en un nivel separado, denominándolo nivel (N₃) *inasimilable* desde cualquier teoría del signo.

Como observamos en el apartado 5, el tratado *De doctrina christiana*, de S. Agustín, se ocupa, por vez primera, de dar directrices para la exégesis escritural y para la interpretación de misterios y sacramentos. También en el mismo lugar se habló de que la tradición cristiana ha estado caracterizada y constituida por una honda raigambre de la teología y la vivencia religiosa en la reflexión sobre el signo. La concepción cristiana de la revelación y salvación parece haber

²⁶ Creemos conveniente citar de nuevo a Pascal cuando contrapone el Antiguo y el Nuevo Testamento recalcando justamente la intuición que se acaba de señalar aquí:

«Le chiffre a deux sens. Quand on surprend une lettre importante où l'on trouve un sens clair, et où il est dit néanmoins que le sens en est voilé et obscurci, qu'il est caché en sorte qu'on verra cette lettre sans la voir et qu'on l'entendra sans l'entendre, que doit-on penser sinon que c'est un chiffre à double sens.

Et d'autant plus qu'on y trouve des contrariétés manifestes dans le sens littéral.

Les prophètes ont dit clairement qu'Israël serait toujours aimé de Dieu et que la loi serait éternelle et ils ont dit que l'on n'entendrait point leur sens et qu'il était voilé.

Combien doit-on donc estimer ceux qui nous découvrent le chiffre et nous apprennent à connaître le sens caché, et principalement quand les principes qu'ils en prennent sont tout à fait naturels et clairs? C'est ce qu'a fait J.-C. Et les apôtres. Ils ont levé le sceau. Il a rompu le voile et a découvert l'esprit. Ils nous ont appris pour cela que les ennemis de l'homme sont ses passions, que le rédempteur serait spirituel et son règne spirituel, qu'il y aurait deux avènements, l'un de misère pour abaisser l'homme superbe, l'autre de gloire pour élever l'homme humilié, que J.-C. serait Dieu et homme» (*Pensées*, 260.678).

llevado a los autores de la *LAP*, inmersos en la tradición agustiniana, a la interpretación de toda la realidad como un gran libro en el cual hay inscritos signos, de diversa naturaleza, cuyo sentido hay que determinar y descifrar. Pascal decía: «Le vieux testament est un chiffre» (*Pensées*, 276.691); los autores de la *LAP* parecen trasladar esta clave semiológica en una concepción que entiende que el conocimiento de la realidad acontece siempre a través de la mediación inevitable de signos. Y, precisamente, por pertenecer a otro ámbito, el de la Revelación y Salvación, radicalmente distinto al del mundo, es por lo que los *signa christiana*, no interpretables ni descifrables, son irreductibles en su esencia al resto de signos.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes:

- AGUSTÍN, S. (1957) [396-426]: *De doctrina Christiana. Obras de San Agustín*, vol. XV, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- (1956) [389]: *De Magistro. Obras de San Agustín*, vol. III, *Obras filosóficas*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- ARNAULD, ANTOINE: (1967) [1780]: *Œuvres de Messire Antoine Arnauld, docteur de la maison et société de Sorbonne*, tome quarante-unième, Contenant les trois premiers Nombres de la huitième Classe (N.º I: i-iii, 1-84; N.º III: iv-v, 99-416). A Paris, & se vend à Lausanne: Chez Sigismond d'Arnay & Cie. M. DCC. LXXX. [Impression anastatique. Bruxelles: Culture et Civilisation].
- ARNAULD, ANTOINE - NICOLE, PIERRE (1965) [1683]: *La Logique ou l'Art de Penser*, édition critique par Pierre Clair et François Girbal, Paris: Presses Universitaires de France.
- ARNAULD, ANTOINE - LANCELOT, CLAUDE (1966) [1676]: *Grammaire générale et raisonnée ou La Grammaire de Port-Royal*, édition critique présentée par Herbert E. Brekle. Tome I, Nouvelle impression en facsimilé de la troisième édition de 1676. Tome II, Variantes, annotations (Grammatica Universalis 1: Meisterwerke der Sprachwissenschaft). Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog (2 vols., vol. 2: variantes y anotaciones).
- PASCAL, BLAISE (1963): *Œuvres complètes*, Préface d'Henri Gouhier, Présentation et notes de Louis Lafuma, Paris: Seuil.

Bibliografía secundaria:

- AUROUX, SYLVAIN (1979): *La sémiotique des Encyclopédistes*, Paris: Payot.
- AUSTIN, JOHN LANGSHAW (1962, ²1975): *How to do Things with Words*. The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955. Edited by J. O. Urmson and Marina Sbisa, Oxford: Oxford University Press [2nd ed.]. [Trad. esp. de GENARO R. CARRIÓ y EDUARDO A. RABOSI (1982): *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*, Barcelona: Paidós.]
- BARATIN, MARC - DESBORDES, FRANÇOISE (1982): *Sémiologie et métalinguistique chez Saint Augustin*: Langages 65, 75-89.
- BREKLE, HERBERT E. (1964): *Semiotik und linguistische Semantik in Port-Royal*: Indogermanische Forschungen 69, 103-121.
- DOMINICY, MARC (1984): *La naissance de la grammaire moderne: Langage, logique et philosophie à Port-Royal*, Bruxelles: Mardaga.

- DONZÉ, ROLAND (1967, ²1971): *La Grammaire générale et raisonnée de Port-Royal. Contribution à l'histoire des idées grammaticales en France*, Berne: Francke [1971. 2.ª éd. mise à jour]. [Trad. esp. de MARINO AYERRA REDÍN (1970): *La gramática general y razonada de Port-Royal. Contribución a la historia de las ideas gramaticales en Francia*, Buenos Aires: Eudeba.]
- FOUCAULT, MICHEL (1966): *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris: Gallimard. [Trad. esp. de ELSA CECILIA FROST (1968): *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, México: Siglo Veintiuno.]
- (1967): *La «Grammaire Générale» de Port-Royal*: *Langages* 7, 7-15.
- (1969): «Introduction», en *Grammaire générale et raisonnée*, Paris: Republications Pualet, iii-xxvii. [Reed. en 1994, *Dits et écrits 1954-1988 par Michel Foucault*, édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange, vol. I, 1954-1969, Paris: Gallimard. 732-752]²⁷.
- LANDY-HOUILLOIN, ISABELLE (1984): «Grammaire et foi: les additions de 1683 à la *Logique de Port-Royal*», en *De la mort de Colbert à la Révocation de l'Edit de Nantes: Un Monde Nouveau? Actes du XIV^e colloque du C. M. R. 17* (Centre Méridional de Rencontres sur le XVII^e siècle) (janvier 1984), 111-121
- LATRAVERSE, FRANÇOIS (2000): *L'institution du signe: quelques remarques sur la sémiotique de Port-Royal: Histoire de la sémiotique*: RS-SI, *Recherches sémiotiques / Semiotic Inquiry* 20, 33-55.
- MALMBERG, BERTIL (1977): *Signes et symboles. Les bases du langage humain* (coll. Connaissance des langues), Paris: Picard.
- MARIN, LOUIS (1970): «Introduction», en *La Logique ou l'Art de Penser*, Paris: Flammarion, 7-23.
- PEIRCE, CHARLES SANDERS (1931-59): *Collected Papers*, edited by Charles Hartshorne and Paul Weiss, Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press (8 tomos en 5 vols.).
- PICARDI, EVA (1976): *Note sulla «Logica di Port-Royal»*: *Lingua e stile*, 11, 347-391.
- REY, ALAIN (1973): *Théorie du signe et du sens. Lectures I*, Paris: Klincksieck.
- ROBINET, ANDRÉ (1978): *Le langage à l'âge classique*, Paris: Klincksieck.
- ROBINET-BRUYÈRE, NELLY (2000): *La «Logique» face à la dialectique raméenne et ramiste*: *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 84, 11-22.
- SAUSSURE, FERDINAND DE (1915, ⁵1962): *Cours de linguistique générale*, publié par Charles Bally et Albert Sechehaye avec la collaboration de Albert Riedlinger, Paris: Payot. [Trad. esp., prólogo y notas de AMADO ALONSO (1945), *Curso de lingüística general*, Buenos Aires: Losada.]
- SHIOKAWA, TETSUYA (1997): *L'arc-en-ciel et les sacrements: de la sémiologie de la «Logique de Port-Royal» à la théorie pascalienne des figures*: *Revue Internationale de Philosophie* 51, 77-99.
- SIMONE, RAFFAELE (1969): «Introduzione», en *Grammatica e Logica di Port-Royal*, Roma: Ubaldini, viii-xlvi. [Reed.: «Grammatica e logica di Port-Royal», en SIMONE, RAFFAELE (1992): *Il sogno di Saussure. Otto studi di storia delle idee linguistiche*, Roma-Bari: Laterza, 93-132].
- (1971): *Comunicazione semiotica e comunicazione non-semiotica in Cordemoy*: *La cultura* 9, 376-391. [Reed. en SIMONE, RAFFAELE (1992): *Il sogno di Saussure. Otto studi di storia delle idee linguistiche*, Roma-Bari: Laterza, 133-148].

²⁷ La reedición que figura entre corchetes de la última versión, de 1969, señala todas las diferencias entre el artículo de 1967 y el prefacio de 1969. En nuestro artículo damos las dos fechas de los trabajos y su paginación correspondiente cuando la cita o referencia coincidan en ambas versiones, y sólo la de 1969 cuando esto no ocurra.

- SWIGGERS, PIERRE (1981a): *La grammaire dans l'Encyclopédie: signe et sens* [cf. AUROUX, 1979]: *Romanische Forschungen* 93, 122-137.
- (1981b): *La théorie du signe à Port-Royal*: *Semiotica* 35, 267-285.
- TODOROV, TZVETAN (1977): *Théories du symbole*, Paris: Seuil. [Trad. esp. de FRANCISCO RIVERA (1981): *Teorías del símbolo*, Caracas: Monte Ávila.]
- VERGA, LEONARDO (1970): *La teoria del linguaggio di Port-Royal*: *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 62, 1-100.

Universidad del País Vasco (Leioa, Vizcaya)
javier.pamparacuatro@ehu.es

JAVIER PAMPARACUATRO MARTÍN

[Artículo aprobado para publicación en noviembre de 2008]

