

La operatividad de la ficción en el horizonte social. Un abordaje retórico y semiótico de la dimensión práctica de las ficciones.

Ailin Daira Romero Abuin
(FFYL-UBA, EPC-CIICTI)

Resumen

Este trabajo explora el carácter operativo de la ficción en la construcción de sentido acerca de la experiencia social común, al mismo tiempo que el propio horizonte social informa esta constitución ficcional. Para eso, se partirá de la teoría ampliada de la ficción de Northrop Frye, y se complementará con la perspectiva de Hans Blumenberg sobre la recepción mitológica y su papel en la comprensión histórica. Asimismo, se incorporará la semiótica de Iuri Lotman y la lingüística integracional de Roy Harris, que abordan la construcción situada de sentido. Con esto se espera poder reflexionar en torno a la medida en que la *práxis* política es informada ficcionalmente.

I.

El problema central que orienta esta investigación es que el modo en que se plasma el sentido que se le da a la experiencia social habilita distintos tipos de agencia y, de este modo, informa en la *práxis* política. El mecanismo por el cual se dota de sentido a la experiencia común es una operación ficcional. Es por eso que en esta oportunidad se estudia la operatividad de la ficción en el horizonte social.

Para esto, es necesario apartarse de la tradición de pensamiento que retoma el concepto moderno de *ficción* en términos peyorativos y limitados. En cambio, la presente investigación parte de una concepción amplia de la ficción, basada en la obra de Northrop Frye (1963, 1977) y su *teoría positiva de la ficción* (Lavagnino, 2021), que permite exceder una concepción oposicional, derivativa o auxiliar de las ficciones, y así superar las limitaciones que supone esta definición reduccionista.

A partir de esta perspectiva, cobra relevancia en la obra de Frye la noción de mito como una forma de expresar la visión autorizada de comprender el mundo para una comunidad, y en virtud de que tiene una particular capacidad para dar cuenta de elementos centrales de la experiencia compartida. Entre ellos, los rituales, por ejemplo. Este análisis se verá complementada con el abordaje de Hans Blumenberg (2004, 2018) acerca de la recepción mitológica como indicadores del modo de comprender la experiencia social. El mito se vincula directamente con las prácticas sociales habilitadas: delimita el espectro de lo que es posible o no hacer en el marco de una comunidad. Esto expresa la operatividad de las ficciones en el marco de un sistema social y su dimensión eminentemente política.

Ahora bien, para profundizar en la comprensión de esta interacción entre las prácticas y los sentidos sociales, es pertinente enfocarse en el carácter situado y retórico de los recursos para elaborar los sentidos que permiten comprender nuestra experiencia. Para lograrlo, será útil retomar la lingüística integracional de Roy Harris (2001) y la semiótica sistémica de Iuri Lotman (1996).

Para Harris, los signos no existen si no están enmarcados en una situación retórica. Si bien un signo no cuenta con una dimensión social necesariamente, su valor depende de integrar actividades cotidianas. Es decir que dependen del contexto, ya que resultan de prácticas situadas que son fundamentalmente complejas. Para dar cuenta de eso, será útil referir al concepto de *semiósfera* de Lotman, que permite estudiar los modos verbales como prácticas situadas y da cuenta de la heterogeneidad de elementos vinculados a la semiosis.

Con este recorrido, se espera ofrecer importantes elementos para reflexionar acerca de la relevancia de las ficciones para informar la experiencia social. Al mismo tiempo, se verá la relevancia de las prácticas sociales en la constitución del sentido. Es así que será posible comprender que la *práxis* política está informada por las ficciones sociales que atraviesan nuestra actividad cotidiana.

II.

La comprensión de la relevancia de las ficciones en el horizonte social debe partir de una concepción

de la ficción que exceda su mera oposición a lo real. En la obra de Northrop Frye, una ficción es entendida como una *estructura verbal hipotética*, un constructo hipotético que permite presentar lo *plasmático*, esto es: “la presentación de las cosas tal como podrían haber ocurrido” (Frye 1977: 99, en Lavagnino, 2021: 19). Es así que la ficción no se opone a lo real, sino que lo real es un subconjunto dentro del espectro socialmente relevante y disputado de lo concebible (Lavagnino, 2021: 19-20).

En este marco, cobra relevancia la noción de *mito*. Para Frye, el mito es “un *orden de palabras* que expresa un punto de vista autorizado sobre el mundo en el que se vive y se quiere vivir (Frye, 1971: 24)” (Lavagnino, 2021: 16, cursivas del autor). De acuerdo con el autor, se suele creer que los mitos tienen una capacidad especial para dar cuenta de ciertos aspectos de la experiencia común, como por ejemplo los rituales (Frye, 1963: 31).

Según este autor, lo que se percibe en la experiencia es una recurrencia, un patrón de *significance* a partir del cual un mito construye una narrativa, un ritual (Frye, 1963: 15-16). Pero, aunque los mitos pueden surgir a partir de ritos, pero luego se independizan e incluso pueden ser interpretados dogmáticamente (Frye, 1963: 32). Sin embargo, advierte que si un sistema mítico deja de tener una conexión con cierta creencia, se vuelve literatura (Frye, 1963: 32).

Con esto, es posible entender cierta continuidad entre las formas míticas, la literatura y los modos de dar sentido a nuestra experiencia social común. Algo similar explica Hans Blumenberg (2004: 51). La acción ritualizada comporta una obligación de repetición, lo que implica el riesgo de que se olvide su utilidad y significado originarios a medida que transcurre el tiempo. Esto requiere de una paráfrasis explicativa de lo que ha permanecido del significado, y que necesita de la validez de lo repetible. El mito sólo se vincula de manera inmediata con el origen de aquello que él mismo eleva a través de la paráfrasis.

Este autor se pregunta por “la función de los procesos de recepción mitológica en tanto que indicadores de los modos históricos de comprender la realidad” (Blumenberg, 2004: 14). El ajuste de la explicación del mito al rito no se reduce a sus contenidos, ya que esto implicaría que el rito es representación secundaria del mito. En cambio, es una representación simbólica: el mito no mantiene una relación realista con el sentido originario de la acción sino que repercute en ella, en el rito (Blumenberg, 2004: 54).

De este modo, interpretar un rito implica abrir cualquier paráfrasis mitológica. La polisemia del mito se comprende en virtud del modelo del *ajuste simbólico* entre historia narrada y acción explicada (Blumenberg, 2004: 56). Ahora bien, este ajuste puede acreditarse de distintas maneras. La “historia deberá hacer que la acción a la que está sujeta parezca tan significativa que se justifique su manifestación repetitiva. O a la inversa: la repetición del rito es una prueba del significado que le otorga la paráfrasis del mito” (Blumenberg, 2004: 56).

Entonces, las narrativas que dan sentido a nuestra experiencia se nutren de ciertos rasgos específicos que no derivan de una supuesta estructura intrínseca a la experiencia humana. Es más, los seres humanos producimos cosas que no entendemos y al repetirlo se ritualiza, lo que provoca que más adelante surja la necesidad de comprender el sentido y la inteligibilidad de lo que hace (Blumenberg, 2004: 55). Esto último es posible en virtud de la configuración de las diversas narrativas, construidas a partir de una serie de principios específicos.

Cuando una narrativa pretende mostrar que es plausible, por ejemplo, debe someterse a principios constructivos particulares. En este sentido, Frye señala “el efecto aparentemente paradójico de limitar la imaginación [en tanto poder constructivo] a través de hacer su diseño más flexible” (Frye, 1963: 29, traducción propia). El realismo o naturalismo pretende imitar la experiencia común, en oposición al mito (Frye, 1963: 35). Este realismo se logra a partir de un lenguaje simplificado y la omisión de referencias al mito (Frye, 1963: 35).

Frye llama *desplazamiento* al efecto de estas técnicas para hacer que un relato aparezca como parecido a la vida (Frye, 1963: 36). Sin embargo, también advierte que “los requerimientos de una

forma literaria y contenido plausible siempre luchan entre sí” (Frye, 1963: 36, traducción propia). Sin ir más lejos, “con la excepción de la muerte la vida tiene poco que sugerir como conclusiones posibles” (Frye, 1963: 36, traducción propia).

Entonces, el mito “es un orden verbal que se despliega en un contexto actuado y performado socialmente. A este respecto, el mito es la contraparte verbal del rito, y el rito es la contraparte actuada del mito” (Frye, 1963: 16, en Lavagnino, 2021: 17). No hay ningún principio de autonomía o autosuficiencia del orden de los signos, sino un principio de continuidad con la dimensión social (Frye, 1977: 461). Es decir, que el orden de las palabras no es un ámbito autocontenido y autónomo (Frye, 1963: 38). En cambio, “el comportamiento verbal y el no verbal son continuos y remiten ambos a un mismo universo de sentido” (Lavagnino, 2021: 17).

III.

Para profundizar en la comprensión de los mecanismos de construcción de sentido en las prácticas sociales, es relevante retomar la semiótica integracional de Roy Harris, que vincula el valor del signo a la situación retórica en la que se enmarca. En la semiología integracional, el signo es un “*working sign*; en otras palabras, el signo, con todas las limitaciones, dudas y problemas prácticos que su funcionamiento puede traer consigo en una situación comunicativa concreta” (Harris, 2001: 82, traducción propia). Según esta perspectiva teórica, la integración de actividades es fundamental para que un signo funcione como tal.

Harris aborda la comunicación humana desde una instancia anterior a la que suelen atender las semiologías tradicionales. Las interpretaciones dualistas del signo establecen que es necesario saber qué forma corresponde a cada significado para reconocer el signo y así es posible ser miembro competente para participar de la comunicación en esa sociedad (Harris, 2001: 66-67). Sin embargo, esto no explica cómo un determinado signo llega a tener cierto significado, más allá de indicar que fue establecido a través de una convención social, ni tampoco por qué dos personas no se ponen de acuerdo en lo que determinado signo significa (Harris, 2001: 66-67).

La teoría integracionista no asume que la forma y el significado están establecidos socialmente, sino que se dedica justamente a comprender esta cuestión (Harris, 2001: 67). De hecho, los signos no tienen necesariamente una dimensión social: para explicar este reconocimiento social de un signo hace falta partir de una instancia previa (Harris, 2001: 68). Para Harris, el valor de un signo, su *status* semiológico, radica en su capacidad de integrar programas de actividades en la vida cotidiana, pero no depende de ninguna otra persona más que de quien lo usa (Harris, 2001: 68, traducción propia).

De este modo, la semiología integracional define el “valor semiológico como dependiente de la función integracional” (Harris, 2001: 90, traducción propia). En este sentido, los signos “proporcionan una interfaz entre diferentes actividades humanas, a veces entre una variedad de actividades simultáneamente. Desempeñan un papel constante y esencial en la integración del comportamiento humano de todo tipo, tanto público como privado, y son productos de esa integración” (Harris, 2001: 69, traducción propia).

Harris explica el proceso básico a través del cual un signo se crea y funciona: “A asigna un valor semiológico a x, y B asigna un valor semiológico a x, y que A y B llevan a cabo programas de actividad mutuamente integrados sobre esa base” (Harris, 2001: 70, traducción propia). La diferencia entre signos privados y públicos radica en la cantidad de gente involucrada en asignar el valor semiológico a una cosa o práctica e integrar sus actividades; y no en el modo en el que se establece el significado (Harris, 2001: 70, traducción propia). Es más, insiste en que la “función integracional, y solamente eso, es el criterio para establecer qué es un signo” (Harris, 2001: 71, traducción propia).

Estos signos no son invariantes ni autónomos; no sobreviven a quienes los han hecho, ni tampoco tienen continuidad por fuera de la situación que lo generó (Harris, 2001: 69, 82). Los signos no están dados: se crean cuando se requieren -ya sea para un uso único o prolongado- y rehacen cuando es necesario (Harris, 2001: 69). De este modo, “su valor semiológico depende de las circunstancias y

actividades en las que, en cualquier instancia particular, cumplen una función integrativa” (Harris, 2001: 69, traducción propia).

Es decir que los signos no existen sin contexto (Harris, 2001: 81). Esto es: sin estar enmarcados en una situación retórica. Justamente, el punto central de la semiología integracionista es, como explica Harris, el “reconocimiento de que toda comunicación depende intrínsecamente del contexto. El propio signo es producto de la contextualización” (Harris, 2001: 81, traducción propia). Ahora bien, la noción de *contexto* se usa en singular pero nunca se trata de un solo contexto, sino de una serie de múltiples contextos, efectivos y posibles, de los cuales el signo es el centro invariable (Harris, 2001: 84-85).

Entonces, los signos no son la correspondencia entre forma y significado establecida en un código social prefijado, sino que son el resultado de eventos y circunstancias que constituyen una situación particular que involucra a quienes los hacen y usan (Harris, 2001: 81). Es así como una cosa o práctica adquiere valor semiológico y con este el carácter de signo, más allá de que tales participantes acuerden en la definición o las características de ese valor. Las situaciones cotidianas en las que se da son de una complejidad semiológica tal que no es posible dar una interpretación definitiva por parte de sus participantes o de un observador (Harris, 2001: 81-82).

IV.

La complejidad que revisten las situaciones retóricas cotidianas que enmarcan la producción de signos pueden asociarse con lo que Iuri Lotman (1996) llama *semiósfera*. De acuerdo a este autor, los procesos comunicativos y la producción de nueva información solamente es posible en un “*continuum* semiótico, completamente ocupado por formaciones semióticas de diversos tipos y que se hallan en diversos niveles de organización” (Lotman, 1996: 11). Fuera de este ámbito no hay semiosis (Lotman, 1996: 12).

La semiósfera se caracteriza, por un lado, por su carácter delimitado respecto del espacio extrasemiótico o alosemiótico que la rodea. La semiósfera es cerrada: no entra en contacto con el espacio extra o alosemiótico a menos que los textos alosemióticos o los no-textos a uno de los lenguajes internos a ella en virtud de la traducción. Esto es semiotizar los hechos no semióticos. De este modo, “para una determinada semiosfera, esta realidad sólo deviene «realidad para sí» en la medida en que sea traducible al lenguaje de la misma” (Lotman, 1996: 14).

En este sentido, la frontera “es un mecanismo bilingüe que traduce los mensajes externos al lenguaje interno de la semiosfera y a la inversa” (Lotman, 1996: 13). Es decir que su función es la de limitar, filtrar y elaborar adaptativamente los textos externos en un lenguaje interno a la semiósfera (Lotman, 1996: 14). Ahora bien, el funcionamiento de la frontera semiótica, “si desde el punto de vista de su mecanismo inmanente, la frontera une dos esferas de la semiosis, desde la posición de la autoconciencia semiótica (la autodescripción en un metanivel) de la semiosfera dada, las separa” (Lotman, 1996: 15).

“En los diversos niveles, esta función invariante se realiza de diferente manera. En el nivel de la semiosfera, significa la separación de lo propio respecto de lo ajeno, el filtrado de los mensajes externos y la traducción de éstos al lenguaje propio, así como la conversión de los no-mensajes externos en mensajes, es decir, la semiotización de lo que entra de afuera y su conversión en información” (Lotman, 1996: 14).

Entonces, la frontera semiótica de determinada semiósfera son los operadores a través de los cuales un texto se traduce a otro lenguaje externo (Lotman, 1996: 12). La relación de correspondencia en determinado contexto entre dos elementos significativos no comparables forma un tropo semántico (Lotman, 1996: 85). Es así que los tropos no son un ornamento externo que pertenece a la expresión, sino “un mecanismo de construcción de cierto contenido no construible dentro de los límites de un solo lenguaje” (Lotman, 1996: 91). En este sentido, es una suerte de empalme entre dos lenguajes.

El otro rasgo distintivo de la semiósfera es el de su irregularidad semiótica (Lotman, 1996: 16). Dentro

de la semiósfera hay una o varias estructuras nucleares con una posición dominante, que puede llegar a un estadio de autodescripción y segregación de metalenguajes en un espacio periférico (Lotman, 1996: 15). De este modo “encima de la irregularidad del mapa semiótico real se construye el nivel de la unidad ideal de éste” (Lotman, 1996: 16). En virtud de esta estructura irregular y heterogénea, la interacción entre estos niveles “forma reservas de procesos dinámicos y es uno de los mecanismos de producción de nueva información dentro de la esfera” (Lotman, 1996: 16).

Lotman explica que hay dos modos distintos de comprender al mundo y elaborar nueva información, entre los cuales hay un intercambio de textos y mensajes en forma de traducción semántica (Lotman, 1996: 84-85). Por un lado, un *sistema discreto de codificación*, que comprende al signo como unidad de análisis del significado, y al texto como una cadena de signos con un significado derivado. Por el otro, un *sistema continuo de codificación*, que comprende al texto como la unidad de análisis del significado y el sentido está “«extendido» en el espacio semántico ndimensional del texto dado” (Lotman, 1996: 84).

De este modo, Harris como Lotman abordan la semiótica desde perspectivas que subrayan la importancia del contexto y la interacción social en la construcción del sentido. Harris, desde su semiótica integracional, enfatiza que los signos adquieren su valor dentro de las prácticas humanas y situaciones retóricas específicas. Por su parte, Lotman, en su teoría del texto y la cultura, también considera que el significado de los signos se construye en función de su lugar dentro de un sistema comunicativo más amplio. Ambos coinciden en que el significado no es algo preexistente, sino que emerge en la interacción con las prácticas.

V.

A partir de este recorrido se pueden reconocer algunos elementos que permiten reflexionar acerca de la continuidad del universo verbal y no verbal, condensada en el carácter situado de la construcción de sentido. Las prácticas sociales como constitutivas de la producción de significado aparecen al nivel del mito y el rito, así como en el caso de los lenguajes privados o la semiósfera. Al involucrar las prácticas como elemento central en la construcción de sentido, se revela su carácter eminentemente político. Esto se evidencia claramente en la tensión que surge ante la aparición de una novedad; nuevas prácticas que resulten en nuevos signos.

El mito, como elemento central en los recortes de la teoría de Frye y Blumenberg, organiza el sentido social a través de narrativas y, de ese modo, estructuran las posibilidades de acción dentro de una comunidad. Estas narrativas mitológicas contribuyen a delimitar lo que es concebible y lo que no lo es, estableciendo las bases de lo que es posible decir y hacer en el ámbito social y político. Las mitologías sociales son las *visiones* por las que la comunidad comprende el mundo; los ritos, los modos de habitar en él. Este orden narrativo crea un horizonte dentro del cual quienes integran una comunidad se reconocen y se relacionan, constituyendo los márgenes de lo que puede ser dicho, hecho y comprendido.

En este sentido, el mito y el rito son constitutivos de la *práxis* política, ya que, a través de ellos, se estructuran las prácticas socialmente aceptadas así como lo políticamente posible. En este sentido, este plano expresa un aspecto claramente ideológico. Al considerar las prácticas como constitutivas de la producción de significado, las narrativas míticas y los ritos configuran y delimitan las posibilidades de acción en el horizonte social, contribuyendo de manera fundamental a la estructuración ideológica y política de una comunidad.

En este contexto, la introducción de un nuevo elemento o la reformulación de lo concebible dentro de una comunidad debe estar ineludiblemente ligado a los mitos o los ritos establecidos socialmente. Se trata de encontrar el equilibrio entre una porción de información considerada como nueva, pero lo suficientemente vinculada con lo ya legitimado socialmente que permita integrarlo a las visiones sociales. Blumenberg lo explica como la capacidad de la mitología para mostrar tanto la novedad como la osadía de una propuesta dentro de un horizonte familiar (Blumenberg, 2004: 30). Así, la introducción de nuevos elementos en la semiósfera no es una ruptura abrupta, sino una

reconfiguración que transita las fronteras del sentido establecido.

Ahora bien, lo que se introduce al ritual o en una mitología social es una disputa política. Amplía el espectro de lo concebible, de lo que es posible hacer. Al menos, legítimamente. De acuerdo a lo que explica Harris, para tener un valor semiológico debe integrar actividades. Es decir que tiene que tener un sentido en relación a las prácticas sociales (rituales) de la comunidad. En palabras de Lotman, la nueva información que se produzca en las fronteras de la semiósfera debe traducirse para semiologizarse.

El carácter situado del significado se hace más patente cuando se examina la relación entre los mitos y los ritos en una comunidad. El mito y el rito organizan y estructuran las representaciones de lo que se puede decir y hacer, sea en la interpretación del mito o la repetición de los rituales. De acuerdo con lo que plantea Harris, el valor semiótico de los signos se encuentra en su capacidad para integrar prácticas sociales. Esto implica que un signo no tiene valor en abstracto, sino que solo se constituye como tal cuando integra actividades. En el caso de la constitución de significados sociales, se trata las prácticas sociales atravesadas por disputas políticas. Al implicar las prácticas en el proceso de producción de sentido, se reconoce que el significado no es algo preexistente, sino que emerge constantemente a través de la repetición ritual y la interpretación narrativa.

En el marco de este proceso aparece como central la comprensión de que la creación de sentido no es algo que se realice de manera aislada, sino que está intrínsecamente ligada a la disputa de sentido social y, de ese modo, a la disputa política. La creación de nuevos sentidos, de nuevas prácticas, resultan de las luchas por redefinir lo posible, lo concebible, lo legítimo para una comunidad en el ámbito social compartido.

En virtud de este marco, se puede comprender en qué sentido la construcción de significado tiene un carácter situado, retórico y político. El mito, el rito, los signos y las prácticas sociales son componentes inseparables de un sistema semiótico que organiza y delimita las posibilidades de acción dentro de una comunidad. La política, en este contexto, atraviesa la producción de sentido al mismo tiempo que interviene en la posibilidad de transformar o reemplazar las narrativas y las prácticas sociales que estructuran lo concebible.

En última instancia, la producción de sentido se juega en la intervención en los modos de hacer y decir, en la disputa política en las fronteras de lo posible. Es en este punto que la ficción se revela como una noción clave para imaginar, construir y disputar los horizontes de sentido y acción en el horizonte social. De este modo, las ficciones sociales son elementos fundamentales en la constitución de la *práxis* política. Es en virtud de las ficciones que se configura el espacio de lo posible y lo legítimo dentro de las comunidades, y son esenciales para entender cómo se estructuran las luchas políticas en torno a lo que se puede concebir y hacer. La política, entendida en su dimensión semiótica, es una cuestión de crear y disputar sentidos, de modificar los marcos narrativos que dan forma a nuestras prácticas y nuestras acciones.

Bibliografía

- Blumenberg, H. (2004) *El mito y el concepto de realidad*, Herder: Barcelona.
- Blumenberg, H. (2018) *Paradigmas para una metaforología*, Trotta: Madrid.
- Frye, N. (1963) *Fables of Identity*, Harcourt, Brace, Jovanovich: Nueva York.
- Frye, N. (1977) *Anatomía de la crítica*, Monteávila: Caracas.
- Harris, R. (2001) *Rethinking writing*, Continuum: Londres.
- Lavagnino, N. (2021) “Tres teorías de la ficción”, en *Prometeica. Revista de Filosofía y Ciencias*, 22, pp. 7-22.
- Lotman, I. (1996) *Semiosfera I. Semiótica de la cultura y el texto*, Universitat de Valencia: Valencia.
- Lotman, I. (1999) *Cultura y explosión*, Gedisa: Barcelona.