

# EL GIRO SEMIÓTICO

por

Paolo Fabbri

gedisa  
editorial

Título del original italiano:

*La svolta semiotica*

© 1998, Gius. Laterza & Figli Spa, Roma-Bari

Traducción: Juan Vivanco Gefaell

Foto cubierta: Angela Ackermann

Primera edición: mayo 2000, Barcelona

Derechos reservados para todas las ediciones en castellano

© Editorial Gedisa, S.A., 1999

Paseo Bonanova, 9, 1º - 1ª

08022 Barcelona (España)

correo electrónico: [gedisa@gedisa.com](mailto:gedisa@gedisa.com)

<http://www.gedisa.com>

ISBN: 84-7432-774-1

Depósito legal: B-16.280/2000

Impreso por: Carvigraf

Clot, 31 - Ripollet

Impreso en España

*Printed in Spain*

Queda prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio de impresión, en forma idéntica, extractada o modificada de esta versión castellana de la obra.

## ÍNDICE

Prólogo a la versión castellana .....	11
Introducción .....	17
<b>Capítulo 1: La caja de los eslabones que faltan</b>	
Una historia tendenciosa .....	23
<i>Pars destruens</i> .....	32
<i>Pars construens</i> .....	36
Palabras, cosas, objetos .....	38
El hojaldre y los dos sesos .....	42
Cuadros, átomos, partes del discurso .....	43
Acción y pasión .....	47
Niveles semióticos y eslabones que faltan .....	50
<b>Capítulo II: Lo conocible y los modelos</b>	
La elasticidad y la palabra dada .....	55
La narratividad .....	57
La pasionalidad .....	59
Tipología y configuraciones pasionales .....	63
Cuatro componentes de la pasión .....	64
La continuidad .....	68
El sentimiento de duda .....	70
El análisis pasional .....	72
La imagen y el gesto .....	73
Una hermenéutica semiótica .....	78
La enunciación y el interpretante .....	79
Metáforas y cognición .....	86
<b>Capítulo III: Cuerpo e interacción</b>	
Afirmar y enunciar .....	93
Cuerpo y esquemas abstractos .....	95

El «organon» semiótico.....	99
Hechos y «factiches».....	101
Lides textuales.....	104
La eficacia simbólica.....	109
La fuerza de los modelos.....	112
La semiótica del «sobrepensamiento».....	116
<b>Apéndice : Preguntas y respuestas.....</b>	<b>119</b>
Bibliografía y notas.....	143
Bibliografía de Paolo Fabbri.....	151
Sobre el autor.....	157

## PRÓLOGO

Cuando un discurso, por su propio impulso, acaba derivando en lo inactual, elude cualquier forma gregaria y puede llegar a ser el lugar, aun exiguo, de una afirmación.

ROLAND BARTHES,  
*Fragmentos de un discurso amoroso*

### 1

El afán o la apuesta de la semiótica es decir algo sensato sobre el sentido. Por consiguiente, se supone que debe ayudarnos a captar el significado de las introducciones. ¿Por qué un prólogo a un libro ya publicado? En el fondo, *habent sua fata libelli* (los libros tienen su propio destino).

Sabemos que las introducciones van antes de los textos, aunque se hayan escrito después, y que a menudo son decorativas, cuando no dedicatorias del autor a sí mismo, u ocasiones subrepticias para retirar una palabra dada.

Les aseguro que en este caso no es así. Este prólogo a la versión española de *La svolta semiótica* —obra publicada originariamente en 1998 y que recogía unas lecciones dictadas en la Universidad de Palermo en 1996— es necesario por una paradoja: la creciente falta de actualidad de la semiótica y el creciente desarrollo de la investigación sobre los signos y el sentido. Este proceso divergente requiere algunas aclaraciones.

En 1996 yo intentaba recapitular la situación de la investigación en el punto de cruce de dos experiencias decisivas de la semiótica: la que se refiere a sus dos grandes y fragmentarios padres fundadores, Saussure y Pierce. La Universidad de Bolonia —lugar de encuentro y debate de las dos escuelas europeas vinculadas a esta tradición y representadas por Umberto Eco y Algirdas J. Greimas— permitía

hacer una ordenación general de la teoría semiótica de fin de siglo, y distinguir, más allá de los idiomas teóricos, lo que está en juego en este proyecto de inteligibilidad que responde al nombre de semiótica. Con cierta dosis de desavenencia, pero las palabras don y dosis tienen una etimología común.

La «caja de los eslabones que faltan» era la metáfora de la difícil conexión entre el plano de la teoría, el del método descriptivo y el de su fuerza heurística. La impresión era, y sigue siendo, que las investigaciones en semiótica se acumulan como derroteros sin un mapa general. O que los resultados locales se distribuyen con arreglo a una distinción falaz entre semiótica pura (reducible a la filosofía del lenguaje) y semióticas aplicadas (a los textos periodísticos, políticos, literarios, etc.) que usan con fines prácticos, y sin ningún efecto retroactivo, conceptos elaborados en niveles filosóficamente depurados. El efecto general era el de un *bougé*, como de esos signos confusos que en el cine dan una idea del movimiento y el paso del tiempo. Por eso, el uso acrobático de las preposiciones (pre y post estructuralismo, pre y post semiótica) sustituyen la interdefinición conceptual y la fundamentación teórica de los problemas que querría plantear.

Pero eso no es todo. Desde la edición italiana algunas cosas han cambiado: la semiótica se ha vuelto inactual en medida creciente. No se trata de tiempos históricos, aunque la semiótica (y la semántica), como también las vanguardias artísticas, tiene ya por lo menos un siglo.

Esta falta de actualidad es algo singular, ya que por un lado la disciplina parece en plena evolución —desde entonces se han publicado algunos textos importantes: Eco, Fontanille, Coquet, Geninascica, Latour, Lotman, etc.—, pero por otro hay signos evidentes de agotamiento. No es un agotamiento de posibilidades, pues la investigación ni siquiera ha desarrollado los temas insinuados por Saussure cuando aseguraba que el lugar de la disciplina estaba «*assuré à l'avant*». Más bien es la incapacidad de crear un lugar de debate donde las críticas desde dentro y desde fuera (pienso en E. Benveniste y P. Goodman, en las investigaciones cognitivas de D. Sperber, etc.) permitan la formación y el asentamiento de un paradigma teórico. ¿Las causas? Muchas, pero los cambios de episteme —del estructuralismo al cognitivismo— y los nuevos estilos filosóficos —de la filosofía analítica a la nueva fenomenología— no son unívocos, y hay que definirlos y configurarlos de nuevo en la teoría general.

Por ejemplo, Eco en *Kant y el ornitorrinco* no parece tener en cuenta las teorías sobre la enunciación, cabeza de Medusa —por decirlo en palabras de Benveniste— que se sitúa en la frontera entre la lengua y el discurso. Y las investigaciones de la escuela francesa, que han profundizado en el estudio de la narratividad y el análisis



de la enunciación (Coquet), tienen muchas dificultades a la hora de integrar los estudios de la argumentación «natural». En cambio, la tripartición de Peirce es integrada hoy por la escuela greimesiana como base para renovar los fundamentos fenomenológicos de la percepción (Fontanille). Pero los estudiosos de Peirce —gran epistemólogo con escasos conocimientos lingüísticos— tienen dificultades cuando se trata de integrar la representación del lenguaje como discurso, como conjunto de fuerzas y narraciones; y sobre todo de transformar las operaciones cognitivas (inferencias, abducciones, etc.) en metodologías descriptivas de varias clases de textos.

Se podrían y deberían poner muchos ejemplos. Sólo así se puede resistir a los grandes simplificadores, el tiempo y el éxito, y al imperativo de los manuales: para recordar hay que aprender y olvidar.

## 2

Por lo tanto, debemos abordar sin rodeos algunas figuras semióticas destacadas: *a)* la orientación epistemológica, *b)* el *organon* de los métodos y *c)* la oposición entre el saber y la práctica.

*a)* Con respecto a la orientación epistemológica, la pretensión semiótica de trabajar «en vista de la científicidad» (la fórmula es de Greimas) es respaldada por la reflexión filosófica y las indagaciones sobre la actividad práctica y discursiva de las ciencias.

Mientras que la *koiné* hermenéutica había reducido la actividad de las disciplinas del sentido a tipologías históricas de actos interpretativos, la reflexión filosófica tiende a actualizar la oposición decimonónica entre ciencias hermenéuticas del espíritu y ciencias explicativas de la naturaleza. Según Ricœur, la semiótica textual ha revelado que en las disciplinas del sentido es preciso «explicar más para entender mejor». «En este sentido —dice—, me parecía que la semiótica textual de A. J. Greimas ilustraba a la perfección este enfoque objetivador, analítico, explicativo del texto, de acuerdo con una noción estructural, no causal, de la explicación.» ¿Una hermenéutica material próxima a la filología (como propone F. Rastier) o una semiótica del discurso en el ámbito «postfenomenológico»? Sea como fuere, parece que el entredicho filosófico, responsable en parte de la falta de actualidad de la semiótica, se ha levantado.

*b)* Por otro lado, los estudios sobre la actividad práctica y discursiva de las ciencias y el reconocimiento de su complejidad hacen un uso explícito de la semiótica como *organon* conceptual (Latour). Debido a su capacidad heurística, sus modelos han sido utilizados —y

genialmente distorsionados— por Deleuze y Guattari en las investigaciones antropológicas de *Milles plateaux* (donde Hjelmslev es «el oscuro príncipe spinozista danés») o en el estudio sobre el cine (en este caso Peirce es el primer pragmático, y el semiólogo es P. P. Pasolini, por su uso cinematográfico del estilo indirecto libre).

De ahí la importancia clave del trabajo semiótico sobre esas metáforas operativas interdefinidas que son los modelos. Pensemos en la urgencia de poner orden en la confusión babilónica de las figuras retóricas, que es preciso volver a definir en el marco de una estilística basada en la semántica y el discurso, y en las posibles extensiones a sustancias expresivas diversas. Por ejemplo, L. Marin ha aplicado adecuadamente la instancia de la enunciación a la imagen pictórica, extendiendo y concretando el concepto de punto de vista, y B. Latour la aplica a los objetos-prótesis, construyendo una tipología de *débrayage* y *embrayage*, es decir, de objetivaciones y subjetivaciones de competencias humanas. También B. Latour y los sociólogos de las ciencias naturales (pero no humanas) nos indican que hay que tratar el lenguaje, los instrumentos y las prácticas como texto «incon-sútil», un «co-texto» que va mucho más allá de la distinción entre texto y contexto.

c) Deleuze, en cambio, nos brinda la acepción más precisa de la semiótica como intercesora entre las disciplinas de la significación, en un proyecto filosófico y antropológico. (Para él se trata de una «ciencia descriptiva de la realidad: esa es la naturaleza desconocida de la semiótica, más allá de los lenguajes existentes, verbales o no verbales.»)

En la raíz de muchas arborescencias semióticas, además de la lógica o la filosofía del lenguaje, está la lingüística comparativa, en estrecha relación con la antropología (como vemos en la relación entre Jakobson y Lévi Strauss, o entre Propp y Greimas). No es tanto un fundamento ontológico, cuanto un programa comparativo, en cuya dirección se orientan hoy algunas líneas de la investigación antropológica anglosajona. La propia historia de la filosofía del signo y del lenguaje, tal como la va trazando la escuela de U. Eco, puede incluirse en un proyecto comparativo «constructivo y experimental», como diría M. Detienne. Es la orientación que ha tomado el trabajo de filosofía comparada de F. Jullien, quien partiendo de una *sémiologie de la sinologie* llega a la comparación entre el discurso especulativo de Occidente y el de la China clásica.

En este sentido, la semiótica, para avanzar, debe pertrecharse de otra forma. Ya no pueden bastarle los manuales corrientes, verdaderos equipos de supervivencia metodológica. Por ejemplo, para afrontar las viejas cuestiones del simbolismo, su caja de herramientas (denotaciones y connotaciones, sintagmas y paradigmas, etc.) debe completarse con la idea de valor y eficacia, pasión y creencia. En *El giro semiótico* se insiste en el papel decisivo del estudio de las pasiones en la semiótica de los años ochenta y noventa. Los conceptos de tensión y «aspectualización», valor y moralización, estesia y somatización, son una respuesta coherente a R. Barthes, quien no creía en «la separación entre el afecto y el signo».

Aquí, junto con la integración de la enunciación en el aparato metodológico, hay una clara discriminación entre la semiótica de primera y de segunda generación. El conocimiento de la acción y la pasión permite integrar las nociones de manipulación y conflicto en las exploraciones de los universos discursivos, y plantear de otra forma la cuestión de la eficacia simbólica, que ya Saussure anticipara como articulación de *sema* y *soma*, significación y cuerpo.

El propio título, *El giro semiótico*, recordaba y anunciaba un giro ya producido pero actual con respecto a la *vulgata* semiótica en curso, que es la de los años sesenta. Faltaba, en cambio, un desarrollo adecuado del concepto de traducción intersemiótica. Es un campo fértil de investigación que prolonga lo más esencial del gesto semiótico: estudiar los recorridos de sentido a través de las sustancias de la expresión. No se trata, pues, de separar los distintos significantes (visuales, auditivos, etc.), sino de tomar en consideración su carácter sincrético, y mostrar las transferencias y los pasos discursivos entre distintas manifestaciones sensibles.

Por un lado, hay que profundizar en la indagación de los canales sensoriales. Hoy las investigaciones se refieren sobre todo a la imagen, desde el lenguaje de los sordomudos hasta el cine (aunque V. J. Fontanille estudia el lenguaje olfativo). Es un campo importante para los estudios de metodología, que aciertan al insistir en la diferencia entre comunicar y transmitir, es decir, en la necesidad de tener en cuenta, en la construcción y recepción del sentido, la dimensión técnica y sensible de los aparatos de traslación del significado.

Por otro lado, hay que comprobar el paso entre distintos medios de comunicación, que intervienen reflexivamente en la traducción, introduciendo transformaciones y nuevas definiciones en las lenguas de partida y de llegada.

Es el legado de la semiótica de la cultura de Y. Lotman (bien conocido en España gracias a la labor de J. Lozano), que ha sabido integrar la tradición formalista, las intuiciones de Jakobson y las investigaciones informacionales con la obra de Bajtin, incorporando sus hipótesis y objeciones. (*Todos los tipos de comportamiento significativa* —tanto para Lotman como para Bachtin— *tienen carácter de diálogo.*) La «semiosfera» de Lotman —a imagen de la «biosfera» de V. I. Vernarski— es un campo interesante de traducciones. «La naturaleza del acto intelectual —dice Lotman— puede describirse en términos de traducción: la definición del significado es una traducción de una lengua a otra, y la propia realidad extralingüística debe entenderse como un tipo de lengua.»

Es evidente que no se trata de un coletazo historicista, como se ha dicho a veces, sino de un proyecto incluido en una antropología general, que presta atención a los estilos semióticos de la vida —por ejemplo, a las pasiones dominantes— y, sobre todo, a la autodefinition eficaz de las culturas. La innovación cultural también se considera en términos de traducción, como un estallido de metáforas impropias y creativas que acompañan la versión de textos intraducibles. Lo intraducible ya no está atrapado en el *pathos* del sinsentido, sino que es una reserva de sentido futuro.

La pertinencia y riqueza de los ejemplos, desde la cultura medieval rusa hasta los estilos de vida de los contemporáneos de Pushkin, revela el interés que tiene el estudio de los textos naturales para la semiótica en una época en que la filosofía del lenguaje nos ha acostumbrado a una escolástica de los *exempla ficta*, construidos con arreglo a las estrecheces lógicas de la demostración.

Terminamos. Para G. Deleuze «toda vocación siempre es predestinación en relación con los signos». ¿Estamos seguros de que la semiótica tiene vocación de no ser actual?

Mientras tanto, en la actual complejidad de los saberes, es difícil decir de qué somos realmente contemporáneos. ¡Hasta en las fases lunares hay momentos en que la luna nueva es invisible!

Metáforas aparte, la semiótica está en plena transformación, y su falta de actualidad puede resultar oportuna.

Lo único que tendríamos que hacer es dejar de mirarla como si fuera un barco en una botella, con ese asombro que causan unos manuales de divulgación tan completos, y pensar que en el laberinto de los signos la investigación siempre está empezando. Es decir, no se reanuda a partir del final, ni comienza de nuevo, sino que, como la hierba, crece por el medio.

## INTRODUCCIÓN

El género de discurso que me han pedido que asuma en esta ocasión es el de las *lecciones*. Lo cual conlleva determinadas obligaciones y limitaciones a las que debo y quiero atenerme. Pero la indicación del género, en el fondo, también me da cierta seguridad. No estoy aquí, digamos, para contar historias ni para discutir ciertas teorías. Estoy aquí para dictar unas lecciones, para enseñar algo a alguien, para compartir con ustedes algunas ideas sobre un asunto concreto.

Pero son unas lecciones especiales, que tienen varias ventajas importantes. Ante todo, no hay ningún examen final: no habrá ningún control para saber si ustedes han entendido y aprendido algo, de modo que no tendré el poder de calificarles. Además, se trata, por suerte, de un discurso reversible, dotado de la posibilidad de hablar de igual a igual e intercambiar ideas sin esa asimetría jerárquica típica de los exámenes finales.

Pero son lecciones, al fin y al cabo, y se trata de un género discursivo concreto. He puesto a mis lecciones un título para cada día, y he optado por mantenerlos en los capítulos de este libro. El primero se llamará, pues, «La caja de los eslabones que faltan», el segundo «Lo conocible y los modelos», y el final, en cambio, estará dedicado a los problemas de la estesia y la intersubjetividad, y se llamará «Cuerpo e interacción».

Antes de empezar es necesario hacer una breve introducción. Creo que merece la pena sentar las bases teóricas de



lo que trataré de decir a continuación, y además creo que debo una explicación, digamos, topológica.

Ante todo quería hacer una consideración de carácter práctico, destacando una evidencia. Precisamente aquí en Palermo un grupo de amigos estuvimos discutiendo sobre la vanguardia. Una de las primeras conclusiones a las que llegamos fue que la vanguardia es un movimiento muy viejo en Europa. La vanguardia, en realidad, tiene un siglo. Pues bien, se da la circunstancia de que en 1997 han pasado cien años desde la publicación de un libro de Michel Bréal titulado *Essai de sémantique*,<sup>1</sup> el primero en el que se aboga por un estudio lingüístico de la semántica. No es que antes de ese momento no se hubiera estudiado semántica, pero hace exactamente un siglo alguien dijo por primera vez de un modo explícito: «hay que estudiar semántica», de modo que la cuestión del significado —aún antes de que fuera tratado por disciplinas como la psicología y la filosofía— es, ante todo, una cuestión vinculada al estudio de las lenguas. Como diría Emile Benveniste, otro gran escritor de temas lingüísticos, esta es nuestra «cabeza de medusa».<sup>2</sup> El *sentido* es la cabeza de medusa con la que se encuentran todos los que tienen algún interés no sólo por el lenguaje, sino en general —volveremos sobre ello— por cualquier procedimiento de significación.

Vemos, pues, que aunque a los hombres siempre les ha interesado el significado, sólo desde hace un siglo se reflexiona de un modo específico y coherente sobre este tema. Sin embargo —y es la cuestión teórica que quiero plantear como introducción a esta serie de lecciones— me parece que desde unos años se ha producido un *giro* en el modo de estudiar los problemas de la significación. Este giro no es —como se habría dicho hace pocas décadas— una «ruptura epistemológica». Digamos, si acaso, que de alguna manera el estudio de la semántica ha tomado un cariz distinto del programa de investigación propuesto por Bréal y aplicado en lo fundamental a lo largo de un siglo. Déjenme usar una metáfora: este giro es como un nuevo *pliegue* en la semiótica, otro modo de plegar la tela muy

compleja formada por el modo estratificado que tenemos de significar.

Este giro semiótico, por supuesto, no se ha producido de golpe. Lo han propiciado muchas transformaciones graduales, muchas reflexiones y muchos debates. Por una mera cuestión de exposición de los hechos y los problemas seré yo quien mantenga entre paréntesis estas transformaciones progresivas, tratando de aislar —con una serie de cortes y orientaciones— un auténtico plano de consistencia, y así poner en evidencia por lo menos la marca de este pliegue en la indagación actual sobre el significado. De modo que en el estudio de la significación no indicaré una historia o una genealogía, sino un diagrama, lo más abstracto posible. A pesar de que los rasgos de la disciplina semiótica son muchos, trataré de hacer una caracterización general de la misma.

Al ir en busca de generalizaciones sé muy bien que voy en contra de la tendencia de la estética y la epistemología contemporáneas, que hacen hincapié en el *fragmento*. Pero lo hago a propósito. Michel Serres —un epistemólogo al que aprecio mucho— sostiene que no hay que tener ningún miedo a la totalidad. Serres dice, acertadamente, que sólo hay que temer la solidez, es decir, que las cosas se solidifiquen, y señala que los fragmentos son cosas que, al haberse roto ya, no pueden seguir rompiéndose. Por eso son muy sólidos. Así que de entrada no podemos pasar por alto que el fragmento, de alguna manera, es ante todo la añoranza de una totalidad perdida: cada fragmento es nostálgico. Pero a continuación debemos entender que el fragmento es lo menos fragmentario que puede haber. El fragmento es duro, no se rompe, es el resultado de una rotura que ya no se repetirá. De modo que los ensalzadores del fragmento, los «fragmentistas», estéticos o epistemológicos, se equivocan al pasar por alto que si hay algo frágil, es la generalización. La totalidad y la generalización, opuestas al fragmento, son completamente frágiles. Como bien sabemos, en cuanto intentamos generalizar algo siempre aparece un colega inteligente y un poco malicioso dispuesto a señalar algún fallo de la generalización. Pues bien, la generalización es una forma de

responsabilidad, en el sentido de que invita al otro a responder.

Eso es, precisamente, lo que quiero hacer. Al generalizar, al decir que hay un *giro semiótico*, quiero exponerme a la respuesta y a la observación, pero al mismo tiempo reivindicar la necesaria fragilidad de la generalización. Al darle la vuelta a la idea de que la generalidad es dura y compacta y los fragmentos frágiles e indefensos, quiero plantear la idea de un giro semiótico bajo el signo de una generalización frágil. En una época en la que predomina la problemática de las redes conceptuales y la multiplicidad (con la lucha implícita y necesaria contra toda forma de jerarquía *a priori*), buscar la generalidad es para mí no tan sólo un deber intelectual, sino también, en el fondo, un placer del espíritu. Placer que sin embargo no excluye una obligación de respuesta.

Según Nietzsche nunca es al principio cuando algo nuevo revela su esencia, sin embargo, *lo que había desde el comienzo sólo puede revelarse en un giro de su evolución*. En otras palabras, al principio no sucede nada especial. Pero lo que estaba en forma potencial sólo puede manifestarse en el momento de su giro, gracias a una revolución que puede definirlo. He tomado, pues, de Nietzsche el término *giro* porque concibo el giro semiótico justamente en ese sentido.

Una vez aclarado este punto (eso espero), pasemos a lo que he llamado «explicación topológica». Alguien se habrá preguntado: ¿por qué se dan estas lecciones justamente en Palermo y no, por ejemplo, en Roma o en Rimini? Tengo dos respuestas. La primera quizá no sea muy razonable: como decía el otro, una elección se hace por buenas razones, o si no por buenas pasiones. Hay elecciones que se hacen entrando en razón, y otras que se hacen entrando en pasión. Mi elección de esta ciudad la hice *entrando en pasión*: tengo amigos en Palermo, y siempre esperamos que los amigos nos hagan las observaciones más agudas.

Pero hay otra respuesta. Palermo es una ciudad que tiende a olvidar algunos méritos. No me corresponde a mí recordarlos, pero en este momento me apetece hacerlo. Me

gustaría señalar, pues, que si en aquella ocasión antes citada alguien recordó que fue en Palermo donde se reunió por primera vez el Gruppo '63, hoy no deberíamos olvidar que esta es una de las pocas ciudades del mundo donde se ha celebrado una reunión de la Asociación Internacional de Estudios Semióticos. Hace unos años, concretamente en 1984, se reunieron en Palermo casi todos los semióticos del mundo para discutir sobre el destino de esta disciplina.

Además, quizá alguien recuerde que Yuri Lotman, el famoso semiólogo ruso, cuando por primera vez tuvo la posibilidad de salir de la Unión Soviética, lo hizo para venir a Palermo. Lo cual, una vez más, demuestra que en esta ciudad el discurso sobre la semiótica no es algo exterior, sino que forma parte —ya sé que esto suena muy rimbombante— de su historia. En Palermo hay una continuidad de acción y reflexión sobre la semiótica, como evidencia la labor docente de amigos y colegas, algunos de los cuales están hoy presentes.

Por eso se dictan en Palermo estas lecciones sobre el *giro semiótico*. Me interesa dejarlo bien sentado: no es tan sólo una, digamos, opción estratégica de la Fondazione Sigma-Tau, que quiere estar presente en muchos centros intelectuales italianos. También es una opción mía, por buenas pasiones y razones.

## CAPÍTULO I

# La caja de los eslabones que faltan

### Una historia tendenciosa

Permítanme que empiece con una *historia tendenciosa*, o mejor dicho, con un borrador historiográfico —a partir del que presumo que es un *giro*— que se propone reconstruir la consolidación y la difusión de la semiótica. Sobre el signo se ha reflexionado siempre, en todas las épocas y todas las culturas: Aristóteles en Grecia, Panini en la India, algún otro en el siglo XVII, y así sucesivamente. Pero esta no es la cuestión. Lo que a mí me interesa es reconstruir la consolidación de la semiótica como disciplina, es decir, como plano de consistencia teórica que asume cierto número de enunciados en una época determinada. Podemos situar esta consolidación de la semiótica como disciplina autónoma a principios de los años sesenta, no hace más de una generación.

La semiótica que se ha practicado desde entonces se puede resumir en dos características fundamentales, que a su vez pueden asociarse con el nombre de un estudioso, aunque esos nombres no abarcan toda la investigación semiótica de la época, y la semiótica de la época tampoco agota su personalidad intelectual.

*Semiología y tradición humanista.* Resumiré la primera característica con el nombre de Roland Barthes. Barthes practicaba una *semiología* (aún no era una auténtica *semiótica*) como *crítica de las connotaciones ideológicas* presentes de uno u otro modo en el hipersistema de signos que



para él era la lengua. La semiología, según Barthes, deriva de la idea de que en determinadas culturas hay varios sistemas de signos. Estos signos no se estudian por separado, cada uno en sí mismo, sino como regímenes de significación, es decir, como elementos de sistemas semióticos organizados y autosuficientes. El problema es el hecho de que —según Barthes— todos estos sistemas de significación son comprensibles y traducibles en el sistema supremo y extremo de signos que es la lengua. La lengua natural se entiende como un sistema de signos que, si por un lado es como todos los demás (significa como un comportamiento gestual o una sinfonía musical), por otro posee una característica fundamental: la de haber especializado una parte de sí misma para poder hablar —mediante elementos y reglas especiales— de los sistemas de signos. A diferencia de otros sistemas (visual, gestual, musical, espacial, etc.), la lengua es capaz de nombrarse a sí misma y a los otros signos de la cultura.

Para Barthes hay una irreversibilidad que, en definitiva, hace de la semiótica una suerte de *translingüística*, es decir, una lingüística capaz de hablar no sólo de la lengua, sino también de todos los sistemas de signos. Estoy simplificando, pero a grandes rasgos es así.<sup>1</sup>

De ahí la idea de que, al hallar signos distintos ocultos en la lengua o a través de ella, la semiología llega a ser una crítica de las connotaciones ideológicas, una revelación de los signos de la ideología social. Tengo la impresión de que la mayoría de nosotros hemos olvidado quién era Barthes antes de hacerse semiólogo: en los años cincuenta era un crítico teatral, propagador y defensor de la obra de Bertolt Brecht en Francia. Si recordamos este dato biográfico (y teórico), no tendremos dificultad en entender lo que significa practicar la semiología como crítica de las connotaciones ideológicas. Barthes es, ante todo, un brechtiano, y como tal piensa en la posibilidad de que la semiología sea una disciplina capaz —con su organización conceptual— de destruir, disipar, desconstruir (por usar un término actual) el conjunto de connotaciones culturales, sociales e ideológicas que

la burguesía ha introducido en la lengua.<sup>2</sup> Su idea es desconstruir estas connotaciones ideológicas —que tienen un carácter sistemático— y liberar un *grado cero* de la lengua, una forma blanca de la lengua, forma que evidentemente estaba relacionada en ese periodo con el proyecto de una sociedad libre, sin ideología, sin clases.<sup>3</sup>

Si no recordamos esto, si no destacamos estas dos conexiones, no podremos entender el éxito de la semiótica —quizá inmerecido, pero sin duda fundamental en su momento— ni sus límites futuros. Hoy, por ejemplo, podremos convenir en que la crítica de la dimensión ideológica de la sociedad ha perdido un poco de actualidad: la palabra *ideología* ni siquiera se menciona (una vez intenté llamarla *ideología*, para conferirle el derecho a ser considerada de otro modo, pero no dio resultado).

La difusión de la semiología barthesiana se debe precisamente al hecho de haber sido una síntesis entre la dimensión crítica brechtiana y la idea del predominio del lenguaje verbal sobre todos los demás sistemas semiológicos. Entonces la cuestión teórica fundamental era la translingüística. Por otro lado, era la época del llamado *linguistic turn* de los países anglosajones, el intento filosófico de situar el lenguaje en el centro de la problemática humana y social.<sup>4</sup> Sea como fuere, este privilegio otorgado al lenguaje se basaba en una dimensión teórica razonable. La idea era que para estudiar al hombre había que analizar por lo menos su lenguaje, es decir, todo lo que ocurre cuando se comunica y se entiende con sus semejantes. Era un modo seguro de no pensar en el hombre como si fuera una cosa o un sujeto separado (a la manera del positivismo), analizando la dimensión humana y social a través del modo en que los hombres se representan y comunican entre sí.

Varias décadas después es fácil entender el motivo del éxito de esta semiología «lingüístizante» y del *linguistic turn*. En el fondo ambos reflejaban la aspiración profunda de nuestra cultura humanista a las llamadas artes liberales. Nuestra vieja cultura humanista es un conjunto de conocimientos basados en las artes liberales —gramática, re-

tórica, filosofía, etc.—, un conjunto de conocimientos en los que el lenguaje verbal mantiene una posición de privilegio absoluto, como lugar único de expresión de la humanidad y manifestación de la civilización. Hoy la hermenéutica no es más que la continuación de esta tradición humanista, que coloca la verbalidad en el centro de la socialidad (a mí me parece polvorienta y completamente superada por la condición epistemológica contemporánea).

Una semiología entendida como translingüística —que se conectaba idealmente con la tradición humanista— estaba destinada a tener éxito. Pero eso fue también, creo yo, lo que acabó con ella. Al seguir una estela cultural que quizá no le perteneciera de pleno derecho, el estudio de la significación se disolvió en el humanismo general que dominaba la cultura de los años sesenta, y acabó desapareciendo con él. La capacidad de ruptura epistemológica implícita en la cuestión de la construcción del sentido, filtrada por la vieja cultura humanista —gramática, retórica, filosofía, etc.—, logró su mayor éxito sólo cuando traicionó su fin principal y originario. ¿Para qué estudiar la semiótica cuando no es más que una translingüística, o una pretensión de saber ya presente en la vieja tradición humanista? ¿Para qué fundar una teoría del discurso cuando ya está implícita, por ejemplo, en la antigua retórica? Basta con reanudar los estudios humanistas sobre el lenguaje —como al final se ha hecho— para que la semiótica se consolide y se repudie, se difunda y se diluya al mismo tiempo.

El caso más evidente de esta difusión y disolución de la semiología barthesiana en la tradición humanista es el de la vuelta a la retórica antigua.<sup>5</sup> La recuperación de la retórica da lugar a lo que a mi juicio es un ejemplo perfecto de un *Babel desafortunado*. La acumulación de las figuras retóricas —como se hace, por ejemplo, en los grandes manuales de Lausberg<sup>6</sup> o Perelman<sup>7</sup>— es un claro intento de juntar, con una perspectiva teórica en principio unitaria, definiciones acuñadas y problemas discutidos en teorías, filosofías y epistemologías muy distintas entre sí. Las figuras retóricas propuestas a lo largo de dos milenios responden a definicio-

nes del lenguaje completamente distintas. Por ejemplo, baste pensar que Fontanier —un gran teórico de la retórica clásica, quizá el último— consideraba dentro de su teoría las *figuras de pasión*: imprecación, deploración, etc.<sup>8</sup> Pero en un momento dado las figuras de pasión desaparecieron de la doctrina retórica por la sencilla razón de que la problemática de la pasionalidad ya no se consideraba pertinente. Vemos, pues, que cierto tipo de teoría del funcionamiento lingüístico y conceptual (la retórica) ha variado en función del tipo de tomas de posición sobre el lenguaje, y han aparecido tipologías de figuras retóricas muy distintas entre sí.

Poner juntas —como han hecho muchas neoretóricas semiologizantes— las figuras del discurso definidas a partir de teorías del lenguaje muy distintas, ha acabado implicando la producción de enormes popurrís de cosas incongruentes, incomparables, inconmensurables entre sí. Así, la vuelta de la retórica ha contribuido a un estilo particular de confusión, porque ha hecho que parezca coherente un cúmulo de elementos cuyo origen teórico eran varios tipos de clasificaciones y orientaciones del fenómeno del significado discursivo.

*El paradigma semiótico* En el preciso momento en que —como acabamos de decir— la semiología de cuño barthesiano se disolvía en las artes liberales, otro tipo de semiótica, en cambio, se consolidaba en un paradigma preciso de investigación. Pondré este paradigma semiótico bajo el nombre de Umberto Eco. Lo peculiar del paradigma de investigación semiótica consolidado a través de la figura de Eco es que se plantea de un modo radical contra el legado saussuriano, es decir, contra todo lo que para Barthes y otros representaba el momento de ruptura que a comienzos de siglo (digamos que entre Bréal y Saussure) constituía la formación de una disciplina científica como la semiótica.<sup>9</sup> Eco valoriza una tradición distinta (que ya estaba implicada en el proyecto semiótico): la que inaugura Charles Sanders Peirce.<sup>10</sup>

La semiótica de Peirce parte de la idea de no valorizar de un modo especial el lenguaje. Para Peirce la teoría del signo era una *semiótica*, un estudio de todos los tipos de signos, y no sólo una *semiología*, un estudio de los signos a partir del len-

guaje verbal y humano. Pero quizá se podría modificar la hipótesis diciendo que Peirce no tenía una idea nada clara de lo que es el lenguaje; Peirce era un filósofo con una formación lingüística muy insuficiente, pero en cambio era un gran epistemólogo, quizá uno de los más grandes de nuestro tiempo.

De modo que el núcleo de la posición radical de Eco es que excluye una semiología de tipo barthesiano y se remonta —más allá de la ruptura epistemológica saussuriana— a la idea de que hay *una historia del signo*, una historia de la noción de reenvío del signo que no necesita definirse a partir de la apertura del paradigma teórico de la semiótica, pues se remonta por caminos filosóficos hasta el comienzo de nuestra cultura. En cuanto se inaugura el pensamiento griego surge una reflexión sobre el *sema*, el *semeion*, el *nous*, un pensamiento sobre el signo que aparece como elemento de la propia filosofía.<sup>11</sup>

Pero ¿cómo se establece este paradigma de la semiótica (con respecto al cual se hace después el giro)? Una vez más lo simplifico con unos cuantos rasgos, evidentemente caricaturescos. Como es sabido, uno de los modos de hacer caricaturas es reforzar un solo rasgo del modelo que se desea caricaturizar, dejando los demás en segundo plano. Se toma una característica del rostro, como por ejemplo la frente, y se hincha desmesuradamente; al mismo tiempo se reduce la boca, las orejas, etc.: así nace la caricatura. De modo que la caricatura es el engrosamiento de un rasgo fisionómico. Pero se trata de una operación inevitable: cualquier forma de reproducir una cara —observaba agudamente Wittgenstein— es, de alguna manera, una caricatura.

Si es así, ¿qué «caricatura» inevitable podemos hacer de las estrategias que constituyen el paradigma semiótico? La primera estrategia empleada por Eco es la de *una clasificación a priori de los signos*, lingüísticos y no lingüísticos. Lo mismo que en Peirce hay una gigantesca catalogación de signos y una grandiosa tipología de las posibles combinaciones de signos entre sí, y por lo tanto una morfología y una jerarquía muy complejas de los signos, en Eco este tipo de semiótica se plantea como una teoría de tipo taxonómi-



co. Empieza clasificando los tipos de signos, y sigue con el estudio de las maneras de pasar de un signo a otro. Junto al componente clasificador hay, pues, otro componente sintáctico, que se ocupa de movimientos y acciones.

Pero ¿cómo se constituye la sintaxis de los signos? En el caso de Eco, representante del paradigma semiótico, este tipo de movimiento que se introduce en la materia del signo es definido por la propia idea del signo: el signo es un reenvío, está presente cuando algo se encuentra en el lugar de otra cosa. Pero ¿cómo se constituye este reenvío? La idea de Eco —y en general del paradigma— es que este reenvío se puede explicar de un modo claro y legible con el viejo modelo de la inferencia lógica. La inferencia es el modo de poner en marcha la máquina de los signos. Se pasa de un signo a otro a través de tipos de inferencias que son —según el modelo aristotélico— la inducción, la deducción y la abducción. Para pasar de un signo a otro nos limitaremos, por tanto, a las estrategias de tipo silogístico e inferencial. Así el paso entre signos no es que se reduzca, pero sí se enfoca en esta dirección.

Otra estrategia, más o menos explícita, que sirve para constituir el paradigma semiótico, es la que se refiere al marco en el que tienen lugar estas inferencias, estos movimientos de signo a signo. Es un marco eminentemente textual. Así, después de un momento de interés más o menos acusado por los signos arquitectónicos, visuales, cinematográficos, gestuales, etc., se ha vuelto rápidamente al *texto*. Y el texto en el que se piensa, una vez más, es de tipo eminentemente escrito, a veces quizá hablado, en todo caso sólo lingüístico. Así, subrepticamente, después de haber proclamado la importancia teórica de lo no lingüístico, el texto ha vuelto a ser el modelo de todos los funcionamientos semióticos, tanto si es un texto literario (de cultura relativamente alta) como un texto de los medios de comunicación de masas (de cultura llamada baja). Se ha vuelto así a una reflexión de tipo lingüístico.

Remata el conjunto de estas estrategias teóricas la idea —antes recordada— de una historia del signo, una histo-

riografía que se preocupe de reconstruir los modos en que la filosofía, sobre todo la gran filosofía, ha pensado y vuelto a pensar la problemática del signo. Se trata ante todo de una opción de tipo estratégico y universitario: tratar de reconstruir un posible pedigrí intelectual para una disciplina joven como la semiótica. Pero este es un problema de historia de las ciencias, historia objetiva, que probablemente podemos dejar de lado.

En segundo lugar, sin embargo, la propuesta de una historia de la semiótica da cuenta de una opción intelectual pertinente, en ciertos aspectos fundamental. Es la idea de que la historia del modo en que ha sido tratado el signo es una manera de mostrar cómo se ha llegado a cierta imagen del signo. Es un problema clásico de historia que, sin embargo, plantea problemas muy delicados y complejos, aunque sólo sea porque en ocasiones lleva a situaciones francamente desconcertantes.

Recordaré sólo dos de ellas. Si estudian el *De civitate dei* pueden descubrir que Agustín utilizaba una semántica con instrucciones. Ahora bien, el hecho de que Agustín —como Monsieur Jourdan, que hacía prosa sin saberlo— también hiciera sin saberlo una semántica con instrucciones procede del hecho de que hoy tenemos una idea de la semántica con instrucciones. Por consiguiente, hemos reconstruido en el pensamiento agustiniano la existencia de una semántica que potencialmente incluye instrucciones.<sup>12</sup> Pero luego, cuando vemos el modo en que Agustín analiza una frase (pongamos que de siete u ocho palabras), resulta que el filósofo sostiene que está formada por siete u ocho signos. Y es desconcertante: Agustín llama *signos*, sin ningún problema y sin diferenciarlos, a una conjunción, un verbo, un nombre, un artículo, etc., pero también a la propia frase en su conjunto.

Esto plantea un problema muy delicado, como pueden ver: el de la posibilidad de una reconstrucción histórica *coherente* de todo un pasado, cuando nos damos cuenta de que en este pasado se ha usado el término *signo* para indicar cosas muy distintas. Ningún estudioso de las ciencias físicas aceptaría que, dado que Demócrito y Bohr llamaron *átomo*

a una cosa, siempre es posible comparar el átomo de Demócrito con el de Bohr. Ambos hablaban de *átomo*, pero no pensaban en la misma cosa. El problema de la historia del signo es, por consiguiente, un problema de coherencia y de reconstrucción, a veces muy delicado.

Déjenme poner otro ejemplo muy preciso y al mismo tiempo muy trivial. Hace poco Eco escribió un libro importante e interesantísimo para nuestra cultura (y sigue siendo interesante pese a la afirmación que haré a continuación), que habla de la constitución de las lenguas perfectas en la cultura europea.<sup>13</sup> En la reconstrucción de las lenguas perfectas, en la cultura occidental, la documentación del libro es absoluta, perfecta e impecable. Pero en un momento dado aparece un curioso problema. En dos capítulos se juntan —como el átomo del que hablaba antes— el esperanto y Ramón Llull. Cabe preguntarse si para un semiólogo que analiza los sistemas de signos y de lenguaje se trata, efectivamente, de la misma cosa.

En el caso de Ramón Llull se trataba de reorganizar la semántica, es decir, la organización de los contenidos de una lengua determinada. Esta organización abordaba nociones que aún no estaban «lingüístizadas», conceptos que podían expresarse en italiano, inglés, francés, árabe, hebreo, etc. Eran representaciones conceptuales que también podían dibujarse en un papel. El problema de Llull, por lo tanto, era estructurar una *forma del contenido*, una organización conceptual independiente de la forma de la expresión en la que se encuentra. El esperanto, en cambio, no pretende organizar, ni mucho menos, el contenido de una lengua. Si acaso persigue la reorganización de su forma expresiva, prescindiendo del sistema de conceptos, desde la forma del contenido que esta lengua transmite luego. El esperanto intenta producir palabras distintas que sean capaces de organizar contenidos en los que no interviene.

De modo que ambos esfuerzos —el de Llull y el del esperanto— son proyectos de lenguas perfectas. Sólo que el primero no intenta construir un lenguaje, sino una forma de contenidos conceptuales transmisibles en todas las lenguas

que se quiera, incluidas las lenguas no lingüísticas (se pueden hacer cuadros, películas, ballets, etc. con la «metódica» de Ramón Llull...). Mientras que el otro intenta reorganizar una forma expresiva distinta, basada en la sustancia fonética.

Como ven, son dos cosas fundamentalmente distintas. Se podrían escribir *dos* historias de las lenguas perfectas. Por un lado una historia de las lenguas orientadas a una reorganización semántica de sus estructuras internas, por otro una historia de las lenguas orientadas a una reorganización de sus formas expresivas. Entonces las cosas empiezan a ponerse interesantes, y es precisamente por aquí por donde pretendía llevarles.

### *Pars destruens*

¿Cuáles son los resultados de la restricción historiográfica que he mencionado hasta ahora? Creo que merece la pena empezar a examinarlos detenidamente, punto por punto, para poder orientarnos.

*La imagen del léxico.* El primer resultado atañe a la *no*ción de *signo*. En efecto, tengo la sospecha de que esta noción es más bien un obstáculo de tipo epistemológico para la semiótica. Mi impresión es que, en la mayoría de los casos, cuando pensamos en el signo —a no ser que abordemos de manera vigorosa el problema de la diferencia entre los lenguajes— tenemos en la mente algo sustancialmente parecido al sistema del léxico. Siempre que decimos *signo* estamos pensando en una palabra, y la semiótica, desde esta perspectiva, vuelve a ser rápidamente una semiología, en el peor sentido, el de lexicología. Los signos de una cultura pasan a ser de alguna forma las palabras o los equivalentes a las palabras de una cultura.

Ahora bien, al igual que ningún lingüista aceptaría la idea de que el lenguaje está hecho de palabras, creo que

ningún semiólogo debería aceptar la idea de que los sistemas de significación están hechos de signos. La semiótica, como la lingüística, si acaso debería interesarse por el modo en que producimos sistemas y procesos de significación mediante una forma sonora (o significante de otra manera), es decir, por el modo en que somos capaces de significar mediante cierto tipo de organización (fonética, icónica, gestual, etc.). Lo cual nos lleva a unos modelos de explicación que nada tienen que ver con sumas de palabras. La lengua no es una suma de palabras, y un sistema de significación, a su vez, no es un conjunto de signos.

Por desgracia, tengo la impresión de que cada vez que se oye hablar de semiótica, de una manera gradual pero constante se va cayendo en esta idea de la suma: los signos se consideran partes de un diccionario de elementos previos, exactamente igual que —algunos lo dicen ya de manera explícita— un imaginario sería un diccionario de imágenes, un conjunto de signos icónicos dados, utilizables a conveniencia. Pensemos en los estudiosos, desde luego no muy avisados, que intentan estudiar los gestos (como Desmond Morris): estos estudiosos intentan construir desesperadamente una auténtica lexicología gestual, en la que se dota a cada gesto de un significado específico, como en una entrada lexicográfica.

Así, poco a poco, imperceptiblemente, la semiótica vuelve a ser una semiología, un estudio de la significación que además de pensar en la primacía del lenguaje verbal sobre los otros sistemas semióticos, sobre todo imagina el lenguaje verbal mediante un modelo teórico de tipo lexical. Barthes no creía en esta hipótesis, sino que tenía muy claro que los signos sólo son puntos de intersección de complejos sistemas subyacentes. Es preciso superar este obstáculo epistemológico de la noción de signo, porque no da cuenta de la complejidad de la lengua.

Recuerden el viejo chascarrillo del escritor. «¿Qué estás haciendo?», le preguntan. «Estoy escribiendo un libro», contesta. «¿Cómo lo llevas?», le dicen. «Muy adelantado. Ya tengo todas las palabras, sólo me falta juntarlas.» Entre do-

minar un léxico y escribir un libro hay un trecho enorme. La semiótica que sigue razonando por signos se ha parado en el primer momento.

*Códigos y desconstruccionismo.* Este obstáculo epistemológico de la noción del signo está estrechamente unido a la imagen que tenemos de lo que relaciona los signos entre sí, el equivalente semiótico de la gramática lingüística. La organización de la gramática semiótica se ha traspuesto, gracias al modelo informacional, bajo la idea de un *código*. Así, a la idea de un signo pensado como simple entrada léxica se le asocia la de una gramaticalidad imaginada como codificación apriorista. Si hay signos y comunicación es porque hay un código subyacente que regula sus funcionamientos, posibilidades y límites.

Esta imagen del código como sistema de elementos mínimos y reglas de funcionamiento tuvo mucho éxito en la semiótica de los años sesenta, y todavía hoy son muchos los que la consideran pertinente para la descripción de los lenguajes, verbales o no verbales. Hasta el punto de que en los «subversivos» años setenta la noción de código se entendió como una suerte de imposición por arriba que había que destruir a toda costa. La idea de la *desconstrucción* obedece precisamente a que se toma en serio la noción semiótica de código, con la consiguiente radicalización. Se pensó que para descodificar había que desconstruir, romper las cadenas de una imposición externa y arbitraria y recuperar el espacio de una interpretación libre. La descodificación no se entendía como una operación unida a la comprensión, sino como una acción, políticamente necesaria, de ruptura de los códigos, como una destrucción de la codificación para poder librarla de unos enemigos no menos solapados.

Fue así como una visión simplista de la significación ha concitado las críticas de una legión de detractores de la semiótica. Y la propia semiótica —al ir en busca de puntos de referencia seguros para construir e indicar el significado (precisamente en el concepto de código)— se ha sumido en una contradicción muy fuerte consigo misma. La afirmación inicial de Eco, como sabemos, era la *obra abierta*.<sup>14</sup> De



alguna manera Eco proponía la idea —fundamental para Peirce— de que en el babel de los signos cada signo puede remitir a otro signo prácticamente hasta el infinito. Sucedió así que, frente al furor de la noción semiótica de código, en los años setenta (pero sobre todo en los ochenta) los partidarios del desconstruccionismo fueron los que volvieron a la idea de la obra abierta, citando incluso a Peirce, pero sin referirse a él de un modo correcto: y afirmaron que con cualquier texto se puede hacer exactamente este trabajo, se puede poner todo en contacto con todo.

Estoy exagerando, pues los desconstruccionistas no son tan tajantes. Pero sí lo son en la caricatura construida por Eco para defenderse y distanciarse de ellos. Con una fórmula ejemplar, Eco dijo en un momento dado: «Hay que meter barras de grafito en la central nuclear»; si todos los signos se remiten a otros signos, ya no hay ninguna posibilidad de control. Y si ya no hay posibilidad de control estamos en una sociedad babélica, o mejor dicho posbabélica.

De ahí la idea defensiva: ¿qué se puede introducir codificado en el lenguaje para evitar el peligro de esta gigantesca explosión nuclear? Barras de grafito, es decir —matáforas aparte—, criterios que establezcan la separación necesaria entre las explicaciones aberrantes y las interpretaciones correctas. Es precisa, empezó a sostener Eco, una interpretación del texto, que sea tanto más correcta cuanto más acepte el presupuesto de que no se pueden decir algunas cosas. De ahí la necesidad de volver a introducir en el lenguaje una dimensión tradicional de la racionalidad, para controlar la fuga irresistible de los signos que remiten incesantemente a otros signos.<sup>15</sup> Es como decir que hay personas serias y normales si y sólo si hay también locos y paranoicos, cuya actividad fundamental es remitir un signo a otro signo.<sup>16</sup>

## *Pars construens*

Pues bien, tengo la impresión de que así no podemos salir del paso. Creo que es absolutamente necesario volver a pensar todos los problemas relacionados con el significado, el texto, el código y, sobre todo, el signo. Y hago la siguiente propuesta: los signos no son perceptibles como tales a través de un léxico (asignación apriorista del significado, posible también en una lengua muy ambigua) ni a través de una enciclopedia (reconstrucción de la significación con criterios de tipo cultural). El problema que la semiótica debe estudiar es el de los sistemas y procesos de significación. Con esta perspectiva, la cuestión no es desembarazarse *tout court* de la noción de signo, sino pensar que los signos son estrategias como cualquier otra, los lexemas son estrategias semióticas como cualquier otra, necesarias para utilizar la lengua, para hacer que funcione el sentido, para articular la significación.

Se trata, en suma, de contraponer a los programas de investigación descritos hasta ahora otro tipo de organización conceptual llamado *glosemática*. Louis Hjelmslev, uno de los fundadores de la glosemática, defendía una idea muy precisa: no nos fiemos de los signos, los signos sólo son sucesos determinados históricamente y variables en función de las distintas historias en las que están implicados.<sup>17</sup> Si acaso procuremos dividir el significado de la lengua (o mejor dicho: el sentido que circula en ella) en unidades elementales, lo mismo que somos capaces de construir el sonido concreto de una lengua relacionando sus unidades elementales (los rasgos fonémicos). Veremos así que la combinación de estas unidades elementales (o *sememas*) produce sucesos de sentido distintos, es decir, distintas unidades de significado, que los contextos hacen pertinentes.

¿Qué presupone un análisis como este? Presupone un movimiento razonable e inteligente: el de dividir las dos caras del signo en un *significante* y un *significado*, en un *plano de la expresión* y un *plano del contenido*. La idea es que hay una

cara significante y una cara significada de la lengua, y para analizar estas caras hay que separarlas primero. Si la relación entre significante y significado es arbitraria (más adelante volveré sobre esto, pues creo que una de las características del giro semiótico es que no acepta el principio saussuriano de la arbitrariedad del signo), las dos caras del signo (significante y significado) se pueden separar para demostrar que están relacionadas de alguna manera entre sí, y de alguna manera son isomorfias. Sin una separación previa de los dos planos del lenguaje no se puede hacer ninguna comparación. Y esta comparación conduce a una conclusión inevitable: expresión y contenido se presuponen recíprocamente (si hay un significante, hay un significado; si hay un significado, hay un significante) pero no son en absoluto coincidentes. Cada plano del lenguaje tiene estructuras propias que resultan similares, o isomorfias, sólo en un nivel superficial del análisis, y no en los profundos. Este es el envite teórico fundamental de la glosemática, que en el fondo era el envite saussuriano: una escisión en el concepto de signo.

Es evidente la diferencia con la hipótesis de Peirce, para quien cada signo como globalidad remite a otro signo como globalidad. Para Peirce los signos se distinguen de otros signos, pero no tienen una cara significante y otra significada. No están divididos así. Por lo tanto la hipótesis de Peirce es anterior —teóricamente, más que en el tiempo— a la saussuriana.

Lo cual no fue advertido de inmediato, y dio lugar a una serie de equívocos. Un equívoco garrafal, por ejemplo, es el que encontramos en las primeras obras de Derrida. Pienso en el famosísimo *De la grammatologie*,<sup>18</sup> donde el significante era identificado con lo perceptivo y el significado con lo conceptual. De este modo, para Derrida el problema semiótico era tan sencillo que ya estaba resuelto: el significante es lo que llega al oído, mientras que el significado es la articulación producida en el momento de la recepción. Fuera de esto —según la imagen derridiana de la semiótica— está la realidad. El referente es expulsado, evacuado; la realidad está fuera de los signos. Está lo real, que es co-

mo es, articulado, dispuesto, insignificante, como queráis. Lleno de ruido y de rabia, como quien dice. Luego estaban los signos, y los signos se dividían en dos partes: una significativa y la otra significada. La primera afectaba a los sentidos y el cuerpo, la segunda a los problemas complejos que están en la mente.

Se ve perfectamente que una semiótica pensada así vuelve a introducir distinciones conceptuales muy antiguas, como la distinción entre cuerpo y alma, materia y espíritu, y otras por el estilo. Pero sobre todo introduce una idea muy extraña, la de que la semiótica no se ocupa de cosas reales, dado que no es más que un trabajo sobre los signos. No se ocupa de *quien* intercambia los signos, sino de la problemática de las relaciones entre el signo y la realidad, es decir, del problema de la verdad en la referencia entre los signos, por un lado, y el referente, por otro. Quien intercambia signos, quien realiza la operación de la referencia, es excluido de esta idea de la semiótica, salvo que se cuele más adelante a través de la cuestión lateral de la pragmática. Por decirlo con una frase hecha, por un lado están las palabras y por otro las cosas.

Esta imagen de la semiótica plantea un problema especialmente delicado, porque todavía está muy vigente. Cuando oímos una crítica esencial a la semiótica, suele ser algo así: «Vosotros estudiáis los textos pero no os ocupáis de la realidad; estudiáis los textos científicos pero no sois capaces de explicar cómo se organiza un laboratorio; porque un laboratorio consta de palabras —textos, conversaciones, nombres...—, pero también de máquinas y sustancias que pasan de un lado a otro».

## Palabras, cosas, objetos

De todos modos, también cunde la idea de que la semiótica es una disciplina vagamente idealista —como se ha di-

cho a menudo— que tiene que ver con algunos funcionamientos de la representación conceptual. Por ejemplo: cómo nos imaginamos el mundo, cómo el mundo está de alguna manera recortado para hacerlo inteligible. Pero el mundo —se afirma— tiene una independencia radical, exterior, y el gran problema es demostrar cómo se relacionan entre sí el mundo recortado por la lengua y el que es exterior a ella, y por lo tanto a nosotros.

Para entender esta visión reductora de la semiótica debemos tener en cuenta que durante algún tiempo la propia semiótica declaró que no disponía de ninguna estrategia de correlación entre los signos y las cosas. En efecto, dentro de su modelo teórico no tenía previsto ningún sujeto que hiciera una operación de referencia; no había nadie que le dijera a otro: «yo a esto lo llamo así». Si acaso se planteaban exclusivamente cuestiones de este orden: ¿cómo es posible decir que Aquiles es un león, si Aquiles es Aquiles mientras el león es esa cosa ahí fuera en el mundo que tiene esta y aquella característica? Y se daba esta solución: el problema no es que Aquiles sea identificado tanto con la persona de Aquiles como con el león, en el sentido de que esa persona es un león. Si acaso es un problema de significado, un problema que se refiere a la relación entre un significante y un significado, entre dos signos que de alguna manera se consideran correlacionables.

Pero hoy podemos preguntarnos: ¿es real el león? ¿Y Aquiles como persona? ¿Qué hacemos con los dos? Si para la primera semiótica no se planteaba este problema, hoy, en cambio, es una cuestión de gran importancia para nosotros.

Trataré de explicarme con un ejemplo tomado de dos filósofos, Michel Foucault y Gilles Deleuze, quienes desde hace tiempo y con un interés enorme han tratado de resaltar la importancia de las *formaciones discursivas*. Para Foucault y Deleuze una cárcel no es una «realidad», sino una auténtica formación discursiva.<sup>19</sup> Se podría objetar que hay que distinguir entre la palabra *cárcel* (es decir, el significante *cárcel* que se relaciona con ciertos tipos de significados variables según las épocas) y las distintas cárceles rea-



les, que no tienen nada que ver con las formaciones discursivas. Una formación discursiva referente a la cárcel sólo sería el modo en que la gente se representa la cárcel real. La respuesta, muy interesante, que da Deleuze en su libro sobre Foucault es muy distinta. Dice: hay que relacionar una *forma de la expresión*, que es la cárcel, con una *forma del contenido*, que es la delincuencia, la ilegalidad.<sup>20</sup>

En el análisis foucaultiano de *Vigilar y castigar*, según Deleuze, la ilegalidad se entiende como una forma del contenido, y la cárcel como una forma de la expresión. Para entender la noción variable de ilegalidad, es decir, la imagen que tiene cierta época de la delincuencia, hay que ver cómo se construyen en esa época las cárceles reales, y no los discursos externos sobre las cárceles concretas. Entonces se verá que es un montaje arquitectónico especial, en el que las celdas se organizan de un modo, los espacios de otro modo, etc. Hoy, por ejemplo, la cárcel puede ser sólo un brazalete electrónico en el brazo de un hombre, la cárcel se convierte en el conjunto de remisiones, de señales de la centralita electrónica que controla al hombre. Así se recrea cierta forma de la expresión y una forma correlativa del contenido.

En este sentido, el problema fundamental —como repitió el propio Foucault— es que no hay oposiciones entre las cosas y las palabras. Después de escribir *Historia de la locura* y *Las palabras y las cosas*, Foucault afirmó que se había equivocado al pensar que existe una historia del referente independiente del discurso. Por ejemplo, no es verdad que la historia de la locura sea una historia de discursos y representaciones conceptuales, más allá de los cuales habría una historia del referente, es decir, de la locura real, esa locura que sabe la verdad sobre nosotros, seres presuntamente razonables. La única realidad, decía Foucault, no está en las palabras ni en las cosas, sino en los *objetos*. Los objetos son el resultado de ese encuentro entre palabras y cosas que hace que la *materia* del mundo, gracias a la *forma* organizativa conceptual en la que es colocada, sea una *sustancia* que se encuentra con cierta forma.<sup>21</sup> Es decir, la materia vista en la dirección de la forma se convierte en la sustancia (las sus-

tancias del mundo son tales porque ya están de alguna manera preformadas), y la forma es una organización de esta sustancia que mantiene cierto número de relaciones con ella, más o menos motivadas o inmotivadas.

Esta es una hipótesis esencial: pensar que existen objetos, no cosas, y que las cosas, en tanto que formadas, dichas, expresadas, puestas en escena, representadas, son objetos, conjuntos orgánicos de formas y sustancias. Se trata de una hipótesis fuerte, que nos libera definitivamente de la idea de que es preciso descomponer los objetos en unidades mínimas de significados, o los sonidos en unidades mínimas de la fonación, para reconstruirlos luego y entender su estructura interna. Toda nuestra época ha estado marcada por la idea constructivista, radicalmente utópica, de que es posible trocear la complejidad del lenguaje, la complejidad de las significaciones, la complejidad del mundo en unidades mínimas (siguiendo en cierto modo el modelo atomista), y luego, mediante combinaciones progresivas de elementos de significado y de rasgos de significantes, producir o reproducir el sentido. Es una idea que encontramos en Carnap, pero en otro plano también la encontramos en el Bauhaus, e incluso en la lingüística de la que hablaba antes, la hjelmsleviana.

La idea básica del giro semiótico es lo contrario: no se puede, como se creía, descomponer el lenguaje en unidades semióticas mínimas para recomponerlas después y atribuir su significado al texto del que forman parte. Debemos tener claro que *a priori* nunca lograremos hacer una operación de este tipo. En cambio, podemos crear universos de sentido particulares para reconstruir en su interior unas organizaciones específicas de sentido, de funcionamientos de significado, sin pretender con ello reconstruir, al menos de momento, generalizaciones que sean válidas en última instancia. Sólo por este camino se puede estudiar esa curiosa realidad que son los objetos, unos objetos que pueden ser al mismo tiempo palabras, gestos, movimientos, sistemas de luz, estados de materia, etc., o sea, toda nuestra comunicación.

## El hojaldre y los dos sesos

Si aceptamos una hipótesis de este tipo podemos descartar una idea del lenguaje —que los lógicos y algunos semiólogos siguen defendiendo— modelada sobre la escritura. A menudo, cuando pensamos en una lengua, imaginamos consciente o inconscientemente una suerte de transposición de un texto escrito. En realidad, el lenguaje —como solía decir Barthes en la última parte de su vida— está dotado de entonaciones, se articula con la gestualidad de manera decisiva, y está acompañado de unos rasgos fisionómicos precisos. Es decir, lejos de ser algo lineal (contra lo que tantos se han estrellado, por su supuesta racionalidad), el lenguaje tiene su espesor, que se considera en el momento del análisis.

El lenguaje es una especie de «hojaldre» muy complejo de elementos, de signos con un valor muy distinto. Lo cual nos lleva a eliminar otra de las grandes contraposiciones de la semiótica más común: la que se hace entre *analógico* y *digital*. Según la vulgata semiótica, lo analógico corresponde a las cosas que se parecen a sus referentes, mientras que lo digital tiene que ver con todo lo que está caracterizado con cierta discontinuidad, que no se verifica fácilmente en el mundo llamado real. La analogía se basa en lo continuo y la digitalidad en lo discontinuo; por consiguiente, el lenguaje verbal se sitúa en el lado de lo discontinuo, mientras que la imagen y la música están en el analógico. Todo esto basado en una teoría científica que divide el cerebro en dos y coloca a la izquierda lo digital, es decir, el lenguaje, y a la derecha lo analógico, la imagen y la gestualidad.

Más prudentes, los investigadores actuales del cerebro dicen que éste es flexible, que los recorridos en su interior no se pueden asignar *a priori*, que en cualquier caso es muy plástico y que todas las localizaciones pueden cambiar y transformarse. Pensemos en el lenguaje de los sordomudos —del que nos ocuparemos en la próxima lección—, que es un lenguaje muy sintáctico, por consiguiente digital, pero al

mismo tiempo completamente visual, y por lo tanto teóricamente analógico. Cabe preguntarse ante un lenguaje de este tipo: ¿con qué parte del cerebro hablan los sordomudos? Pero piensen también en que cuando hablamos lo hacemos sin duda mediante sistemas discontinuos, pero también lo hacemos con entonaciones, que desde luego no son discontinuas (por lo menos en el sentido que le dan a esta palabra los que distinguen entre analógico y digital). Así pues, el lenguaje habla simultáneamente con dos sistemas de signos, uno digital y otro analógico, que hablan al mismo tiempo. El lenguaje es a la vez analógico y digital. Dicho de otra forma: esta distinción carece de sentido. Podemos decir que hemos avanzado algo con respecto a los que todavía proponen utilizar esta clase de categorías.

## Cuadros, átomos, partes del discurso

Me gustaría mantener esta sencilla idea de una dimensión estratificada del lenguaje, diciendo que en el lenguaje existen dos niveles, uno de organización expresiva y otro de organización del contenido. Pero no se trata de simples cuestiones de forma sin ninguna relación con los objetos, se trata, si acaso, de niveles que establecemos *dentro* de los objetos.

Para no estar hablando siempre y sólo de semiólogos, aprovecharé para citar a otros científicos. En su libro sobre *La nueva mente del emperador*, Penrose recoge la opinión que le expresó Einstein al matemático Hadamard en respuesta a una investigación, opinión que consideramos algo exagerada pero muy interesante, como resultado de una serie de estudios sobre el funcionamiento de la mente: «No parece que las palabras o el lenguaje, escritos o hablados, desempeñen ningún papel en el mecanismo del pensamiento. Las entidades psíquicas que parecen funcionar como elementos de pensamiento son ciertos signos e imágenes más

o menos claros, que se pueden reproducir y combinar “voluntariamente” [...] de tipo visual y en parte muscular». <sup>22</sup>

Dejando aparte la cuestión —de la que ya nos ocuparemos— de la relación fundamental del lenguaje con el cuerpo (cuestión que vuelve a ser fundamental en el análisis del lenguaje), si aceptamos esta sugerencia de Penrose cabe pensar que hay una organización del pensamiento al margen de la expresión inmediatamente lingüística. Dicho de otra forma, existe una organización de los contenidos lingüísticos, si se quiere de los conceptos, al margen del hecho de que se interprete a través de una sustancia de la expresión. Lo cual significa que es posible que unas formas de signos distintas del lenguaje verbal sean capaces de organizar formas del contenido, o significantes, que el lenguaje verbal no es necesariamente capaz de transmitir. Algo que por otro lado no es tan nuevo, sólo que no estaba contemplado en la organización teórica de la primera semiología, la cual, por definición, suponía que sólo lo que es decible es de alguna manera pensable.

Pondré un ejemplo muy sencillo. Tomen un cuadro, y traten de decir lo que hay en él. Cualquiera de ustedes es capaz de nombrar todo lo que hay en el cuadro. Después analicen las cosas que hay en el cuadro. En realidad, ¿qué cosas están analizando? Están analizando las palabras con las que han descrito los elementos del cuadro. Dicho de otra forma, los elementos que aparecen en el cuadro son, simplemente, los que sus palabras han logrado describir.

Pero ¿existe un significado del cuadro que pueda percibirse de otro modo? Es decir, ¿existe una organización del sentido del cuadro que recurra a unidades expresivas no coincidentes con lo que pueden descubrir las palabras en el cuadro? La respuesta, por definición, es sí. También se puede apreciar una organización análoga en una película, un ballet, los gestos de los animales o la estructura de un paisaje. Pero lo primero que hay que hacer —como dice Penrose— es librarse de una semiótica convencida de que todo depende de las palabras, de significados que de alguna manera pueden decirse y describirse lingüísticamente.



Es así como acaban una serie de ilusiones de la primera semiótica. Por ejemplo, una de ellas era que se podían tratar como signos tanto algunas unidades más pequeñas cuanto las unidades más grandes formadas por las primeras. Por ejemplo, si como decía Agustín hay siete signos para formar una frase, entonces la frase puede descomponerse en siete signos. Pero la frase también es un signo, sin duda. De ahí la cuestión: ¿cuál es el tamaño de los signos? La única respuesta posible es ratificar que no hay ningún tamaño de los signos decidido *a priori*: los signos, si acaso, se deciden en función del tipo de segmentación que hacemos en el texto.

Si tenemos un conjunto de significados, como sucede entre nosotros en este momento, un discurrir de sonidos o de signos escritos, de percepciones y reacciones conceptuales recíprocas, podremos hacer descomposiciones progresivas en niveles muy complicados, según lo que nos propongamos. Por ejemplo, si queremos hilar muy fino, llegar a las partículas de mi voz, podemos hacerlo. No hay ninguna unidad última del sentido preestablecida, dependerá del plano de pertinencia de análisis en el que decidimos movernos, es decir, de lo que de uno u otro modo andamos buscando. El problema de la unidad última no puede plantearse construyendo abstractamente unas tipologías de series de signos, se reconstruyen en cada ocasión.

Naturalmente, no se puede impedir la idea de que existen algunos signos que para ciertos fines se consideran últimos. Pero ello no significa que siempre existan signos últimos, como las palabras, cuya combinación produce frases o textos. Si acaso podemos afirmar lo contrario: *sólo existen textos*, textos de objetos, no textos de palabras o de referencias, textos de objetos complejos, pedazos de palabras, de gestos, de imágenes, de sonidos, de ritmos, etc., es decir, conjuntos que se pueden segmentar según la necesidad o la urgencia.

Algo parecido ocurre en las ciencias. Recordemos el gran debate que se entabló a comienzos de siglo entre Millikan y Ehrenhaft sobre el problema del electrón: ¿puede descom-

ponerse el electrón? Ehrenhaft sostenía que el electrón podía descomponerse, mientras que Millikan decía que no, que el electrón es la unidad mínima de la materia. El debate se acabó cerrando con la conclusión de que el electrón, efectivamente, era la unidad indivisible, pero hoy seguimos haciéndonos preguntas: ¿por qué no se puede dividir, y hasta qué punto se puede dividir todavía?<sup>23</sup>

Como vemos, esa es exactamente nuestra cuestión. A la que la semiótica responde diciendo que *hay que transformar el sentido en significación*, algo que puede parecer una tautología pero no lo es. En efecto, la idea consiste en que el significado que fluye entre nosotros, si lo pensamos un poco, se divide en tipos de categorías, y estos tipos de categorías se definen entre sí. Dicho de otra forma, no hay categorías y partes de significado *antes* de la comunicación que se combinan de distinta forma *después*, en el momento de la comunicación. Lo que hay son subdistinciones del flujo del sentido que se hacen en el preciso momento en que se verifica el proceso comunicativo: la comunicación es un retazo formal de la materia (de la expresión y el contenido) que, como decía Hjelmslev, produce una sustancia (de la expresión y el contenido).

Pondré otro ejemplo muy sencillo, el de las partes de la oración. Todos sabemos que en Occidente, desde hace por lo menos dos mil años, las partes de la oración se dividen en nombres, adjetivos, verbos, adverbios, preposiciones y demás. Pero, como sin duda sabrán, se requirió un gran esfuerzo teórico para producir estas categorías que hoy nos parecen naturales, y el resultado ni siquiera es definitivo. Por ejemplo, para los aristotélicos el adjetivo no iba con el nombre sino con el predicado, por la sencilla razón de que un adjetivo caracteriza a un sujeto, en el sentido de que lo predica, le da calificaciones. «Hombre» es un sujeto, «corre» es un predicado, pero «alto» también es un predicado que califica al sujeto «hombre»: por lo tanto, el verbo y el adjetivo están en el mismo lado, calificando al sujeto. Hoy, en cambio, no colocamos el adjetivo en el lado del verbo, sino que tendemos a ponerlo con el nombre. Lo hacemos así porque hemos

adoptado otro criterio de pertinencia: hemos decidido que ya que el nombre y el adjetivo concuerdan en el plural y el singular, así como en el masculino y el femenino, se trata de dos partes de la oración con cierta afinidad. Para los aristotélicos el criterio dependía de una cuestión semántica, para nosotros de una cuestión gramatical. Es evidente que ninguno de los dos criterios es más «exacto» que el otro, pues depende de lo que se considere pertinente en el momento del análisis. La cuestión, ante ciertos significados, es: ¿cómo «zanjamos» esto, cómo interdefinimos estas nociones?

En realidad no hay adjetivos, ni nombres, ni verbos: todos los que han estudiado un poco de lingüística saben de sobra que todas estas categorías cambian constantemente. Hay categorías, gradualmente interdefinidas, gradualmente concordadas, que se usan para segmentar provisionalmente algunos fenómenos de sentido, y gracias a su interdefinición podemos ponerlas juntas con cierta eficacia interpretativa. La semiótica se propone, precisamente, trabajar con las interdefiniciones, reconstruir los criterios de pertinencia para formar en cada ocasión el significado de los textos.

## Acción y pasión

En el capítulo siguiente volveré a ocuparme de algunos puntos teóricos que, en la investigación actual, a partir de lo que hemos dicho hoy, modifican radicalmente la imagen que tenemos de la semiótica, y ante todo la idea de que los signos son representaciones. Quedará claro, por ejemplo, que los objetos-textos de los que he hablado —como conjuntos significantes y no simples «cosas» opuestas a las «palabras»— no son en absoluto representaciones conceptuales o mentales, como hoy se tiende a pensar.

Para separar la noción de signo de la de representación hay que hacer una serie de operaciones.

La primera es recurrir a la *narratividad*. La idea de que la narratividad es un modo de poner en movimiento la significación combinando específicamente no sólo palabras, frases o proposiciones, sino también «agentes» especiales sintáctico-semánticos a los que unas veces llamamos actores, otras personajes y así sucesivamente. La narratividad tiene una función *configurante*, con respecto a un determinado relato, remitiendo de inmediato a cierto significado.<sup>24</sup> El conjunto de la *Odisea*, por ejemplo, remite a un sentido global que se da a su articulación narrativa. Es decir, el sentido de este poema no depende del conjunto de las palabras o frases que lo componen, sino de una articulación semántica global que es de tipo narrativo y configura un universo de significados de un modo totalmente autónomo. En otras palabras, el problema de la *Odisea* no es tanto remitir a un significado (cultural, psicológico o de otro tipo) exterior al poema cuanto, si acaso, la articulación configurativa de acciones que existe dentro del poema y produce una articulación significativa particular, que es al mismo tiempo cultural, psicológica, etc.

La noción de narratividad convierte la semiótica, ante todo, en una teoría de la acción, que en el fondo, en la medida en que modifica radicalmente el paradigma semiótico de Barthes o de Eco, vuelve a la vieja idea de la historia de la lingüística, que se remonta a Humboldt, por ejemplo.<sup>25</sup> Según esta idea el lenguaje no sirve para representar estados del mundo sino, en todo caso, para transformar dichos estados, modificando al mismo tiempo a quien lo produce y lo comprende. Una hipótesis tan fundamental que, si no la tenemos en cuenta, podemos seguir pensando estérilmente en el lenguaje como un problema de reenvíos y juegos especulares.

El segundo movimiento teórico fundamental es añadir a la noción de narratividad como lógica de las acciones un estudio de las *pasiones*, también presentes con fuerza e insistencia en la actividad configuradora del relato. Examinar la acción y la pasión juntas puede darnos algunas indicaciones para librarnos de falsas oposiciones idealistas, como la

gran oposición entre pasión y razón, que a menudo se cuele en las investigaciones semióticas (¿cómo evitar las interpretaciones alocadas, delirantes, paranoicas, etc?).

La relación narrativa entre acción y pasión puede servirnos, de alguna manera, para introducir la dimensión de la afectividad, ausente por completo en el análisis semiótico anterior. Uno de los dramas del último Barthes era que se preguntaba cómo podía introducir en el modelo semiótico de cuño lingüístico, o translingüístico, cosas como los afectos: el miedo, la desesperación, la nostalgia, etc. Hoy la entrada *pertinente* de la dimensión pasional en el análisis semiótico altera radicalmente toda la teoría de la significación.<sup>26</sup> En efecto, por limitarnos al nivel lingüístico, podemos comprobar que la dimensión pasional requiere pertinencias gramaticales profundas y desconocidas: se puede decir «montar en cólera» pero no, por ejemplo, «montar en avaricia». Pertinencias gramaticales a las que cabe añadir matices de léxico, entonación o interjección muy importantes y profundos, hasta el punto de que la propia imagen del lenguaje cambia por completo. La llegada de la afectividad altera el viejo modelo semiótico, construido sobre cimientos cognitivos y referenciales.

Ahora bien, si los signos no son representación, se plantea otro problema fundamental del que me ocuparé más adelante: el de los tipos de *signos no lingüísticos*. Pensemos, por ejemplo, en el gesto, y sobre todo en la problemática del lenguaje de los sordomudos, que me parece un test fundamental a la hora de replantearse la relación con la gestualidad y su integración en la problemática sintáctica.

Hay otra cuestión que surge inevitablemente por este camino: la confirmación del papel fundamental del *cuerpo*. Es una cuestión que debemos plantearnos radicalmente. Las investigaciones sobre la naturaleza de la mente, que habían partido de un análisis totalmente construido y abstracto, están volviendo a descubrir el papel esencial de la corporeidad. La cuestión del cuerpo presagia toda esta serie de consecuencias que nos introducen en una problemática de tipo fenomenológico, reflejada en una dirección que postula, sin embargo, un tipo diferente de filosofía.<sup>27</sup>



## Niveles semióticos y eslabones que faltan

Antes de terminar este capítulo tengo que explicar su título. ¿Qué es «la caja de los eslabones que faltan»?

Hay dos tipos de títulos. El primero es el, digamos, metonímico, que a menudo tiene poco que ver con los contenidos del texto que titula. Podemos recordar, al respecto, la famosa anécdota de George Bernard Shaw. Un amigo le pidió consejo para ponerle título a su libro, y Bernard Shaw le hizo unas preguntas. «¿Hay pífanos?» «No», contestó el otro. «¿Hay tambores?» «No», de nuevo. «Entonces llámalo: *Ni pífanos, ni tambores*», concluyó Shaw. No es una mala manera de poner un título.

Otra manera, en cambio, es de tipo metasemémico, cuando el título resume una serie de cuestiones que se plantean en su texto de referencia. Pensemos en *Orgullo y prejuicio*: es un título que nos dice que en la novela se hablará de orgullo, se hablará de prejuicio, pero se hablará sobre todo de la «y», es decir, un modo especial de relacionar el orgullo con el prejuicio. De este segundo tipo es mi título, *La caja de los eslabones que faltan*.

Si la semiótica tiene una vocación científica —como espero aclarar en el próximo capítulo—, lo que tiene ante todo es una *vocación empírica*. Lo cual me parece absolutamente fundamental. Pero también tiene el deber de ponerse en contacto no con las grandes teorías filosóficas sobre el signo, sino sobre todo con todas las prácticas complejas de significación de las que pueden «desimplicarse» funcionamientos de sentido. La cuestión, pues, no es tanto ir en busca de todas las ideas sobre el signo que se han formulado en la historia de la filosofía, o saber lo que pensaba del signo, por ejemplo, Spinoza. No cabe duda de que son averiguaciones importantes, pero la vocación empírica de la semiótica nos lleva también, y sobre todo, a inquirir si en la pintura, por ejemplo, de la época de Spinoza, no habría por casualidad una idea implícita del signo, que con los instrumentos actuales podamos «desimplicar» de los cuadros que produjo

esa pintura. O bien, del mismo modo, debemos preguntarnos si este tipo de práctica-teoría de la pintura del siglo XVII de Amsterdam se puede comparar con la idea de signo que, también en este caso de forma implícita, podía tener la ciencia de la época. Así por ejemplo Boyle, por citar un caso conocido, es el científico que más o menos en ese periodo vuelve a inventar la noción de vacío; con lo que enfureció a un filósofo como Hobbes. Si quitamos todo el aire de una esfera de vidrio —simplifico horriblemente—, todo lo que queda ahí dentro, dice Boyle, es el vacío. Lo importante para nosotros es que, para formular esta idea, Boyle necesita modificar la noción de referencia de un modo, repito, implícito. Si Hobbes se enfurece tanto por el vacío de Boyle es porque éste *indica* el vacío, se refiere a algo que desde los tiempos de Tales, al no existir, no podía incluirse en una operación signica de reenvío. Boyle, lo mismo que Spinoza y los pintores de la época, tenía una idea del signo que la vocación empírica de la semiótica, trabajando con sus textos, puede ayudar a entender. Si la semiótica es una disciplina eminentemente filosófica no es porque estudie los signos filosóficamente, ni porque indague sobre lo que dicen los filósofos de los signos. Es filosófica porque trabaja con las *imágenes del pensamiento* subyacentes a los textos que sabe y quiere analizar. Unos textos que, obviamente, también pueden ser filosóficos.

Así, si el empírico es el primer nivel de la semiótica, hay que relacionarlo con el segundo nivel, el *metodológico*. Para describir los funcionamientos de sentido necesitamos métodos. Por métodos entiendo una serie de conceptos formados e interdefinidos, pero sobre todo responsables de su propia interdefinición. Si alguien habla de «sujeto» y «predicado», al mismo tiempo debe ser capaz de explicar la relación entre ambos. Igualmente, si se habla de «sujeto» y «objeto» hay que explicar su relación. Y si se habla de «intersubjetividad», quiero saber qué significa este término, pero también quiero saber qué significa su posible correlato, la «interobjetividad» (un término menos extraño de lo que parece en una época como la nuestra, en que los objetos conversan entre sí y a menudo hablan de nosotros).

Este nivel metodológico, que es el segundo nivel de la semiótica, está conectado con otro nivel, el *teórico*. Se trata de un nivel necesario, porque en él debemos ser capaces de definir y justificar las categorías que se usan en el momento empírico y el metodológico. Si se habla de intersubjetividad (o interobjetividad), será necesario que alguien explique lo que se entiende por «sujeto», cuál es la relación entre un «sujeto» y, digamos, un «actor». La semiótica debe dotarse de un lenguaje teórico que sea responsable en relación con los métodos que usa.

Cuarto y último nivel: el *epistemológico*. Todas las buenas teorías, para ser responsables, deben explicitar su posición filosófica. De modo que si por un lado la teoría semiótica sirve para motivar los métodos de análisis empírico, por otro debe basarse en alguna forma de epistemología. La teoría será tanto más fuerte cuanto más capaz sea de explicitar sus mecanismos epistemológicos de fondo.

Pero ¿cuáles son los eslabones que faltan? Son los que deberían unir estos cuatro niveles —que he simplificado aquí—, pero a menudo, en la investigación semiótica, no consiguen estar presentes de un modo claro y eficaz.

Por ejemplo, están los que hacen descripciones textuales (literarias, pictóricas, etc.) y —con un curioso «efecto túnel»— las relacionan directamente con una hipótesis filosófica, sin pasar por los niveles intermedios, metodológico y teórico. Se trata de un efecto túnel porque, al no pasar por todas las etapas que hay entre empiria y filosofía, casi siempre se acaba por ilustrar una hipótesis filosófica ya conocida, o sea, simplificando mucho, por no llevar a ningún incremento de conocimiento. Si quieren justificar una hipótesis filosófica no se preocupen: siempre hallarán un texto que, convenientemente escorzado, les proporcione alguna cita que podrá servir de ejemplo. Pero en estos casos la relación entre filosofía y texto es pura tautología.

Luego están los que no se plantean el problema de la conexión entre el método descriptivo y la teoría. A menudo en los modos de describir los textos —aunque sean de gran riqueza— se piensa que estos no tienen responsabilidad al-

guna con respecto a la interdefinición de los conceptos que van a usar, es decir, no se aplica ninguna teoría capaz de explicitar su modo de actuar, con lo que se corre el peligro de sacrificar gran parte de su riqueza en el altar del puro empirismo o de la intuición inexplicable.

Otro posible eslabón que falta es el que se sitúa entre un método y una teoría. Hay muchos métodos que remiten tranquilamente a un principio filosófico sin pasar por una teoría que transforme las categorías descriptivas en conceptos. Pensemos, por ejemplo, en muchos especialistas de inteligencia artificial, discutidos también en el campo semiótico, que al abordar distintos problemas relacionados con la corporeidad invocan a Merleau-Ponty y Husserl con la esperanza de construir un puente entre la práctica de la inteligencia artificial y las teorías fenomenológicas de la percepción. El problema es que entre la invocación filosófica del cuerpo y la intercorporeidad de tipo husserliano, y la construcción de una simulación de una mente, hay que colocar algo. Algunos lingüistas (Lakoff, por ejemplo) han pensado que este espacio intermedio podría estar ocupado por la metáfora. Si las metáforas, como se puede demostrar, contienen una descripción simuladora de fenómenos de corporeidad, no habrá que dotar a los ordenadores de palabras o léxicos, sino de metáforas, unas metáforas que incluyan las dimensiones del cuerpo.

El último eslabón que falta es el que se sitúa entre teoría y epistemología. Muchos estudiosos usan conceptos sin tener una base epistemológica sensata. Pensemos, por ejemplo, en la cuestión de la división entre percepto, afecto y concepto. Una distinción fundamental, sin duda alguna. Pero ¿cuál es la interdefinición de los elementos? ¿Cómo se define la afectividad con respecto a la perceptividad? ¿Cómo se define el concepto con respecto al percepto y al afecto? Como vemos, es indispensable una filosofía que dé fundamento a esta distinción meramente teórica.

De modo que, para terminar, los eslabones que faltan son estos: el que une epistemología y teoría, el que une teoría y método, y el que une método y descripción empírica. Por

desgracia, dentro de la caja negra de la indagación semiótica la falta de estos eslabones nos permite una tipología de los distintos tipos de corrientes semióticas: las que dejan caer la filosofía con respecto al análisis de signos pequeños, las que ponen en contacto los textos directamente con las teorías usándolas como ilustraciones de lo ya conocido, y las que usan métodos completamente ciegos e irresponsables.

Bien, este es el conjunto de eslabones o anillos que debemos buscar, sin olvidar que en los cuentos, cuando se gira un anillo, a menudo sucede algo. Trataremos, pues, de girar alguno de estos anillos en nuevas direcciones de investigación.