

en la antropología social era una forma característica de mirar a las cosas y he sentido que necesitaba ilustrar este punto. Queda a juicio de cada uno decidir si, al final de la jornada, se ha logrado alguna nueva comprensión que no se poseía antes.

Le estoy hablando y usted me comprende, porque sigo las reglas de un código preciso (la lengua inglesa), tan metódico que incluso puedo hacer uso de él con una cantidad grande de variaciones fonéticas y gramaticales. Su poderosa estructura subyacente funciona en cierta medida como un imán que magnetiza y atrae mis posibles desviaciones de la norma. Usted me comprende porque existe un código (una especie de competencia interna que usted y yo compartimos) y unos mensajes posibles, realizados como locuciones concretas e interpretables como un conjunto de proposiciones.

Yo hago uso de unos signos; el código (la *langue*, según Saussure) asocia un vehículo-del-signo (el significante [*signifiant*]) con algo llamado su significado o su sentido (el significado [*signifié*]), todo lo cual se definirá mejor más adelante. Como entidad semiótica, el signo —según Peirce—¹ es «algo que tiene de algún modo la capacidad de representar algo (diferente) para alguien». Vamos a aceptar estas dos definiciones como

punto de partida indiscutible para los razonamientos que siguen:

No obstante, Peirce dijo algo más: «un signo es cualquier cosa que determina que otra diferente (su «interpretante» [*interpretant*]) se refiera a un objeto al que ella misma se refiere (su objeto [*object*]) en el mismo sentido, de forma que el «interpretante» se convierte a su vez en un signo y así sucesivamente hasta el infinito». ² Si efectivamente el «interpretante» no es el intérprete (como muchos de los llamados semioticistas creen o han creído a veces), sino un signo que traduce, aclara, analiza o substituye un signo previo, entonces el mundo de la semiosis procede de signo en signo *in infinitum regressum* (¿será *regressum* o *progressum*?). En este continuo movimiento, la semiosis transforma en signo cualquier cosa con la que se topa. Comunicarse es usar el mundo entero como un aparato semiótico. Efectivamente, yo creo que la cultura no es más que esto.

Cuando dije que les estaba hablando, quise decir que les estaba hablando por medio de unos mecanismos verbales reconocidos y clasificados por la lingüística, pero también hablo (o, si prefieren ustedes, me comunico) a través de las inflexiones de mi voz. Puedo usar mi voz musical o «tonalmente» para resultar persuasivo, inquisitivo, provocativo o chocante —con el objeto de subrayar mi actitud frente a algo o poner de relieve una exposición incompleta o paradójica. Quizá no consiga ejecutar correctamente el código tonal que usa un hablante inglés y que, queriendo expresar ironía, ustedes detecten un toque de perplejidad o viceversa, pues no comparto plenamente el *código paralingüístico* del inglés. Hasta hace unos años, los lingüistas mantenían que ellos, no estaban capacitados para teorizar sobre aquellos tipos de comportamiento como son las calidades, variaciones o timbres de la voz, las disposiciones de los acentos o las interjecciones puramente emocionales; por esta razón incluyeron todos estos rasgos en una especie de tierra de nadie que comprendía la variación libre y la actuación idiosincrática. La paralingüística, ahora, es ca-

paz de sistematizar (cuando es posible) y clasificar (siempre) en repertorios este tipo de comportamientos.

Yo hablo por medio de mis gestos y no sólo porque sea italiano, pues para mí los anglosajones también tienen una gesticulación perfectamente elaborada y tan enérgica como la del hombre mediterráneo, aunque quizá se conciba menos como un substituto de las palabras y en cambio se dirija en mayor medida a subrayar abs-tracciones. En cualquier caso, es una gesticulación que puede someterse a una completa teorización. Una nueva rama de la teoría de la comunicación llamada *kinésica* trata de este importante tema.

Hablo también a través de mis expresiones faciales. Puedo estar manifestando una idea importante y, sin embargo, subrayarla con movimientos calculados de mis cejas, gestos de burla o incredulidad, mordiéndome los labios o sonriendo irónicamente, todo lo cual podría bajar, o destruir incluso, la fuerza conceptual de mis palabras. La kinésica, así mismo, se ocupa de estas formas de comportamiento y ha propuesto un tipo de ta-quigrafía compleja y firmemente organizada con el objeto de registrar todo rasgo significativo de los movimientos musculares de la cara.

Hablo también a través de la posición que ocupa mi cuerpo respecto de otros cuerpos con los que se relaciona en un espacio dado. Si yo hablara de pie, en lugar de estar sentado, si avanzara hacia ustedes o anduviera entre el auditorio, en vez de permanecer jerárquicamente fijo en mi puesto, el sentido mismo de mis palabras cambiaría.

Hablo también a través de la colocación que tengo en un espacio público; mis palabras tienen una connotación determinada por el hecho de que hablo desde este lugar y los que me escuchan están sentados frente a mí, porque no estamos todos sentados alrededor de una mesa ni estamos participando en una «sentada» revolucionaria. Ustedes estarán de acuerdo conmigo en que las formas espaciales de una sala de este tipo (en todo edificio y en toda ciudad) están concebidas para suge-

rir..., para inducir a tipos de comportamiento determinados. Una nueva rama de la semiótica, la *proxémica*, supone que éste no es un caso de insinuación o mera estimulación, sino que se trata de un proceso de significación, de manera que cualquier forma espacial es un mensaje convencional preciso que transmite determinados significados sociales sobre la base de unos códigos existentes.

6 Hablo también a través de la ropa que visto; si llevo un traje «estilo Mao», o estuviese sin corbata, las connotaciones ideológicas de mi charla cambiarían. Sin duda, los códigos de la moda están menos elaborados y son más propensos a las fluctuaciones históricas que los códigos lingüísticos, pero un código no deja de ser un código por el hecho de que sea más débil que otros. Los caballeros se abotonan las chaquetas, las camisas y los abrigos de izquierda a derecha, las damas de derecha a izquierda. Supónganse que yo estuviera frente a ustedes hablando de semiótica con una chaqueta abotonada de derecha a izquierda: les sería a ustedes muy difícil eliminar una sutil connotación de afeminación a pesar de mi barba.

Podría continuar detallando las diversas maneras en que nos estamos comunicando e intercambiando información. Es un hecho que la comunicación no tiene que ver sólo con el comportamiento verbal, ni tampoco comprende únicamente nuestra actuación corporal; la comunicación abarca la totalidad de la cultura.

Hace varias décadas, Ferdinand de Saussure compuso un pasaje de su *Cours*, que en aquel entonces era una utopía y a muchos lectores les sonó un tanto paradójico:

La langue est un système de signes exprimant des idées et par là comparable à l'écriture, à l'alphabet des sourds-muets, aux rites symboliques, aux formes de politesse, aux signaux militaires, etc. Elle est simplement le plus important de ces systèmes. On peut donc concevoir une science qui étudie la vie des signes au sein de la vie sociale. Elle formerait une partie de la psychologie sociale et par conséquent de la psychologie générale. Nous la nommerons sémiologie — du grec *semeion*, signe — Elle nous apprendrait en quoi consistent les signes, quelles lois les régissent. Puisqu'elle

n'existe pas encore, on ne peut pas dire ce qu'elle sera. Mais elle à droit à l'existence, sa place est déterminée d'avance³.

Permítanme citar ahora otra definición, dada por C.S. Peirce, uno de los fundadores de la disciplina semiótica: «Soy, que yo sepa, un pionero o más bien un hombre solitario en esta tarea de aclarar y explorar lo que he llamado semiótica, esto es, la doctrina de la naturaleza esencial y las variedades fundamentales de las posibles «semiosis»⁴. Peirce fue el primero en consignar los diversos tipos posibles de signos. Entre sus diversas clasificaciones triádicas se da un gran número de prolíferas ramificaciones (voy a abstenerme de enumerárselas a ustedes porque creo que utilizarlas durante una conferencia no está admitido según la convención de Ginebra). Peirce hizo la siguiente catalogación:

(a) *Símbolos*.—Esto es, recursos arbitrarios tales como las palabras del lenguaje verbal.

(b) *Índices*.—Esto es, bien *sinótomos*, acontecimientos naturales de los que podemos inferir otros acontecimientos (por ejemplo las huellas que revelaron a Robinson la presencia de Viernes en la isla), bien los llamados signos *deícticos*, tales como un dedo señalando a un objeto o un pronombre o un adjetivo en el contexto de una frase (por ejemplo: «Erase una vez una niña que vivía en el bosque. ESTA niña se llamaba Caperucita Roja.»).

(c) *Iconos*.—Una categoría muy extensa de signos que aparentemente poseen algunas de las propiedades de su referente. Hoy día, sin embargo, se revelan, cada vez más, como algo menos homogéneo de lo que comúnmente se pensaba y están siendo sometidos a una intensa crítica y a nuevos intentos de descripción, clasificación y fundamentación semiótica⁵.

Peirce y Saussure fueron los primeros en prever la existencia de una nueva disciplina, ligada a la lingüística tan solo en la medida en que ésta es la ciencia de la comunicación que ha alcanzado mayor desarrollo y está, por lo tanto, más capacitada para encaminar cualquier

otro enfoque. Resulta difícil sostener que el conjunto total de las categorías lingüísticas pueda aplicarse a los otros sistemas de signos; la afirmación básica que enlaza la semiótica con la lingüística es la de que todos los procesos semióticos pueden analizarse en el mismo sentido en que puede analizarse la lingüística, es decir, como una diléctica entre códigos y mensajes, *langue* y *parole*, competencia y actuación. La tarea de la semiótica consiste en aislar diferentes sistemas de significación, regulado cada uno de ellos mediante normas específicas, y demostrar que *existe* una significación que *existen* unas normas. No obstante, la semiótica se propone, además, llegar a ser capaz de describir, estructurar y legitimizar todo su campo de investigación usando un conjunto unificado de instrumentos teóricos. Afirmar que la semiótica no es una rama de la lingüística no significa que la semiótica no tenga autonomía o unidad; sencillamente puede significar que la lingüística es una de las ramas de la semiótica.

No me es posible ahora explorar en su totalidad este sugestivo y apasionante panorama de identidades y diferencias. Sólo puedo limitarme a enumerar los diferentes cauces de investigación que prevé la semiótica o que de hecho reconoce como su campo de estudio propio: *zoosemiótica*, el estudio de la *comunicación olfativa* y *táctil*, los *códigos culinarios*, la *semiótica médica* (que se está convirtiendo en una rama de una semiótica general), los *códigos musicales*, los *lenguajes formales*, los *alfabetos secretos*, la *gramatología* (como estudio de la escritura), las *comunicaciones visuales* en general, los *sistemas gráficos*, los *signos icónicos*, la *iconografía* y la *iconología*, los *juegos de cartas*, los *acerijos*, los *sistemas adivinatorios*, los *sistemas de objetos* y las *formas arquitectónicas*, las *estructuras argumentales*, las *estructuras de parentesco*, los *sistemas de etiqueta*, los *rituales*, la *tipología de las culturas*, etc., hasta llegar a los niveles superiores de los *sistemas retóricos* y *recursos estilísticos*.

El deseo de Saussure parece ahora coronado por el éxito; la semiótica cubre todo el ámbito cultural (o vida social). Sin embargo, Saussure sólo anhelo ver una disciplina que fuera capaz de estudiar la vida de los signos «au sein de la vie sociale», pero no dijo —como hoy día afirma la semiótica (y como el título de mi conferencia sugiere)— que el conjunto de la vida social pudiera entrecerse como un proceso semiótico o como un sistema de sistemas semióticos. La identificación de un gran número de repertorios de signos no puede convenir a uno de que estos repertorios *sean sistemas*, ni tampoco podemos dar por sentado que cualquier fenómeno cultural *sea un signo*, pero con el fin de adoptar un enfoque semiótico hay que suponer que cualquier manifestación cultural *puede considerarse* como un proceso de comunicación. Así pues, el objetivo de esta conferencia no consistirá en demostrar la posibilidad de una formalización general, completa y satisfactoria de todo el campo semiótico, ni en probar que cualquier repertorio de signos es necesariamente un sistema. Mi intención es de índole más básica: *ante todo tengo que demostrar que cualquier fenómeno cultural es también un fenómeno semiótico*.

Hagan el favor de advertir que se podrían proponer dos hipótesis. Una de ellas de índole más radical, una especie de petición incondicional por parte de la semiótica que exigiría que *el conjunto de la cultura se estudiara como un fenómeno de comunicación*. La otra hipótesis, más moderada, afirmaría que *todos los aspectos de una cultura pueden estudiarse como elementos de contenido de la comunicación*. Nuestros primeros pasos irán encaminados a esclarecer la hipótesis moderada y más adelante veremos cómo la aceptación de esta segunda hipótesis implica la de la primera.

Permítanme que vuelva al tipo de enfoque que he utilizado antes. Yo le estoy hablando y usted me comprende porque mis mensajes están emitidos de acuerdo

con las reglas de un código que ambos compartimos. Este código no es sólo la lengua inglesa en cuanto que hace que un significado denotativo preciso (o uno ambiguo) corresponda a cada palabra, sino que es, además, un complejo conjunto de subcódigos basado en diversas convenciones culturales que hace comprensible, por ejemplo, algún uso técnico de los términos —el hecho (si ustedes quieren) de que al decir yo «cultura» me esté refiriendo (y ustedes me entienden) a una determinada noción antropológica de cultura y no a la concepción pequeño-burguesa para la que consiste en una colección lucrativa de conocimientos libresco.

El código empareja un repertorio de vehículos-del-signo (el vocabulario inglés) con un repertorio de significados. Como veremos más adelante no se trata de dos repertorios, sino de muchos sistemas. Podemos aceptar, como punto de partida, la importantísima subdivisión propuesta por Louis Hjelmslev:

CONTENIDO	Sustancia
	Forma
EXPRESION	Forma
	Sustancia

Es muy fácil comprender la diferencia entre Forma y Sustancia de la Expresión, pero resulta difícil penetrar en la diferencia entre Forma y Sustancia del Contenido.

La lingüística contemporánea conoce casi todo lo que hay que conocer sobre la estructura de la Forma de la Expresión: la fonética, la fonología, la lexicología y la gramática han investigado durante muchos siglos (o, al menos, durante muchas décadas) su compleja articulación. Por el contrario, sabemos muy poco sobre la Forma del Contenido. Muchos lingüistas han supuesto que

el extenso campo de la Forma del Contenido caía fuera de la jurisdicción de la lingüística y lo concebían como materia propia (y privativa) de la antropología cultural, de la ciencia física, que estudian las llamadas «propiedades» de las cosas, de la filosofía, que se ocupa de ideas abstractas, conceptos y valores. Se creía que la tarea de la lengua consistía tan sólo en transmitir estos contenidos no-lingüísticos y que, por tanto, el objetivo de la lingüística era explicar cómo se articulan las unidades del lenguaje para recibir expresión. El que fueran capaces de expresar un contenido se aceptaba como una cuestión de hecho y por ello la forma en que se realizaba este proceso continuó siendo bastante misteriosa.

Saussure fue el primero en plantear el problema, pero no alcanzó a resolverlo; un signo no es sólo una unidad lingüística o si se prefiere una unidad lingüística no es sólo un vehículo-del-signo. Un signo resulta de la asociación de un *signifiant* con un *signifié*. Después de Hjelmslev la lingüística ha ido más allá: si las unidades de la lengua se articulan en unidades menores (no sólo fonemas, sino también morfemas y lexemas, en el sentido de Martinet) la tarea de la lingüística es quizá hacer que una unidad semántica mínima corresponda a una unidad de transmisión (vehículo) mínima. (Una porción de *signifiant* a una porción de *signifié*.) Hjelmslev sugirió que si tenemos cuatro unidades léxicas, tales como *ram* («carnero»), *eve* («oveja»), *bog* («cerdo») y *sow* («cerda»), es posible reducir las a combinaciones entrelazadas de cuatro propiedades semánticas más generales que no les pertenecen exclusivamente a ellas. Con dos marcas zoológicas como «porcino» y «ovino» y dos marcas sexuales como «masculino» y «femenino», uno puede obtener estas unidades que he enumerado antes mediante la simple articulación de estas categorías más generales. «Masculino» más «porcino» dará *bog*, y así en adelante.⁷

Ustedes podrán apreciar fácilmente que estamos ante una situación muy similar a la del lenguaje articulado.

Tenemos un repertorio de elementos semánticos que corresponden en parte a sustantivos, en parte a adjetivos (aunque hoy no analizamos estas distinciones: todos son rasgos sémicos) y de reglas combinatorias que permiten el nacimiento de elementos nuevos más complejos. Todos estos elementos no son propiedades ni tampoco son necesariamente palabras, como veremos más adelante: son simplemente unidades semánticas. Aún hay que descubrir totalmente las reglas que las gobiernan, pero su existencia y el hecho de que probablemente están sometidas a algún tipo de disciplina articuladora no tan diferente de la de la lengua es evidente y no puede refutarse.

Antes de afirmar que en este universo de unidades semánticas existe una jerarquía (como existe en lexicología entre sustantivos, adjetivos o preposiciones) y antes de mantener que existe —o que no existe— una correspondencia exacta término a término entre las unidades de expresión y las unidades de contenido (todos éstos son problemas que no podemos tratar ahora), tenemos que dejar bien clara una cuestión fundamental: ¿a qué nos referimos al hablar de *unidad semántica* o *unidad cultural*? ¿Cuál es su forma de existencia?

Digamos que la cultura subdivide todo el campo de la experiencia humana (objetos conocidos y clasificados, ideas abstractas, cosas y valores, esperanzas y temores, fenómenos materiales comprobados y conexiones lógicas, etc.) en sistemas de rasgos pertinentes. Permítanme ponerles un ejemplo:

Latín	Inglés
mus	mouse rat

La cultura inglesa moderna ha hecho pertinente dos unidades semánticas o culturales (Unidades de la Forma

del Contenido) al dividir ese universo de la Sustancia del Contenido que es pura experiencia bruta, y en el que la antigua civilización latina, en cambio, aislaba una sola unidad más general. No es sólo que existan dos palabras en inglés donde el latín tenía sólo una, sino que hay dos «cosas», quiero decir dos vehículos-del-signo que transportan dos significados, dos piezas del sistema de la Forma de la Expresión para expresar dos piezas del sistema de la Forma del Contenido.

Ni que decir tiene que cualquiera de los dos términos ingleses podría analizarse semánticamente (hoy día preferimos decir sémicamente) desdoblándolo en dos componentes sémicos como mínimo: un ratón (*mouse*) es un «parvulus mus» y una rata (*rat*) es un «mus magnus» (naturalmente hay otras diferencias, otros rasgos distintivos). Desde el momento en que cada una de estas unidades puede corresponder (término a término o de alguna otra manera más imprecisa) a una unidad asociada o a muchas unidades asociadas de la Forma de la Expresión (que, hemos de recordar, fue a veces para algunas corrientes del pensamiento el único objeto reconocido de la ciencia lingüística), el sistema del contenido entra bajo el control de la semiótica. Si es posible una disciplina que se llame «semiótica», ésta debe ocuparse de la Forma del Contenido.

Esto no ocurre únicamente porque (tal como sugiere el sentido común) cualquier unidad cultural se convierta en el contenido posible de una o más unidades de expresión. (En este sentido restringido el supuesto «imperialismo» de la semiótica es menor de lo que aparenta. Cualquiera estará de acuerdo con la afirmación de que la Compañía Británica de Ferrocarriles, al organizar el transporte de pasajeros, se está ocupando de unos seres humanos, pero sin duda esta compañía no es un instituto biológico o anatómico; tiene conocimiento de los pasajeros sólo en calidad de pasajeros.) Cuando afirmo que la semiótica se preocupa del contenido, estoy diciendo mucho más: la semiótica debe tratar de la constitución interna de las unidades culturales, en tanto

cuanto están regidas por leyes semióticas. La primera razón para esto —y la que yo desearía tratar ahora—, es que las unidades culturales, en su calidad de unidades semánticas no son sólo *objetos*, sino también *medios* de significación y en este sentido están rodeadas por una teoría general de la significación. No obstante, esto es exactamente lo que tenemos que demostrar.

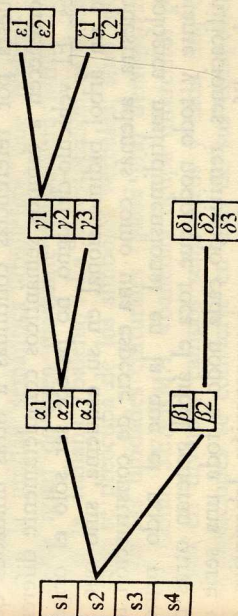
Supongamos que estamos leyendo una buena traducción inglesa de la Biblia y que se nos dice que a Jonás se lo tragó un gran PEZ (el texto hebreo dice *TAG*). Cierta comentarista descubrió posteriormente que este pez era un delfín, pero la opinión general y la tradición medieval están ambas convencidas de que se trataba de una *BALLENA*. Supongamos ahora que estamos leyendo un tratado de zoología en donde se clasifica la ballena como mamífero y que luego leemos la obra de Melville, *Moby Dick*. Melville sospechaba (y así se dice expresamente en el capítulo 32 del libro) que la ballena era un mamífero, pero prefería creer (y Ahab, Ismael y toda la tripulación del *Pequod* estaban firmemente convencidos) que la ballena era algo así como un *GRAN PEZ*. Melville rechazaba explícitamente la clasificación de Cuvier.

Así pues, a este propósito, existen dos sistemas semánticos (que derivan de dos conceptos culturales) y al leer uno de nuestros tres textos que debemos tener siempre en consideración el tipo de sistema implicado. Por sistema semántico entiendo determinado sector de la Forma del Contenido —en este caso el que se refiere a los animales, y que opone, en una complejísima red de relaciones mutuas, a los peces, los mamíferos y los pájaros; a los ungulados y a los celentéreos; a los animales aéreos y a los terrestres, etc. Cada sistema genera muchas más oposiciones simples y locales, llamadas ejes, tales como la oposición *salvaje* frente a *doméstico*. (Está claro que desde nuestro punto de vista los sistemas no existen previamente— no tienen un tipo de consistencia ontológica—, sino que se proponen en el momento que la semiótica supone una estructura,

de forma que resulte comprensible un conjunto dado de actuaciones.)

Por otra parte, ya se trate del sistema medieval o del moderno de tipo zoológico, siempre se emplea el mismo vehículo-del-signo. Saussure debería haber dicho que existen dos signos, pero no porque haya dos *signifiants*, sino sólo porque hay dos *signifiés*. Así pues, en tres manifestaciones diferentes el mismo vehículo-del-signo significa al menos dos unidades culturales diferentes. De hecho algunos textos (y el de Melville está entre estos) imponen una especie de *double jeu*, exigiendo del lector que cambie de un sistema a otro, con el fin de alcanzar esa ambigüedad que es el rasgo más característico del texto poético. Para Melville la ballena no es ni un pez ni un mamífero, sino «un gran pez de corazón caliente y bilocular, pulmones y un penem intrantem focminam mammis lactantem»⁸.

Esta última cita muestra que un vehículo-del-signo constituye el punto de partida para una especie de árbol semántico formado por flechas imaginarias que se ramifican por diferentes direcciones en una serie de campos o ejes semánticos —aunque, naturalmente, una representación tan abstracta como ésta de los componentes sémiicos de un lexema como «ballena» es el resultado de un exceso de simplificación:



Llegados a este punto, permítanme dar otro paso hacia nuestra teoría de la naturaleza semiótica de las

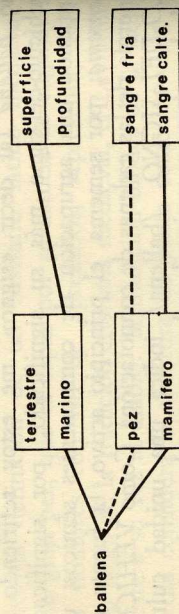
unidades culturales. Consideremos el uso del vehículo-del-signo /ballena/ dentro de la convención que establece que la ballena es un pez, un gran pez «que vive en la superficie del agua, tanto tiempo que la tierra puede llegar a cubrirla y transformarla en una isla». (Cito la definición de un bestiario latino medieval.) Este gran pez, que es capaz por su astucia de engañar a los hombres con fin de apresarlos, representa, todo a lo largo de la tradición cristiana medieval, el Leviatán y éste a su vez al diablo: la tradición bíblica de la Edad Media considera la aventura de Jonás como un viaje al infierno. Cuando Melville utiliza la imagen de la ballena se refiere explícitamente a estas connotaciones diabólicas: la ballena es el mal. Melville tiene que hacer algunos esfuerzos retóricos para convencer a su lector, mientras que un narrador (o un escultor) medieval y su auditorio se habrían encontrado perfectamente a su gusto con este tema. La relación ballena-monstruo-Leviatán-mal debía estar precisada clara y explícitamente por esos subcódigos connotativos llamados bestiarios.

En este sentido, descubrimos que una unidad cultural no sólo mantiene una especie de relación opositiva, de carácter sistemático, con otras unidades culturales que pertenecen al mismo campo semántico, sino que, además, está engarzada en una especie de cadena compuesta por referencias continuas a otras unidades que pertenecen a campos semánticos completamente diferentes. El vehículo-del-signo no parece ser sólo el origen de un árbol bidimensional en su esquema, sino que se muestra, además, como una especie de construcción topológica multidimensional en la que el nodo principal y todo nodo que toca el árbol generan otras ramificaciones, remitiendo cada nodo a toda una serie de nodos diferentes, en una interconexión laberíntica de definiciones e implicaciones connotativas mutuas. En otras palabras, una unidad cultural no es sólo algo que se *opone* a algo, sino que es algo que *representa* algo

diferente. ¿Me permiten recordarles que «algo que representa a algo diferente» es un signo?]

Continuemos con las tres relaciones que cubre el signo *ballena* (al decir «signo», me estoy refiriendo al vehículo-del-signo más su significado; por significado entiendo una agrupación de componentes sénicos, un *semena*; por semema, el principio activo, la fuente de energía de las cadenas de connotación). Como *VEHICULO-DEL-SIGNO*, /ballena/ indica una unidad cultural, la más convencional, tal como pueda precisarse en cualquier diccionario. El proceso de denotación no implica un análisis ulterior de la unidad dada. El vehículo-del-signo se sumerge (por así decirlo) en una posición concreta dentro de un campo semántico determinado o dentro de un eje semántico preciso. La denotación del vehículo-del-signo /ballena/ es aquella unidad que no es ni un delfín ni un tiburón (sigo haciendo una simplificación excesiva). En calidad de unidad cultural indica cada por el vehículo-del-signo, «ballena» nos remite connotativamente a otras unidades pertenecientes a distintos campos semánticos: monstruo, demonio, infierno. No obstante, obsérvese que este tipo de relación no pertenece al vehículo-del-signo /ballena/ en cuanto que es una palabra española; la relación connotativa pertenece a la unidad semántica «ballena», que podría expresarse igual de bien mediante la palabra latina /cetatus/ o la italiana /balena/. La investigación semiótica no sólo se preocupa de los símbolos verbales, sino también de las unidades culturales (*quod erat demonstrandum*). Como *SEMEMA*, «ballena» ocupa diferentes posiciones en diversos campos semánticos y cada una de estas posiciones se convierte en uno de sus componentes sénicos: una ballena es un mamífero, enorme, que vive en la superficie del océano, que tiene una capa de grasa muy útil bajo la piel, de corazón caliente, etcétera; el complejo entero de dichos componentes sé-

micos constituye el semema «ballena» (naturalmente, en el sistema semántico medieval los componentes eran diferentes):



Consideremos ahora de nuevo nuestra división tripartita. A primera vista, una unidad cultural se parece a algo así como una cosa, un concepto o una idea. Desgraciadamente, los conceptos y las ideas (dejando aparte una entidad tan difícil de aprehender como una «cosa») no son tan fáciles de definir. Sin embargo, podemos definir una unidad cultural semióticamente: su posición le viene dada de la relación que mantiene con otras piezas del sistema.

Con esto quiero decir que, al responder a la pregunta «¿qué significa /wood/?» («madera» y «bosques») tenemos dos soluciones: una de ellas consiste en efectuar el análisis componencial de los componentes sémiicos del semema «wood» (algo muy similar a una definición en términos de propiedades físicas, a excepción de que una definición sémica puede formarse con propiedades sémicas contradictorias, mientras que una física no lo puede). La otra consiste simplemente en considerar el espacio que ocupa la unidad «wood» en un campo semiótico, en comparación con las unidades, aparentemente correspondientes, de otros sistemas paralelos. Comparamos tres ejes pequeños, en inglés, italiano y alemán, siguiendo el ejemplo clásico de Hjelmslev⁹:

1	wood	legno	Holz	1
2		bosco		2
3	forest	foresta	Wald	3

Olvídense de que estas nociones tienen nombre y permítanme designarlas mediante números (referidos a la escala graduada que define espacios o posiciones comunes en todos los ejes). De esta forma, tenemos la posibilidad de decir que el significado denotativo de la palabra inglesa /wood/ es la posición 1-2, o que el de la palabra italiana /bosco/ cubre sólo el número de la posición 2. Se podría añadir que quizá las dos unidades culturales que corresponden a /legno/ y /bosco/ sean también dos en la cultura inglesa, en donde la palabra única /wood/ parece ser solamente un caso de homonimia. El hablante inglés distingue perfectamente la madera de la que está hecha su silla, del bosque en donde observa el vuelo de los pájaros. Sin embargo, no estoy tan seguro de que ocurra esto mismo con la palabra alemana /Wald/, a la que corresponden, en inglés y en italiano, dos palabras y dos unidades culturales. Para un alemán, una pequeña cantidad de árboles es tan solo un «kleine Wald» o un «Wäldchen».

Supongamos ahora que en un contexto cultural determinado existe una cadena connotativa que une el semema «forest» con las complejas significaciones «vida humana» o «viaje del pecador a lo largo de la vida», como en el caso de la *Divina Commedia*, de Dante. El alegórico vehículo-del-signo del significado «viaje del pecador» no es cualquier palabra particular, sino principalmente el número de posición 3 de nuestro esquema (independientemente de la palabra que lo transmite y de la lengua usada —inglés, italiano o chino). Únicamente surge un problema: en algunas lenguas no podrá existir una palabra que signifique el número de

posición 3, porque el sistema cultural en el que opera esta lengua no concibe una unidad cultural aislada como es el número de posición 3, debido a que cualquier número de árboles, de dos a 2.000, represente para los usuarios una unidad cultural única, sin establecer ninguna diferencia entre un jardín con una hamaca, un bosquecillo o una inmensa selva tropical; o por la sencilla razón de que los usuarios de la lengua no conocen, desde un punto de vista geográfico, ningún conjunto de árboles).

Probablemente se hayan dado cuenta de que durante mi conferencia no he citado nunca una entidad tan engañosa como la del referente (Frege la llamó *Bedeutung*). Según muchos estudiosos de semántica, el referente es el objeto real al que corresponde el vehículo-del-signo; ahora no tengo tiempo para emprender una refutación de la «falacia referencial» (Ya lo hice en un estudio publicado recientemente en *V/S*)¹⁰, pero podrán ustedes comprender fácilmente hasta qué punto es absolutamente irrelevante para cualquier propósito semiótico la noción de que el objeto real corresponde al signo. No tiene la menor relevancia saber si realmente existen las ballenas o si a Jonás realmente se lo tragó una, con tal de que el vehículo-del-signo /ballena/ y la expresión /una ballena tragó a Jonás/ resultara completamente comprensible para un lector de la Biblia antiguamente como le resulta a un lector de hoy. El que los signos y las expresiones actúen como fuerzas sociales se debe únicamente a que uno puede comprenderlos. Un estudiante de lógica, al enfrentarse con la necesidad de verificar una expresión en términos de verdad o falsedad, podría decir que el término /transustanciación/ no tiene ninguna extensión esto es, ningún referente y, por tanto, no tiene significado, pero, desde un punto de vista semiótico, nos vemos forzados a reconocer que la enorme cantidad de *tensiones* que el término ha mantenido le han convertido en un motivo de disputas teológicas, conflictos militares, cambios sociales, esperanzas y muertes, salvaciones y temores.

No obstante, hay un camino por el que los objetos reales, que no tienen ninguna utilidad para comprobar el valor semiótico de un signo, caen de nuevo dentro del campo de interés de la semiótica. Supongamos que un viajero medieval (como San Brandano, p.e.), bien familiarizado con los bestiarios y la tradición bíblica, viajando en barco por el Mar del Norte viera de pronto una ballena; este objeto viviente inmediatamente se convertiría ante sus ojos (y ante su mente) en algo que *representa* al denomio (al infierno, o al mal). La *muestra* viviente /ballena/ se entiende como un *tipo* semiótico que significa algo diferente. Es un signo. Alano de Lille escribió:

Omnis mundi creatura — quasi liber et pictura — nobis est in speculum. Nostrae vitae, nostrae moris, — nostri status, nostrae sortis — fidele signaculum.

No se puede decir que esta situación sea sólo característica de la civilización medieval. Al haber perdido la Biblia como nuestro principal código cultural, hemos adquirido a Thorstein Veblen, Vance Packard, o el mundo de la publicidad. ¿Acaso nuestra reacción ante un Rolls Royce, pensado como un signo connotativo preciso que significa «prosperidad», «poder» o «alta condición social», es tan diferente de la actitud medieval? Y cuando vemos un nuevo modelo de coche de *sport* y somos capaces de reconocer y usar las marchas, ¿qué otra cosa sucede si no que reconocemos inmediatamente la posible función significada con toda exactitud por la forma, básicamente convencional, /palanca de cambios/? Una semiótica de los objetos como medios de comunicación resulta posible porque, como ha dicho Barthes¹¹, desde el momento en que existe una sociedad, toda función se convierte a su vez en signo de sí misma, y porque no sólo el objeto comunicativo pensado expresamente sino incluso todo objeto puede considerarse (y de hecho se interpreta y se usa conti-

nuamente así) como un mecanismo de comunicación, como un signo.

Cuando el primer australopithecus usó una piedra para romper el cráneo de un mandril, aún no existía cultura alguna, incluso aunque es de imaginar que en este momento se inventó el primer utensilio técnico. La cultura surge sólo cuando: (1) un ser racional establece la nueva función de un objeto; (2) lo designa como el «objeto» x, que realiza la función y (no es necesario designárselo a alguien o nombrarlo en voz alta —tal como ha dicho Peirce, las ideas también son signos); (3) al ver al día siguiente el mismo objeto lo reconoce como el objeto, cuyo nombre es x y que realiza la función y (no es necesario que el ser humano realice la función otra vez).

Estras tres condiciones no implican la existencia de dos seres humanos. Pueden aplicarse también al Robinson solitario en su isla. El objeto, reconocido convencionalmente como vehículo de una posible función, transmite la información emitida por el Robinson de ayer al Robinson de hoy. Cuando del individuo pasamos a la pareja, estas dos personas también necesitan nuevas sustancias de expresión: necesitan palabras para transmitir el significado «función y» sin tener que transportar a todas partes el objeto, como solían hacer los sabios de Lupata*. Pero la palabra es sólo un signo *nuevo* para la *misma* unidad cultural, la función. También es posible mostrar el objeto directamente (como signo de su función) y que el proceso de comunicación siga teniendo lugar.

Este proceso es posible desde el momento en que existe la cultura, pero ésta sólo existe porque este proceso se hace posible. La cultura presupone el uso semiótico de uno cualquiera de sus elementos: sonidos, imágenes, objetos reales, cuerpos. Si leemos atentamente el primer libro de *Das Kapital*, de Karl Marx, veremos

* *Lupata* (ed. ing. *Laputa*), isla a la que llega Gulliver en uno de sus viajes. D. Swift: *Los viajes de Gulliver* (Libro III). [N. del T.]

mos que un objeto, dotado de valor-de-uso, desde el momento en que adquiere un valor-de-cambio, se convierte en el vehículo-del-signo, para otros objetos. Marx no sólo muestra cómo las mercancías, en el marco general de la vida económica, pueden llegar a ser vehículos del-signo y referirse a otros bienes, sino que también muestra que esta relación de significación mutua es posible porque el sistema mercantil es precisamente un sistema, estructurado mediante oposiciones, como están los sistemas semióticos. Por el solo hecho de que un bien de consumo adquiriera una determinada posición dentro del sistema es posible establecer un código de mercancías en el que un eje semántico se hace corresponden con otro eje semántico y los bienes del primer eje se convierten en el vehículo-del-signo para los bienes del segundo, que a su vez se convierten en su significado. Marx indica este proceso diciendo que las mercancías poseen un valor de cambio *en el que* se expresa el valor de otra mercancía, *cuyo* valor a su vez es el significado de la anterior. La relación es reversible.

De la misma manera, a nivel de los vehículos-del-signo del lenguaje verbal, /automobile/ puede ser la forma significativa que expresa el significado /voiture/, /o /ballena/ puede ser la forma significativa que expresa como su significado el equivalente hebreo /tág/ —estas dos relaciones son igualmente reversibles—. Así también, en el proceso de significación, el vehículo-del-signo /ballena/ puede ser la forma significativa que expresa una unidad semántica compleja expuesta a muchas definiciones, pero el conjunto total de estas definiciones puede a su vez entenderse como la expresión organizada de un contenido léxico que es la palabra /ballena/. Por otra parte, la presencia de una /ballena/ real puede comprenderse como la forma significativa que remite a una unidad «semémica» o quizá a la entrada léxica /ballena/.

C.S. Peirce definió el signo como «cualquier cosa que determina a algo distinto (su "interpretante") a referirse a un objeto al que ella misma se refiere... en el

mismo sentido, de forma que el "interpretante" se convierta a su vez en un signo, y así *ad infinitum*¹². El «interpretante» es otro signo (o algo que se considera como un signo) que explica, traduce o sustituye el primer signo, para hacer progresar ilimitadamente el mundo de la semiosis en una especie de movimiento en espiral, sin tocar nunca objetos reales en cuanto tales, pero transformándolos siempre en formas significantes. Este proceso de semiosis ilimitada es el resultado de la humanización del mundo por parte de la cultura. Dentro de la cultura cualquier entidad se convierte en un fenómeno semiótico y las leyes de la comunicación son las leyes de la cultura. Así, la cultura puede estudiarse por completo desde un ángulo semiótico y a su vez la semiótica es una disciplina que debe ocuparse de la totalidad de la vida social.

5. El análisis estructural en la Literatura Los Cuentos de Henry James

Tzvetan Todorov

Sin duda han aparecido ensayos sobre el tema del estructuralismo en la literatura en número mucho mayor que las obras de análisis estructural que realmente se han producido. Esta combinación de términos se creó —y fue condenada— mucho antes de que cualquiera fuera tan imprudente como para aventurarse por un camino tan peligroso. Por ello, se ha olvidado casi completamente que existen otros medios de dar a conocer el análisis estructural que no consisten sólo en meditar sobre su (im)-posibilidad: el practicarlo. He cogido preferentemente este método, tomando como material los cuentos de Henry James y, para una discusión teórica del asunto, me tomo la libertad de remitir al lector a otros textos que han aparecido en los últimos años¹.

Al embarcarnos en este análisis, sin embargo, existe una precaución que no debemos olvidar. La expresión «crítica estructuralista» encierra una contradicción en sus propios términos: la crítica persigue la interpretación de una obra particular, mientras que el Estructuralismo, por su parte, es un método científico que implica un interés en las leyes y las formas impersonales, de las que los objetos existentes no son más que realizaciones. El análisis estructural en la literatura no es más que teoría literaria; no obstante, la finalidad de esta última no es la interpretación de obras, ni tampoco existe una interpretación «estructuralista» que sea mejor como tal que otros métodos —la exégesis ha de enjuiciarse según su coherencia, no conforme a su veracidad en un sentido absoluto. El hecho es, por lo tanto, que estas dos formas de actividad, la hermenéutica y la científica, necesitan distinguirse una de otra tanto como ponerse en contacto. La teoría literaria (la poética)