

TRANSFONDO FILOSOFICO DE LA SEMIOTICA

ALICIA RAMOS

La semiótica tal y como se presenta hoy día no puede responder a cuestiones fundamentales acerca de la comunicación, del lenguaje, y del hombre porque se sitúa más bien a nivel sintáctico, sin tener en cuenta lo que implican los niveles semántico y pragmático. Problemas de índole metafísica y epistemológica se reconocen como existentes, pero quedan fuera de consideración, porque la semiótica no estudia el funcionamiento de la estructura de señalización del signo, es decir, el proceso de reenvío que todo signo implica: no nos quedamos en la pura materialidad del signo, sino que vamos más allá de ésta, si la comunicación o la comprensión ha de efectuarse. Estudiar lo que hay más allá del signo que se presenta es a la vez estudiar qué es lo que el hombre conoce y cómo lo conoce. Negarle una respuesta a este planteamiento es decididamente ponerle confines a la semiótica, reducirla a un estudio que no puede ser verdaderamente científico porque no se fundamenta en la realidad de lo que es el hombre.

La pobreza de los estudiosos semióticos —el límite que éstos mismos se trazan— es evidente en lo que UMBERTO ECO dice al terminar su *Tratado de semiótica general*: «Qué es lo que puede haber *detrás, antes, o después, más allá o más acá* de ese sujeto es, desde luego, un problema *enormemente* importante. Pero la solución de ese problema (por lo menos por ahora, y en los términos de la teoría aquí delineada) está situada más allá del umbral de la semiótica»¹. Este «más allá» que rebasa el ámbito de la semiótica actual se re-

1. UMBERTO ECO, *Tratado...*, Barcelona: Lumen, 1976, p. 480.

plantea de distinta manera por el mismo autor: «¿Qué es lo no-codificado? Es la fuente de toda información posible o —si se quiere la realidad. Es lo que está antes de toda semiosis, y que la semiótica no puede ni debe estudiar...»².

La semiótica, según este autor, tiene que permanecer a nivel de técnica, reconociendo que hay algo efectivamente que la supera, pero delante del cual sólo se impone el silencio, un silencio, sin embargo, chocante, que surge como obstáculo. ¿Se puede eliminar el obstáculo? ¿Es posible hacer otro tipo de semiótica? La doble dimensión de la semiótica se plantea, así como la posibilidad de darle a ésta un nuevo objeto: «...la semiótica ... no puede ser una técnica operativa y a la vez un conocimiento de lo Absoluto. Si es técnica operativa ha de oponerse a explicar *qué* sucede en el origen de la comunicación. Si es conocimiento de lo Absoluto no nos puede decir *como* funciona la comunicación. Si, en cambio, el objeto de la semiótica se ha convertido en el Origen de toda comunicación, y este Origen no puede ser analizado, sino que está siempre 'detrás' o más allá de los razonamientos que puedan hacerse sobre él, la primera pregunta que una semiótica de este tipo se ha de plantear es ¿quién habla?»³. Esta pregunta resulta dificultosa porque equivale a interrogarse sobre la naturaleza de quien habla: ¿Qué es aquel quien habla? Tal vez los semióticos, así como HEIDEGGER, sean incapaces de dar una respuesta, porque el hombre se reduce a un «signo indescifrado»⁴, que según ECO sólo tiene como fundamento el lenguaje: «Es el lenguaje el que llega siempre *primero*. Lo que funda todo lo demás»⁵. La semiótica puede entonces quedar limitada al lenguaje, como lo afirma Roland BARTHES. Pero esta reducción de la semiótica al lenguaje no es lo que primero se concibió como el estudio de signos; la lingüística sería solo una parte de la semiótica⁶.

Aquí consideraremos la semiótica en el sentido más amplio de este término, y la vincularemos con la hermenéutica, ya que todo

2. ECO, *La Estructura ausente*. Barcelona: Lumen, 1972, p. 441.

3. *Ibid.*, p. 447.

4. MARTÍN HEIDEGGER, *¿Qué significa pensar?*

5. ECO, *La Estructura ausente*, p. 438.

6. FERDINAND DE SAUSSURE, *Curso de lingüística general*, trad. Amado Alonso, Buenos Aires: Losada, s. f., p. 60.

signo es de por sí interpretable. No obstante, es necesario desde el comienzo, notar el carácter problemático de la hermenéutica, así como el de la semiótica, porque la primera designa hoy día una teoría de la recepción, de la comprensión, y se plantea desde luego como un meta-lenguaje. Esta no era por cierto la concepción originaria de la hermenéutica. Si nos remontamos al origen de la palabra, encontraremos algunas aclaraciones en uno de los tratados más antiguos sobre esta materia, el *Peri hermeneias* de ARISTÓTELES. Según éste, la *hermeneia* es el *logos* articulado, es *grosso modo* «una semiología destinada a comunicar al exterior los estados del alma»⁷. Aquí la *hermeneia* se ve como la exteriorización verbal de lo interior, como la expresión del alma, o del pensamiento. Por el momento queremos ampliar el sentido de este término, ya que tal y como se define la *hermeneia*, puede quedar restringido al ámbito de la comunicación lingüística. Digamos entonces que la *hermeneia* es la exteriorización, no necesariamente *considerada* verbal, de un pensamiento. Ampliando así la significación del término, la *hermeneia*, como la semiótica, puede abarcar todo un conjunto de signos, lingüísticos o no-lingüísticos.

Como es evidente, no queremos limitar este estudio a los signos lingüísticos. Aunque precisamente por medio de ellos y de las teorías del discurso hemos llegado a formular lo siguiente: el mundo es un sistema de signos, es un libro que significa. Establezcamos la analogía que existe entre el texto literario leído (aunque no es necesario limitarnos al ámbito de la literatura, ya que cualquier obra de arte podría servir como ejemplo) y el mundo real. El texto literario que es un objeto, concebido por alguien, al ser actualizado por el lector nos abre a todo un mundo de significación que *está* presente en el texto, pero de manera potencial. El mundo real también se puede considerar desde esta perspectiva: viviendo en el mundo, éste mismo se nos abre, dejándonos entrever toda una serie de significaciones. Esta apertura del mundo a través del vivir humano, de la relación del hombre con las cosas, y de toda la cadena de significaciones que emerge precisamente en la relación del hombre con el mundo está maravillosamente estudiada por HEIDEGGER en *Sein*

7. JEAN PÉPIN, *L'Herméneutique ancienne*, «Poétique» 23, p. 292. Paris: Le Seuil, 1975.

und Zeit. El abrirse del mundo, el desvelamiento y la comprensión de éste, están íntimamente ligados en HEIDEGGER a la actividad temporalizante y espacializante del hombre. Esta actividad también se puede ver en el funcionamiento de la comprensión de la obra literaria.

Si nos detenemos por un momento en la teoría de la significación de HEIDEGGER (que no se plantea estrictamente como lingüística), veremos que la comprensión se presenta fundamentalmente como un proceso de reenvío. Siempre tomando como punto de partida al hombre y sus ocupaciones, HEIDEGGER habla precisamente de aquello que ocupa al hombre —los «útiles»—. «Un útil (aislado), tomado rigurosamente, nunca tiene *ser*. A su ser le es siempre inherente un todo de útiles en el que puede darse el útil en cuestión. Un útil es esencialmente *algo para...* En la estructura 'para' yace una referencia (*Verweisung*) de algo a algo». (*Ser y tiempo*, parágrafo 15). Cualquier útil, pues, nos remite a otros entes, aquellos *para* los que sirve. La comprensión de ese ente, y por lo tanto su constitución, implica un 'hacernos pasar' a la consideración o al trato con aquello *para* lo que sirve»⁸. El famoso ejemplo del martillo demuestra esto claramente: el martillo nos remite primero a su uso: éste y los otros materiales adecuados servirán *para* construir una casa, y la casa es *para* proteger al hombre, *para* su existencia. El martillo remite también al material de que está hecho, y este material a su vez remite a la naturaleza donde primeramente se encuentra. El martillo remite en primera o en última instancia al que lo ha fabricado, creado, y al que lo utilizará —al hombre. Como es evidente, en HEIDEGGER la comprensión se considera como un sistema de referencias, de reenvíos, que desvelan y abren el mundo: el mundo se hace presente por medio de estas referencias, y la significación o la «significabilidad» es ese conjunto de referencias (un *para* qué... o un *por* qué... comprendidos por el hombre) que constituyen la estructura del mundo. El lenguaje es precisamente aquel útil que expresa las referencias —la significación—: «El *habla* no es sino la manifestación de esas significaciones, revestidas de signos verbales y enderezadas a una notificación»⁹. El lenguaje, así como

8. FERNANDO MONTERO MOLINER, *La Teoría de la significación en Husserl y Heidegger*, «Revista de Filosofía», p. 412.

9. *Ibid.*, p. 421.

cualquier otro útil, tiene como estructura el reenvío, ya que nos remite a significaciones pre-existentes a él, a lo entendido a partir de la realidad. Nos parece posible postular que todo en HEIDEGGER remite a algo fuera de sí (aunque este algo sea indiscifrable como en el caso del hombre) y que por consecuencia todo tiene carácter de signo.

Si las cosas, tanto como el lenguaje, nos reenvían siempre a algo distinto a ellas, entonces cabría preguntarse acerca del origen de ese sistema de signos, de ese sistema de reenvío. Tendría que haber algo que no remitiese a otra cosa, que fuera, por así decirlo, la fuente de toda significación. Nos parece que la clave de este problema está en parte en San AGUSTÍN que distingue entre *signum* y *res*: «Una cosa que nos aporta el conocimiento de otra, es, según la terminología del *De doctrina christiana*, un signo. En su calidad de *vestigia trinitatis*, todas las cosas creadas son, por consecuencia, signos o símbolo del Creador. Esto significa que sólo existe una cosa que es pura cosa, sin ser al mismo tiempo un signo: el Creador mismo»¹⁰. Este puro *res* que es Dios, según San AGUSTÍN, se tendría que complementar por una visión tomista del ser. Dios es Ser por esencia, mientras que todo lo demás es por participación. Dios no remite a otra cosa que no sea El, porque es el único ser que es plenamente. El ser del hombre, por ejemplo, remite, para su plena significación, a algo que no le es inmanente. Es preciso, desde una perspectiva filosófica, desarrollar como el ser por participación del signo que es el hombre se relaciona con su conducta lingüística, con su comprensión, y con su conocimiento de las cosas.

10. JOHAN CHYDENIUS, *La Théorie du symbolisme médiéval*, «Poétique», 23, 1975, p. 324.