

Sema, semántica, semiótica, semiología, cultura

Goutman, Ana

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Goutman, A. (2003). Sema, semántica, semiótica, semiología, cultura. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 46(187), 35-47. <https://doi.org/10.22201/fcpys.2448492xe.2003.187.42401>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

Sema, semántica, semiótica, semiología, cultura

ANA GOUTMAN*

Resumen

En este artículo, la autora analiza el significado, la significación y la semiótica de la cultura. Estos temas forman parte de los cursos de “semiótica de la comunicación y la cultura” que se presentan en un seminario del Posgrado. Reúne posturas diferentes que requiere la investigación y cuya actualidad está señalada por la evidente marca polémica de un trabajo a seguir.

Abstract

This article analyses the meaning, significance and semiotic of culture. These topics form part of the courses of “semiotic of communication and culture” presented in a Postgraduate seminar. It discusses the different positions required by research whose relevance has been remarked by the debate around the following research agenda.

Palabras clave: sema, semántica, semiótica, semiología, cultura.

Una incursión por estas tierras del significado y la significación para desbaratar el grado de dificultad y extrañeza que aún provocan en los investigadores de las ciencias sociales, puede resultar saludable.

Mientras los estudios sobre ciencias de la comunicación adquieren más destreza en la elaboración de los análisis del discurso y los medios, otras disciplinas vecinas que también recurren al discurso y a los medios como la ciencia política, la sociología, la administración, las relaciones internacionales, ignoran estas aportaciones de la semiótica/semiología.

Mucha información se deriva del estudio de la publicidad que realizó Roland Barthes en su artículo “Retórica de la imagen”. Las cues-

* Programa de Posgrado en Ciencias Políticas y Sociales, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Edificio “F”, P.B., Circuito Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Col. Copilco Universidad, Coyoacán, México D.F., C.P. 04510.

tiones artísticas han abierto el temario de la significación y en esta revista figuran los análisis del discurso que ofrecieron los estudiosos franceses que nos visitaron hace unos años. De manera regular y constante, los estudiantes se aproximan a estas áreas de estudio para resolver problemas por caminos menos limitados que el análisis de contenido

A. La idea contemporánea de semiología llega con Saussure, cuando configura la noción de generalidad, que era una primera apuesta del pensamiento. Se formula con el deseo de dar estatuto científico a la lingüística que no pertenece al orden de las ciencias naturales ni de las ciencias históricas, sino a un orden “que si no existe debiera existir con el nombre de semiología”, afirma Saussure.

El sistema semiológico “langue” es el único que se ha enfrentado con la noción de tiempo. Entonces, la semiótica como un compartimento de las ciencias y no otra disciplina, presta atención al tiempo, a la noción de tiempo tradicional, que se distingue del tiempo histórico (afirmación De Rastier).

La autonomía de la semiótica/semiología, evitando el problema de la estabilidad o permanencia o identidad del objeto que se estudia, se aproxima con el nombre de semiología a las teorías del signo de los estoicos, a la *semeiotiké* del *Ensayo sobre el entendimiento humano* de Locke y de la obra de Ogden y Richard.

¿Es ahora más fácil determinar el objeto de la semiología? Hay en verdad variedad de teorizaciones, conceptualizaciones numerosas y consistentes; en esa diversidad hay una relativa incompatibilidad tan a menudo medida y comentada que hay que precisar.

La exigencia de una ciencia fundamental y totalizante por vocación, susceptible de rendir cuenta a la vez del campo cultural, se sostiene en la diversidad de sus aspectos (los signos) y en la homogeneidad de sus manifestaciones (el signo).

En las versiones más rigurosas de este proyecto, el concepto de semiosis sostiene la tarea de marcar al más alto grado de generalidad el hecho mismo de un signo o, más aún, su principio constitutivo, su dinámica productiva.

La semiosis es la operación de presuposición recíproca entre la forma de la expresión y la del contenido —según Hjelmslev— que produce signos, o entre el significante y el significado —según Saus-

sure. El concepto o la noción de semiosis lleva en sí una historia a medias implícita, pues hay una diversidad del producto semiótico, unidad de la “operación” semiotizante instauradora instituyente, cuya definición no dice si se la puede atribuir a un sujeto o se la debe sobretodo imputar a un campo anónimo, una suerte de agente operador sin nombre, ni rostro, ni ninguna otra materialidad que la de la operatividad sin límite (*Dicc. Greimas*).

Chiss y Puech afirman que la raíz de esta idea no es disciplinaria en una acepción estrecha del término, por la imposibilidad de cerrar la productividad indefinida de la semiosis en un dominio estricto y conciliar la exigencia de totalización y la de cientificidad.

La historia de la semiótica/semiología ha sido presentada a veces como una relación entre signo/ser, semiología/ontología que cuestiona el valor de la idea de semiología o semiótica. Y trae la idea de la modificación de la lingüística estructural en las obras de Luis Prieto, Buysens, Algirdas Greimas, Roland Barthes, para cumplir la misión que le espera. ¿Cuál es? Ser modelo de cientificidad en un ideal positivo de la ciencia, según concluyen Chiess y Puech.

Recíprocamente, la idea de semiología proporciona a la lingüística estructural el horizonte en el que ella puede atender su desarrollo, por el uso de procedimientos formales con los cuales el punto de vista semiológico/semiótico reconduce al lingüista al signo, única unidad positiva, según Saussure. Esto hace de la semántica una ciencia bisagra, cuyo estatuto dirige las relaciones entre la lingüística y la semiología, y a la vez recuerda la paradoja de lo arbitrario del signo, es decir la no relación entre significante y significado.

En el artículo escrito por Chiess y Puech se señalan más paradojas, como la de una semiosis que se confunde con lo arbitrario del signo sin agotar todas las dimensiones porque tiene que ver con el sentimiento, la actitud individual o colectiva cuyo análisis regresa a un punto de vista metasemiótico para culminar.

Otra paradoja está en la formulación de una exigencia, comprender el lazo que en los hechos de lengua, une el sonido al sentido —que corre el peligro de hacer de la lengua un objeto semiológico— sin análogo, más que un modelo verdadero.

Se puede seguir el destino de estas dificultades o paradojas en el desarrollo de la lingüística saussureana, hasta preguntarse si la idea de semiología no es sobre todo, desde la orientación propia-

mente lingüística, un punto de contradicción o al menos de tensión y de encubrimiento de tensiones.

¿Cuál será la suerte del sentido y cuál la orientación semiológica del metadiscurso que aspira a romper con lo que funda?

Estas indicaciones conducen a la búsqueda de la autonomía de la semiótica. Esta hipótesis sitúa a la semiología más allá del proyecto, y la episteme semiológica de la que ella determina el sentido, regresa a tres asuntos, según la particular distinción de Chiss y Puech:

- ¿Qué distingue, según la historia, la idea de una ciencia general de los signos articulada con la conceptualización lingüística de la lengua, de una filosofía de la cultura que se ha manifestado en el siglo XX en Cassirer, o en otro tiempo en Merleau Ponty, cuando no podía ser negada la existencia de una ciencia del lenguaje?
- ¿Qué es un proyecto semiológico que reclama positividad y autonomía, y cómo se piensa su relación con la lingüística y su autonomía disciplinaria, en función de qué representación de ciencia?
- ¿Qué es la episteme semiológica y en qué medida es una inauguración? ¿Qué tipo de relaciones mantiene con lo que ella pretende o quiere romper (filosofía, lingüística, filología)?

A partir de estos interrogantes surgen dos problemas. Uno concierne la emergencia misma de la idea de una ciencia general de los signos y su contenido, del que la lingüística constituiría a la vez el “patrón” y el modelo. El segundo problema concierne la reorganización de las disciplinas ante la aparición de un campo semiológico y el lugar ocupado por la lingüística (su lugar y su forma, su problemática) en este campo.

Siendo estos temas en cierto modo reiterativos cada vez que se plantea la operación semiológica, hemos recurrido a Claude Imbert que se ocupa de la historia de la lógica, porque las preocupaciones y adelantos en esa ciencia pueden, parafraseando, abrir otras perspectivas en la semiología.

Claude Imbert dice que las paradojas son tanto o más inescrutables que la investigación que falta por hacer. Por lo tanto, que todos los sistemas terminen en paradojas no prueba nada, sino que todos, en

la misma lengua natural, están sometidos a presiones semánticas y sintácticas constitutivas. Las presiones de una totalidad o suma histórica, los límites temporales que se impone, pueden acreditar la hipótesis que las variaciones son tolerables desde que son acumulativas, pues el propósito de analizar la mayor cantidad posible de rasgos originales favorecía o demandaba un uso puntual de la transcripción formal utilizada a la manera de un test. La revisión que Claude Imbert anuncia en la ciencia lógica, lleva a concluir que se trata, en esta revisión, de conducir a una actividad filosófica liberada de las operaciones oscuras del sentido común consciente de sus simbolismos. Esto vuelve a dar sentido a las reformas del entendimiento, aportación filosófica esencial y constante contra los métodos que suponen regir todas las maneras del conocimiento. Esta historia, para Claude Imbert, se trama en Port Royal, D'Alembert, Wittgenstein, Cavaillés y Merleau Ponty.

El conocimiento está servido por la diversidad de sus soportes y sintaxis, todos inscritos sobre un pergamino de operaciones inconscientes que preceden a toda epistemología.

Estas referencias a un trabajo que sigue las reglas conocidas y desemboca en una conclusión vacía, y las operaciones inconscientes que preceden toda epistemología, son las dos connotaciones que iluminan un comienzo sobre la semiología.

B. “¿Una semiótica de las culturas no será una ciencia de las ciencias? Más que una disciplina, es un proyecto intelectual: el de redefinir la especificidad de las ciencias humanas y sociales, pues las culturas abarcan la totalidad de los hechos humanos hasta la formación de los sujetos.”

Entonces, “[...] reconocer la especificidad y la autonomía relativa del mundo semiótico —aunque no tengamos un punto de vista semiótico sobre la cultura— permite delimitar el campo de las ciencias de la cultura y dar por concluido el dualismo tradicional que propuso Dilthey” (p. 283).

Así expone François Rastier las tareas sobre el tema en “Arts et sciences du texte” (2001), lo que constituye una divergencia con la propuesta de Jurij Lotman y Boris Uspenskij en “Ricerca semiotiche” (1973). En quienes tienen un gran interés social por la semiótica y sus aplicaciones en la esfera de las ciencias humanas, éste es pro-

vocado por el deseo que tiene el lector no especializado de la sustancia científica de esta nueva disciplina. Por esta razón los autores presentan, en la obra citada, estudios con los resultados y dificultades de la semiótica soviética aplicada a algunos temas (semiótica del teatro popular, semiótica del comportamiento humano, el sistema espacial en la intriga de la “bylina” rusa, etc.) y no a las conclusiones de la ciencia humana.

Rastier afirma que para Lotman la “semiótica de las culturas” deviene “culturología”, y reemplazó en los cursos rusos de enseñanza al materialismo dialéctico; y de allí infiere antagonismos entre las culturas como sucede entre las clases, y concluye: “[...] las mentalidades estarán formadas por la lengua y la nación, entonces un no ruso no podría comprender un texto ruso”, lo que señala el fondo de pertenencia que recuerda a Heidegger, fondo nacional y tradicional que condiciona nuestra comprensión. Refuerza esta idea con la identificación a la mónada que es una unidad que no tendrá a la mirada de los otros más que “repulsión o sobreestimación”, según el grado de desarrollo. Rastier desecha esta ambivalencia porque no puede ser definición de cultura (p. 28).

Lo que dice Lotman es que existen las culturas nacionales y en esa dimensión se inscriben los estudios que presenta en el libro al que hago referencia.

Rastier se pregunta si la “semiótica de las culturas” remite a una sola ciencia o a varias. Una sola, es la referencia a una antropología que elaboró Cassirer, y no constituye una ciencia. Si se refiere a varias ciencias diferentes —¿serán ciencias diferentes a cada cultura?—, habrá que restituir la unidad de las ciencias y entonces la semiótica en lugar de ser considerada una ciencia estará incluida en el dominio científico (p. 282).

Si es así, la semiótica de las culturas se instala como una concepción crítica entre la “falsa” unidad de Dilthey y la “instrumentalización” marxista.

Se puede hablar de génesis de las culturas. Rastier pregunta: ¿cómo se entiende la génesis? Lo cultural se identifica con lo humano “pues la mediación semiótica característica de la cognición humana, la define, sin duda, como tal”. Así se abre el espacio de la génesis ligada a la filogénesis de lo humano, escapando a lo neo-drawiniano.

¿Por qué esta referencia a lo neodarwiniano? Es interesante recurrir a varias fuentes que reducen lo neodarwiniano a la síntesis de la evolución y de la teoría molecular. Pero este paradigma identifica subrepticamente el concepto de control genético a la categoría de causa.

Este paradigma a que aludo, hace ininteligible los fenómenos morfológicos, los cambios y los atribuye a un azar evolutivo negando toda necesidad en las formas, al orden y las leyes de las formas (Petitot).

Entonces, la diversidad de las lenguas, la distinción de las formas simbólicas, la de las prácticas sociales —¿serán nacionales?— condicionan la autonomía según el tiempo de la especie y condicionan la formación del tiempo histórico sin “*laisser rapporter a ses rapides scansions*” (p. 284).

Lotman y Uspenskij dicen que “muchos problemas de semiótica que sorprenden por su novedad y se revisten de la moderna metodología científica, en realidad objetivan problemas de tiempo, intrínseco a la cultura”. Por ejemplo, la idea que está en la base del punto de vista semiótico de la cultura como sistema de lenguaje y de sus concretas manifestaciones como texto, idea, que a menudo es sentida como novedad específica de la semiótica, ha estado adelantada muchas veces en el curso de la historia del saber y evidentemente es intrínseca al hombre. Por ello, el análisis filológico de cada texto, cada lectura, comprensión e interpretación son la consecuencia de considerar al mundo como texto.

La concepción tradicional lega este modo de ver la ciencia escolástica medieval o sus reflejos en la conciencia contemporánea, pero es fácil mostrar que tiene una difusión bastante más amplia (XIV).

A lo largo de la “Introducción”, los autores citados desarrollan alguna confrontación entre las ideas de ciencia en el siglo XIX y el siglo XX, pues se produce el relevo de ciertos enfoques. El siglo XX es rico en revoluciones científicas y no sólo hemos cambiado nuestra idea sobre el mundo, sino también sobre la ciencia. La conciencia del siglo XIX hacía coincidir ciencia y espíritu crítico mientras, por otra parte, la forma de vida atendía al sentido común y a la experiencia cotidiana y se construía sobre la duda.

Para la conciencia de la mayoría, referirse a la ciencia quería decir “dudar”. Era sensato penetrar críticamente en la esfera de la fe.

Quien se consideraba conocedor de la ciencia se pensaba como políglota, mientras el secreto del conocimiento de la naturaleza, de la vida, del mundo animal, de la vida de otros pueblos, era concebido como otra lengua, no era sólo una metáfora poética.

Aún hoy la ciencia, cuando alude a la acumulación de conocimientos en el campo concreto de sus investigaciones, asume la forma de una cultura de su tiempo y el hecho que “el sistema sónico haya cambiado en la mitad del siglo XX y sea objeto de una búsqueda especial, no es una casualidad”.

La descripción, el lenguaje de la descripción y la experimentación en las ciencias naturales, considerada autosuficiente, atiende el punto de vista del experimentador y, haciendo historia, considerar en la física la influencia del instrumento sobre el resultado del experimento pudo ser interpretado como problema de la acción ejercida por el lenguaje del instrumento sobre el material empírico obtenido o texto, esto quiere decir, en último análisis, un problema semiótico.

Entonces la posibilidad de conocer se ha vuelto un asunto del metalenguaje, de lenguaje que usamos acerca del lenguaje y es un tema que trata la lingüística.

Volviendo al siglo XIX, el aparato de la ciencia era relativamente simple y accesible a una persona de mediana cultura, pero se reservaba la referencia al misterio como lo opuesto y hostil a la ciencia. Y la conciencia opuesta a la ciencia del Medioevo veía en la contraseña de lo misterioso, lo que no se puede verificar.

Hoy, los cambios científicos han dado al traste con esa manera de pensar y con la idea de una conciencia de la mayoría sobre lo verosímil y lo inverosímil. La experiencia cotidiana, expulsada de la esfera de la ciencia y del pueblo, ha perdido la capacidad de orientarse. Lo misterioso es un tema.

En el siglo XIX, la literatura fantástica, mientras describía nuevos descubrimientos imaginarios, la sometía a la idea ya existente en la ciencia, pero la actual es construida sobre un principio opuesto, está lo más lejos posible de la idea científica ya existente, porque cuanto menos se asemeja a lo que sabemos hoy, tanto más se asemeja a la ciencia del futuro.

Se entiende que lo dicho refleja no tanto el proceso real de desarrollo de la ciencia, cuanto la idea que de ella tiene la conciencia de

la mayoría, pues el mecanismo de la ciencia se ha hecho más complicado y escapa al control del lector corriente.

Sin duda, verificar la justeza de una tesis de la física contemporánea, la verdad de la idea científica paradójica y divergente de la experiencia cotidiana, es una empresa que quien escribe este texto no está en posibilidad de cumplir.

Lo mismo sucede si se tratara de verificar lo que para otros es objeto de fe, significará crearse una fama de persona audaz y no científica. Aunque los fenómenos de la religión pueden estudiarse en la vida de los científicos, como impulsores de energía y de posibilidades de reconocimiento de los caminos de la inteligencia.

Ahora, el lector que está al corriente de la ciencia, no se asombra y cree la palabra de Tertuliano “creo en lo absurdo”, que tradicionalmente era considerado la forma de pensamiento opuesto a lo científico; hoy podría ser puesta como epígrafe de cualquier revista de divulgación científica o de cualquier novela fantástica.

Razón de más para que florezca la divulgación científica en revistas y libros en los que la ciencia, a fuerza de ser divulgada, adquiere un matiz de mito. De todo el conocimiento científico se extrae lo que es más sorprendente, y del otro no se da la posibilidad de verificarlo.

Lotman y Uspenskij, cuyas ideas seguimos exponiendo, como una aportación al asunto de la semiótica de las culturas, opinan que el lector corriente, que aún ayer no conocía la palabra “semiótica” y llegó a escucharla con desconfianza y algo de irritación, la ha transformado en un mito científico.

Es conveniente atribuir el punto de vista semiótico de la conciencia humana a un fenómeno no sólo antiguo, sino también poco detectado, pero sí conocido desde siempre.

“Si toda la idea científica de la conciencia ingenua e inexperta puede dividirse en dos grupos, aquello de lo que se dice ‘lo he pensado’, y otro que suscita la reacción ‘siempre lo he sabido’, la semiótica pertenece más bien al segundo grupo.”

Conclusión que presenta también Roland Barthes en *La aventura semiológica*, como un momento de su formación en el desarrollo intelectual.

La semiótica está cercana a la actitud propia del siglo XX que aspira no tanto a conocer cualquier cosa nueva, a acumular conocimientos, en cuanto al contenido, sino más bien a ampliar el cono-

cimiento del conocimiento. Por ello el legado evidente entre los resultados de la semiótica y el desarrollo de la cibernética está condicionado, entre otras cosas, por el hecho de que el problema técnico de la comunicación del hombre con los autómatas nos ha convencido de que nuestra idea sobre la naturaleza es extremadamente relativa. A los ojos del profano, señalan Lotman y Uspenskij, suscita estupor la capacidad del autómata de entender, y para la ciencia tiene más valor un objeto de búsqueda allí donde para el buen sentido parecería ser motivo de reflexión.

Para la ciencia del siglo XX, el punto de vista conocido se expresaba, por ejemplo, en la absolutización del punto de vista europeo, de lo cual no tenemos duda nosotros los latinoamericanos, esta afirmación de lo rusos se refiere a la antropología y la lingüística indoeuropea o la gramática latina en la lingüística.

La ciencia del siglo XX parte de la existencia de varios sistemas de descripción y se interesa más por el punto de vista del otro o del ángulo visual del otro, y el otro de su propio punto de vista.

En los textos del “barroco ruso, el libro se presenta como el modelo del mundo —todo el mundo está construido como un libro y espera su lector—, en igual medida el alfabeto llega a ser el símbolo universal de la estructura del universo (S. Mathuserova). El científico Lomonov identifica saber y lectura”.

La idea de que un científico sea lector, impone naturalmente la exigencia de saber la lengua y se expresa en términos de comunicación.

Hoy el crecimiento de los medios de comunicación ha puesto en el centro del asunto la dificultad del acto mismo de comunicación; la existencia de la demagogia en la comprensión como un acto ideal que así como se realizaba y nunca se perdía, estaba en el nivel del pensamiento. Éstas son las verdaderas dificultades, no las distancias como sucedía otrora.

Volviendo a la propuesta de François Rastier, la semiótica de las culturas ha permanecido inacabada y mantiene una propuesta epistemológica: federar las ciencias de la cultura alrededor de conceptos de lenguaje. Es una apuesta contra el computacionalismo que ha hipotecado los problemas y los resultados de las investigaciones cognitivas, así resuelve Rastier el asunto de “culturalizar las ciencias cognitivas”.

Reconociendo el carácter cultural de toda actividad de conocimiento, comprendida la actividad científica, hay que rendir cuenta del carácter específicamente semiótico de la cognición humana. Pero también hay que citar la tarea de la “distinción de las formas simbólicas, la diversificación de las lenguas, la de las prácticas sociales, la de las artes, todo estos procesos persiguen la hominización por la humanización, pero no se inscriben en la larga duración, se autonomizan de la mirada del tiempo de la especie, condicionan la formación del tiempo histórico sin dejar de corresponder a sus rápidas escansiones”.

La afirmación de Rastier está muy cerca del proyecto de Lotman y Uspenskij: por una parte la idea de federar las ciencias de la cultura en torno al lenguaje, y por otra investigar qué sucede cuando las ciencias de la naturaleza y las lógico formales rodean las ciencias de la cultura.

Es saludable traer a colación la relación de la semiótica con las ciencias sociales que plantea François Rastier desde la perspectiva histórica. Cita el antecedente de Durkheim, que dio la pauta de la unidad de las ciencias sociales con un punto de vista común, y la semiótica que deviene con Saussure en una ciencia social, que rebasa el proyecto de Durkheim. Rastier reconoce a la lingüística y al estatuto semiótico entre los objetos de las ciencias sociales y de su propio estatuto epistemológico. Y considera que el lugar del mundo semiótico será el de una posición mediadora entre el mundo físico y el mundo de las (re)presentaciones que determinan en el hombre la función epistemológica de la semiótica misma.

Es sin duda su preocupación filosófica que atrae el destino de las ciencias; tal es, darles un lugar en el orden de los conocimientos porque, en definitiva, Rastier afirma que “la rigurosidad de las ciencias de la cultura reside en la adversidad de las culturas que las hace moverse en tiempos y espacios diferenciados”. Además, cada objeto cultural, dada la multiplicidad de los parámetros no reproducibles, impide toda experimentación y se separa del modelo de las ciencias físicas, pero los hechos humanos son observables y permanecen como productos de construcción interpretativos, en razón que el universo humano es no sólo destinatario crítico de resultados, sino también actor dotado de afectos y responsabilidad.

Esta manifestación sobre la semiótica de las culturas está asentada en las interpretaciones que “las adversidades” ejemplifican. Dicho de otra manera, el significado es el eje de las culturas. Pero si apuntamos al significante, es decir a lo que llamamos signo en el uso corriente, entonces la visión del tema de las culturas refuerza una singularidad de lo irrepetible. La interpretación se nos escapa, porque lo que tenemos es un conjunto de significantes, es decir aquello que llamamos texto. Ese texto de cada cultura adviene cuando en el sujeto aparece el texto inconsciente, es decir, adquiere sentido en ese momento.

La referencia al inconsciente es una posibilidad para salir de la teoría de las interpretaciones, ya que el significante representa al sujeto, y el signo, por el contrario, representa algo para alguien. El ejemplo que se conoce es el del fuego que señala el significado de fuego, mientras que el significante permanece abierto a todas las significaciones —no se trata de interpretaciones—, hasta que otro significante venga a relacionarse con él. Y en ese caso se encuentra una única significación.

Encontramos este “modelo” para el trabajo con el espacio escénico, la aplicación del psicoanálisis a la función del espectador que cuenta con el inconsciente para hablar de una significación que le ocurre, es decir, que le adviene.

La semiótica trabaja con los significantes, la hermenéutica con los significados. Una semiótica de las culturas no ingresa a la interpretación filosófica, pues la versión que Peirce ha dado a la lógica pone en relación los signos en la semiosis. No hay otro signo fuera de ella y la semiosis circula con el ritmo de los significantes; como a Peirce no le interesan los significados, no habla de lingüística, que es el asunto de Saussure.

De la semiótica poco se ocupó Saussure, y es Hjelmslev quien nos aclara que la función de la semiótica no necesita de los signos, sino de las figuras. ¿Por qué este remplazo? “Condiciones de figurabilidad”. Es una expresión de Freud que se usa para entender lo que sucede cuando en una frase el cambio de una coma, por ejemplo, da otro sentido (ver Moustapha Safouan). Pero si hablamos del inconsciente, estamos inevitablemente enredándonos en problemas de lengua. La figurabilidad y el equívoco de la palabra que resulta de un cambio de comas tiene el ejemplo más conocido en el “¿cómo estás?”, que adquiere varios sentidos según el tono y la pausa.

Entonces, ¿qué hay en lo inconsciente? Lo que está ausente, que es otro texto, que de momento está bajo el texto que enunciamos. La significación surge entonces cuando el inconsciente sale de la represión en la que vive. La significación es efecto de una relación. Por ello nos referimos en otra parte al sueño, al chiste, al lapsus y al síntoma, que constituyen formas diferentes en la incidencia del significante en el sujeto.

Este sujeto es el mismo sujeto que compone culturas, entonces no se trata de interpretar un sueño, una lectura, la cultura, sino que aprehendemos su significación cuando llega el momento. Ese momento está al final, es en función del fin que está al comienzo, como el sueño o la metáfora, cuyo significante está sustituido, y tenemos que esperar para esclarecer una metonimia. El significante tiene autonomía, lo descubrimos, así se presenta la experiencia del espectáculo, porque el significante no tiene significación alguna, tomado aisladamente.

La investigación semiótica está estrechamente ligada no sólo a la cultura de la época, sino a la cultura nacional y a la tradición científica, y la división en escuelas es un hecho de carácter convencional e histórico.

Recibido el 17 de julio del 2002

Aceptado el 12 de noviembre del 2002

Bibliografía

- Barthes, Roland, *L'aventure sémiologique*, París, Ed. du Seuil, 1985.
- Chiss, J. L. y Chr. Puech, "Signe et langue: idée, projet, point de vue sémiologiques" en *Langages*, Larousse, septiembre, 1992, p. 107.
- Hjelmslev, Louis, *Nouveaux essais*, París, PUF, 1985.
- Imbert, Claude, *Pour une histoire de la logique*, París, PUF, 1999.
- Lotman-Uspenskij, *Ricerche semiotiche*, Turín, Einaudi, 1973.
- Moustapha, Safouan, *Angustia, síntoma, inhibición*, Buenos Aires, Ed. Nueva Visión, 1988.
- Rastier, François, *Arts et sciences du texte*, París, PUF, 2001.