

VARIACIONES SOBRE LA TRANSPOSICIÓN COMO FORMA DE VIDA

Manuel GONZÁLEZ DE ÁVILA

Universidad de Salamanca

La búsqueda del sentido

En el lenguaje ordinario, la palabra «sentido» tiene muchas y fundamentales acepciones. El sentido nombra, al menos, una facultad corporal («el sentido de la vista», «el sentido del oído», etc.), el contenido de los signos («el sentido de una palabra», «el sentido de una obra de arte»), un modo del juicio («el sentido común»), y una orientación o una finalidad («el sentido de su conducta»). En los cuatro casos anteriores, en sus acepciones sensorial, semántica, cognitiva y existencial, el sentido viene a ser una suerte de *instrucción* que el sujeto humano recibe, asume y aplica para, como quería Wittgenstein, continuar el juego al que está jugando: un juego que, casualmente, parece coincidir con su propia vida.

Pero lo más interesante es que estos cuatro tipos de instrucciones se traducen fácilmente entre sí. Por ejemplo, convertimos en procesos cognitivos los datos de la sensación y de la percepción; consideramos palabras sensatas las que reflejan correctamente lo que sentimos y percibimos, y aquello que pensamos sobre nuestras sensaciones y percepciones; y elaboramos unitariamente cuanto sentimos, pensamos y decimos con objeto de dotar a nuestra vida de un cierto *telos*, de un designio o intención que, entendemos, la resume y justifica.

Por eso no sorprenderá que, de entre los pocos axiomas que necesita la semiótica para levantar su edificio teórico, haya uno que casi nadie contesta: *el sentido es lo que se transpone*¹ entre medios y entre lenguajes de manifestación diferentes, entre los gestos y las palabras, entre las palabras y las imágenes, entre las imágenes y los sonidos, y así sucesivamente. De hecho, la semiótica no tiene otra función, como práctica intelectual y como disciplina científica, que la de crear los instrumentos más adecuados para asegurar uno de los tipos posibles de transposición del sentido, la transposición

¹ Aunque el término «transducción» parece más frecuente en teoría de la literatura, emplearemos aquí «transposición», de uso específico en semiótica. Ambos podrían considerarse como sinónimos o cuasi-sinónimos a los efectos de nuestra argumentación, y así lo proponemos.

explicativa, a partir de la constatación de que transponer el sentido es la condición misma de posibilidad de este último².

Resistencia del sentido

Ahora bien, creer que las obras de la cultura poseen asimismo un sentido interno que está, hasta cierto punto, fuera del tiempo, y que nos interpela a nosotros, sus receptores, insertos en el tiempo, no es exactamente resultado de un acto de fe irracional. Tal creencia se apoya en la razonable confianza, en la *fiducia* en su acepción cuasi jurídica, que concedemos a la vida colectiva; o, si se prefiere, a la humanidad como sujeto del devenir, y como operadora de las múltiples transposiciones del sentido.

El *sentido primario* de un texto, un lienzo, una partitura o una instalación, el punto de partida de su incesante traducción³, ha de ser compartible —no ininteligible ni inconmensurable—, y de resistir, dentro de ciertos límites, a sus consecutivos avatares en la historia. Ese sentido se halla inscrito en la materia de los signos, y conforma en ella y con ella un objeto frágil, pero lo bastante flexible como para conservar algo de su estructura tras sus variadas versiones y diversiones transpositivas. Lo que parecía un prejuicio engendrado por ciertas disciplinas con vocación de sistema —la lingüística y la semiótica— se revela más bien un postulado racional propio de cualquier ciencia sociohumana. Es el materialismo científico el que reclama la coherencia de aquello que se antoja inmaterial, el sentido presente en cuanto los hombres hacen y dicen; sin ella, sin la coherencia de una red de significados unidos en un sistema simultáneamente mudable y perdurable, persistente y traducible, ni el conocimiento histórico ni el sociológico, por ejemplo, serían posibles.

Nunca hubo, por tanto, oposición insuperable entre estructura e historia, ni tampoco entre semiótica y hermenéutica. La diferencia que separa a la semiótica estructural de la hermenéutica cultural se ciñe a la índole específica de sus instrumentos de transposición del sentido, más bien científicos en el primer caso, más bien filosóficos en el segundo. Pero ambas disciplinas saben que existe algo que se conserva en la larga cadena de transposiciones, actuales o virtuales, de los signos, de los textos y de los discursos. Y eso que se conserva es justamente su plasticidad reconfigurativa, que acaso sea también *el sentido del sentido*, su valor último; el cual, como sucede en cualquier economía, tanto material como simbólica, solamente subsiste a través del intercambio y de la circulación de los objetos que le sirven de soporte.

Explicar e interpretar

Con todo, si la teoría del sentido tiene a su vez algún sentido, no es otro que el de reducir la arbitrariedad de nuestra interpretación de los hechos sociales y culturales (un poema, un debate, una

² A.-J. Greimas, *Du sens*. Paris, Seuil, 1970, pp. 7-17. Véase también H. Parret, «De l'objet sémiotique», en M. Arrivé et J.-C. Coquet, eds., *Sémiotique en jeu*. Paris-Amsterdam, Hadès-Benjamins, 1987, pp. 25-42, y J. Alonso et D. Bertrand, eds., *La transversalité du sens. Parcours sémiotiques*. Saint-Denis, Presses Universitaires de Vincennes, 2006.

³ Recuérdese el papel capital que este concepto, el de «traducción», desempeña en la obra de I. Lotman y, en general, en la semiótica de la cultura. Véase I. Lotman, *La semiosfera* (3 vols.), Madrid, Cátedra, 1996-2000.

ejecución musical, una manifestación callejera, etc.), sujetando sus transposiciones a los *criterios objetivadores* de la explicación. Ambos tipos de operaciones, la explicación y la interpretación, son traducciones del sentido, e intervenciones sobre su valor, pero su régimen epistemológico resulta distinto: aunque la semiótica se baña en la hermenéutica, y esta en la historia evolutiva de la autocomprensión humana⁴, el semiólogo pretende forjar herramientas (modelos, esquematizaciones, etc.) capaces de servir para muchos, si no para todos, los sujetos y los objetos, mientras que el hermeneuta se contenta a menudo con exhibir competencias singulares en su enfrentamiento con un objeto único.

A esta diferencia de régimen epistemológico corresponde otra de orientación axiológica. El juego vitalmente serio de la transposición del sentido, de la determinación de su valor instruccional, tiene para el semiólogo, que lo practica sobre el tablero de la intersubjetividad, repercusiones políticas de las que carece el simple *amor interpretandi*, pasión culturalista de una subjetividad soberana. Por eso mismo la semiótica ha sido desde sus orígenes una teoría social y una crítica de la cultura, ocupada en estudiar asuntos como la comunicación mediática o el discurso publicitario, en tanto que la hermenéutica permanecía voluntariamente recluida en el ámbito protegido de la interpretación de los textos religiosos, filosóficos o literarios, sus objetos de elección.

Poder y sentido

Veamos un ejemplo de las insuficiencias, a la vez epistemológicas y axiológicas, del modo hermenéutico de concebir la transposición del sentido. Desde hace tiempo se sabe que en el origen del conocido movimiento iconoclasta de los siglos VIII y IX estuvo, mucho antes que cualquier controversia doctrinal, el deseo de los emperadores bizantinos de romper el círculo mágico que las imágenes sagradas de los monasterios trazaban en torno suyo, un círculo dentro del cual la significación de los iconos se convertía en fuerza económica —a través de las visitas, peregrinaciones, etc.—, y el aura de las representaciones visuales se transformaba en energía política —gracias al adoctrinamiento y a la enculturación religiosa—⁵. Así, dos campos sociales a los que se supone alejados, el simbólico de la religión y el material de la economía política, se hallan en realidad estrechamente unidos ya desde los mismos *efectos de presencia* de los signos, de las imágenes, con un tipo de unión transpositiva entre «órdenes del ser» que el idealismo hermenéutico no dispone de medios para objetivar.

Este ejemplo, entre otros, emerge desde el fondo de los siglos para hacer reflexionar a humanistas y a científicos sobre el vasto alcance transversal de las transposiciones semióticas, inseparables de la lucha por el control de los símbolos y por la regulación de su sentido instruccional.

⁴ P. Ricoeur, «Entre sémiotique et herméneutique», en *Lectures 2*. Paris, Seuil, 1999, pp. 433-450.

⁵ A. Hauser, *Historia social de la literatura y el arte*. Barcelona, Nuevas Ediciones de Bolsillo, 2004 [1957], pp. 176-181.

Lo sagrado y lo profano, hoy

Dicho lo anterior, es cierto que la desacralización del mundo, la pérdida de aquel sentido unitario y trascendente que constituía o bien la clave de bóveda del espíritu humano (según la fenomenología religiosa), o bien un formidable dispositivo de control de las sociedades (según el materialismo sociológico), o acaso las dos cosas al mismo tiempo, ha dado lugar, tras siglos de progreso tecnocientífico, a una permanente proliferación, en el autoservicio de la cultura, de transposiciones de sentido casi aleatorias, cuyo resultado-tipo sería el menú simbólico que un espectador de televisión o un navegante en Internet consumen cada día.

Muy simplificado, este recorrido lleva desde una única matriz de sentido, insondable y turbadora, a la que remitía cada una de sus traducciones —un sentido primario absoluto, o el absoluto como sentido primario—, y que era el anclaje estable del valor de los valores, su *resistencia* última, hasta una colección de significados disparejos con los que se diría imposible construir otra cosa que una confusa cultura mosaico⁶.

En medio de tal recorrido, diferentes sistemas axiológicos (morales, políticos, estéticos, etc.) pugnan todavía por proteger al sujeto a la vez contra la amenaza del sentido sagrado que bloquea la transformación del valor, su conversión en otros valores, y contra el sinsentido pseudocultural que disuelve todo valor en sus ácidos sintéticos, en el vigente nihilismo ambiental, un nihilismo altamente compatible con la opulencia comunicativa de la sociedad del espectáculo.

La raíz del sentido y los valores

Como se ve, se hace difícil esquivar la pregunta crucial, la cuestión última por el origen del sentido, por la fuente de los valores para el ser humano o, lo que es lo mismo, por el primer principio inmóvil de la transposición, por aquello que sería ilimitadamente transponible pero que a su vez *no transpondría nada*. ¿De dónde, así pues, surgen las transposiciones?

Las humanidades dudan de costumbre entre atribuir el fundamento último de lo significativo, el valor de los valores, ya al aludido sentimiento de lo sagrado o a la constitución metafísica de la realidad, ya, por el contrario, a una capacidad inherente del hombre para crear estructuras diferenciales y para encontrar en ellas una organización y una regularidad en las que el espíritu se complace, aunque no reflejen sino la economía biológica del cuerpo y del cerebro. La segunda opción, aproxima las humanidades a las ciencias, y es si duda la que corresponde a la semiótica, disciplina racional y crítica.

Y sin embargo la primera opción, que según el *ethos* social del investigador se escora hacia la creencia religiosa o hacia la filosofía trascendental, retorna una y otra vez a las reflexiones antropológicas en las que necesariamente desembocan los análisis semióticos. Quizá lo mejor para los semiólogos fuera no ocultar el horizonte sagrado o metafísico sobre el que invariablemente parecen recortarse, en su movilidad sin tregua, las figuras de la cultura, infatigables ostensiones del ser, e incesantes redescrpciones de su sentido y de su valor, sino tratar de explicarlo como uno de los

⁶ A. Moles y E. Rohmer, *Teoría estructural de la comunicación*. México, Trillas, 1986.

productos más constantes de la conciencia humana: en efecto, la misma tensión que empuja al hombre a introducir orden en todo lo que crea, y a rastrear la génesis lógica y cronológica de las transposiciones del sentido, lo obliga a justificar el sentido en su ultimidad.

Sentido y ontogénesis

Pero hoy no nos basta con la confianza racional en que el sentido existe y subsiste, con el desciframiento gramatical o con el estudio histórico de sus múltiples traducciones, ni siquiera con su remisión a un origen primero. Justo porque el sentido es lo que se traduce y resiste en la traducción, justo porque la intersemiotividad atraviesa por igual la mímica que se trueca en pintura, la pintura que deviene literatura y la literatura que se convierte en cine, por poner como ejemplo solo un fragmento de una cadena transpositiva potencial, pensamos que hay una universalidad de los significados reunidos en un todo congruente; una universalidad a la vez *sensible* y *cognitiva*, que supera todo formalismo local, y que es responsable del proceso de humanización, y antes de él quizá, en parte, del de hominización.

Nos interesa entonces saber no solo lo que dicen los gestos y los textos ni el modo en que los unos se transforman en los otros, sino también por qué vías nos convertimos en animales simbólicos, en cuerpos simultáneamente sintientes y pensantes; cómo adquirimos la competencia sensori-motora y perceptiva, cómo elaboramos nuestros mapas cognitivos, cómo desplegamos el razonamiento natural, y cómo hacemos trabajar a la memoria y a la imaginación, fenómenos todos ellos en los que el sentido está implicado y que constituyen el espacio natal y vital de sus transposiciones. Y fenómenos muy pertinentes asimismo para la neurofisiología, la psicología genética, las ciencias cognitivas e incluso la inteligencia artificial: si el amor por lo simbólico es amor por el mundo en cuanto el mundo es a la par sensible e inteligible, la pasión por el conocimiento científico se antoja una de las manifestaciones lógicas del amor por lo simbólico.

Mundo y sujeto

La relación del sujeto con el mundo es una de co-pertenencia: el hombre no se sitúa frente a este como una instancia distinta de él, sino que vive penetrado por el mundo, en el que participa con su materia y su espíritu, con sus facultades sensibles, pasionales y cognitivas⁷. Ni siquiera en la experiencia de la alienación es posible dejar de formar parte de aquello por lo que nos sentimos alienados: la percepción del sinsentido contiene una reclamación doliente de que se actualice y se realice el sentido que intuimos, virtualmente disponible, en otro espacio o en otro tiempo.

Esa reclamación es tanto más acuciante cuanto que nuestro ser sabe, con un *saber incorporado*, que es posible acceder a dicha plenitud de sentido. De hecho, la existencia del animal simbólico se cifra en la búsqueda inacabable de dicho sentido, articulado en significados a través de las complejas

⁷ M. Merleau-Ponty, *L'oeil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 1989, p. 59.

prácticas sociales que lo transponen: escoger nuestra ropa, organizar un menú, recorrer un jardín, mantener una conversación, manipular un cuadro de mandos, diseñar una interfaz informática, etc.⁸ Cuando las *formas de vida* que se edifican sobre tales prácticas no están íntegramente determinadas por la necesidad —y aun así procuraríamos encontrar en ellas una dimensión estética y axiológica—, habitar el mundo equivale entonces a reclamar de él que responda a nuestra exigencia de sentido, al menos tanto como nosotros respondemos a sus solicitudes.

El sujeto se transpone en el objeto

La experiencia de la contemplación o de la lectura es la de un intercambio entre nuestra intención y las estructuras del objeto al que nos enfrentamos: somos educados por el objeto, que trabaja para modelarnos a su imagen y semejanza, al mismo tiempo que nosotros nos esforzamos por configurarlo según nuestras propias finalidades. Esta dialéctica es la matriz práctica de las transposiciones del sentido.

Sería un error pensar que antes de entrar en pareja dialéctica entre el mundo natural y la mente humana, o entre las obras culturales y la conciencia subjetiva, ya existe por un lado un objeto completamente estable (el valle que percibo, el poema que descifro) y por el otro un sujeto definitivamente constituido (un *ethos* y un *habitus* inamovibles). El sujeto y el objeto se hacen el uno al otro, es decir se transponen el uno en el otro, siguiendo el movimiento instruccional de la semiósis, vector simbólico de nuestras formas de vida que aquí intentamos describir.

Pero si hubiera que decidir cuál es la instancia dominante en su contacto, la semiótica, que no olvida del todo el *principio de inmanencia*, habría de apuntar hacia el objeto: las ciencias sociohumanas declaran que los seres humanos se forman dentro de la naturaleza y de la cultura, y la teoría del sentido afirma, junto con dichas ciencias, que las configuraciones naturales y culturales no son aleatorias, sino que algo en ellas, quizá los límites de resistencia del ser⁹ que allí se manifiestan, rechaza una manipulación excesiva. Esos límites de resistencia están detrás y a la vez en el interior de lo que hemos llamado el «sentido primario» de los textos, objetos, prácticas o situaciones que analizamos.

El principio de inmanencia, o al menos su recuerdo, se mantiene en semiótica como una suerte de regulador metodológico de las transposiciones del sentido. Los hombres aprendemos a controlar nuestras traducciones —hasta las más «salvajes»— de la naturaleza y la cultura, y hay demarcaciones normativas tanto para las preguntas que formulamos como para las respuestas que creemos escuchar a ellas. Así por ejemplo, la percepción se diferencia de la alucinación, y el arte se distingue de la psicosis, por mucho que en la expresión del delirio y de la obsesión sigamos intuyendo significaciones virtuales.

⁸ J. Fontanille, *Pratiques sémiotiques*. Paris, Presses Universitaires de France, 2009. Véase también M. de Certeau, *L'invention du quotidien* (2 vols.). Paris, Gallimard, 1990-1994.

⁹ U. Eco, *Kant y el ornitorrinco*, Lumen, Barcelona, 1999, p. 61.

El objeto se transpone en el sujeto

Con todo, incluso los límites racionales conocen límites, y al principio de inmanencia se opone sin duda otro de *trascendencia* en la mutabilidad potencial del sentido.

La lectura de las parábolas del Nuevo Testamento da prueba de ello. Los exégetas consideran que sus hermosas redes figurativas, tan llenas del color y del sabor del mundo, no dicen en realidad el mundo; las palabras que representan los seres, los objetos y las situaciones eluden imponer al lector un horizonte verificable u otro posible, como tampoco su cañamazo narrativo pretende transmitirle un mensaje unívoco. Las figuras y las narraciones de las parábolas no parecen controlables ni por su virtud referencial ni por su potencia simbólica; antes bien, se presentan con el fin de enturbiar el sentido obvio y de abrir la interpretación, más allá de toda doctrina, hacia el reconocimiento del lenguaje y de sus interminables transposiciones como convocatoria de la humanidad, y de la escritura como interpelación en busca perpetua de destinatario. El lenguaje escrito parabólico se niega, sin dejar de ofrecerse al lector, a ser definitivamente comprendido; no esconde su sentido, ni lo deforma, sino que hace de su llamamiento su más profunda razón de ser; al entrar en contacto con él, con su opacidad y su ambigüedad irreductibles, el lector se constituye a sí mismo en tanto sujeto semiótico, traductor en el que la escritura se cumple y toma cuerpo la palabra por aquella resucitada¹⁰.

Es fácil percibir en semejantes tesis una clara expresión de la «ontoteología» y del «logocentrismo», por una parte, y por otra una hábil maniobra para poner el monumento de lenguaje evangélico fuera del alcance del análisis del contenido, para favorecer la interpretación hermenéutica frente a la explicación científica. Pero aun denunciando sus debilidades debe reconocerse que obligan, en su radicalidad teológica, a tomar en cuenta la misteriosa naturaleza del discurso humano. A la vez que necesitan emitir un enunciado, según el principio de inmanencia, los hombres han de afirmarse al emitirlo, según el principio de trascendencia, sujetos de una enunciación compartida de la que el enunciado es transcripción. Si el enunciado está vacío, o si resulta ininteligible, con tanto mayor motivo su reelaboración tradicional prueba la necesidad de un marco hermenéutico para su enunciación, un marco en cuyo seno se prolonguen las transcripciones que hacer ser el sentido, garantizando a los seres humanos su humanidad, su acceso al estatuto de animales simbólicos transcritores, transpositores.

Mito, ciencia y sentido

Una dialéctica paralela puede observarse en el conflicto tradicional entre ciencia y mitología como grandes regímenes de discurso.

Los antropólogos y filólogos positivistas, enfrentados a finales del siglo XIX con los mitos de las sociedades llamadas «primitivas», consideraban que el discurso mítico era un lenguaje minusválido, una red de significados absurdos que aquellas sociedades proyectaban sobre una realidad ingobernable para explicarla y dominarla imaginariamente. Hoy el positivismo se ha dado la vuelta, y los mitólogos

¹⁰ L. Panier, «La sémiotique et les études bibliques», en A. Hénault, ed., *Questions de sémiotique*. Paris, Presses Universitaires de France, 2001, pp. 361-387.

descifran en la irracionalidad del mito el mensaje de que las capacidades del *logos* están intrínsecamente restringidas, y de que por debajo de ellas subyace una profundidad de sentido que las prácticas de la ciencia no logran sondear. Se diría que la muerte, la culpa, la locura y otros objetos míticos se hallan más allá de su racionalización intelectual, y que sólo se vuelven accesibles a través de la vivencia moral y de la experiencia estética. Los amantes de la reescritura de los mitos en la literatura y el cine, de sus densas variaciones culturales, sienten que nada iguala la fuerza interpeladora e instruccional del sentido encerrado en la estructura mítica, una fuerza que repudia la indiferencia e impone la creencia sobre las convicciones científicas.

Puede que sea así: la ciencia no agota la totalidad de lo que existe, ni lo pretende. Sin embargo, las ciencias sociohumanas tienden por necesidad a reducir a razón el mito antropológico, y a disolver en la crítica las mitologías ideológicas¹¹; es decir, aspiran a fijar con su metalenguaje un final, al menos provisional, para las transposiciones del sentido mítico: este mito significa esto para estos hombres en estas precisas circunstancias históricas, temporales y espaciales. El dominio de las ciencias sociohumanas es el del *logos*: aunque tras sus fronteras quizá se encuentre lo inefable, ellas no suelen seguir, en el caso que nos ocupa, el consejo de Wittgenstein sobre la conveniencia de «callar a propósito de lo que no puede hablarse»¹².

De ahí que los científicos sociales, tercos productores de metalenguajes explicativos, encuentren todavía menos juicioso ansiar la aniquilación mítica del sentido de la ciencia que reducir científicamente el sentido del mito. De nuevo, se impone recordar ahora que el sentido, cualquier sentido, es justo lo que se transpone: el sentido del mito se transforma en el metalenguaje de la ciencia que promueve su explicación y bloquea temporalmente la trascendencia de su enunciación, y el sentido de la ciencia se remitifica en cierto modo al verse superados los metalenguajes científicos por una historia intelectual que contesta su inmanencia y los convierte en testimonios de lo que los hombres pensaron sucesivamente sobre sus mitos.

Semioclastia y puerilidad

Del rencor contra los signos porque estos no son el objeto, porque se esconden los unos detrás de los otros en la secuencia de sus transposiciones infatigables, o porque parecen incapaces de entregar un significado pleno, de hacernos oír con claridad sus instrucciones, nace a menudo el deseo infantil de destruirlos, el cual no debe ser confundido con la obligación de criticarlos cuando sus procesos de sentido divergen de los sistemas de valores universalizables que conocemos (la libertad, la fraternidad, la igualdad, etc.).

Ahora bien, tales sistemas de valores son a su vez signos, y ello debe hacernos reflexionar sobre la ingenuidad que habría en querer dotarse de una *semioclastia* indiscriminada (esto es, dogmática) como proyecto de acción política. Un parejo resentimiento suele provocar que el «transpositor

¹¹ El salto del mito antropológico al mito en su acepción sociológica lo dio R. Barthes en sus *Mythologies*. Paris, Seuil, 2010 [1957].

¹² L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid, Alianza, 2004, p. 183.

profesional» —permítasenos la expresión—, llegado cierto momento de su vida, rechace continuar trabajando en aquello mismo que le ha permitido practicar la crítica y la autocrítica, y que desee abandonar su puesto en la fatigosa cadena de montaje de las transposiciones del sentido.

La duda sobre el valor de los valores, la decepción con la cultura, la acusación de irrelevancia dirigida contra el arte y la literatura, o la denuncia de la nocividad ética o cosmológica de la ciencia, son entonces las enfermedades pueriles de una conciencia impotente para asumirse a sí misma en su *fugacidad transitiva*, en su ser semiótico, en su transpositivo estar siempre de paso.

Teoría del sentido y crítica de la cultura

Desde los frutos más sorprendentes de la imaginación humana hasta los objetos producidos en serie por la actividad industrial, pasando por lo que llamamos arte y cultura y por las formas de vida en su diversidad, todo parece susceptible de revelar en su seno la presencia de algunos principios de significación que nos vinculan y nos invitan a participar en su perpetua movilidad.

Al perseguir el sentido por todas partes, y al ser consciente de que el sujeto y el objeto se dan en un íntimo entrelazamiento, de que se transponen el uno en el otro, la semiótica acaso corra el riesgo de proyectar en exceso sobre las cosas y los seres la intencionalidad de la conciencia, forzándolos a darnos una respuesta, a contestar las preguntas incansablemente planteadas por la angustia que constituye la tonalidad de fondo, la tensión inespecífica, de la experiencia humana. Si nada hay insignificante, si incluso una mancha en la pared (Leonardo), una puerta entreabierta (Magritte) o el perfil sinuoso de unas colinas (Hopper) cobran un sentido virtual que solicita ser actualizado, si el universo es un inacabable proceso de traducción al que hay que atender, lo que el sujeto gana al asumir como destino eufórico la búsqueda del sentido bien pudiera perderlo por atribuirle a cuanto le rodea, indiferenciadamente, valor o valores. Así, en una inversión previsible del antiguo proyecto de la semiótica como semioclastia, como ruptura liberadora con las convenciones del sentido social cosificado, para una semiótica que hoy suele quererse descriptiva, neutral e «integrada», no cabe duda de que el diseño de un automóvil, el último *gadget* tecnológico o un partido de fútbol poseen tanto significado potencial, en función que quién y de qué modo los transponga, como una obra de arte, una representación teatral o un buen concierto.

Por eso mismo, porque a la semiótica en cuanto teoría del valor la acecha, en una paradoja que solo es aparente, una variedad de relativismo antropológico, la disciplina no debería alejarse demasiado de la crítica de la cultura, práctica intelectual y política cuyo sentido del sentido se funda, en última instancia, sobre una filosofía de la historia, y no solo sobre un método de análisis simbólico. Esa función, la de *vigilar nuestras axiologías*, nuestros sistemas de valores, es de hecho, como acabamos de insinuar más arriba, una de las responsabilidades históricas de la semiótica, asumida estratégicamente por ella desde sus orígenes modernos.

El problema reside en que el perceptible desplazamiento de la semiótica desde el ámbito de las humanidades hasta el de las disciplinas empresariales, donde se la ha acogido con los brazos abiertos,

es decir su actual alianza objetiva con el mercado, vuelven muy improbable que pueda continuar ejerciendo tal función social, y condenan a las declaraciones voluntaristas sobre ese particular de los mejores representantes de la disciplina a no parecer sino un ejercicio de compensación retórica¹³. En el universo tecnoeconómico donde hoy se ejecutan la mayoría de las transposiciones de sentido, y donde están situados los agentes sociales que las ponen en circulación, las legitiman y les fijan su valor, la semiótica crítica conoce serias dificultades para sobrevivir, ya no como semioclastia radical e imaginaria, sino incluso en tanto modesta puesta en cuestión racional de la cultura.

La interdisciplinariedad de la teoría del sentido

La voluntad renacentista, y luego ilustrada —respetando una historiografía un poco convencional pero esclarecedora—, de reunir en un mismo proyecto el arte y la ciencia, la belleza y la verdad, ha encontrado su mejor portavoz en la semiótica contemporánea, que tanto debe a los estudios artísticos y literarios, y que trabaja para desvelar lo inteligible en lo sensible y, a la inversa, lo material en lo formal. A la teoría del sentido le gustaría sin duda ser capaz de describir y explicar en un mismo impulso, entre otras cosas, las propiedades perceptivo-cognitivas de una pintura paleolítica, de una sonata de Mozart o de un edificio de A. Aalto, y las cualidades epistemo-sensibles de la física de partículas elementales, de las matemáticas topológicas o de las principales cosmologías, físicas o alternativas. Esta aspiración, que un día llevó a la semiótica a proponerse como el metalenguaje potencialmente común a todos los discursos religiosos, filosóficos, artísticos, literarios o científicos, suele considerarse desmedida, pero aquí y allí subsiste una nostalgia activa por su luminoso postulado de que la sensación y la intelección, la estesia y el concepto, no son sino modos complementarios, reversibles e intertraducibles, es decir transpositivos, de la experiencia humana. De ahí que quien indaga el sentido, estético y cognitivo, de las palabras y las cosas, de los textos, los discursos, los objetos, las situaciones y las formas de vida, tenga siempre algo útil que decir a cualquier ciencia sociohumana, o mejor a todas las ciencias sin más calificativos. La semiótica es, por definición y desde sus orígenes, una interdisciplina, y una teoría del conocimiento.

Ahora bien, la pertinencia de la semiótica va más allá, o permanece más acá, de los órdenes del saber institucionalmente establecidos, y de las ambiciones inter o transdisciplinares. Puesto que lo que persigue es el sentido, siendo el sentido la compleja amalgama somática, cognoscitiva, simbólica y teleológica descrita al comienzo, la semiótica disfruta de un amplio radio de acción antropológica, y el centro de ese radio no se halla tanto en una abstracta voluntad de saber como en la existencia concreta del hombre en cuanto ser de naturaleza y de cultura. La densa e inacabable fabricación, por los seres

¹³ «En efecto, la semiótica es la única entre las ciencias humanas en disponer de los medios para mostrar por qué y cómo las elecciones de comunicación, de diseño y de estrategia son también elecciones axiológicas e ideológicas. La renovación de la semiótica recorrerá el mismo camino que antaño la condujo al éxito: el de la crítica ideológica, el de la deconstrucción y de la reconstrucción axiológicas. Al lado de la filosofía, cuya tarea consiste en recordarnos cómo se construyen los conceptos, y de la sociología, que observa y explica las consecuencias sobre los actores individuales y colectivos, la semiótica tiene como misión velar sobre las evoluciones de nuestros sistemas de valor» (J. Fontanille, *Bulletin Sémiotique*, 1, [2001], p. 9).

humanos, del sentido, transmisible y transponible, de su entorno, es lo que completó el proceso de humanización en la historia evolutiva de la especie. En ese sentido confiamos —todo lo que decimos y hacemos está basado en una suerte de *fiducia* originaria en que el mundo significa algo—, y de él recibimos instrucciones para gobernar la vida —la búsqueda del valor guía nuestros pasos—. Como la transposición es *el modo de ser* del sentido, dicha búsqueda resulta interminable. Nunca dispondremos de la palabra o el gesto finales, salvo por la fatalidad puramente cronológica, y no lógica, de la muerte; nunca leeremos el texto, veremos el cuadro o escucharemos la música que clausuren nuestra necesidad de leer, de contemplar o de escuchar. Parece imprescindible aceptar esa imperfección e inconclusividad fundamentales del sentido¹⁴: el rechazo de su plasticidad, de su apertura transformadora, conduce al nihilismo; las dudas respecto a su coherencia y consistencia alimentan el escepticismo. Ambas posiciones, la del nihilista y la del escéptico, son autocontradictorias: la primera, porque el vacío axiológico del nihilismo pronto se colma de contravalores políticos (en los regímenes totalitarios) o mercantiles (en la sociedad neoliberal); la segunda, porque el «obstáculo epistemológico» del escepticismo no resiste mucho tiempo su confrontación con la praxis humana, exitosa, si no «feliz», en la mayoría de los casos. Ajena al uno y al otro, al nihilismo que niega y al escepticismo que vacila, la semiótica prosigue su camino acompañando a las transposiciones del sentido, a las mutaciones del valor, con el fin de levantar acta crítica de los principios que las rigen y de las circunstancias en las que tienen lugar. Para ella, para la semiótica actual, a la que cabe ver ante todo como una disciplina con vocación integradora, y como una práctica existencial dentro del campo científico, transponer es a la vez estar alerta y confiar, conocer y vivir.

¹⁴ A.-J. Greimas, *De l'imperfection*. Périgueux, Pierre Fanlac, 1987.