

TRADUCCIÓN COMO DOCTRINA DE COMUNICACIÓN INTER-GÉNEROS Y TRANS-GÉNEROS: UNA PERSPECTIVA SEMIOÉTICA

Susan PETRILLI

Universidad de Bari
s.petrilli@lingue.uniba.it

Para todas las cosas hay sazón, y todo lo que se quiere debajo del cielo, tiene su tiempo:

*Tiempo de nacer, y tiempo de morir;
tiempo de plantar, y tiempo de arrancar lo plantado;
Tiempo de matar, y tiempo de curar; tiempo de destruir, y tiempo de edificar;
Tiempo de llorar, y tiempo de reír;
tiempo de endechar, y tiempo de bailar;
Tiempo de esparcir las piedras, y tiempo de allegar las piedras;
tiempo de abrazar, y tiempo de alejarse de abrazar;
Tiempo de agenciar, y tiempo de perder;
tiempo de guardar, y tiempo de arrojar;
Tiempo de romper, y tiempo de coser; tiempo de callar, y tiempo de hablar;
Tiempo de amar, y tiempo de aborrecer; tiempo de guerra, y tiempo de paz.
¿Qué provecho tiene el que trabaja en lo que trabaja?*

(Eclesiastés 3, 1-9)

Resumen: La propuesta de una semioética de la traducción, con su atención a la comunicación inter y trans-géneros, o sea la comunicación entre singularidades, surge en el contexto de la semiótica global, y se desarrolla hacia la semioética. La semioética de la traducción contribuye a enfatizar la necesidad del humanismo de la alteridad contra el humanismo de la identidad.

Abstract: The proposal of 'translation semioethics' with its focus on inter-genre and trans-genre communication, that is, communication among singularities, arises in the context of global semiotics developed in the direction of semioethics. Translation semioethics contributes to underlining the need for the humanism of alterity by contrast with the humanism of identity.

Palabras clave: Semioética. Singularidad. Lógica de la alteridad. Diálogo. Diferencia no indiferente

Key words: Semioethics. Singularity. Logic of otherness. Dialogism. Unindifferent difference.

1. PREMISA

Como ciencia general o teoría de signos, la semiótica tiene que tratar extenderse continuativamente hacia una semiótica global¹. Pero la palabra *semiótica* no sólo indica la ciencia general de los signos, sino también tiene otro significado. *Semiótico* se utiliza también para indicar una manera particular de utilizar los signos específicamente por los seres humanos, o sea, indica una peculiaridad humana. Nos referimos, ahora a la aptitud, a la *meta-semiosis* que diferencia los seres humanos de los demás seres vivientes. Sin embargo estos últimos tienen la aptitud a la semiosis pero no a la meta-semiosis o a la semiótica, según lo que estamos ahora mismo indicando con éste término.

Desde este punto de vista, el animal humano es un animal semiótico (Deely, Petrilli, Ponzio, 2005). La metasemiótica se refiere a la capacidad de re-

¹ Desde esta perspectiva un texto ejemplar es *Global Semiotics*, de Thomas A. Sebeok (2001). Este libro fue el punto de llegada de todas sus investigaciones y el último que él publicó antes de su muerte en el mismo año.

flexionar sobre los signos, y, por lo tanto, alude a la capacidad crítica y creativa. Por sí misma, la capacidad metasemiótica está relacionada con la aptitud a la responsabilidad: el animal humano es el único animal semiótico existente, o sea el único animal responsable de los signos y de sus connotaciones, responsable *por el otro*, donde con el término otro entendemos el «otro referido a sí mismo» u «otro con respecto a sí mismo», y responsable *hacia el otro*. Entonces, el ser humano está sujeto *a* y es sujeto *de* responsabilidad. En la medida en que quien estudia la semiótica ejerce la metasemiótica, él/ella es al fin y al cabo doblemente responsable: él/ella tiene que ocuparse tanto de sí mismo/a como de los demás, y como estudioso de semiótica global, tiene que ocuparse de la vida a un nivel global. La semiótica es una ciencia *crítica* en el sentido kantiano del término, o sea en el sentido de que ella investiga sobre sus condiciones de posibilidad pero no sólo. La semiótica, sin embargo, es una ciencia crítica también porque interroga el mundo humano sobre la hipótesis que éste no sea el único mundo posible, que no sea el mundo *definitivo*, tal y como decidido por alguna ideología conservadora. La semiótica crítica mira al mundo como a un mundo *posible*, a uno entre los muchos mundos posibles, y por esto un mundo que se puede *confutar*.

Al ser semiótica global, metasemiótica, semiótica crítica, semiótica conectada con el sentido de responsabilidad, *la semiótica general tiene que ocuparse de la vida en sentido planetario* y no sólo en sentido teórico, sino también práctico, ético y terapéutico. Esto significa que la semiótica tiene que *cuidar la vida*. Desde esta perspectiva, la semiótica tiene que recuperar su relación con la sintomatología o sea la semiótica desde el punto de vista médico.

Según lo dicho, semiótica significa *escuchar*. La semiótica tiene que dirigirse a la escucha. De lo que estamos hablando aquí no es de la teoría general de los signos, sino de semiótica médica o sea la sintomatología. La semiótica, en sentido médico, es escucha, practicada por medio de la sintomatología. Refiriéndonos a la cultura humana y a la sociedad, a la antroposemiótica y, más específicamente, a la socioantroposemiótica, la semiótica tiene que escuchar los síntomas del mundo globalizado actual e identificar las numerosas expresiones de necesidad y malestar que se van multiplicando en las relaciones sociales, así como en los contextos internacionales, en las vidas de los individuos, en el ambiente, en concreto, en la vida en general de todo el planeta. En un mundo globalizado que se dirige hacia su propia destrucción, la semiótica tiene que diagnosticar los síntomas, hacer una prognosis e indicar las posibles terapias para mejorar el porvenir de la globalización y la salud de la semiótica en general.

Este programa, llamado semioética, tal y como está planteado, es parte de una orientación dentro de la semiótica, propuesto por la escuela Bari-Lecce (Petrilli, 2004b).

Como doctrina de comunicación inter-géneros y trans-géneros, la semiótica de la traducción se considera como una rama de la *semioética* (Petrilli y Ponzio, 2003, 2005). La semioética es un criterio de aproximación específico en la semiótica entendida como *semiótica global*. Esto significa que tiene que ver con *cuidar la vida* desde la perspectiva de la semiótica global y de la biosemiótica que consideran la semiosis y la vida como coincidentes. Sin embargo, la semioética refleja la idea de semiótica, refiriéndose a su más antigua definición, la de sintomatología, que prestaba atención a los *síntomas*.

El asunto de la traducción se considera desde una perspectiva semiótica, o sea, según lo que se puede llamar traducción de la semiótica. El punto central de este trabajo es el proceso de traducción desde la comunicación entre los géneros (géneros sexuales, clases sociales, géneros de trabajo, géneros étnicos o nacionales, etc.) y entre los individuos pertenecientes a los géneros, hacia la comunicación y la interconexión entre singularidades, consideradas como alteridades y no como individualidades, pertenecientes a los géneros. Partiendo de este tipo de proceso de traducción, podemos criticar la ideología o la lógica (ideo-lógica) de la identidad. En otros términos, podemos poner en tela de juicio el concepto de diferencia basado en el género, que significa diferencia indiferente a las singularidades del mismo género tal como diferencia, que es indiferente a las singularidades de géneros diferentes. El mundo de hoy es el mundo de la comunicación global y la ideología de la identidad lleva a una paradoja total que es la falta de comunicación. Esto ocurre porque la comunicación hoy en día se desarrolla entre individuos enajenados y aislados, y entre géneros también enajenados y aislados. En la perspectiva de una semioética, vista como doctrina de la comunicación inter-géneros y trans-géneros, podemos criticar la división entre identidades indiferentes entre sí mismas. Basándonos en la lógica de la alteridad, creemos, sin embargo, que los procesos de traducción, y entonces la comunicación, son posibles entre singularidades. Esto significa que los procesos de traducción y de comunicación no se paran delante de las fronteras y de las barreras puestas por los límites de género, diferencia e identidad.

La propuesta de una semioética de la traducción, con su atención a la comunicación inter y trans-géneros, surge en el contexto de la semiótica global, y se desarrolla hacia la semioética. La semioética de la traducción contribuye a enfatizar la necesidad del humanismo de la alteridad contra el huma-

nismo de la identidad. El humanismo de la alteridad pone en relieve la alteridad del otro y también mi propia alteridad con respecto a mí misma. En efecto, en una perspectiva de humanismo de alteridad, los derechos del otro (el individuo real y no el otro en abstracto), se reconocen primariamente. Por esto, sugerimos remitirnos al otro, a la lógica de la alteridad y no sólo en términos teóricos, sino prácticos y concretos, seguros de que ésta sea la única perspectiva de supervivencia de la semiosis, de la vida misma, de una vida basada en valores como paz, amor, justicia, responsabilidad, acuerdo, libertad, hospitalidad, acogida, escucha, diálogo, diferencia no indiferente.

2. TEORÍA DE LA TRADUCCIÓN Y SEMIOÉTICA COMO DOCTRINA DE COMUNICACIÓN INTER-GÉNEROS Y TRANS-GÉNEROS

En sentido estricto, la traducción es la transposición de un texto de una lengua histórica a otra. De todas formas, autores como Victoria Welby (1837-1912), Charles S. Peirce (1839-1914) y Roman Jakobson (1896-1982) reconocieron la importancia de la traducción en el conjunto de los procesos semióticos y semióticos.

Concebida como proceso donde un signo se considera como equivalente a otro que el primero va a sustituir y, en cierta medida, desarrolla, la traducción presupone: 1) la actividad de *traducir*, o sea, una serie de operaciones con las cuales una entidad semiótica queda substituida por otra; y 2) la condición de *traducibilidad*, que supone posibilidad de sustituir, supone la intercambiabilidad, entre entidades semióticas. Se tiene que comprobar que los dos puntos 1) y 2) son prerrogativas de la semiótica y también del signo. Desde luego, al ser la traducción un fenómeno que pertenece a la realidad del signo, es también objeto de estudio de la semiótica.

La semioética de la traducción es vista como traducción en el triple sentido propuesto por Jakobson: traducción entrelingual, interlingual e inter-semiótica. Como rama de la semiótica orientada a la semioética, la semioética de la traducción enfoca este triple sentido de traducción.

La palabra doctrina se utiliza aquí según el concepto expresado por Thomas Sebeok (1921-2001) en su *Contributions to the Doctrine of Signs* (1976). A pesar de su característica orientación totalizadora, en este libro la semiótica no está designada ni con el término ennobecedor de *ciencia*, ni tampoco con el de *teoría*. Sin embargo, Sebeok eligió la expresión: *doctrina*

de signos, procedente de John Locke, cuya teoría expresaba la doctrina simplemente como un organismo de principios y opiniones más o menos constituyentes un campo del conocimiento. Asimismo, Sebeok empleó esa expresión *à la* Peirce, con lo cual la cargó de ejemplos de la crítica kantiana. En otras palabras, desde la perspectiva de Sebeok, la semiótica no sólo tiene que observar y describir los fenómenos, o sea, los signos (o mejor dicho, la semiosis, que significa actividad y procesos del signo), sino que también tiene que investigar sobre las condiciones de posibilidad de los signos que están caracterizados y especificados por lo que son (lo que nos revela la observación que es necesariamente parcial y limitada), y según lo que tendrían que ser (véase la Premisa de Sebeok a su libro de 1976 antes citado). Este carácter humilde y al mismo tiempo ambicioso de la *doctrina de los signos* lleva a proponer preguntas sobre sus mismas condiciones de potencialidad, según el pensamiento de Kant: la doctrina de los signos es la ciencia de los signos que se interroga sobre sí misma y trata responder por sí misma, una doctrina que investiga dentro de sus propias raíces.

El término *género* es una abstracción que determina otra: el *individuo*. Género e individuo son *abstracciones concretas*: abstracciones que constituyen la realidad en que vivimos. Específicamente, la política y la lógica comparten el hecho común de considerar a las singularidades como individualidades y, por lo tanto, al pertenecer a un género, como correspondientes. La relación de alteridad entre una singularidad y otra es pre-político y pre-lógico. La política y la lógica nacen como respuesta a mi exclusiva responsabilidad hacia todos los demás, así que estoy obligado a cumplir con esta responsabilidad y a relacionarme con todos los demás de la misma manera. Esto significa que yo ya no tengo que relacionarme con una singularidad, sino con una singularidad dentro de un género; estoy obligado a relacionarme con un individuo de un determinado sistema o grupo, quien, por esta razón, es intercambiable con otros individuos, así que es indiferente que yo me relacione con uno u otro individuo. Esto comporta un proceso de traducción continuo de singularidades a individualidades y géneros, de alteridades a identidades, de diferencias de signos a signos de diferencia que identifican un género. Identidad individual y identidad de comunidad se definen *por* y *en* los géneros.

Un ejemplo puede ser el concepto de nación, que puede ser considerado, desde una perspectiva semiótica, prestando atención particular a los signos de diferencia y identidad. El concepto de nación es una de las *abstracciones concretas* por medio del que se afirma la identidad de la comunidad. Ésta, tal como todas las abstracciones concretas, es al mismo tiempo material y ficticia. Y, al estar todas ellas hechas por signos, por *hechos semióticos*, se de-

duce que todos los establecimientos políticos, inclusive el sistema económico y político llamado *Mundo*, son abstracciones concretas. El concepto de mundo es una construcción, una proyección, una proyección geográfica e ideológica, o sea, el producto de una planificación social; por esto, la identidad nacional no es nada más que una parte de esta planificación. Al ser una categoría de identidad, la nación es también una categoría de *diferencia* y este dualismo está reflejado en el mismo término *nación*, que es ambivalente. En efecto, la palabra nación se compone de: 1) un *significado esencialmente político*, que se expresó en los años del Iluminismo y de la Revolución Francesa. Según este significado, la Nación sería el Estado que otorgaría expresión a la *soberanía del pueblo*. Pero el término Nación se compone también de: 2) un significado *etnolingüístico* que maduró a lo largo del Romanticismo, según cuyo significado una Nación difiere de otra por grupos étnicos e idioma. Estos dos significados de nación destacan las dos profundas diferencias de concebir el origen mismo de la identidad nacional. En el primer caso, el origen es político, jurídico y económico, entonces la identidad nacional se reconoce por lo que es, que significa, un *hecho sociohistórico*. En el segundo caso, el origen de la identidad se considera como *natural*. Este segundo aspecto comprende sin duda también factores socio-históricos como la lengua y las tradiciones culturales, asociadas, sin embargo, a factores naturales como la sangre y el territorio. En este caso, y de una manera similar al último, los factores socio-históricos se consideran naturales (la expresión *común lengua natural* es sintomática), y de toda forma se consideran elementos que naturalmente determinan diferencias nacionales.

Las categorías de *identidad* y *género* están estrechamente relacionadas y desempeñan un papel central en la comunicación del mundo contemporáneo, tanto refiriéndonos a la identidad de un sujeto individual como a la del sujeto colectivo. Ejemplos pueden ser la clase social, el grupo étnico, la nación, la Unión Europea, el *Mundo Occidental*, etc. Los individuos pertenecen a géneros de toda clase: sexuales, clases, géneros laborales, razas, géneros nacionales o étnicos, etc. La relación entre las singularidades se traduce en relaciones entre los individuos y, en consecuencia, entre los géneros. La semiótica de la traducción, como doctrina de comunicación inter-géneros y trans-géneros, quiere invertir este proceso, proponiendo el camino inverso de traducción, o sea: traducción hacia los signos de la relación entre singularidades, lo que Emmanuel Levinas (1906-1995) llamó *le face-à-face*, *relation irréductible*, o sea relación *cara a cara*.

El individuo humano se puede describir como proceso semiótico: sin embargo, por su compromiso interpretativo-enunciativo, se compone de una

serie infinita de trayectorias significantes. Como signo en desarrollo continuo, el individuo es una entidad dialógica y relacional, un individuo abierto que destaca en las relaciones intra-personales e interpersonales entre otros individuos. Entonces, los límites y los signos del individuo no se pueden definir una vez por todas, sino que sólo se pueden precisar por medio de encuentros con otras individualidades, o sea con otros géneros.

El *sí* es una comunidad de *síes* relacionados entre sí mismos dialógicamente y está sujeto a la lógica de la alteridad. La identidad del sujeto es múltiple, está hecha de muchas facetas y es también poli-vocal y se delinea y modela según la relación dialógica entre sus diferentes partes. Si interpretamos la palabra *in-dividual* literalmente con su significado de «no-dividido, no-divisible», según Peirce, quien rechazó el «fenómeno ilusorio» de un *sí* completo o de un *sí* auto-suficiente, podemos afirmar que ‘una persona no es en absoluto un individuo’ (CP 5.421). La aptitud social y colectiva del *sí* no choca con su singularidad, unicidad o alteridad con respecto a cualquier proceso de significación que pueda interpretarle. El *sí* es inefable (CP 1.357), expresable más allá de lo dicho; las expresiones del *sí* transmiten el significado más allá de las palabras. Por otro lado, la inefabilidad y la unicidad del *sí* no implican ninguna incomunicabilidad.

Victoria Welby analiza el problema de la subjetividad en el sentido de las relaciones entre lo que ella llama el *Yo*, o, introduciendo un neologismo, el *Ident*, y el *sí* o, con otro neologismo el *ephemeron*². El *sí* es mortal, efímero como el cuerpo. En contraste, el *Yo* aspira a la inmortalidad más allá de la mortalidad del cuerpo y del *sí*. Al estar así articulado, el sujeto no es unitario y compacto, sino que tiene un plus, algo más con respecto a la identidad misma, lo que se constituye en la relación dialógica entre el *Yo* y el *Sí*. El *Yo* o *Ident*, no es el *individual* sino el *único*. Welby afirma en sus manuscritos inéditos: que es precisamente nuestra *di-vidualidad* la que constituye la riqueza de nuestros dones (‘I and Self,’ Box 27, file 13, Welby Collection, York University Archives and Special Collections, Scott Library, North York, Toronto, Canada).

Que el sujeto sea un sujeto encarnado, un ser inter-corporal, un organismo inter-conexo con otros, expresión de condición de incorporeidad tanto en tér-

² Los manuscritos no publicados de Victoria Welby están disponibles en la Welby Collection, York University Archives and Special Collections, Toronto. Un documento intitulado *Subjetividad* incluye textos escritos entre el 1903 y el 1910, véanse en particular los manuscritos del 1907-10. Para una descripción de la Welby Collection, véase Schmitz (1990) y Petrilli (1998a).

minos sincrónicos, como diacrónicos, o que el sujeto esté encarnado en un cuerpo que tenga alguna relación y no esté aislado de otros cuerpos, es esencial para nuestra comprensión de la subjetividad. El sujeto es una entidad encarnada tanto desde la perspectiva de la evolución biológica de las especies, como desde el punto de vista de la sociedad y de la historia cultural. El cuerpo desempeña un papel fundamental en el desarrollo de la conciencia, que es el de encarnar la conciencia misma. Sin embargo, el cuerpo es una condición necesaria para el total desarrollo de la conciencia, para el desarrollo del ser humano como «animal semiótico» (Petrilli, 1998b; Petrilli y Ponzio, 2003; Deely, Petrilli, Ponzio, 2005). El *Sí* se desarrolla juntamente con otros cuerpos por medio de los cuales éste extiende sus fronteras, que son las fronteras del mundo que experimenta. El mundo, pues, es una extensión del cuerpo. Haciéndonos eco del filósofo ruso Mikhail M. Bajtín (1895-1975), el mundo forma un puente para juntar el cuerpo de uno al cuerpo de los demás (Bajtín, 1990).

La relación dialógica entre el *sí* y el otro (otro *de sí* mismo y otro *con respecto a sí* mismo) se plantea como la condición más importante para la continuidad del proceso creativo. Fuerza pujante en este proceso creativo es el amor, las fuerzas del *ágape*. En la arquitectura del sistema del pensamiento de Peirce, el desarrollo más avanzado de razón y saber está basado en el poder creativo de la *racionalidad* y la persuasión del *ágape*.

La semioética de la traducción de los géneros y de los individuos pertenecientes a los géneros no sólo tiene que *tener en cuenta*, sino también *rendir cuentas de la razón de las cosas*. De todas formas, la razón de las cosas, la certidumbre filosófica del tener razón, *avoir raison*, para citar a Levinas, no puede prescindir de la aptitud para la racionalidad que tiene sus raíces en la lógica de la alteridad. Esto significa que la razón de las cosas no se puede alejar de la capacidad des-totalizadora como condición esencial para constituir una globalidad crítica y dialógica. El asunto se puede plantear así: dados los riesgos inherentes a la vida en la sociedad actual de comunicación global, que está regulada por la lógica de la identidad sin tener en cuenta al otro, *los seres humanos en su época más joven tienen que volverse de animales racionales en animales razonables (o sea comprensivos)*.

La racionalidad tiene el poder de transformar el terror por lo desconocido, lo ajeno, el miedo al otro entendido como miedo al otro ajeno a *sí mismo*, en simpatía por el otro, que se vuelve bueno. Leyendo a Peirce, bajo la luz de la filosofía de la subjetividad de Levinas: debajo de la corteza dura de la identidad, a través del amor, el sujeto vuelve a descubrir su miedo *por* el

otro y no *al* otro, o sea, el miedo por el bienestar del otro, con lo cual el *sí* estará incesantemente sin paz y preocupado por el otro. El amor, la racionabilidad, la creatividad están todas enraizadas en la lógica de la alteridad y del dialogismo, y, juntos, mueven globalmente las dinámicas evolutivas de la semiosis humana.

3. DESDE GÉNEROS Y INDIVIDUOS A LA RELACIÓN CARA A CARA

En su obra «*Judaïsme et temps present*» (1960), Levinas destaca que: época religiosa o era atómica, las dos definiciones del mundo moderno, sean éstas títulos o imprecaciones, esconden una tendencia más profunda. A pesar de la violencia y de la locura que estamos acostumbrados a ver todos los días, vivimos en la época de la filosofía. Los hombres están sustentados en sus actividades por la certidumbre de *tener razón* (*avoir raison*), de estar en armonía con las fuerzas materiales que, concretamente, mueven las cosas, sustentados por la seguridad de moverse en armonía con la historia. Esto satisface sus conciencias. Más allá de los progresos de la ciencia, que descubren un previsible juego de fuerzas en los acontecimientos, las mismas libertades humanas (inclusive esos pensamientos que conciben ese juego) están reguladas por una orden racional. Escondido en los abismos del Ser, este orden se descubre gradualmente y se revela a través del desorden de la historia contemporánea, por medio del sufrimiento y del deseo de los individuos, de sus pasiones y de sus victorias. Queda declarado que una sociedad industrial global suprimirá todas las contradicciones que amenazan a la humanidad. Pero también suprimirá el alma más honda del hombre. Las razones surgirán como un sol fantástico que volverá transparente la opacidad del hombre. Los hombres han perdido sus sombras. De ahora en adelante nada podrá absorber o reflejar esa luz que elimina incluso la interioridad de los seres (véase Levinas, 1960).

Específicamente humana o, con palabras de Levinas «metafísica», la trascendencia de lo humano está caracterizada por su aptitud para la alteridad absoluta (no sólo más allá de la totalidad, sino también en sus raíces, ‘a priori’), para la responsabilidad, para la relación de inter-corporeidad dialógica entre diferencias no-indiferentes, para la non-funcionalidad de la identidad y sus relativas funciones. Levinas habla de «*désir de l’Autre*» (Levinas, 1961: trad. al inglés 33-35). Lo verdaderamente humano es la condición de vulnerabilidad y exposición al otro.

Los lugares donde mejor se evidencia lo que es propiamente humano son aquellos donde el tiempo está marcado en sentido de relación hacia el otro como absoluto y no-funcional; el tiempo del envejecimiento, enfermedad, muerte, el tiempo de amistad y erotismo, el tiempo de la maternidad y crianza, el tiempo de los asuntos estéticos, de las artes figurativas, de la música, el cine, el tiempo de la invención y de la investigación científica, el tiempo del juego, de lo efímero. Éste es el tiempo de la exasperación de la identidad cerrada, el tiempo de la des-totalización dialógica y de la proliferación de las diferencias que no se pueden adoptar para ponerlas al servicio del Mundo.

Con la palabra Mundo queremos expresar el mundo dirigido por la lógica de la identidad, por el realismo en sus formas más vulgares, que caracteriza la ideología dominante, la identidad, la esencia, el orden del discurso, el sujeto funcional con una buena conciencia, la retórica subyacente en los sistemas políticos y de comunicación de masa del mundo Occidental. Todos estos lugares corresponden al mundo actual global y totalizador, donde el lema es *transparencia* y donde hasta la interioridad de los seres está suprimida: un mundo sin ni siquiera una sombra. El mercado global y la red de comunicación global juntos ejercen poder y control sobre cuerpos que se presentan como entidades individuales separadas y autosuficientes y que, por supuesto, no lo son. La tendencia dominante en la globalización actual es la de igualar y nivelar las diferencias, según valores dominantes determinados por el mercado global y la comunicación global. Pero, de todas maneras, signos de resistencia surgen contra los procesos de nivelación monológica y manifestaciones como semiosis especial, lenguas y culturas siguen floreciendo.

Prácticamente, el mundo que acabamos de describir se basa en la identidad. Está predispuesto o programado para sacrificar lo otro, la alteridad, en pro de la identidad. Desde esta perspectiva, precisamente como el descanso, el tiempo libre, la noche que son útiles para recuperar las fuerzas para el trabajo, para la violencia y la locura del día (véase Blanchot 1969, 1973), la paz no es nada más que un intervalo, un descanso momentáneo, reintegración de fuerzas, alivio, una tregua que sigue a una guerra y que nos prepara a otra nueva.

Las preguntas que plantease son las mismas que Levinas se puso a lo largo de toda su investigación. ¿Hay algún sentido más a parte de estar en el Mundo y para el Mundo? ¿Puede lo *propiamente humano* sustituir al tiempo-espacio de los objetos, y al tiempo-espacio de la identidad? ¿Existen relaciones que no se puedan reducir a la categoría de identidad, que, en cambio,

sean ajenas a las relaciones entre sujeto y objeto, a las relaciones de cambios, equivalencias, funcionalidad, interés y productividad? ¿Pueden existir relaciones interhumanas que estén completamente dirigidas hacia el otro y que, al ser al mismo tiempo terrenal y material sean relaciones hacia las cuales el cuerpo pueda abrirse? ¿Puede existir un sentido que sea otro con respecto al sentido del mundo de los objetos? (Levinas, '*Notes sur le sens*' 1986: trad. al inglés, 152-171). Todo esto surge en la perspectiva de la propuesta de una nueva forma de humanismo; es decir, humanismo no como se entiende en el Mundo Occidental, o sea, humanismo de la identidad, sino lo que nosotros más bien llamaríamos *humanismo de la alteridad* (véase Levinas, 1972).

El humanismo de la alteridad, como dice la palabra misma, está orientado a la lógica de la alteridad: expresa un movimiento sin regreso hacia el sujeto, un movimiento llamado *œuvre*, exposición arriesgada hacia la alteridad, hibridación de la identidad, ruptura del monologismo y huida de la relación sujeto-objeto (Levinas, 1935-36: 373-392). *Hors-sujet* (fuera del sujeto) es el título de un libro de Levinas de 1987; *hors-sujet* significa también estar fuera del sujeto, no ser responsable de la tematización, de la representación de la lógica de la identidad. La lógica de la alteridad es la condición necesaria para que sea posible un humanismo donde la conciencia buena o limpia, los derechos humanos —como derechos del *sí*, de la identidad— sean interpelados a la luz de los derechos de los demás.

En *le face-à-face*, relación con el otro, se interroga al *Yo*. A través de su desnudez, su exposición, su fragilidad, la cara enseña que la alteridad nunca se eliminará. La alteridad del otro resiste hasta la necesidad del recurso al asesinato y a la guerra, dando demostración y pruebas de la irreductibilidad del otro. Otro, *autrui*, este otro, dice Levinas, pone el *Yo* en acusativo, llamándole, pidiéndole, convocándolo a su condición de absoluta responsabilidad, fuera del área de la iniciativa del *Yo*-mismo. La responsabilidad absoluta es responsabilidad para el otro, o sea, respuesta al otro y para el otro (Levinas '*La substitution*' [La sustitución], en Levinas, 1974: trad. al inglés, 99-130).

La relación con el otro es asimétrica, desigual: el otro está fuera de las proporciones con respecto al poder y a la libertad del *Yo*. La conciencia moral interroga a la libertad del *Sí*-mismo. Esta interrogación, de todas formas, es al mismo tiempo parte constitutiva del *sí* y de su libertad también, ya que ésta marca el pasaje de la espontaneidad a la conciencia, de la libertad como placer pasivo (*jouissance*) y como feliz espontaneidad del *sí* mismo, a la libertad como derecho y, luego, a la expresión de este derecho (Levinas, 'Sec-

tion II, B. '*Jouissance et representation*' [Gozo y representación], en Levinas, 1961: trad. al inglés, 122-143).

Los derechos y la libertad del *sí* existen, a pesar de la necesidad de responder a los demás, bajo el peso de la responsabilidad ilimitada para los demás. El origen del *sí*, un origen sin *arché*, y en este sentido anárquico, procede de una conciencia inquieta ante los demás, una mala conciencia, entonces, por la necesidad de justificar la presencia del uno a los demás, por la responsabilidad sin coartadas y sin posibilidad de huida de los demás (Levinas, '*Humanisme et an-archie*' [Humanismo y anarquía], en Levinas, 1972: trad. al inglés, 127-139). En la búsqueda continua de una buena conciencia, el *sí*-mismo en nominativo, como sujeto, como conciencia intencional, como discurso, procede de la interrogación del *sí* mismo y de su transformación en acusativo. De ese mismo interrogativo proceden la libertad del *sí* mismo, sus derechos, o sea, los denominados *derechos humanos*, elaborados para defender el *sí*, llamado por la cara del otro para rendir cuentas de los derechos de los demás y para defender el *yo* como *sí*.

Estar en frente de una cara desnuda, a dos ojos desarmados, sin ninguna protección es el punto de partida desde el cual el *sí* se constituye como responsabilidad, y no es una oposición de fuerza ni una relación hostil, es, por el contrario, una oposición pacífica y de amor, donde la paz no es sólo una suspensión de la violencia y donde la violencia se esconde para hacerse más eficaz. Al contrario, la verdadera violencia es la eliminación de aquella oposición pacífico- amorosa; violencia sería evitarla, la violencia es ignorar la cara, evitando la mirada. '*No*' está escrito en la cara del otro —en primer lugar: *No matarás*— por el simple hecho de ser una cara. De todas formas, absuelto por la relación con un *yo*, el otro tiene su propio sentido, su propia significado. Con lo cual el otro puede ausentarse de la presencia del *sí* y de sus proyectos, dejar de seguir con él. La violencia se produce cuando lo que está *no escrito* en la cara del otro se convierte en una relación de fuerza hostil o de sumisión. Violencia consiste en prevaricar al otro, hasta el punto extremo de matar o de hacer guerras. La prevaricación se produce a pesar de la oposición a la violencia expresada también en el mandamiento «No matarás», ya escrito en la cara del otro, más que expresado en una sentencia que precede al pensamiento racional, que es el *yo*, que precede las afirmaciones hechas por el sujeto, el saber y la conciencia objetiva. (Levinas, '*Entretiens*,' en Poirié, 1987: 104). El humanismo prevé responsabilidad hacia el otro, una relación interpersonal donde el sujeto, según Levinas, alcanza la condición humana siendo responsable para los demás, con lo cual se vuelve digno de esa condición (véase Levinas, 1990).

El trabajo de responsabilidad inter-personal es el trabajo del individuo en su singularidad, de la persona que es completamente responsable: responsable como un rehén que tiene que pagar por algo que nunca cometió, por un pasado que nunca fue suyo, que nunca fue su presente (Levinas, «Entretiens», en Poirié, 1987: 118).

La responsabilidad para los demás tiene una doble orientación: el otro es levantado y cargado a las espaldas de uno, digamos, en una relación asimétrica. La persona de quien tengo que responder es también la persona a quien tengo que responder, dice Levinas. Yo tengo que rendir cuentas a la persona de quien tengo que tener cuenta. Responsabilidad en la cara de la persona de quien soy responsable: responsable de la cara que cuenta conmigo, para su propia libertad (Levinas, *Liberté et commandement*, 1953 [Libertad y Mandato], en Levinas, 1987b: 15-24).

Levinas dice que la condición de paz y responsabilidad en la cara del otro, en una relación donde los individuos se entregan en su singularidad, en su diferencia, no-inter-cambiabilidad, no-indiferencia, preceden a la política y a la lógica. Hemos visto que política y lógica consideran a los individuos como parte de un género y, por lo tanto, iguales. En cambio, la relación de alteridad es pre-política y pre-lógica. La política y la lógica surgen como respuesta a mi responsabilidad hacia el otro en su singularidad, y también porque yo estoy obligado a relacionarme con el otro sin diferenciación, o sea, basándome en un género.

Por consiguiente, la organización política y de la comunidad con sus lógicas, sus leyes, sus distinciones y clasificaciones encuentra su justificación en la responsabilidad hacia el otro. De todas formas la historia nos enseña que esa justificación, la responsabilidad hacia el otro y, por tanto, el sentido político y el orden de la lógica se pueden perder. Esto es particularmente evidente hoy, a pesar de la situación que se define de comunicación global.

La paradoja de la globalización en la fase actual de desarrollo consiste en el hecho de que las relaciones sociales surgen como relaciones entre individuos que están separados entre sí, mutuamente indiferentes el uno al otro. La relación con el otro se sufre como una necesidad para alcanzar los intereses personales. Además, la preocupación exclusiva de la identidad de cada uno, de su propia diferencia indiferente a la diferencia del otro, aumenta el miedo al otro, transitivamente expresado como temer al otro. Según esta lógica, la comunidad no es nada más que el resultado pasivo de los intereses de la identidad, insensibles el uno al otro. Sin embargo, la comunidad, aunque esté or-

ganizada, se presenta como identidad compacta a condición de que sus necesidades pidan cohesión y unidad.

La comunidad *egológica*, la comunidad de *síes* que constituye la identidad de todos y cada uno de nosotros presenta el mismo tipo de sociabilidad. Nos referimos a la sociabilidad fundada en relaciones de indiferencia mutua entre diferencias e identidades. Esta condición procede de la diferenciación y es, al mismo tiempo, evidenciada por la distinción entre la actitud pública y privada en el mismo sujeto individual, por la separación y mutua indiferencia entre papeles, competencias, deberes, lenguajes, entre responsabilidades en el mismo individuo, en el mismo sujeto, separación concebida como modo *normal* o *estándar* de adecuarse al sistema social al cual pertenecen los sujetos.

El miedo del otro, temer al otro, es consecuencia de la constitución de la identidad. En el mundo de hoy el miedo al otro, entendido como temer al otro, o sea, el miedo que el sujeto experimenta con respecto al objeto ha llegado ya a niveles paroxísticos. De todas formas, contrariamente al principio de Hobbes expresado en la sentencia «homo homini lupus», el miedo no es en absoluto un punto de partida, sino el punto de llegada en la constitución de la identidad (Levinas, '*Entretiens*', en Poiré, 1987: 117-120).

Miedo del otro significa miedo que el sujeto tiene 'del otro', como objeto en genitivo: el otro constituye el objeto del miedo. La lógica distingue el *sujeto genitivo* del *objeto genitivo*, el otro sujeto del miedo, en el sentido del otro que tiene miedo. Sujeto y objeto. De todas formas, tenemos que dejar a un lado esta dicotomía propia de la lógica tradicional, si queremos verdaderamente llegar a un tercer sentido que es el del *miedo por el otro*. Según este tercer sentido, miedo del otro significa experimentar el miedo del otro, más precisamente: el miedo que el otro experimenta, por tanto, miedo por el otro. En este caso no sólo ya no hacemos distinción entre sujeto y objeto, sino que ya no nos referimos a la identidad de la comunidad. En otras palabras, la relación entre las diferencias ya no implica identificación comunitaria, ni indiferencia entre identidades y diferencias. Por contrario, la relación entre diferencias está basada en una no-indiferencia entre ellas, en la alteridad absoluta, transcendencia con respecto a la identidad. Según esta lógica y desarrollando el pensamiento de Levinas, la expresión 'del otro' puede expresarse con *genitivo ético* (Ponzio, 1995, 1996). Este tercer caso de genitivo tendría que ser considerado por la lógica como el tercer sentido que podría permitir quitar todas ambigüedades de la expresión «miedo del otro» que significa: «miedo por el otro».

4. HUMANISMO, INTERCORPOREIDAD, Y DETOTALIZACIÓN DE ABSTRACCIÓN CONECTADA AL GÉNERO

El pasaje antes citado del texto de Levinas, titulado ‘*Judaism and their Present*’, sigue con la constatación de que los acontecimientos tienen que ser auténticos y no todos verdaderos (*dans le vrai*), tienen que envolver más que entender. Amor, arte y acciones son más importantes que la teoría. El talento es más apreciable que la sabiduría y la posesión de sí (véase Levinas, 1960: trad. al inglés, 254).

Con la difusión del *biopoder* y la inserción controlada de organismos en el aparato productivo, la comunicación global afirma la idea del individuo como entidad separada y auto-suficiente (Foucault, 1977, 1988; Foucault *et alii*, 1996). Se vive el cuerpo como una entidad biológica aislada, perteneciente al individuo, como parte de la esfera de posesiones del individuo, cosa que ha llevado hasta la casi total desaparición de prácticas culturales y de visiones del mundo basadas en la inter-corporalidad, inter-dependencia en la exposición y apertura del cuerpo. Acabamos teniendo residuos momificados que los folkloristas estudian, residuos arqueológicos guardados en museos etnológicos y en la historia de la literatura nacional: que es la expresión de una general situación de *museomificación*.

Pensemos en las maneras diferentes de concebir el cuerpo en la cultura popular, teorizado por Bajtín, en las formas variadas del *realismo grotesco* que no mira al cuerpo y a la realidad corporal en general en sentido individual, aislado del resto de la vida terrenal, y por lo tanto del resto del mundo (Bajtín, 1963, 1965). Signos del cuerpo grotesco (sólo las débiles huellas de lo que ha sobrevivido hasta nuestros días) incluyen máscaras rituales de festividades populares de la Edad Media, presentes también en todos los sistemas culturales precapitalistas del planeta (por ejemplo, entre los Amerindios estudiados por Lévi-Strauss, véase su libro de 1975³). Antes del desarrollo del individualismo, asociado al nacimiento de la burguesía, el *realismo grotesco* en la cultura popular de la Edad Media, presentaba el cuerpo como indefinido, que no terminaba con sí mismo, sino que, por el contrario, florecía en la simbiosis con los otros cuerpos, en una relación de transformación y renovación que trascendía los límites de la vida individual. Hoy, la comunicación global (que es comunicación y producción global, véanse Petrilli y

³ Para una evaluación por Lévi-Strauss de la obra de Sebeok, véase Lévi-Strauss, ‘Avant-Propos,’ en Bouissac, Herzfeld, Posner (1986: 3).

Ponzio, 2005 y Petrilli ed., 2006) refuerza la idea del cuerpo como individual, privado y estático, al ser ésta una concepción funcional para las «tecnologías del *sí*».

Como había anticipado Michel Foucault, la división y la separación entre las ciencias son útiles a las necesidades socio-ideológicas del «nuevo estándar de cuerpo individualizado» (Bajtín⁴). Esto, pues, es útil para la inserción controlada de organismos en los ciclos reproductivos sociales del sistema de comunicación actual.

Una aproximación al estudio de los signos que sea global y destotalizadora, tiene que fundarse en la lógica de la alteridad en sus niveles más altos de disponibilidad hacia el otro, disposición para escuchar al otro, apertura al otro, no sólo en términos cuantitativos (el carácter omnicomprensivo de la semiótica global), sino también cualitativamente (Petrilli, 1990). Toda clase de interpretación semiótica por los estudiosos de los signos, especialmente en un nivel meta-semiótico, no pueden prescindir de una relación dialógica con el otro. El dialogismo es una condición fundamental para una aproximación orientada a la globalidad, aunque favorezca primero la apertura a lo local, a lo particular que no está aislado ni cerrado en sí mismo. Así que esta clase de aproximación favorece la tendencia a la des-totalización contra la totalización.

La alteridad fuerza la totalidad a reorganizarse continuamente en un proceso *al infinito* como ha demostrado en particular Levinas (1961, 1982), o relacionado con «semiosis infinitas», para decirlo con palabras de Peirce. La relación *al infinito* es mucho más que un proceso cognitivo: más allá de órdenes establecidos, orden simbólico, convención y costumbre, la relación al infinito quiere una relación de participación y responsabilidad. Es ésta una relación hacia la *alteridad absoluta*, hacia lo que es más refractario a la totalidad, hacia el Mismo. La relación al infinito implica una relación a la alteridad del otro, a la alteridad de otra persona, pero no estamos hablando de otro *sí-mismo*, otro *alter-ego*, otro Yo perteneciente a la *misma comunidad*, sino como otro ajeno, otro que es ajenidad, extraño, diversidad, diferencia hacia la cual no tiene que ser indiferente, no obstante los esfuerzos para empujarnos hacia lo contrario y las garantías del contrario, ofrecidas por la identidad del *yo*, del *sí*.

⁴ Tenemos que destacar aquí importantes obras de los años 70 del filósofo Italiano Ferruccio Rossi-Landi (1921-1985), indicadas en bibliografía.

La aproximación de-totalizadora a la vida de los signos que aquí se propone no quiere orientar la semiótica, siguiendo algún plan ideológico específico, nuestra atención está más bien orientada hacia la aptitud humana y hacia la singular responsabilidad de que el ser humano está investido por ser un *animal semiótico*. Como hemos anticipado antes, la expresión *animal semiótico* indica un agente con capacidad de *signos de signos*, de frenar sus acciones y decidir, capaz de meditación, reflexión y crítica creativas.

La semiótica global tiene que basarse en la semiótica cognitiva, pero también tiene que abrirse a esa tercera dimensión más allá de la cuantitativa y teórica, la ética: o mejor, la que nosotros proponemos llamar *semioética*. La semioética está relacionada con nuestra propuesta de una nueva forma de humanismo (Petrilli y Ponzio, 2003). En efecto, refiriéndonos a Levinas y también a otros autores mencionados en este escrito, la semioética nos llama a la autenticidad de un compromiso a un nivel práctico, a nivel de acción, más allá de la pura teoría; la semioética nos llama a la participación e implicación con el otro, superando los separatismos y los intereses personales para cuidar y amar al otro (véanse también Levinas, '*Philosophie, Justice et amour*' [Filosofía, justicia y amor] en Levinas, 1991: trad al inglés, 103-121). Levinas dice que el arte y el talento tienen mucha más importancia que la sabiduría y el control de sí mismo; más allá de la razón razonable, dice Peirce, la semioética quiere superar el separatismo entre las ciencias y entre los objetos de su investigación y relacionar con las ciencias naturales a las ciencias lógico-matemáticas y con las ciencias humanas.

La semioética no quiere proponer un programa con fines específicos y métodos prácticos, un decálogo, una fórmula para aplicar más o menos rigurosamente o más o menos hipócritamente, la semioética tiene más bien una propensión a la crítica con una peculiar voluntad de destacar redes de signos precisamente donde parece que no haya ninguna. En otras palabras, la semioética quiere revelar y evaluar interconexiones e implicaciones que no se pueden eludir, precisamente donde parece que sólo hay separaciones, límites y distancias con sus consiguientes coartadas.

La nueva forma de humanismo que estamos proponiendo puede ser sólo el humanismo de la alteridad, tal como ha demostrado Levinas a lo largo de toda su producción, y más claramente en *Humanisme de l'autre homme* (véase también '*Les droits de l'homme et les droits d'autrui*' [Los derechos del hombre y los derechos del otro], 1987 b: 116-125). Nos referimos al hecho de que hoy en día la ideología dominante centra su pretensión de derechos humanos en los derechos de la identidad, quitando de la escena de los

derechos humanos a los derechos del otro. Pero si lo que estamos tratando de hacer es proteger la vida en todo el planeta, esa orientación tiene que ser combatida por el humanismo de la alteridad donde los derechos de los demás son los primeros a salvaguardar. Cuando hablamos de otro nos referimos no sólo al otro con respecto a *sí* mismo, sino a la otra parte de su propio ser, al otro *sí-mismo*. En efecto, el *sí* es proclive a eliminar, suprimir y segregar la alteridad, sacrificándola a la causa de la identidad, pero, en efecto, la identidad obtenida con este sacrificio es una identidad ficticia y, asimismo, los esfuerzos hechos para guardarla acaban por ser inútiles.

La semiótica contribuye al humanismo de la alteridad poniendo de relieve la extensión y la consistencia de la red de signos que juntan a los seres humanos entre *sí* de manera sincrónica y diacrónica. La progresiva difusión de la comunicación a un nivel planetario hace posible que sea analizado sincrónicamente; pero la comunicación es también objeto de análisis diacrónicos, que nos dejan por lo menos sorprendidos por sus diferencias. En efecto, el destino entero de la especie humana está ligado a todas las acciones y las decisiones del individuo; asimismo, el destino del individuo está dentro del destino de toda la especie humana, desde sus manifestaciones más remotas hasta las más recientes y cercanas, desde su pasado hasta su futuro evolutivo, en términos tanto biológicos como socio-históricos. Esta red de signos afecta a la *semioesfera* construida por la humanidad, una esfera de cultura, sus signos símbolos, artefactos, etc... Pero la semiótica global nos enseña que esta semioesfera es parte de una esfera mucho más amplia, la semiobiosfera que compone el hábitat de la humanidad (la matriz de la que nacimos y el palco donde estamos destinados a actuar).

La semiótica tiene el mérito de demostrar que todo lo que es humano comprende signos. Sin embargo, es más: cualquier cosa simplemente viva comprende signos. Y aquí es adonde llegan la semiótica cognitiva y la semiótica global. La semioética empuja esta conciencia hacia la ética y más allá; desde una perspectiva semioética la petición de responsabilidad no se puede eludir de la manera más radical (la de definir obligaciones y valores). Nuestro *ethos*, más aún, todo el cosmos se encuentra bajo la responsabilidad humana. Esto significa que, para tener una adecuada interpretación de la aptitud del signo humano, debemos tener en cuenta que, si todo lo que es humano comprende signos, entonces todos los signos tienen que ser humanos. Esta tendencia humanística, sin embargo, no significa volver a afirmar una vez más la identidad monológica, ni ninguna otra forma de antropocentrismo. Al contrario: se requiere una operación radical de descentralización; en efecto, una verdadera revolución Copernicana. Como diría Welby, el geo-

centrismo tiene que ser reemplazado, y así será con el heliocentrismo, hasta que no nos aproximemos a la verdadera perspectiva cósmica (Welby, 1983). El alcance de esta perspectiva es parte integrante de nuestro último fin, el punto donde la semiótica global y nuestra semioética se intersectan. Por lo que concierne al asunto de la responsabilidad humana y, por consiguiente, al humanismo, tal y como lo hemos entendido hasta ahora, el papel más importante lo desarrolla la lógica de la alteridad. Ahora ha llegado el momento de añadir una nueva visión de la alteridad con respecto a las precedentes dentro de la semiótica global: ya no es sólo el otro *de y por sí mismo*, el prójimo (sea vecino o lejano, en realidad siempre es vecino), sino que el otro se refiere también a los seres vivientes distantes en términos genéticos.

5. SIGNOS DE DIFERENCIA Y DIFERENCIAS DE SIGNOS

«Los signos hacen la diferencia». «La diferencia hace los signos»: dos sentencias sobre la relación entre signos y diferencia. Pero, contrariamente a lo que se puede pensar inicialmente, esta relación no es ni simétrica ni recíproca. En la primera sentencia, la palabra «diferencia» indica sólo una *condición*, mientras que en el segundo caso indica también un *proceso*. Por consiguiente, las dos afirmaciones «los signos hacen la diferencia» y «la diferencia hace los signos» no son de ninguna manera simétricas, ni tienen ninguna implicación de reciprocidad, puesto que, como hemos dicho en el primer caso, *diferencia* indica un estado; en el segundo, un proceso (Ponzio, 2003: 195-198). Esta condición queda evidenciada también por el hecho de que en el primer caso *diferencia* se puede remplazar con la palabra *identidad*, lo cual no puede pasar en el segundo caso.

«Los signos hacen la diferencia» es sinónimo de «los signos crean identidad». En efecto, *diferencia* en sentido de estado, condición, se puede llamar *identidad*. Por lo contrario, «las diferencias hacen los signos» no puede ser representada por la sentencia «las identidades hacen los signos». Tanto Peirce como Ferdinand de Saussure habrían rechazado una afirmación parecida; tampoco una afirmación como ésta podría ser aceptable en ningún contexto semiótico digno de tal nombre. Según la interpretación de Peirce, el signo «*stat pro aliquo*» y se comprende en términos de *interpretación*. Esta concepción pone de relieve el hecho de que el signo se compone de diferencias.

Diferencia aquí se puede interpretar por lo menos de dos maneras distintas: 1) *diferencia*, en el sentido de que *difiere de* otros signos: por ejemplo, en nivel semántico, una palabra difiere de sus sinónimos en un preciso estado de

la lengua; pensemos en el ejemplo de lengua inglesa, propuesto por Saussure, con la diferencia entre *mutton* y *sheep*; o, si nos referimos a los sinónimos franceses, pensemos en la diferencia entre *redouter*, *craindre*, *avoir peur*. En nivel fonológico, pensemos en la relación binaria entre aspectos opuestos y distintivos como *d* y *t*; *b* y *p*; 2) *Diferencia* en sentido de *diferir*, *reenviar*: el signo es algo que se remonta a algo más. El signo se refiere o se remonta a otro signo que actúa como interpretante. En este caso, pues, el signo no es meramente un hecho estático de relaciones preestablecidas, sino un proceso de reenvío, concretamente un proceso de remisión, según Peirce, de un interpretante a otro.

Antes que Jaques Derrida cambiara la «e» por una «a» en la palabra francesa *différance*, para indicar el proceso de diferir, Peirce ya había transmitido el sentido dinámico de diferencia, o sea, de remisión entre los signos con esta idea de *semiosis infinita*. Remisión entre signo e interpretante se explica en los *términos dialógicos de pregunta y respuesta*: el interpretante responde al signo, es una respuesta a él, una respuesta al signo que se presenta como pregunta. Esto establece límites definidos a la interpretación en una relación dialógica que es abierta, pero al mismo tiempo cerrada o limitada por la irreductible alteridad de sus condiciones.

El signo se opone a la identidad, es refractario a la diferencia como condición y, en cambio, florece en la remisión, en los infinitos reenvíos. Además, según la primera afirmación, «los signos hacen la diferencia» como «los signos hacen la identidad», los signos pueden irónicamente hacer la diferencia en términos de estado, identidad.

De todas formas, es importante repetir que los signos, en cambio, se dirigen a la diferencia en sentido de cambio, reenvío, abertura dialógica y alteridad. La diferencia que hace a los signos es la *alteridad*; la diferencia, vista bajo esta luz, abre el signo a ilimitadas semiosis y distingue el signo de la señal, o sea, de la univocidad, del monologismo, de la naturaleza estática del señal.

Los signos que marcan la diferencia son los que quedan reducidos a la condición de señal, signos que han perdido su capacidad de reenvío. Con lo cual podemos hablar de un uso restrictivo del signo al servicio de la diferencia como identidad, signo cerrado en sí mismo, utilizado para hacer y evidenciar diferencias e identidades tal y como las entendemos.

Nuestro fin es criticar las concepciones que utilizan signos para hacer diferencias, para marcar diferencias dentro del mismo mundo de los signos. La referencia aquí es al mundo de los signos humanos, a las culturas, a la esfera

de la antroposemiosis. Si nos preguntamos *dónde* los signos hacen diferencia, refiriéndonos al mundo de los signos, o sea, a la entera semiobiosfera (Sebeok), la respuesta es que esta clase de fenómenos sólo se produce en la cultura humana, en la antroposemiosis; sólo en esta esfera los signos se utilizan *para hacer diferencia* en el sentido de identidades individuales, sociales y nacionales. Esto es posible gracias a la capacidad propia del ser humano llamada *metasemiosis*, que hace del ser humano un animal singular, o sea, un *animal semiótico*. Pero, como ya hemos dicho, este uso del signo es restrictivo por reducir los signos a nivel de señales. Utilizar los signos para hacer diferencias, para establecer identidades en la esfera de la antroposemiosis, significa utilizarlos abusivamente, de una manera aberrante con respecto a toda la semiosis en general; en efecto, este uso de los signos para hacer diferencias interrumpe el proceso de reenvíos y pone los signos en una relación de diferencia estática, vista como identidad y no como proceso abierto, o movimiento dialógico, participación, conexión, intercorporalidad, alteridad.

La diferencia como identidad se refiere a la *diferencia indiferente*, tipo de diferencia propia de funciones y papeles requeridos por el «mundo cerrado del discurso» (Marcuse), que contempla la posibilidad de *alternativas* pero excluye *diferencias en sentido de alteridad*.

Diferencia como alteridad es la *diferencia no-indiferente* (Levinas, 1961 y 1974), diferencia como conexión y participación dialógica con otras diferencias. Diferencia en sentido de alteridad no significa *ser de otra manera*, que es característica de la alternativa, sino que tiene más bien el sentido de *otra cosa que ser* (Levinas, 1974): al ser alteridad, la diferencia se interpreta como *reenvío más allá de la identidad del ser, sea individual o colectiva*.

Las culturas pueden utilizar los signos por lo menos de dos maneras diferentes: para establecer diferencias con respecto a otras culturas, para establecer identidades, o sea, para definir la identidad de una cultura y yuxtaponerla a las demás, o como medio de respuesta a signos, ya sean éstos propios o de otros, en una interrelación dialógica, en procesos de infinitos reenvíos, donde un signo *se refiere o reenvía a otro signo* como el signo interpretado o el signo interpretante. En este caso, las culturas *condecoran* sus signos con la aptitud a la *entonación interrogativa* y a la *comprensión reactiva* (Bajtín). Dado que ellos son signos, estos signos interrogan a otros interpretantes, a su vez signos, y llegamos a tener una pregunta en un diálogo. Este pensamiento nos ofrece la *única posibilidad de huir tanto del relativismo como del dogmatismo*, al estar estos dos caracterizados por el fracaso de considerar al otro como vencido y excluido.

El universo del signo, hoy en día, está caracterizado por la comunicación global, que quiere nivelar, homologar, igualar y borrar las diferencias. Este proceso lleva inevitablemente a la frustración de identidades y diferencias que necesitarán, cada vez más, afirmarse y prevalecer sobre otras identidades y otras diferencias, con la voluntad de afirmar su separación de las demás, su propia diferencia-identidad que, en cambio, el sistema social quiere eliminar. Así que la mutua indiferencia entre las diferencias se vuelve de inmediato en hostilidad y conflicto con el diferente, el extranjero, el extraño.

¿En qué signos podemos encontrar las diferencias, ya que los signos han entrado en el sistema de comunicación global y circulan en el mercado mundial (ligado a la comunicación global)? y ¿de quién es la vocación de cancelar las diferencias?

Paradójicamente, las diferencias sólo se pueden encontrar en el pasado: los signos de diferencia son los que recibimos del pasado: el presente los borra. Lo que puede unificar y diferenciar y, por consiguiente, identificar, es el pasado común: diferencias de religiones, lenguas, reparto territorial, orígenes, genealogía, raíces, sangre, color de la piel, etc. La identidad trata de afirmarse a sí misma para poder constituir diferencia, ya sea en nombre de la historia, o por algunas características naturales: pruebas de un pasado cultural, una tradición, costumbres, monumentos, idiomas y dialectos, religión, grupo étnico. Más concretamente, iglesias, museos, ruinas, las partes históricas de las ciudades son los únicos elementos característicos, los elementos de identificación, en el espacio urbano, que en otro caso resultaría anónimo e indistinto con respecto a los demás espacios urbanos en el mundo actual de la comunicación global. Hoy los signos de identidad están fijados entre *indiferencia* y *diferencia momificada*.

Con tal definición de identidades, podemos distinguir, para variar los grados de abyección (abarcando todos los espacios desde el odio hasta la denominada *tolerancia*), lo que, en cambio, se ha vuelto permeable en sentido de territorio nacional, espacio urbano, barrios, entornos, lugar de trabajo, vida diaria. La conexión con la identidad está provocada por diferencias religiosas, étnicas, lingüísticas, pasado cultural, etc.

Pero la identidad basada en los signos de un pasado común se hace más fuerte en la voluntad de defenderla, y se alarga más extensivamente en términos de espacio cuanto más la contradicen las ideologías de la comunicación global, no obstante y más allá de las diferencias y de sus confines. La identidad así descrita toma fuerza cuando se identifica en una Nación, en un Estado o en Confederaciones de Naciones y Estados, como la Unión Europea

o los Estados Unidos de América. En las bases de un pasado cultural común, la identidad va a excluir al emigrante de sus confines, el denominado *extra-comunitario* que está obligado a pedir hospitalidad a países más desarrollados para huir de los desastres provocados en su propio país por el desarrollo mismo.

Asimismo, los signos de *comunidad cerrada*, de *comunidad de la identidad*, los signos de la «pequeña experiencia», pueden ser superados por los de la «gran experiencia» (Bajtín) que florece en los procesos dinámicos y dialógicos de los reenvíos. Gracias a estos procesos, los signos van a formar parte de la *comunidad abierta*, y participan con esa comunidad en una relación de «interconexión con el otro» (Levinas, 1974), relación de conexión e irrevocable responsabilidad hacia el otro, relación de diferencia no-indiferente (véase también Ponzio, 2002).

Lo que une a cada uno y a todos nosotros es la alteridad de cada uno de nosotros que no se puede reducir a una diferencia perteneciente a ningún tipo de comunidad. Esta condición de no-pertenencia, de ser mutuamente extraños, nos une en una relación de no-indiferencia del uno hacia el otro.

La comunicación global vuelve obsoletos los signos de la diferencia, hace posible que el uso aberrante de los signos vuelva anacrónica e ilusoria la diferencia cada vez más. *El sistema contemporáneo de reproducción social es el último aspecto social donde los signos se emplean para hacer la diferencia*. Pero precisamente este mismo sistema, al mismo tiempo, está haciendo imposible el empleo de los signos en este sentido, o sea, el de hacer y marcar las diferencias.

Paradójicamente, la reproducción social contemporánea, aunque ponga en peligro la vida de todo el planeta en la presente situación de comunicación global, al mismo tiempo, y a pesar de su misma naturaleza, se mueve hacia un sistema social que puede ofrecernos la única posibilidad de salvación planetaria, si no es demasiado tarde. Estamos hablando ahora, de un sistema social donde los signos están abiertos a la alteridad y florecen en un proceso de reenvíos en armonía con la naturaleza del universo semiótico en su totalidad (des-totalizada): la vida. Sin embargo hemos visto que los signos de la antroposemiosis, a diferencia del resto del universo semiótico, están dotados de la capacidad semiótica propia de los seres humanos, o sea, de la capacidad de metasemiosis, que implica capacidad de creatividad, crítica y responsabilidad. La nueva comunidad humana que estamos pronosticando está caracterizada por una interconexión planetaria sin comunidad, una comunidad que no significa una comunidad cerrada. Por el contrario, una comunidad hecha

de signos diferentes, pero no signos de diferencia, que hagan diferencia, sin signos de cerrada identidad, sin propiedad, sin territorios, sin posesiones, sin igualdad o desigualdad, sin raíces u orígenes, sin barreras o cadenas, sin pertenencias: una sociedad comunitaria real, la comunidad abierta, para citar a Charles Morris (1901-1979) (Morris, 1948). Como doctrina de comunicación inter-géneros y trans-géneros, en nuestro caso específico, como doctrina de comunicación intercultural y trans-étnica, la semioética de la traducción quiere contribuir a esta transformación.

(Traducción del original inédito en inglés por Laura Cervini)

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BAKHTIN, M. (1963). *Problemy poetiki Dostoevskogo*. Moscow: Sovetskij pisatel'. C. Emerson (Trad al Inglés y ed.), *Problems of Dostoevsky's Poetics*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.
- (1965). *Tvorchestvo Fransua Rable*. Moscow: Khudozhestvennaya literatura. H. Iswolsky (trad.), K. Pomorska (ed.), *Rabelais and His World*. Cambridge: The Massachusetts Institute of Technology, 1968.
- (1990). *Art and Answerability. Early Philosophical Essays by M. M. Bakhtin*. M. Holquist y V. Liapunov (eds.), V. Liapunov (traducción y notas), K. Brostrom (supl. de trad). Austin: University of Texas Press.
- BASSNETT, S. y TRIVEDI, H. (eds.) (1999). *Post-Colonial Translation. Theory ad Practice*. London y New York: Routledge.
- BLANCHOT, M. (1969). *L'Entretien infini*. Paris: Gallimard.
- (1973). *La folie du jour*. Montpellier: Fata Morgana.
- BOUISSAC, P. et alii (1986). *Iconicity. Essays on Nature and Culture. Festschrift for Thomas A. Sebeok on the his 65th Birthday*. Tübingen: Stauffenburg.
- BOWKER, L. et alii (eds.) (1998). *Unity in Diversity? Current Trends in Translation Studies*. Manchester: St. Jerome.
- CRONIN, M. (2003). *Translation and Globalization*. London y New York: Routledge.
- DEELY, J. et alii (2005). *The Semiotic Animal*. Toronto: Legas.

- DERRIDA, J. (1999). *Adieu to Emmanuel Levinas*, P.-A. Brault y M. Naas (trans.). Stanford: Stanford University Press.
- FOUCAULT, M. (1977). *Power/knowledge*. Hemel Hempstead: Harvester.
- (1988). *Technologies of the Self. A Seminar*. Amherst: The University of Masschusetts Press.
- FOUCAULT, M. et alii (1996). *Biopolitica e territorio. Millepiani 9*. Milano: Mimesis.
- GODAYOL, P. (2000). *Espais de frontera. Gènere i Traducció*. Barcelona: Eumo Editorial; Trad. al italiano por Annarita Taronna, *Spazi di frontiera. Genere e traduzione*. Bari: Palomar, 2002.
- JAKOBSON, R. (1963). *Essais de linguistique générale*. Paris: Minuit.
- LEVINAS, E. (1935-1936). 'De l'évasion'. *Recherches Philosophiques* V, 373-392.
- (1948). 'La réalité et son ombre'. *Les Temps Modernes* 4 (38); trad. al inglés, 'Reality and Its Shadow'. En Lévinas 1987a.
- (1953). 'Liberté et commandemet'. *Revue de Métaphisique et de Morale* 58, 36-41; trad. al inglés en Lévinas 1987a, 15-23.
- (1960). 'Judaïsme et temps présent'. *L'Arche* 44, 32-36, en Levinas, *Difficile liberté*, Paris: Albin Michel, 269-278; trad. al inglés, 'Judaïsme and the Present', en *The Levinas Reader*, Seán Hand (ed.), 252-259. Oxford: Basil Blackwell 1989.
- (1961). *Totalité et infini*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1968, 1971; trad. al inglés, *Totality and Infinity*, por A. Lingis, J. Wild (introd.). Dordrecht-Boston-London: Kluwer Academic Publishers, 1991.
- (1972). *Humanisme de l'autre homme*. Montpellier: Fata Morgana; trad. al inglés, *Humanism of the Other Man*, por A. Lingis. En Lévinas 1987a.
- (1974). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. The Hague: Nijhoff; trad al inglés, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, por A. Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press, 2000.
- (1982a). *Éthique et Infini*, Paris: Fayard / France Culture. Trad al inglés. *Ethics and Infinity*, R. A. Cohen (trad.). Pittsburgh: Pennsylvania, Duquesne University Press, 1995.

- (1982b). *L'au-delà du verset*, Paris: Les Editions du Minuit, *Beyond the Verse*. G. D. Mole (trad.). Bloomington: Indiana University Press, 1994.
- (1986). *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris: Vrin. *Of God who Comes to Mind*. W. Hamacher y D. E. Walbery (trad.). Stanford: Stanford University Press, 1998.
- (1987a). *Collected Philosophical Papers*. A. Lingis (trad.). Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers.
- (1987b). *Hors Sujet*. Montpellier: Fata Morgana; trad. al inglés, *Outside the Subject*, por M. B. Smith. London: The Athlone Press, 1993.
- (1990). 'Prefacción' de 1990 a Levinas, 'Reflections on the Philosophy of Hitlerism'. S. Hand (trans.). *Critical Inquiry* 17, 63-71.
- (1991). *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*. Paris: Grasset; trad. al inglés, *Entre nous. On Thinking-of-the-Other*, por M.B. Smith y B. Hars-hav. London: The Athlone Press, 1998.
- (1994). *Beyond the Verse*. G. D. Mole (trans.). Bloomington: Indiana University Press.
- (1995). *Ethics and Infinity*, R. A. Cohen (trad.). Pittsburgh: Pennsylvania, Duquesne University Press.
- (1997). *Emmanuel Levinas: Basic Philosophical Writings*. Bloomington: Indiana University Press.
- (1998). *Of God who Comes to Mind*. W. Hamacher y D. E. Walbery (trad.). Stanford: Stanford University Press.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1975). *La voie des masques*, 2 vols. Genève: Skira.
- LOTMAN, J. (1984). 'O Semiosfere.' *Trudy po znakovym sistemam* 17, 5-23. Versión francesa: *La sémiosphère*. Limoges: POLIM (1999) (= un capítulo del original (1966) edición rusa de J. Lotman 1991).
- (1991). *Universe of the Mind. A Semiotic Theory of Culture*, por Ann Shukman, introd. por Umberto Eco. Bloomington: Indiana University Press.
- LOTMAN, J. M. y USPENKIJ, B. A (1984). *The Semiotics of Culture*. Ann Arbor: Michigan Slavic Contributions.
- MORRIS, C. (1948). *The Open Self*. New York: Prentice-Hall.

- PEIRCE, C. S. (1931-1966). *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, ed. C. Hartshorne, P. Weiss, y A. W. Burks, 8 Vols. Cambridge (Mass.): The Belknap Press, Harvard University Press. (Las referencias bibliográficas son a *CP*, seguidas por números de párrafos y volumen.)
- PETRILLI, S. (1990). «The Detotalising Method, Human Sciences and the Dialogic of Values en Mikhail Bakhtin». *Social Semiotics*, Special Issue 2/2, 98-113.
- (ed. and intro.) (1992). «The Correspondence Between Morris and Rossi-Landi». *Semiotica*, Special Issue 88, 1/2.
- (1998a). *Su Victoria Welby*. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane.
- (1998b). *Teoria dei segni e del linguaggio*. Bari: Graphis, 2001².
- (ed.) (2004a). *Linguaggi*. Bari: Giuseppe Laterza.
- (2004b). «Dieci tesi per il futuro anteriore della semiotica». *Corposcritto* 5, 37-40.
- (ed.) (2006). *Communication and its Bases*. Madison: Atwood.
- PETRILLI, S. y PONZIO, A. (2000). *Il sentire della comunicazione globale*. Roma: Meltemi.
- (2001). *Thomas Sebeok and the Signs of Life*. London: Icon Books.
- (2002). *I segni e la vita*. Milano: Spirali.
- (2003). *Semioetica*. Roma: Meltemi.
- (2005). *Semiotics Unbounded. Interpretive Routes through the Open Network of Signs*. Toronto: Toronto University Press.
- POIRIÉ, F. (1987). *Emmanuel Levinas. Qui êtes-vous?* Lyon: La Manufacture.
- PONZIO, A. (1995). *I segni dell'altro. Eccedenza letteraria e prossimità*. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane.
- (1996). *Subjectivité et alterité dans la philosophie de Emmanuel Lévinas*. Paris: l'Harmattan.
- (1997). *Elogio dell'infunzionale*. Roma: Castelvechi; Milano: Mimesis 2004².
- (2002). *La differenza non indifferente. Comunicazione, migrazione, Guerra*. Milano: Mimesis.

- (2003). *I segni tra globalità e infinità. Per la critica della comunicazione globale*. Bari: Cacucci.
- POSNER, R. *et alii* (eds.) (1997-2004). *Semiotik/ Semiotics. A Handbook on the Sign-Theoretic Foundations of Nature and Culture*, 4 vols. Berlin: Walter de Gruyter.
- ROSSI-LANDI, F. (1970). «Linguistic Alienation Problems». En F. Rossi-Landi *et al.*, *Linguaggio nella società e nella tecnica*, 83-112. Milano: Edizioni di Comunità. También en S. Petrilli 1992.
- (1975). *Linguistics and Economics*. The Hague: Mouton.
- (1978). *Ideologia*. Milano: Mondadori. R. Griffin (trans.), *Marxism and Ideology*. Oxford: Clarendon, 1990.
- SCHMITZ, W. H. (ed. y intro., i-ix) (1990). *Essays on Significs. Papers Presented on the Occasion of the 150th Anniversary of the Birth of Victoria Lady Welby*. Amsterdam-Philadelphia: John Benjamins.
- SEBEOK, T. A. (1976). *Contributions to the Doctrine of Signs*. Bloomington: Indiana University Press. Segunda ed. Lanham: University Press of America.
- (1986). *I Think I Am a Verb*. New York: Plenum Press.
- (1991). *A Sign Is Just a Sign*. Bloomington: Indiana University Press; trad. al italiano, *A Sign Is Just a Sign. La semiotica globale*. S. Petrilli (ed. & intro.). Milano: Spirali.
- (1994). *Signs. An Introduction to Semiotics*. Toronto: University Press of Toronto, 2001².
- (1986). *I Think I Am a Verb*. New York: Plenum Press.
- (2001). *Global Semiotics*. Bloomington: Indiana University Press.
- SEBEOK, T. A. y DANESI, M. (2000). *The Forms of Meanings*. Berlin: Mouton de Gruyter.
- SEBEOK, T. A. *et alii* (2001). *L'io semiotico*. Roma: Meltemi.
- SIMON, S. y ST-PIERRE, P. (eds.) (2000). *Changing the Terms. Translating in the Postcolonial Era*. Ottawa: University of Ottawa Press.
- TYMOCZKO, M. y GENTZLER, E. (eds.) (2002). *Translation and Power*. Amherst y Boston: University of Massachusetts Press.
- WELBY, V. (1983 [1903]). *What is Meaning?* Amsterdam: John Benjamins.

NOTA: En un trabajo mío anterior, «Tiempo, espacio y circulación en la era de la globalización», publicado en *Signa* 15 (2006), 447-468, me ocupé también de la lógica de la identidad que se opone a la apertura hacia la alteridad.