

TEXTO Y SIGNIFICADO

RAMÓN TRUJILLO
Universidad de La Laguna

Voy a tratar de explicar, en lo que sigue, algunos conceptos que pueden resultar útiles para la lectura de mis «Consideraciones semánticas en torno a un soneto de Unamuno»¹. Se trata de una serie de lugares comunes que a veces no resultan tan comunes como uno quisiera. Me refiero a nociones muy «baqueteadas» en la rutina académica, como son las de *significante* y *significado*, *forma* y *sustancia*, *rasgo denotativo* y *rasgo connotativo*, *significado*, *significación*, *referente*, *interpretación*, etc. Son términos habituales en los manuales y en las clases de lingüística, pero no por ello debidamente tenidos en cuenta con la circunspección que se debe. Vayamos, pues, por partes.

SIGNIFICANTE, SIGNIFICADO Y SIGNIFICACIÓN

Significante y *significado* son términos que se repiten innecesariamente hasta la saciedad. Se afianzaron en la lingüística con Saussure, que redujo la lengua a la función que resulta de la relación entre esas dos «caras» del signo. Yo no estoy en contra de Saussure, pero prefiero hablar de *significación* que de *significado*, por lo que diré más adelante. Hecha esta salvedad, creo que se puede decir, con el maestro, que no hay *significado*–*significación* sin *significante*, de la misma manera

1 En *Analecta Malacitana*, Anejo XXIV, Universidad de Málaga, 1999, pp. 95-152.

que no hay *significante* —fonemas, sílabas, monemas, etc.— sin *significado*—*significación*. Lo malo de las ideas de Saussure es que no siempre se han entendido bien, pese a lo sencillas que parecen. La verdad es que sorprende la naturalidad con que se mira eso de que la palabra sea algo a lo que se asocia «otra cosa», que es el significado. La cuestión no es, sin embargo, tan simple, porque si bien nadie puede discutir la existencia de los significantes —cadenas de sonidos o de letras—, no parece tan claro eso de que, *además*, existan los significados, que son unas entidades invisibles, *recortadas en el vacío*, y que al parecer se asocian a esos significantes indiscutibles.

Evidentemente, Saussure es poco claro —y quizá yerre— cuando nos dice que el significado *no es una cosa sino un concepto*. Bien está lo de que no sea una cosa, porque eso ya lo sabíamos; pero ¿cómo entender aquello de que *es un concepto*? ¿Cuál de los conceptos que recoge el diccionario académico, en relación con *asiento*, por ejemplo, es el significado de esa palabra: «mueble para sentarse», «sitio en que está o estuvo fundado un pueblo o edificio», «parte inferior de las vasijas, botellas, etc.», «pieza fija en que descansa otra»? ¿No se trata aquí *de conceptos diferentes* en cada caso y, por tanto y siguiendo a Saussure, de significados *también diferentes*, lo cual sería como decir, siempre de acuerdo con el maestro, *de palabras diferentes*? ¿Es verosímil que entes como *asiento* o *dar*, pongamos por caso, sean, cada uno, treinta o cuarenta palabras diferentes? Parecería, más bien, que si *dar* es un signo lingüístico único y no una infinidad de ellos, es porque esa *unidad semántica* emana de su significante, el cual, a pesar de su natural variación morfológica, se reconoce como un objeto léxico unitario. Está claro que nunca hay duda en lo que atañe a la identidad de *cada significante concreto*² y de sus elementos componentes; pero, ¿qué sucede con *cada significado concreto*, del que no parece que se pueda decir algo que no sea más que una aproximación imperfecta e imprecisa?

Si nos atenemos al diccionario, que representa la visión más común y extendida acerca de la estructura global de las palabras, no tendremos más remedio que reconocer *a)* que el significante no ofrece dudas, ni siquiera en los casos en que presenta, no ya variación morfológica, sino polimorfismo dialectal de

2 Aunque, a pesar de todo, la identidad del significante puede quedar oculta por fenómenos tales como los de confluencia homonímica del tipo de *vela*, que puede ser tanto derivado del lat. *velum* como del esp. *velar* (< lat. *vigilare*).

cualquier tipo; b) que el significado, en cambio, no es un objeto tan preciso e indiscutible como la «otra cara de una hoja de papel», sino que se presenta casi siempre como una lista *no terminada* de conceptos, con frecuencia equívocos o de muy difícil interpretación. Y como sería una injusticia echarles la culpa de las imprecisiones de los diccionarios a los lexicógrafos, tendremos que reconocer que el significado de una palabra cualquiera es, como mínimo, «un objeto confuso», o, si se quiere, *una intuición idiomática inmediata* que, de acuerdo con el principio de identidad, no puede tomar la forma de *otra palabra*³ sin dejar de ser lo que es⁴. Ninguna palabra es igual que otra, ni mucho menos igual que el texto de una definición: es ésa cuestión esencial que suele perderse de vista cuando se habla de sinonimia, porque la «igualdad» de los presuntos sinónimos no es la que se da entre dos palabras diferentes, sino la que suponemos que existe entre sus *denotata* o entre sus definiciones. Pero los *denotata* no son objetos idiomáticos, sino las cosas de que se habla; ni las definiciones son otra cosa que conceptos que organizan esos *denotata* en clases abstractas o universales. Ni el *denotatum* —la cosa—, ni el concepto, son el significado de nada: cuando Saussure dijo que el significado no era una cosa, sino un concepto, enunció una tautología —‘no es una cosa sino el nombre de una cosa’—, pues el concepto es, o pretende ser, la representación lingüística de una cosa o de una clase de cosas: no debe perderse jamás de vista que no conocemos las cosas más que como definiciones —que son los universales que las engloban bajo la forma de clases—, o como descripciones, y que tanto los universales lógicos⁵ como las descripciones *no pueden ser más que textos*, es decir, objetos elaborados con palabras, que, bajo ningún respecto, pueden ser iguales a las palabras cuyos significados pretenden definir o describir. Cuando se habla de

3 «Un texto dado sólo puede ser igual a sí mismo», es decir, que ninguna palabra —o texto— puede ser igual a ninguna otra palabra o texto. La definición no es, pues, más que la descripción de las cosas que sugiera una palabra o un texto, pero no *lo que esa palabra o texto son*. Cfr. mi *Principios de semántica textual*, Arco / Libros, Madrid, 1996, cap. I.

4 De acuerdo con el principio de identidad, ningún objeto lingüístico —fonema, monema, palabra— puede ser una cosa diferente de lo que es —un sinónimo, una definición— y, de acuerdo con el de indeterminación, ninguno podrá definirse más que mediante el recurso a imágenes o semejanzas.

5 Los universales o ideas universales, son según la Academia, «conceptos formados por abstracción, que representan en nuestra mente, reducidas a unidad común, realidades que existen en diversos seres».

la significación, no se trata, pues, del *ser* de «lo real», sino del *ser* de las palabras, que es algo que pertenece al plano del conocimiento.

Por ello, o decimos que el significado es sólo «una intuición idiomática que no puede tener otra forma que la que tiene», que es como decir que *significado* es lo mismo que *palabra*; o decimos que «el significado no existe», al menos como una *parte real y precisable* de cada palabra concreta, sino como *acto*⁶. Ambas afirmaciones son correctas. La primera enuncia el hecho incontrovertible de que *lo que se dice sólo se puede decir como se dice*, y la segunda, el hecho, no menos evidente, de que la palabra o el texto *desencadenan procesos de significación*. Si no existe el significado, entendido como «la otra cara del signo», *sí existe la significación*, que consiste en la capacidad para adecuar la mente a la forma semántica de las palabras y para producir respuestas lingüísticas. Por eso he dicho más arriba, parafraseando a Saussure, que no hay *significado—significación* sin *significante*, es decir, que no hay significación sin marcas significantes, de la misma manera que no existen tampoco éstas si no promueven procesos de significación. Antes solía hablarse —siguiendo a Martinet— de una doble articulación del lenguaje, que separaba los elementos *con significado* —los monemas o expresiones mayores— de los otros elementos *carentes de significado* —los fonemas—, ignorando, en primer lugar, que ningún elemento lingüístico tiene *un significado determinable* —un concepto—, y, en segundo lugar, que los fonemas o las sílabas, por ejemplo, poseen significación *en la misma medida que las palabras o que los textos*.

No es posible, por ello, analizar un texto como una suma de elementos sonoros y de elementos simbólicos⁷, porque tales aspectos son ajenos a su condición *unitaria* de texto. No es igual el disfrute de un texto, *como tal texto*, que el «remedo crítico» que alguien pueda hacer de él, enumerando los aspectos físicos —fónicos, sintácticos, distribucionales— en relación con un conjunto de «significados» que no son más que *referentes extratextuales*⁸. Con Saussure, la idea de «forma», surgida de la correspondencia entre *significante* y *significado*, deja de referirse al aspecto «material» del texto, para entenderse como una relación pura. Saussure entiende la «forma» como el producto de esa relación entre *significante*

6 Como acto de conocimiento; como la acción de significar.

7 Es decir, representantes de objetos a los que se atribuye una existencia independiente, como *árbol, igualdad o unicornio*.

8 Esto es, que no están en el texto, sino que los «inventa» el lector o el crítico.

y significado, y el «valor», como el resultado de la relación de los signos entre sí, en el sistema de la lengua. Es una idea fundamental la de Saussure, pero nada fácil de comprender: por un lado, *significante* y *significado* son «de verdad» inseparables —tanto como las dos caras de una hoja de papel—, lo que significa que el maestro utilizó estos términos sólo como *recurso explicativo*, y no como los nombres de los componentes «reales» de la palabra o del texto, ya que «a tal separación —nos dice— sólo se llega por una abstracción y el resultado sería hacer psicología pura o fonología pura»⁹. No se trata, pues, de dos partes diferentes que se puedan describir por separado, sino del hecho esencial de que la palabra es palabra en tanto que *no es sólo ella sola*, ya que exige a la mente una contrapartida, un *referente*. Por eso, el texto —la palabra— es «forma»; es decir, la forma mental que identifica, como «objeto cognoscible», todo aquello sobre lo que se proyecta. El texto —la palabra— es forma, no porque contenga una sustancia organizada, sino, muy por el contrario, porque contiene los principios de organización de la sustancia; de la percepción de la realidad: lo que hace la lengua es objetivar nuestra percepción subjetiva del mundo bajo la forma de palabras. Para entender a Saussure *no hace falta separar el significante del significado*, porque, como acabamos de ver, él no los separó más que «metafóricamente»: nunca se podrá precisar el significado de ninguna palabra, es decir, «ese concepto» que se supone que la palabra sustituye, pues *significar* sólo puede entenderse como *la capacidad de la palabra para provocar una respuesta*: sabemos lo que es *significar*, pero no cuál es el *significado preciso* de tal o cual palabra, porque tal objeto no es definible, digan lo que quieran los autores de diccionarios.

En todo caso, separar *significante* de *significado* —o, si se quiere, *expresión* de *contenido*— resultará una operación descomedida, siempre que, con ella, se traten de explicar hechos reales. ¿Qué debe un poema al *significante* y qué, al *significado*? ¿Cómo cuantificar lo uno o lo otro? ¿En qué medida las *Coplas* de Manrique deben su grandeza al *significado*, suponiendo que éste fuera algo? ¿Serían alguna cosa sin su estructura *significante*? Y ese *significante*, ¿iluminaría de igual manera unos «*significados*» diferentes? O, lo que es aun más difícil de concebir, ¿podrían esos *significados* tener unos *significantes* distintos de los que tienen? Cada vez que se plantea el problema de la identidad de la palabra o del

9 Se entiende 'el resultado de esa separación'. Cfr. Saussure, *Curso*, Parte II, cap. IV, § 1.

texto vuelve a surgir la misma cuestión: ¿qué hace de tal o cual expresión una palabra? ¿El significado? Si decimos que sí, *que es el significado*, me preguntaré entonces qué significado *preexistente* podría ser ése. Porque hay gente que cree, por ejemplo, que un acontecimiento cualquiera podría ser el significado de una «novela posible», y así oigo que alguno dice «¡qué novela si yo fuera escritor!», como si la novela estuviese ahí ya, *en forma de significado puro*, esperando la mano mágica que le pusiera un significante. No; no existe un significado *para un significante*, sino una palabra para una palabra.

Yo suelo decir que el significante es el único dato objetivo del signo o del texto, pero mis palabras no deben interpretarse en el sentido de que no exista más que el significante, porque éste sólo existe *si posee significación*. No hay, pues significante sin significación, ni significación sin significante: si me permito esta «rectificación» de la idea de Saussure, es sólo con el objeto de alejar la creencia errónea de que el significado sea un concepto, y, como consecuencia, la más errónea aún de que si es cierto que «no existe significante sin significado», haya que concluir que tampoco existe significante sin concepto, lo cual es, como ya se ha visto, falso. Por eso, cualquier secuencia de elementos dotados de significación es un texto, aun cuando no nos sintamos capaces de atribuirle un *denotatum* más allá de tales elementos. «Sucesiones» como *bla bla bla, ta ta ta, quiquiriquí* o *noche que noche nochera* son textos, a pesar de que ninguna de ellas sustituye ni denota cosa alguna, porque todas inducen procesos de significación no necesariamente simbólicos¹⁰: *bla bla bla*, igual que *ta ta ta*, son expresiones *con significación* reiterativa o repetitiva, sin más —no con significado—; *quiquiriquí* es expresión recogida en el diccionario como «voz imitativa del canto del gallo», que no es un referente, sino una reiteración como las anteriores; *noche que noche nochera* es otra sucesión reiterativa, esta vez con recursos gramaticales que sugieren un «crescendo» a partir de *noche*, que se determina y amplía a sí misma con un relativo, *noche que noche*, y con un derivativo que vuelve a adjetivarla, *noche nochera*, como podría haberse hecho con otros significantes: *luna que luna lunera*, o *libro que libro librero*.

Al llegar aquí, en fin, se me ocurre que puede haber muchos que no acaben de ver claro aquello de que *lo que se dice sólo se puede decir como se dice*, puesto que es algo que puede interpretarse, ya como una perogrullada, ya como una paradoja:

¹⁰ Es decir, sustitutos de objetos reales o abstractos.

como perogrullada, si se explica en el sentido tautológico de 'lo que se dice es [igual a] lo que se dice'; como paradoja, si se entiende que 'lo que se dice no existe con independencia de la forma en que se dice': esto es, o bien que el significante no se puede separar del significado; o bien que el significado es igual al significante, con lo que huelga hablar de lo uno o de lo otro separadamente; o bien, en fin, que no existe más que el texto, *i.e.* la palabra, la sílaba, el fonema, etc. Yo creo que la lectura «paradójica» es la natural de aquel texto y que ése era el sentido en que Juan Ramón Jiménez afirmaba que la poesía era inefable; no la idea simple de que 'la verdadera poesía está más allá de las palabras' o de que 'está más allá de lo que se puede decir', o de que, en fin, 'la poesía que se hace no llega nunca a lo que se quiere decir, a la profundidad del alma, del sentimiento', etc., etc. Porque no parece verosímil que lo que el poeta «quisiera decir» fuesen unas tonterías como ésas, sino que, por el contrario, lo que «quería decir» fue *lo que dijo*: que la poesía es inefable. Porque si *inefable* es lo «que con palabras no se puede explicar», como sostiene el diccionario, está claro que la idea de Juan Ramón es la de que la poesía, el texto poético —es decir, cada poema, cada objeto poético— sólo puede explicarse por sí mismo y a sí mismo, de manera que cualquier intento de explicarlo con palabras —*con otras palabras*— resultará vano.

Como quiera que la poesía no puede fabricarse más que con palabras, *porque no está ni existe en la naturaleza*¹¹, la inefabilidad de que aquí se trata se refiere sólo a la explicación que de sí hace ella misma, ya que sólo se explica mediante palabras o, mejor dicho, *mediante las solas palabras que la componen*. Y éste es el reverso de la imposibilidad de que las «cosas reales» tomen la forma de las palabras, porque, como acabo de decir, *la poesía no existe en la naturaleza*, en la que no existen la palabra, de la misma manera que no existe tampoco un texto que «sea igual» a un fenómeno natural cualquiera. Creo, en fin, que en esta idea de la «no traducibilidad» de las palabras en nuevas palabras —de la misma manera que en la «no traducibilidad» de las palabras en cosas, o de las cosas en palabras—, está la explicación más sencilla del hecho de la unidad indivisible del texto, de la que se deriva de manera natural el principio metodológico del carácter no generalizable de éste. No existe el texto *en abstracto*, como tampoco existe la palabra *en abstracto*: una cosa es que la lingüística pueda trabajar, en determinados

11 No existen —a pesar de lo que pueda creer más de un ingenuo— ni paisajes ni situaciones «poéticas», porque el ser algo poético depende, antes que nada, de su condición verbal.

niveles, con abstracciones inducidas de los hechos concretos —que son los únicos que hay—, y otra muy distinta que se pueda considerar a las palabras o a los textos como objetos abstractos de los que pueden enunciarse propiedades comunes a todos o a una parte de ellos. Antes de dar un solo paso en el análisis textual, hay que dejar bien claro que cada texto particular exige un método también propio y particular y que cualquier generalización que se haga conducirá inevitablemente a la ramplonería que domina en esa práctica académica del llamado «comentario de textos». Una teoría del texto no es más que la teoría de un objeto inexistente y, por tanto, un repertorio más o menos docto de cuantas generalidades pueden decirse acerca del significado. Yo puedo analizar peor o mejor un soneto de Unamuno, pero *no puedo decir cómo se analiza un soneto en general*, porque el texto —cada texto— no existe más que como objeto concreto, que sólo coincide con el de cualquier otro soneto en lo que atañe a las reglas propias de esas combinaciones estróficas.

EL MODELO DENOTATIVO

Creo que se puede afirmar, sin temor a equivocarse, que la lingüística ha sido siempre, en general, *denotativa*; es decir, fundada en lo que podríamos llamar «la manera de ser de la realidad», o, mejor, de «lo que la gente cree que es la realidad». El hombre ha vivido, por lo menos hasta finales del siglo XIX, en la convicción de que las cosas no sólo «son como son», sino de que no pueden ser de otra manera. De ahí que a los poetas, científicos y videntes de todo tipo, se les haya considerado siempre como gente rara o poco cuerda, y, a sus invenciones, como objetos insustanciales, o, a lo sumo, de entretenimiento. Las metáforas del poeta o las lucubraciones del físico se han tomado, como mínimo, como maneras ingeniosas o «rigurosamente ingeniosas» de decir «lo que sólo puede ser como es». Ahora bien: cuando lo que se dice —por ejemplo, que la luna es de pergamino— no concuerda con lo que se cree acerca de las cosas, no se piensa que se esté diciendo algo diferente, sino que se dice, una vez más, lo que ya se sabe, aunque ahora de una manera diferente. El nuestro es un mundo doméstico y vulgar, en el que no se admite la infracción de la lógica de la experiencia; la lógica de un mundo euclidiano de tres dimensiones, donde el viento no tiene color, ni pueden las lunas ser de pergamino.

Con la «realidad» pasa lo que con las religiones: que los creyentes de cada una se saben en posesión de la verdad, porque la verdad, por definición, sólo puede ser una. (Por eso ha dejado de existir.) Es una actitud que no deja de tener gracia, porque, *objetivamente*, ¿a quién hay que creer? El cristiano dirá esto, el musulmán, aquello, y el budista lo de más allá. Cada uno, desde su punto de vista, proclaman la verdad de su credo; pero el que busca la verdad, y no esta o aquella verdad particular, ¿qué hará? ¿Qué se puede hacer cuando cada uno proclama ciegamente su verdad, con razones que no son ni más ni menos válidas, consideradas en sí mismas? Parece que no se puede hacer otra cosa que adoptar el punto de vista de la «razón práctica», según el cual las cosas sólo poseen validez en su propio universo de experiencia. Y esto no se refiere sólo a las cosas concretas, sino también a esas elaboraciones racionales que constituyen las ciencias. Desde Einstein sabemos que el objeto de la física, esto es, las leyes físicas, dependen del sistema de referencia que se tome en cuenta, de suerte que leyes como la de la gravitación universal, formulada por Newton, no son absolutas, de suerte que su validez se encuentra restringida a un conjunto dado de fenómenos y sólo a ellos. De esta manera, la física, que es la ciencia que estudia las propiedades de la materia, ha sido hasta hace poco deudora de las creencias generalizadas acerca de «lo real», es decir, de la creencia de que «las cosas son como son»: como la experiencia común nos ha enseñado que son. La visión de «lo real» sigue siendo, para el *hombre de la calle*, la visión de un «absoluto», esto es, de algo que es «primario» y dotado de cualidades y propiedades independientes de nuestra peculiar visión. Ni Kant, ni Einstein, ni Joyce han logrado conmover la visión del universo, ni quebrantar la subordinación a «lo real» de este hombre común euclidiano —para el que Dios existe o no existe; para el que el pan se llama *pan* y el vino, *vino*—. Ese «realismo» tan poco realista configura las actitudes del hombre de todas las épocas y, muy particularmente, su visión del lenguaje, que en nada difiere de la de los lingüistas más respetados: ninguna disciplina tan euclidiana como la lingüística, en cualquiera de sus modalidades antiguas o modernas. Para todos, en la práctica, las palabras —las lenguas— son representativas de las cosas, de las ideas o de los acontecimientos y ahí termina todo.

En la creencia general, las lenguas no tienen otro objetivo que el de «darle forma a la realidad», para poder así comunicarla, representarla o transmitirla. Es ésta una idea muy arraigada que se manifiesta en creencias tan típicas como la de

que «los sentimientos no se pueden decir ni describir con palabras» o la de que «el lenguaje no logra más que expresar imperfectamente el pensamiento», etc. Se dicen, incluso, simplezas como aquella de que «hay que llamar al pan, *pan* y al vino, *vino*», o aquella otra de que «una imagen vale más que mil palabras». Porque, para empezar, no hay que llamar *pan* al pan, pues si así fuera, ¿qué sería del «poeta» que decidiese significar como 'pan' alguna cosa diferente de las que habitualmente se significan con esa palabra? ¿O qué pasaría con el *pan* de «ganarse el pan», o con el de «árbol del pan», o con el de «pan de trastrigo», o con el de «ser alguien un pan», etc.? El dicho de que haya que llamar *pan* al pan, etc., recoge una «teoría lingüística popular» muy significativa de esta tendencia que aquí comento y que consiste en el convencimiento de que las palabras son los nombres de las cosas o de los conceptos: la misma idea que subyace, como estamos viendo, en toda la lingüística.

Pero las cosas no son los significados de las palabras, ni «tienen nombre»: ésa es una idea que instituye «el absoluto», eterno e inmutable, en el que las palabras no serían más que vagas y pálidas imitaciones ideales de la realidad. Una idea que se repite con más crudeza en esa otra máxima de que «vale más una imagen que mil palabras», tan repetida como falsa. Decir que una imagen vale más que una palabra es proclamar esa idea de que las cosas son lo primario y, las palabras, su remedo, su pálida e imperfecta copia, cuando lo que realmente sucede es que las palabras ocupan la primera instancia del pensamiento, su ser primario: lo que hace que las cosas nombradas por ellas adquieran algún sentido. Porque, sin palabras, ¿cuál sería nuestra imagen del mundo? ¿En qué diferiría de la de un lagarto y un tití, o de la de un perro y un chimpancé? ¿Qué sería del amor sin Dante o sin Petrarca, sin las palabras con sus entretejidos infinitos? Sólo un ser privado de inteligencia puede decir que una rosa sea más importante que la palabra *rosa*.

Si he dicho todo lo que antecede, no ha sido con otro propósito que con el de mostrar cómo una creencia, tan vulgar y tan general entre las personas poco dadas a la reflexión, se halla instalada en lo más recóndito del pensamiento lingüístico, dando por descontado que es, además, la inspiradora de toda esa filosofía popular sobre el lenguaje que anda en dichos y refranes. Sí. La lingüística no es, de una manera general, la ciencia del lenguaje, sino, todo lo más, *del lenguaje visto desde las cosas*; como el ropaje de ellas. Basta con echar un vistazo a una disciplina

lingüística tan importante y tan bien lograda como la fonología, para darse cuenta de lo que quiero decir. Es sabido que la fonología es el fruto mejor logrado del estructuralismo clásico y que sus bases, que ya estaban en Saussure, no es otra que aquella idea de «forma», como resultado de la relación solidaria entre significante y significado¹². La «forma» se ha concebido desde el principio como una abstracción de los datos más o menos informes de la «sustancia»: sólo las propiedades «distintivas» que existan en ella definirán las formas lingüísticas, trátase primeramente de los fonemas o, más tardíamente, de los significados de los signos. Ahora bien: ¿en qué consisten las propiedades o los «rasgos» distintivos? Pues en algo muy simple y sencillo. Distintivo es todo lo que es capaz de establecer diferencias *en el mundo de las cosas*. Y no hay que olvidar que Saussure hablaba de la lingüística de la lengua, es decir, de las formas, a las que, a pesar de todo, fue a buscar en el universo de las cosas, dominado por esa «mentalidad euclidiana» de que he hablado. ¿Cuándo estamos ante una unidad formal del plano de la expresión? Pues cuando esa unidad se diferencie de otra u otras por un rasgo distintivo, es decir, por *un rasgo que me permita distinguir una cosa real de otra cosa también real*. Y ahí tenemos ya la noción de fonema: /p/ será un fonema —una forma— diferente de /b/ porque la propiedad fónica que las diferencia es capaz de distinguir por sí sola, pongamos por caso, entre *copa* (/kópa/) y *coba* (/kóba/), que, en el mundo de «lo real», son dos cosas bien distintas ('vaso con pie para beber' y 'adulación fingida'). Se había descubierto así la «forma de la expresión», con sus rasgos distintivos. Pronto se haría lo mismo con el «contenido».

Pero ¿qué es el rasgo distintivo, sino lo esencial de la forma lingüística? Se había decretado que lo que no era rasgo distintivo no pertenecería a la *langue*, ni sería lingüístico *sensu stricto*: que su dominio sería el del habla, la *parole*, por lo que no se le consideraría *funcional*, ya que *funcional* quiere decir *denotativo*, esto es, que tiene, por sí solo, capacidad para distinguir dos objetos *que posean existencia separada*. En efecto, *denotar* es, según el diccionario académico, «significar una palabra o expresión una realidad en la que coincide toda la comunidad lingüística». Se consagra así, junto al acto de significar, *la naturaleza precisa de la realidad significada*. Esa definición no es, en efecto, la de *denotar*, sino la de *en qué ha de*

12 O mejor, en este caso, entre *significante* y *concepto*, porque no logran separar el concepto, que es siempre un texto, de la significación, que es siempre una capacidad.

consistir lo denotado: un planteamiento que proviene de una visión «invertida» del acto de significar, ya que éste no puede incluir lo denotado, simplemente porque *lo denotado no existe*. Lo denotado no es *algo que esté ahí*, con independencia del acto de habla, porque lo denotado por una expresión lingüística —esto es, su *referente*— no tiene, ni puede tener, una existencia preestablecida, pues nunca podrá ser más que *lo evocado*, es decir, la respuesta que esa expresión lingüística provoca en la mente del destinatario. Y digo que *lo denotado* no es nada en sí mismo, porque *sólo existe como contrapartida de la palabra*: sin palabra no hay denotación ni cosa denotada. Prejuizar cuál ha de ser la contrapartida mental de cada palabra sería una tarea imposible, salvo que decretáramos, como hace el diccionario, que «realidades» han de entenderse para cada palabra, echando mano de la invención de ese *consenso colectivo*: porque, según se nos dice, las palabras sólo pueden denotar realidades en las que «coincide toda la comunidad lingüística». De lo contrario, a lo que parece, no hay denotación: si el referente no es algo en que coincida toda la comunidad lingüística, no existirá la denotación, porque habremos usado la palabra «incorrectamente» o, al menos, de manera «no denotativa», como creen los que imaginan un significado denotativo opuesto a otro connotativo. Se oculta aquí una noción paleta, según la cual, si yo digo de alguien que es «un libro abierto», no digo que es un libro abierto, porque una persona nunca podría ser tal cosa, sino que «connoto» nuevas ideas que sugieren, en la práctica, las palabras *libro* y *abierto*. Esta lógica de ventero tiene, aparte de su intolerable tosquedad y de su falsedad elemental, el inconveniente de hacer creer al alumno que las palabras pueden suspender su significado o neutralizarlo, o, dicho con más claridad, que no existe la unidad de la palabra, esa unidad fundamental que permite entender como 'dar' cosas tan distintas como *dar algo a alguien*, *dar con la cabeza en el suelo*, *dar fruta los árboles*, *dar gritos*, *dar pena alguien*, etc., ejemplo evidente de cómo «cosas reales» tan diferentes entre sí se entienden como 'dar'. Decir que «ser un libro abierto» es 'saberlo todo', por ejemplo, es confundir *significación* con *interpretación*; confundir lo que un signo es con lo que puede sugerir en unas circunstancias determinadas; es confundir, en fin, significado con cosa; creer que la palabra está en lugar de algo e ignorar así su esencial carácter primario.

De esta manera, *significar* consistiría sólo en *señalar objetos bien definidos como entes independientes*, en tanto que la indefinición real de los referentes nos llevaría a una zona oscura, situada entre el error, el disparate y la creación. Sin embargo,

esta zona oscura no existe más que en la imaginación de aquellos que se creen dueños del idioma, dueños de los significados «correctos» y de los «incorrectos», de las palabras existentes y de las inexistentes, como si tales distinciones existieran realmente en el lenguaje y no sólo en la cabeza de algunos. Ése es el espíritu academicista, guardián del pasado y enemigo del porvenir; guardián de las palabras en su *diccionario-cementerio*, donde se han enterrado los usos pasados para prohibir los que están aún por llegar; donde lo bueno que se ha hecho sólo servirá para impedir que se vuelvan a hacer cosas buenas en el futuro. En el paraíso de la denotación, que es el reino de la gramática y del diccionario academicistas, sólo están las cosas *que han sido*, y sólo están para impedir el paso a las cosas *que han de ser*. No nos encontramos, pues, ante un problema de lenguaje, sino ante un problema social de control lingüístico; de control mediante el lenguaje. El lenguaje sirve para pensar y para comunicar lo pensado, pero, desgraciadamente, sirve también para impedir que se piense y para impedir que se comunique lo pensado, y, lo que es peor, para estigmatizar a éstos por «usar indebidamente» la lengua, o para recordar a aquéllos quién tiene la última palabra.

LA UNIDAD DE LA PALABRA

Hemos visto, en fin, cómo se reduce todo a algo tan sencillo como la «unidad esencial de la palabra»; cómo la embarazosa dualidad de *significante* y *significado* —de *expresión* y *contenido*— se limita a la palabra o al texto, que es lo que nunca han dejado de ser; cómo «lo que se dice sólo se puede decir como se dice», porque ninguna palabra suplanta algo diferente de lo que ella es; y cómo, en fin, las palabras no son los representantes de las cosas, sino las formas bajo las que las cosas se entienden. Todo esto es esencial para el que se interese por el *la naturaleza de lo textual*; para el que sienta en su mente la garra de la palabra, de la que la inteligencia gentil¹³ no podrá escapar jamás. Cuando se entra en un texto no hay que buscar cosas, sino, todo lo más, cómo las cosas se juntan, se separan o se ordenan, ajustándose a la forma de las palabras.

Se ha visto como es inútil intentar distinguir entre lo denotativo y lo connotativo porque no son éstas categorías del lenguaje, sino componentes de una

13 Es muy probable que Dante pensara más en la palabra *amor* que en el amor, cuando dijo aquello de «amor, che al cor gentil ratto s'apprende» (*Divina Commedia*, Inferno, canto quinto, v. 100).

interpretación ingenua que parte de la creencia en dos mundos diferentes, uno constituido por las *cosas que son*, y otro por *las ideas* que representan a las *cosas que son*. La función denotativa, llamémosla así, se refiere directamente a esas *cosas que son*, mientras que la connotativa sólo atañe a lo que las palabras sugieren, bien porque lo denotado recuerde otras denotaciones posibles, bien porque los elementos fonéticos puedan evocar, a su vez, nuevas representaciones relacionadas con lo primariamente denotado. Pero ya se ha visto que la denotación no se refiere directamente a las cosas, sino a las *clases de cosas*, por lo que sus constituyentes, que son los rasgos semánticos o *semas* de la semántica estructural, no son más que los clasificadores lógicos con que se construyen las definiciones de los *denotata* y no el «significado» de las palabras. Estos rasgos denotativos han de ser, además, *funcionales*, en el sentido que hemos venido señalando, es decir, en el de *su capacidad para distinguir, por su sola virtud, cosas que en el mundo de la experiencia son diferentes*: 'sin brazos', por ejemplo, será un rasgo distintivo, una «propiedad semántica formal», porque se supone que diferencia *dos palabras y dos cosas* «paralelamente diferentes entre sí», como es el caso de la silla en contraposición con el sillón, aunque, en realidad, no se trata verdaderamente de las palabras *silla* y *sillón*, sino de las cosas que solemos llamar así, por lo que no hay que extrañarse de que mis alumnos llamen *silla*, y no *sillón*, al «sucinto» mueble en que me siento, pese a sus magros brazos metálicos forrados de felpa azul. Ahora bien: como la diferencia llamada «funcional» *no es diferencia entre palabras, sino diferencia entre cosas*, no ha quedado más remedio que hablar descaradamente de sinónimos cuando las diferencias no estuvieran *en las cosas*, sino *en las palabras*, como es el caso de mi ejemplo favorito de *perro* y *can*, entendidos «como palabras» y no «como cosas». Es curioso que los lingüistas sigan negando, a pesar de las evidencias en contra, que sus famosas «diferencias funcionales» no sean más que *diferencias en las cosas*. Bien es verdad que, para ellos, no se trata de cosas sino de significados, porque no logran comprender que esas realidades, en las que «coincide toda la comunidad lingüística», *no pertenecen al lenguaje*. Todas ellas constituyen la visión cultural que posee cada comunidad acerca del mundo en que vive. Pero el hecho de que pueda hablarse de ellas mediante el lenguaje y, por supuesto, de que puedan definirse con él, no quiere decir que objetos como la silla, el árbol, el arrendamiento, el sol, o las definiciones de todas estas «realidades», sean contenidos lingüísticos, como sí lo son, por el contrario, entes del tipo de *este, todo, un, bastante, más*, etc.

Pero si lo denotativo está en determinadas propiedades *de las cosas*, ¿dónde habrá que buscar lo connotativo, si no es en lo que las cosas sugieren a cada cual? Se ha partido del supuesto de que la forma de contenido es una selección de las propiedades reales que distinguen unas «realidades objetivas» de otras, pero ¿por qué son dos «realidades objetivas» *perro* y *gato* y por qué no lo son *perro* y *can*? ¿Dónde está la objetividad? ¿No podrían ser *perro* y *gato* una sola «realidad objetiva»? ¿No dependería esto de la ordenación cultural de la realidad? ¿Qué pasaría si sólo existiese la clase 'animal doméstico', con un nombre clasificador para toda ella, como sucede, por ejemplo, con el inglés *pet*? ¿No verían entonces nuestros semantistas sólo una diferencia «estilística» entre *perro* y *gato*? Y, de la misma manera, ¿qué sucedería si se diera en llamar *perro* al chucho común y *can* al animal de raza? ¿No son posibles estas mutaciones en la visión social de los objetos de la experiencia? ¿Pero sería serio hablar entonces de una diferencia denotativa entre *can* y *perro* y no de una diferencia connotativa, como ahora se hace? ¿No logran entender los que así piensan que tanto lo denotativo como lo connotativo son nociones ajenas al lenguaje? El mal proviene de haber dado un estatuto lingüístico a los términos de las definiciones y de habérselo negado a las propiedades no distintivas de las clases socialmente reconocidas como tales.

De todas formas, lo que más debe sorprender al verdadero científico —al pensador—, venga de donde venga, es que los gramáticos y semantistas *concedan más importancia a las cosas que a las palabras* y que nos digan que *perro* y *can* son «sinónimos», es decir, variantes, o, si se quiere, *la misma palabra*; en tanto que *perro* y *gato* no puedan ser sino «invariantes» o, si se quiere, palabras distintas. Y el disparate no termina ahí, porque la creencia en el carácter «externo» del significado, lleva, incluso, a negárselo a los signos gramaticales propiamente dichos, es decir, a los *no simbólicos*, que, en realidad constituyen la estructura semántica básica de cualquier lengua. Y así se dice, por ejemplo, que, en un sintagma nominal como *los de ayer*, el núcleo, o «palabra principal», está en la «estructura profunda» o sobrentendido, cuando, en realidad, las condiciones formales para que esa expresión sea un sintagma nominal no las aportan los elementos «posibles» —e intercambiables— como *hombres, libros, árboles*, etc., que evidentemente podrían estar sobrentendidos, sino ese *los* semánticamente nuclear, que no sólo no puede estar sobrentendido, sino que, sin él, esa estructura resultaría de todo punto inviable. Los que creen que el núcleo de un sintagma

nominal ha de ser necesariamente un nombre simbólico deberán aprender la diferencia que existe entre las cosas —o las palabras que representan a las cosas— y lo que podríamos llamar las «palabras puras», que son las que constituyen los *esqueletos sintácticos* de cualquier construcción gramatical. Decir, por ejemplo, que *los de ayer* no puede entenderse sin un nombre sobrentendido es confundir lamentablemente dos cosas tan diferentes entre sí como *significación e interpretación*: grave confusión ésa para el que se interese por la verdadera naturaleza de las lenguas. Los elementos que componen ese *los de ayer* constituyen, ellos solos, su esencia semántica, en la que se funda cualquiera de las infinitas interpretaciones particulares que puedan hacerse, como *los hombres de ayer, los anuncios de ayer, los recuerdos de ayer*, etc. El nombre sobre el que se funda la expresión básica es ese *los*, en tanto que los infinitos sustantivos simbólicos que pueden desarrollar a ese *los* no son otra cosa que puros complementos léxicos, es decir, «relleno denotativo», siempre prescindible.

Así, pues, la hipótesis implícita de que la estructura semántica de una lengua sea de naturaleza denotativa conduce directamente a la creencia absurda de que «el contenido» lingüístico está constituido por *el conjunto de las cosas existentes*. Y cuando digo «existentes», no pretendo afirmar que posean una «existencia independiente», sino que pertenecen a las convenciones culturales de una comunidad humana determinada. Nadie tiene acceso a la «realidad en sí», porque tal cosa no tiene sentido. Cada cultura, que no es más que un *hecho histórico*, ha fabricado su propia realidad, es decir, aquella realidad que *entiende como verdadera* y a la que refiere sus experiencias idiomáticas. Las relaciones entre cultura y lengua pueden resultar difíciles de describir porque no vemos claro *qué es antes* y *qué es después*. Si sostenemos que *lo cultural* «es anterior», tenemos que aceptar que las lenguas no han hecho otra cosa que calcar un estado de cosas anterior a ellas, como si los significados hubieran podido crearse antes que las palabras. Si, por el contrario, sostenemos que «lo anterior» es *lo idiomático*, resultará muy fácil entender cómo el hombre ha ido, progresivamente, dando forma mental a sus necesidades por medio del lenguaje, con el que no resulta difícil definir cada uno de los objetos que constituyen sus centros de interés, porque las palabras *no están necesariamente vinculadas a las cosas*, sino que, al revés, pueden significar esas cosas con independencia de su «naturaleza en sí»: «significar las cosas mediante las palabras» quiere decir *verlas como ejemplares de las palabras* y, de esta manera, introducirlas en el mecanismo del razonamiento, que es idiomático. La lengua se apropia de las cosas

una vez que el hombre las destaca como objetos de su interés; pero no reproduce esas cosas, sino que las significa como *aplicaciones concretas de las palabras*. Por eso he hablado de la unidad de la palabra: porque la palabra *no denota*, sino que significa la realidad —*la piensa*— a través de su propia naturaleza; *hace que entendamos las cosas bajo la especie de la palabra*. He dicho más arriba que cosas como *dar algo a alguien*, *dar con la cabeza en el suelo*, *dar fruta los árboles*, *dar gritos*, *dar pena alguien*, etc., siendo tan diferentes entre sí «como tales cosas», se entenderán, sin embargo, como ocurrencias concretas de *dar*; como ejemplares de una misma y única significación.

No hay significado denotativo porque, simplemente, ninguna palabra es la representación de ningún concepto. El concepto es denotativo¹⁴; la significación, no. Ahora bien: si no hay denotación en el sistema de ninguna lengua —aunque las lenguas puedan usarse para denotar—, ¿qué pasa con la connotación? Si el lenguaje no es en su esencia denotativo, ¿en qué medida puede hablarse seriamente de unas «sugerencias» que no existirían sin la denotación? Siguiendo a la Academia, *connotar* es «conllevar la palabra, además de su significado propio o específico, otro por asociación»: a un significado denotativo, que alude a las realidades consabidas, se agrega otro que no es «específico», sino «por asociación». Es decir, que este otro significado no se refiere a ninguna realidad en la que coincida la comunidad lingüística, sino a nuevas realidades —existentes o imaginarias— para las que no hay acuerdo colectivo de ninguna clase. Ahora bien: si esto es así, las connotaciones no pueden ser sino *objetos innombrables*, al no hallarse refrendados ni por unas «realidades concretas», ni por el consenso colectivo¹⁵. ¿Cómo puede hablarse de signos connotativos, si *a)* no tienen referentes —esas realidades en que coincide la comunidad lingüística—, y *b)* si tales contenidos no pueden describirse ni definirse?

Ya se ha dicho que tanto los fonemas, como las sílabas, las palabras, los sintagmas o los textos, poseen significación, lo que significa que no sólo poseen la capacidad de denotar, sino la de connotar: *denotar* y *connotar* no son más que dos «maneras de ser» de *lo significado*; pero no de la significación. Puede decirse que tanto el concepto de denotación como el de connotación se refieren a los resultados de la interpretación: *poseer significación no es otra cosa que poder ser interpretado*. Una expresión posee significación porque puede ser interpretada; no porque signifique o

14 Porque es la definición de una clase de cosas; es decir, *la representación verbal* de las cosas.

15 Pese a la definición académica, es evidente que existen «connotaciones socializadas», es decir, interpretaciones inducidas culturalmente.

deje de significar una realidad en la que coincidan todos, algunos o ninguno. Hablar, pues, de aspectos denotativos en contraste con aspectos connotativos del lenguaje supone un grado de confusión terminológica que conviene evitar, como se dijo al principio de esta reflexión, a propósito de términos como *significado*, *significación*, *denotación*, *connotación*, *sentido*, *concepto*, *referente* e *interpretación*.

Resumiendo, pues, quiero recordar que se ha errado no poco en la lingüística de todos los tiempos, confundiendo el aspecto idiomático con lo que hemos llamado la *función denotativa* del lenguaje. Con frecuencia se olvida eso que llamo *lo idiomático* de las lenguas, que sólo tiene que ver con su condición de lenguas, con independencia de otros criterios. No niego —ni podría hacerlo— la existencia de otras facetas de la vida humana en las que el lenguaje tiene importancia: la comunicación, la información, la manipulación de la información, la propaganda, la valoración social o sociocultural de las personas, el aprendizaje de otras lenguas, el soporte biológico y neuronal del lenguaje, su origen, etc.; mas, para conocer bien el papel de las lenguas en sus ámbitos de influencia, *lo primero es conocerlas como verdaderamente son en sí mismas*. Sólo así puede entenderse de qué manera y en qué medida intervienen en toda la actividad humana. El lingüista, como el escritor o el poeta, deben tener por el lenguaje un amor intelectual, libre de influencias perturbadoras. Y no quiero decir con esto que esas «influencias» no deban ser tenidas en cuenta, porque eso arruinaría la «visión pura» de que estoy hablando. Lo que quiero decir es que, para comprender los infinitos tipos de intervención del lenguaje en la vida humana, hay que partir de su condición de «elemento primario» del conocer y del sentir, observando no sólo cómo es manipulado con tan diversos fines, sino en qué medida interviene su propia naturaleza en los resultados de esas manipulaciones que se suponen extralingüísticas —en mi opinión sin serlo—. Porque, antes que nada, el lenguaje «es»: es el entendimiento; es el ser de las cosas; es algo así como el «sistema operativo» de la mente. Por eso me parece importante estudiarlo *por sí mismo*, de la misma manera que han de ser estudiadas *por sí mismas* la música o la pintura. Es maravilloso comprobar, con el sociolingüista, de qué manera el lenguaje estigmatiza a unos y ensalza a otros; pero es más maravilloso aún ver cómo se construyen perpetuamente las *Coplas* de Manrique o el *Cántico* de Juan de Yepes, hasta rozar los confines de lo posible. La poesía no se hace con el sentimiento, sino con el amor del lenguaje, porque ella es *el lenguaje por el lenguaje*. Por eso me parece dramática la decisión de

lingüistas y gramáticos de hacer una lingüística denotativa —y connotativa, que lo mismo da—, no viendo en el lenguaje más que una función representativa básica que permite trasladar al conocimiento humano «las verdades inmutables del ser», con la ayuda de mecanismos por definición imperfectos: tales han sido y son las consecuencias de una concepción instrumental del lenguaje.

Pero la función de las lenguas no es la de representar las cosas o las ideas, perfecta o imperfectamente. Si así fuera, no se bastarían ellas solas para crear cosas que no existían antes que ellas, fueran criaturas idiomáticas, como aquella luna de pergamino que tocaba Preciosa; fueran enunciados acerca del ser de las cosas, como el teorema de Pitágoras¹⁶. Si el lenguaje fuera denotativo, no sabemos qué pintarían esa luna de pergamino ni aquel teorema, que nada tienen que ver con «cosas preexistentes»: pues antes de enunciarse como palabras, no existían ni las *lunas de pergamino* ni las propiedades de los triángulos rectángulos. El lenguaje no es denotativo, sino creativo, y crea y recrea, incluso, las cosas que ya existen¹⁷. Sólo si aceptamos —y entendemos— estas verdades, podremos hablar del significado y la significación. Y de la significación, del concepto, del sentido, del referente y de la interpretación, que son, todas, nociones previas a cualquier reflexión sobre el lenguaje y sobre los textos. Porque cada palabra toma un *sentido* en función de las que la rodean y provoca la creación de un *referente* en la mente del destinatario. Pero no debemos imaginar —como suele hacerse— que el *referente* es «algo que está ahí», con independencia de nosotros, porque ese referente no es otra cosa que la contrapartida de la palabra o del texto: sin palabra, no hay referente, como se ha dicho ya. Olvidemos, pues, la creencia en el carácter objetivo del referente. Lo único objetivo en relación con una palabra, o con un texto, es esa palabra o ese texto.

Como acabo de decir poco más arriba, tanto la denotación como la connotación no son otra cosa que «efectos» de la significación, ya que *significar* no es representar tal o cual concepto, sino poner en acción la actividad interpretativa, es decir, la función lingüística esencial. Decía antes —y debo repetirlo ahora— que «poseer significación no es otra cosa que poder ser interpretado». La significación es la capacidad que tiene un fonema, una sílaba, una palabra o un texto, para

16 Que no es más que un texto como otro cualquiera.

17 No hay paradoja en esto: las cosas que existen sólo se entienden como racionalmente existentes mediante el lenguaje, y sólo pueden ser pensadas de nuevo con el lenguaje.

provocar una respuesta lingüística, pero esa respuesta lingüística no es la significación, ni el significado. Cada respuesta lingüística es una interpretación: por ello no se puede decir que tal palabra —o que tal texto— «quiere decir» tal o cual cosa, porque esas cosas «que dice» no son más que interpretaciones. De ahí se desprende el hecho de que ni tal palabra ni tal texto tengan «una» interpretación, sino «interpretaciones», porque la interpretación *no pertenece a la lengua ni al texto*, sino a la actividad infinita del hablar. Por eso son tan sospechosos esos críticos pretenciosos que creen poseer la *verdad textual*; la interpretación científica definitiva de un texto cualquiera, pues esa «interpretación científica» no existe, justamente por razones científicas. El texto —o, si se quiere, el significado¹⁸— es, en efecto, el único objeto que existe: él solo es la unidad de la que dependen todas sus *lecturas* o interpretaciones. Por eso, la verdadera crítica científica ha de partir del presupuesto de que su papel es el de proporcionar interpretaciones de los textos; pero nunca el de decretar cuál es la interpretación «verdadera», porque eso supone confundir la inmutabilidad del texto con la actividad siempre viva y variable de la interpretación. Es un principio elemental que no necesita demostración el de que todo texto es inmutable y de que sólo su interpretación cambia. El secreto de los grandes textos literarios consiste precisamente en que su interpretación *nunca está terminada*: ése es el misterio de su inmortalidad: sólo ese aciago crítico científico pretende acabar con el milagro, como si pudiera establecer para siempre la interpretación definitiva y verdadera.

Sin embargo, esta cuestión de la interpretación no acaba ahí. El crítico, en su confusión, pretende transformar la interpretación en «significado», porque —nos dice— todo texto debe «contextualizarse»: nadie puede entender un texto sin «su contexto», y, en eso, dice bien. Pero el hecho de que todo texto «se entienda en un contexto», no quiere decir —ni mucho menos— que todo texto «tenga» un contexto, sino que «se entiende en un contexto», que es algo muy diferente, porque significa que *ese contexto se crea en el ámbito del destinatario*. La interpretación, en efecto, no consiste en otra cosa que en «inventar» contextos. Interpretar un texto no es más que «ponerle contexto»: situarlo en nuestro saber lingüístico particular.

18 Debo repetir que, al no poderse separar, como cosas distintas, el significante del significado, no hay más remedio que concluir que sólo existe la palabra o el texto, a los que podemos llamar «significado», siempre que no olvidemos que se trata del *todo* y no de la *parte*.