

2-20-183

Filosofía

INVESTIGACIONES SEMIÓTICAS IV

ACTAS DEL IV SIMPOSIO INTERNACIONAL DE LA ASOCIACIÓN ESPAÑOLA DE SEMIÓTICA

Celebrado en Sevilla (3-5 de diciembre, 1990)

(DESCRIBIR, INVENTAR,
TRANSCRIBIR EL MUNDO)

VOLUMEN I

VISOR LIBROS

UNIVERSIDAD DE SEVILLA
Facultad F y CC de la E. Bibliotecas

La estructura sígnica del hombre

M^a del Mar Llera Llorente
Universidad de Sevilla

Desde la semiótica contemporánea se ha proclamado la idea de que el hombre no sólo crea, interpreta y recibe signos, sino de que él mismo posee un carácter sígnico peculiar derivado de su pertenencia a ese ámbito semiológicamente configurado que es producto de su actividad.

Esta afirmación se torna más clara y adquiere dimensiones inusitadas cuando, al acudir a la filosofía reconocemos que la dualidad, rasgo característico de la definición clásica del signo, es una constante en la descripción que del ser humano realiza la Antropología.

En efecto, interioridad-exterioridad, objeto y sujeto, yo y mundo,... podrían entenderse a la luz de la semiótica como diversas manifestaciones de ese «aliquid por aliquid» que tiene la peculiaridad de exhibir una doble naturaleza: la sensible y la inteligible.

Las investigaciones que acerca del lenguaje del cuerpo han llevado a cabo autores contemporáneos como D. Flora, o los incipientes análisis realizados desde la proxémica, me han impelido a reflexionar un poco acerca del alcance de la afirmación de la dimensión sígnica del hombre.

Partiendo de algo tan básico como es el concepto de «microcosmos», podemos declarar que el hombre nos da a conocer el mundo en tanto culmen y condensación de las perfecciones naturales: lo humano *significa* así la plenitud de lo mundano. La lectura de este signo la lleva a cabo el hombre a través del conocimiento de sus semejantes o de sí en tanto objeto —no en tanto subjetividad decodificante.

Por otra parte, el hombre conoce el mundo y se aprehende entonces como signo de él de un modo diferente. Es signo en su condición de poseedor de conceptos: formalidades que apuntan intencionalmente a lo conocido, de tal manera que es el mero apuntar, la referencia a un referente, lo que los constituye como conceptos. La realidad del concepto es la de una estructura inteligible sin soporte sensible, la de un signo puramente formal.

Además de pensante, el hombre es volente y operante. Al querer, quiere siempre a personas: las cosas se pueden desear, pero no amar. Si se aman, es por el contenido humano que proyectamos sobre ellas al tomarlas como signo de una situación, una relación o una vida —la nuestra o la de otro «alguien»—. Esta significatividad va aneja a la condición de ser-en-el-mundo propia del hombre.

Pero hablábamos de amor en sentido propio; es decir, de donación interpersonal. Cuando ésta se realiza, el hombre deja de ser un signo autorreferencial para referirse a la alteridad como contenido plenificante de la propia existencia. A partir de aquí, todo lo que pueda entenderse como expresión o significante versará sobre el amado, porque el amor supone exigencia de totalidad: es omnienglobante y excluyente.

La persona se muestra, por último, signo del mundo como objeto de su actividad poética o transformadora.

Así, llegamos a la conclusión de que, tanto por lo que posee como por aquello de lo que carece, el hombre significa el mundo. Lo que posee: su naturaleza humana — como microcosmos— y su actividad —como construcción y transformación—, es decir, su ser y su hacer, presentan una intrínseca referencia al ámbito espacio-temporal (mundanal) en que se desarrollan. Aquello de lo que carece —todo lo que el hombre no es, pudiendo serlo— (no se carece de lo que no es carencia o deficiencia en el plano de la propia esencia), ese no tener lo que se debe, característico de la finitud, nos habla del mundo como alteridad irreductible en último término al cultivo —cultura— del hombre. El mundo es sólo parcialmente humano.

Lo humano deviene pues, como hemos visto, signo del mundo —aunque no agote todo su significado (el del mundo y el de sí) en esta función sígnica. Negar los límites de la significatividad por la que el hombre nos revela el mundo, supone afirmar que es el hombre —y no ya ese mundo—, significado, referente, sentido y contenido del pensar, el querer y el hacer. La alteridad se resuelve entonces mismidad a tenor de la fórmula hegeliana. Y el «hacia» que define al vehículo sígnico como un puro apuntar, queda condenado a carecer de objeto. «El hombre —dice Cassirer— no trata ya con las mismas, sino que se encuentra, en cierto modo, en diálogo continuo consigo mismo»¹. El mundo conocido, significado del propio pensar y decir, pasa ahora a significar el sujeto creador que le otorga el ser al conocerlo. El hombre, pues, se conoce a sí mismo en el mundo. O su equivalente: el hombre no se conoce en absoluto, ya que el principio de su autoconciencia es el mundo que, en tanto «impensado»², determina «ab extrínseco», señalando los límites de la reflexión.

«Comunicamos porque estamos fundados en al diferencia», concluirá Umberto Eco. La ausencia de origen, la nada que precede a toda verdad, la desconstrucción del signo, son sus más notorias consecuencias³.

Pienso que lo expuesto hasta ahora revela la intrínseca problematicidad de la noción de signo y su vinculación con la teoría del conocimiento.

El dilema de la referencia fue seriamente abordado por la lógica en relación con los enunciados de identidad y los demás problemas conocidos como «puzzles de Frege». En todos ellos se ponía de relieve la imposibilidad de reducir el lenguaje a una pura lógica extensional en la que cada término señalase inequívoca y unívocamente una concreta realidad. Como complemento a la noción de referencia, Frege acudió al «*Sinn*»,

¹ Ramos, A.: «*Signum: de la semiótica universal a la metafísica del signo*. Eunsa, Pamplona, 1987, p. 55.

² Cfr. Foucault, M.: *Les Mots et les choses*, Gallimard, París, 1966.

³ Eco, U.: *La estructura ausente*. Lumen, Barcelona, 1972, p. 435.

al sentido, abriendo así la puerta a una amalgama de interminables discusiones que aún hoy ocupan a los filósofos del lenguaje⁴.

Una de las soluciones más aceptadas es la de D. Davidson, quien en su artículo «*Reality without reference*» apuesta por la reducción de la referencia al terreno intratextual. La referencia sería así mero constructo dirigido al hallazgo de las condiciones bajo las cuales una oración se dice verdadera.

No obstante, dada la imposibilidad de establecer un puente entre mundo y lenguaje, o de verificar empíricamente la verdad de cada palabra, hemos de conformarnos con la verdad del todo, del plexo proposicional que constituye la lengua en cuestión y que sí resulta verificable⁵.

Desechada la referencia como realidad extramental, advierte Cassirer: «Se ha envuelto (el hombre) en formas lingüísticas, en imágenes artísticas, en símbolos míticos o en ritos religiosos, en tal forma que no puede ver o conocer nada sino a través de la interposición de este medio artificial»⁶.

Interposición obstaculizante y opacidad del lenguaje son expresiones equivalentes. De esa opacidad nos habla precisamente Foucault cuando señala —a partir de Bopp— un desplazamiento de la palabra en relación a las funciones representativas. La representación no es ya constitutiva del ser palabra, sino que su esencia se espesa, adquiere una «pesantez» propia. Así, el lenguaje pasa a designar un proceso activo, una voluntad o estado del sujeto. Si expresa algo, no es porque duplique o imite a las cosas, sino porque revela el querer de su hablante y el espíritu del pueblo que lo utiliza. El lenguaje no está ya ligado al conocimiento sino a la libertad de los hombres⁷.

El orden clásico del lenguaje se ha cerrado ahora sobre sí y ha perdido su transparencia, su papel de representar representaciones. a partir del S. XIX —dice Foucault— el lenguaje exhibe su propio espesor, su historia, sus leyes y su objetividad. Se ha puesto, por tanto, al nivel de los demás objetos.

Casi con las mismas palabras, sostiene Cassirer: «... el saber conceptual, cualquiera que sea, no consiste en una simple repetición, sino en la estructura y la transformación interior de la materia que el mundo exterior nos proporciona. El conocimiento cobra rasgos peculiares, propios y específicos, hasta llegar a diferenciarse cualitativamente del mundo de los objetos y a contraponerse a él»⁸.

Cassirer aplica, pues, al conocimiento lo que Foucault aplicará al lenguaje: el paradigma «representacionista» o imitativo que los reduce a pictórica plasmación de la realidad. Tanto el uno como el otro afirmarán, naturalmente, que ese paradigma se encuentra superado. Esa superación no llega sin embargo a trascender el modelo fiscalista de la conciencia que está implícito en la metafísica de la relación.

En efecto, el más clásico punto de partida de la teoría del conocimiento es una suerte de dualismo platónico que solicita un vínculo o «puente» como requisito indispensable

⁴ Cfr. Frege, G.:

⁵ Cfr. Davidson, D.: «*Reality without reference*».

⁶ Cassirer, E.: *Antropología filosófica*, FCE, México, 1945, pp. 47-48: cit. Ramos, A.: loc. cit.

⁷ Cfr. Foucault, M.: *Les Mots et les choses*, Gallimard, París, 1966.

⁸ Cassirer, E.: *El problema del conocimiento*, FCE, México, 1956, vol. I, p. 11; cit. Ramos, A.: op. cit., p. 57.

ble para enlazar esos mundos separados y diferentes que son el de la inmanencia y la trascendencia. Del rechazo de esta pueril ingenuidad surgió la ficción de un todo, equivalente a sus elementos relacionales, que sería el «puente» mismo elevado a la categoría de Absoluto como relación de la relación.

Todos sabemos que éste fue el alarde hegeliano y que su esencia consiste en la radicalización del kantismo, precisamente sustentado en esa dualista contraposición de «en-sí» y «para-sí».

La única vía de salida a este planteamiento parece, pues, el abandono del paradigma fisicalista de la gnoseología moderna. Sustituir la trascendencia por la inmanencia, el ser por el pensar, el mundo por la conciencia o el número por el fenómeno no es responder de ningún modo al problema del conocimiento, es, simplemente, disolverlo «naturalizando» al hombre, asimilándolo —identificándolo— con la Naturaleza que trata de aprehender.

Muy diverso se muestra el contenido de la «operación inmanente»⁹ en que consiste la intelección. No olvidemos que la teoría que declara el carácter signico del hombre lo hace apoyándose en una doble dimensión: el hombre es un microcosmos, signo del mundo al que se asimila cognoscitivamente, y es al mismo tiempo un «mundo» en sí —Popper nos habla de ello—, por cuanto al conocer no se confunde con lo conocido, sino que lo trasciende, revelando de este modo su superioridad, haciéndose, pues, un signo de sí mismo, de su peculiar talante como «animal simbólico».

La explicación de esta teoría deviene —a mi parecer— insuficiente cuando se sustenta, como en el caso del propio Cassirer, en ese fisicalismo de la relación. Digamos, para ceñirnos todo lo que podamos a la indagación de la función signica humana que es el tema que nos ocupa, que no puede hablarse estrictamente de «relación» entre lo signante y lo signado. En el caso en que eso signado es el mundo al que apunta, por ejemplo, el corpus científico, debe enfocarse la cuestión desde la perspectiva de la coactualidad práctica del pensar y el pensado en el seno de la operación inmanente que supone el saber de la ciencia. En el caso en que eso signado es no ya la alteridad del mundo, sino la propia subjetividad que en él existe, simbólicamente configurada como plexo de objetivaciones del espíritu o creación cultural, hemos de referirnos a la dimensión de inagotabilidad que es característica de las praxis perfectas y que da razón de la supremacía del hombre¹⁰.

Coactualidad práctica y complementariedad e inagotabilidad. Éstas dos son las bases de la estructura signica del hombre: signo del mundo y signo de sí, simultánea y diversamente.

El hombre como signo del mundo es quien, por el conocimiento, se ha hecho «en cierto modo, todas las cosas». Es importante subrayar el «cierto» para no olvidar que no se trata de un ser total, de una confusión con el mundo, ni de una clausura en el propio interior que llevaría al vaciamiento de la conciencia, al nihilismo y a la «muerte del hombre» que es consecuencia necesaria del confusionismo panteísta anterior.

⁹ Cfr. Polo, L.: *Teoría del conocimiento*, Eunsa, Pamplona, 1987, 2ª ed.

¹⁰ Cfr. Polo, L.: op. cit.

Podemos hablar, pues, de una «posesión operativa suficiente del objeto, el cual es dado —lo hay— en presencia»¹¹. Hallamos entonces al objeto mediante una operación que nos lo presenta como «habido», como ser que, siendo de suyo, no puede reducirse a efecto del propio pensar. La comparecencia de lo pensado en el pensar supone así una aprioridad no constituyente o causal, en tanto la actividad pensante no se da de suyo en lo pensado. La reflexión —frente a los tópicos racionalistas— no es el acto primero del conocer. Éste consiste, justamente, en la aprehensión del objeto realizada por quien no es tal. El estatuto del sujeto puro de la apercepción trascendental kantiana, que dentro de su sistema es mera condición de posibilidad, equivale desde nuestra perspectiva a la realidad de un pensar que, en su intencionalidad, se oculta a sí mismo. Esa intencionalidad no es, por otra parte, un tender sin fin, sino un haber alcanzado la operación su *telos* y proseguir. De otro modo no podría hablarse de verdad, puesto que nunca agotamos el objeto de nuestro conocer, y tampoco podría establecerse una distinción entre el pensar y el ser una vez que el ente hubiera sido aprehendido. Gracias al proseguir, podemos referirnos al carácter abierto de toda objetivación cultural, y podemos hablar no sólo de evolución, sino de progreso en la Historia y en el conocer.

Lo dicho ayuda a comprender al hombre como «ser creador de símbolos», como súbdito y señor, simultáneamente, de la realidad. Y el lenguaje, en tanto objetivación de la coactualidad definitoria de este proceso, revela claramente hasta qué punto el hombre se hace ser al expresarse.

Digo «hasta qué punto», porque si no limitamos esta afirmación, estamos reduciendo el ser al hacerse, y es éste un hacerse que deviene «ser hecho» por las determinaciones históricas e inconscientes que subyacen en todo operar. La «práctica discursiva» en la que se inserte nuestro pensamiento orientará necesariamente su actividad, como dice Foucault revelando ese «fondo impensado» de la supuesta razón pura.

Si no deseamos abocar en la disolución del humanismo al que los postestructuralistas nos destinan, habremos de reconocer, más allá de la coactualidad de la operación inmanente, la estabilidad de una disposición habitual que es la conciencia concomitante. Ella nos permite explicar cómo la facultad cognoscitiva es reforzada por sus actos y cómo éstos no agotan su potencia, abierta de suyo a la infinitud. El hábito es esa segunda naturaleza que no se actualiza enteramente por la operación que le sigue, y que va más lejos que el depósito de operaciones realizadas porque su acto no puede reducirse al conjunto de efectivas actualizaciones logradas. Su peculiaridad radica así en un permanente estar disponible, abierto a nuevos actos. Esa apertura es la libertad, y esa permanencia es la del ser, que sólo podrá revelar su interno dinamismo, su vitalidad, cuando no es disuelto en el arbitrario devenir temporal que constituye, justamente, el objeto de investigación de la corriente foucaultiana.

Ya hemos dicho que lo característico de las praxis perfectas es la prosecución, el continuar tendiendo operativamente hacia aquello que actualiza la propia potencialidad. No se llega al «hastío», a la satisfacción del deseo, una vez alcanzado su objeto. Porque éste revela su inagotabilidad tanto más cuanto más se le experimenta poseído.

¹¹ Polo, L.: op. cit.

De esta manera, aunque sea cierto que el hombre se hace ser al expresarse —como anteriormente afirmamos—, y que esa expresión es ejercicio de su capacidad simbólica, causa por la cual podemos definir al hombre como ser creador de símbolos, no cabe duda de que, aunque el hombre sea eso, no es sólo eso. La inagotabilidad del objeto cuya posesión operativa es el actualizarse de la correspondiente facultad, exige la estable fijeza de un acto mantenido, sustantivo y dado como no disponible a la voluntad y requisito necesario a la par de su ser libre. En otro contexto pero agudamente lo señaló Sartre: «Estamos condenados a ser libres». O lo que es lo mismo: no elegimos ser libres.

Esta «obligación de ser libres», este no disponer del principio del que nace la capacidad de ser principio del propio obrar, indica una radical dualidad constitutiva del hombre en tanto signo. Esa dualidad última y fundamental es la de esencia y ser. Hemos de ser aquello que somos, y no podemos escapar al imperativo de esta necesidad por la que «necesariamente soy libre». El más básico condicionamiento a que está sometido el pensar, el querer y el obrar por el cual aprehendemos la naturaleza signica del hombre como explicamos al principio, es el que le impone no ya el impensado sino el «nunca-totalmente-pensado» que fundamenta su propio ser.

El hombre es, pues, signo de su ser y no signo de sí; o lo que es lo mismo: gracias a que el hombre sólo significa y no es su ser, existe como signo, ya que la autorreferencialidad del signo supone su desconstrucción¹².

¹² Cfr. Derrida, J.: *La Voix et le phénomène*, PUF, París, 1972.