

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



# Del *homo loquens* al *homo semioticus*

Ángel Acosta Romero  
Universidad de Sevilla

Soy consciente de que el título de esta comunicación plantea en sus términos, aunque de forma muy general, un cambio de paradigma epistemológico en las ciencias humanas. Aunque no era esa mi intención específica al pensar el título de lo que, por otra parte, no pasa de ser un reflexión ligera acerca de una intuición reciente, puede que no esté lejano el día en que alguien haga expreso dicho cambio de paradigma. Yo sólo propongo una revisión somera e incompleta de lo que creo ha sido una constante en el pensamiento contemporáneo, la preocupación por el lenguaje y la posibilidad de concebir la semiótica como ciencia interdisciplinaria y englobadora, cuyo objeto ya no sea el signo, ni el proceso semiótico sino el *homo semioticus*.

Y es que el hombre ha ido configurando su propia imagen como ser privilegiado de la creación, independiente y distinto de su entorno, primero en su consideración de racional como «homo sapiens», después por sus potencialidades lingüísticas, como «homo loquens». La razón como fundamento último de la especificidad y el lenguaje como soporte expresivo de ese fundamento. Aunque a nadie ha pasado desapercibida la relación incuestionable entre conocimiento y lenguaje, en las discusiones sobre las relaciones entre uno y otro, queda sin esclarecer todavía, por suerte o por desgracia, si el primer impulso de la evolución fue el pensamiento o el lenguaje; los estudios de psicología evolutiva, así como los trabajos dedicados a los trastornos lingüísticos (los casos de niños salvajes, los sordomudos o los afásicos), no han podido aclarar nada acerca de este asunto (Collado, 1974: 107). Lo que sí parece evidente es que, exista o no exista el pensamiento en estado puro, el único camino de acceso posible es el lenguaje. Es imposible *pensar* sin presuponer el lenguaje, aunque eso no implique que no haya procesos mentales no específicamente lingüísticos; procesos de rudimentaria categorización prelingüística de la realidad, a los que quizá no podría llamárseles propiamente «pensamiento». Y no por repetida parece menos oportuna la frase de Wittgenstein, «los límites de mi lenguaje son los límites de mi mundo».

El siglo XX es el siglo de la crisis de la razón como fundamento de lo humano. Es el siglo que supone la destrucción del ideal prometeico heredado del racionalismo. El paradigma racionalista parece haber agotado sus posibilidades poniendo al descubierto

sus propios límites; la razón se manifiesta impotente para dar explicación íntegra de todo lo relacionado con lo Humano: la fragmentación epistemológica y científica y la aparente profundización en los distintos campos del saber no han conseguido más que la reiterada constatación y formulación de las preguntas fundamentales que han presidido desde siempre la vida del hombre (Verjat, 1989: 7). El homo sapiens empieza a dudar de su capacidad real de conocimiento. Y como recurso último de esperanza sólo le queda el lenguaje, ese lenguaje que era antes el soporte del pensamiento racionalista pasa a ser ahora el fundamento y la posibilidad de todo conocimiento. Aparece el «homo loquens».

Por eso el siglo XX ha sido también el siglo del lenguaje. En él la lingüística se va consolidando como ciencia específica, sobre todo, después de la publicación del *Curso* de F. de Saussure, y las matizaciones y aportaciones de Hjelmslev. Este desarrollo paulatino de la Lingüística va desterrando la noción del lenguaje como nomenclatura o como juego de etiquetas que se aplican a las cosas ya existentes. El signo lingüístico no es sólo convencional en el sentido de que una determinada serie de elementos fónicos o grafismos no mantengan una relación real con la cosa designada, sino que además las lenguas no se constituyen como nomenclaturas distintas de la misma cosa; cada una analiza y estructura de manera distinta la realidad, determinando con ello una concreta visión del mundo. Éste es el planteamiento que hace tan sugestivo y polémico el problema de la traducción de una lengua a otra y el tema del, a veces tan deseado por algunos, desarrollo de un lenguaje común para todos los ciudadanos del mundo, sea una propuesta de nueva lengua (el esperanto), sea la implantación paulatina de una lengua existente (el inglés), y las consecuencias de colonización cultural y de poder que de ello se derivan.

Pero la lingüística en su obsesión por establecer un objeto definitivo de conocimiento, la lengua como sistema estructurado, sacrifica el interés por el funcionamiento de los signos en la vida real y, por tanto, por la dimensión pragmática de los procesos lingüísticos. Como bien se ha repetido ya en varias ocasiones, a Ch. Morris le debemos en gran parte la consideración pragmática de los procesos semióticos, si bien es cierto que desde unas coordenadas claramente conductistas. Morris, ya en 1939, propuso la clasificación triádica de los estudios semióticos (Sintaxis, Semántica y Pragmática) que se ha impuesto, entre otros, en los estudios de semiótica literaria aplicados a la lírica, a la narrativa y a la obra dramática.

Sin embargo, en la Lingüística aún no se ha producido un impacto definitivo de los planteamientos pragmáticos, como muy bien explica Catalina Fuentes en su esclarecedor artículo de *Discurso 5*, en él queda de manifiesto que todos los factores de la interacción comunicativa intervienen en la determinación del valor de las unidades lingüísticas (Fuentes, 1990: 41).

Asimismo no es casual la preocupación de la filosofía contemporánea por el lenguaje. Claro que el lenguaje ha sido una constante en la reflexión filosófica de todo el pensamiento occidental, acentuada curiosamente en momentos de crisis de la cultura europea; así ha ocurrido, por ejemplo, en el período de los sofistas y escépticos griegos, en los fines de la escolástica medieval, o en la epistemología del siglo XVIII (Garagalza, 1990: 9).

El caso de los sofistas es especialmente significativo por ser el primer ejemplo conocido de utilización sistemática del lenguaje, no ya como soporte expresivo de la realidad, y, por tanto de la verdad de las cosas, sino como elemento persuasivo dirigido a un determinado interés no declarado. Los sofistas, justo en el momento de la consolidación de la democracia ateniense, están poniendo las bases de la utilización de la palabra como elemento de poder, a través de los mecanismos de la retórica. Y es que quizá debajo de todo acto humano, y por humano significativo, subyace un deseo de poder; primero de asir la verdad y después de implantación de esa verdad en el otro. Si definimos la comunicación, de manera vaga y general, como el deseo de salir fuera de nosotros al encuentro de lo externo, podríamos pensar en una teoría de la comunicación como teoría del poder, es decir, del deseo de implantación del yo sobre el tú. Pero, como propugnamos más adelante, el yo o el tú no tienen existencia independiente, el yo es yo, en cuanto hay un tú y viceversa; se constituyen mutuamente, lo que no quiere decir que sean dos personas o realidades distintas. Así entiendo y recojo la propuesta de Bajtin de que el *dialogismo* sea un rasgo inherente a todos los sistemas de signos (Bebes, 1989: 129). Y el dialogismo significa la continua retroalimentación de los procesos significativos; todo acto de emisión o recepción de contenidos significativos reconfigura todo nuestra constitución semiótica. Por eso, aunque útiles, no entiendo bien las distinciones entre procesos voluntarios e intencionales, a través de la cual se traza una clasificación de los procesos semióticos (expresión, significación, comunicación, interacción, interpretación), según el grado de participación de los sujetos. Creo que todo acto, sea voluntario o no, tiene o puede recibir una intencionalidad determinada.

Sin embargo, es en el siglo XX en el que los estudios sobre el lenguaje adquieren una importancia excepcional, hasta tal punto que su problemática ha pasado a ser el centro de la reflexión. Pero la filosofía del lenguaje que vemos surgir en nuestro siglo no es una continuación extremada de la anterior preocupación por las cuestiones lingüísticas. Mientras la filosofía tradicional considera al lenguaje como objeto, la filosofía del lenguaje de este siglo pasa a verlo como condición de posibilidad de los objetos, y por tanto de los niveles de objetividad, en relación con el concepto de verdad.

Porque si la verdad, entendida como el fundamento de la búsqueda y del conocimiento, pasa de los objetos al lenguaje y a su capacidad de referencia, y el lenguaje es dinámico y no una estructura estática como querían los primeros lingüistas, estamos postulando la relatividad del concepto de verdad. La verdad no será absoluta y dependerá de los condicionamientos históricos y temporales de cada comunidad lingüística.

El lenguaje es constitutivo de la realidad, no podemos salirnos de él. Por ello en algún momento se ha pensado que la filosofía del lenguaje es la única filosofía posible. Se trata, en realidad, de una verdadera «revolución copernicana», en el sentido kantiano, al concederle al sujeto una capacidad activa en la constitución del mundo. Ya no es el hombre el que gira alrededor de los objetos sino los objetos los que giran alrededor del hombre. El pensamiento contemporáneo significa la definitiva ruptura del equilibrio entre *physis y logos*, que habían mantenido los clásicos. El lenguaje ya no se considera como *logos*, en el sentido de *desvelación* o *patentización* de la realidad, sino más bien como obra del hombre. Con este planteamiento la filosofía se aleja definitivamente de las consideraciones metafísicas y aterriza en un objeto con el que puede trabajar

empíricamente, y para ello no tendrá más remedio que aliarse con la Lingüística y aprovechar los resultados que éste vaya consiguiendo.

Y es que además la preocupación por el lenguaje no puede ser ajena a una epistemología general o teoría de las ciencias. Porque la terminología científica no escapa a las limitaciones (y posibilidades) del lenguaje. Los términos específicos de cada disciplina, y su entramado discursivo en determinada teoría, no son tanto nombres de realidades como constructos y visiones sesgadas de las mismas. Un planteamiento científico de cualquier asunto no es independiente de los términos que se usen, pertenecientes o no al lenguaje ordinario, y de la organización discursiva que se les de. De ahí que un discurso científico coherente, con unas determinadas presuposiciones lógicas no pueda ser discutible; la ciencia avanza no tanto en un sentido direccional concreto, sino por un cambio de perspectiva del observador y un cambio, por tanto, en los presupuestos iniciales, quizás derivados, en parte, por una mala interpretación de la teoría inicial.

La Ciencia como objeto de conocimiento no puede quedar ausente de una semiótica que aspira a la contemplación, más o menos diversificada, de todo «los sistemas de signos en el seno de la vida social», en la definición clásica de Saussure.

Volviendo a la Filosofía del Lenguaje como tendencia caracterizadora de la reflexión filosófica de nuestro tiempo, y aunque sea difícil delimitar unas determinadas ramificaciones en el conjunto ingente y variado, no pocas veces contradictorio, de proposiciones de los filósofos contemporáneos acerca del lenguaje, podemos distinguir a grandes rasgos dos líneas básicas de la filosofía analítica: la que parte de Frege y Russell, continuada por Carnap y Van Quine, cuyo intento es llevar a cabo un análisis lógico del lenguaje científico, aclarando y precisando el sentido de los términos y las oraciones con la ayuda de la lógica; y la que desarrolla y sustenta Wittgenstein en la Filosofía del Lenguaje Ordinario, que piensa que el lenguaje está bien como está, pero hay que clarificar su uso filosófico mediante el análisis de los términos en el uso coloquial.

Los analistas del lenguaje partieron del presupuesto de que el lenguaje ordinario es deficiente e imperfecto y que por ello, como generador de confusiones, no es un instrumento útil para la reflexión filosófica. De ahí que los esfuerzos se centraran, por un lado, en la construcción de lenguajes formales lógicamente perfectos y, por otro, en explicar la significación del lenguaje ordinario en función de los objetos denotados.

Frege fue el primer filósofo en proponer un método para hacer frente a las trampas que pone el lenguaje al pensamiento, la *Conceptografía*, método dotado de unas categorías lógicas y semánticas cuya aplicación permitiría solventar distintos problemas filosóficos. Tras la publicación, en 1892, de su ensayo «Sobre Sentido y Referencia», se produce un cambio trascendental en los estudios sobre el semantismo lingüístico. Hasta ese momento se había distinguido sólo un plano expresivo y un plano significativo, es decir, el signo por un lado, la realidad por otro. Frege proponía dentro del contenido significativo la distinción entre sentido y referencia, ya que hay expresiones distintas y con contenido distinto para un mismo objeto. Así no tienen el mismo contenido enunciados como «Cervantes es Cervantes» y «Cervantes es el autor del Quijote», aunque ambos predicados apunten a la misma realidad y tengan en consecuencia un mismo referente.

Parece deducirse que Frege entiende el referente como la realidad extralingüística,

y el sentido como la determinación pragmática del significado. Pero a la vez está anunciando la crisis de la teoría representativa de los signos, que admite que el signo está en lugar de la cosa. Frege introduce una mediación que es el sentido, que podría entenderse como una imagen mental, que en su caso identifica como un tesoro común de pensamientos que la humanidad tiene y que transmite de una generación a otra.

Pero esta separación tajante entre sentido y referencia, lejos de solucionar el problema del significado, lo trasplantaba al sentido y además establecía una separación tajante e insalvable entre el mundo de lo significado y el mundo de lo real empírico. Frege hacía una distinción interesante pero mantenía como entidades independientes a lo real, por un lado, y a lo percibido, por otro, lo que significaba un concepto de verdad estático y definitivo en relación al referente. En realidad, es esto lo que hizo la lingüística en sus comienzos: ante la necesidad de establecerse como ciencia, y definir un objeto concreto y delimitado de estudio, eliminó de sus reflexiones todo aquello que rozaba al referente externo. Por eso la semántica queda apartada y casi olvidada hasta que se recupera como necesidad epistemológica volver a tener en cuenta al sujeto que habla y al objeto del que se habla.

Se trataría de superar el dualismo racionalista a través de la integración; y es que el sentido no es algo independiente del objeto o del propio lenguaje; en palabras de Merleau-Ponty «el pensamiento no es algo *interior* capaz de existir fuera del mundo y fuera de los vocablos».

Bertrand Russell y otros filósofos empiristas contemporáneos postularon que la base de todo conocimiento humano había que buscarlo en los datos empíricos proporcionados por los sentidos. Aceptaban que nunca vemos o percibimos *directamente* objetos o cosas, sino que lo hacemos a través de *datos sensoriales*. Pero Russell asignaba carácter físico a los «sense-data» (así llamó a esos elementos intermediarios) aunque admitía que las sensaciones son subjetivas puesto que dos personas no pueden ocupar el mismo lugar al mismo tiempo y, además, parte de su percepción viene determinada por su propia configuración orgánica. Pero este empirismo radical plantea el problema de cómo es posible reconstruir aquella parte del objeto que no es percibida directamente.

Por su parte, Wittgenstein pasa en sus dos etapas, de ser el padre del atomismo lógico en el *Tractatus*: el atomismo lógico concibe el lenguaje como una especie de mapa de la realidad, en el que a cada hecho corresponde una proposición, y todo conocimiento derivaba de la experiencia; posteriormente pasa a ser considerado, a raíz de sus *Investigaciones Filosóficas*, como el iniciador de la filosofía del lenguaje en su fase pragmática. Y la labor de la filosofía es, en este caso, mostrar la perplejidad ante las cosas y buscar su sentido en los «juegos del lenguaje».

Esa búsqueda del sentido en el uso obligaba a la recuperación de la hermenéutica que se presentó entonces como es disciplina integradora que rescataba la comprensión tradicional, cósmica, del hombre frente a esa filosofía dualista que se obsesiona en distinguir el ser de lo pensado, y en sustituir los símbolos por signos, o lo que es lo mismo, en instaurar un significado único y común, desintegrador, por tanto, de la diferencia. Y en ese mismo camino, se ha puesto ya la semiótica pragmática, que no es ya un coletazo del estructuralismo inmovilista que pensaba estar descubriendo la estructura real de los objetos, sino que es consciente de que no existe ese lugar «neuro» u obje-

tivo desde donde abarcarlo todo sin implicarse. Ya no es posible analizar los fenómenos significativos ciñéndose a la consideración sintáctica, ni siquiera unida a la semántica, sin atender al sentido pragmático. Hasta tal punto llega al convencimiento de que todo lo anterior, lo formal y lo semántico, está en función del sentido, que se ha llegado a considerar la Pragmática como englobadora de la anterior semiótica.

Pero la semiótica hoy considera que el signo en su propia definición lleva ya implícita una ineludible consideración pragmática: un signo es signo «de algo», pero siempre «para alguien». Y ésta es la aportación definitiva de la semiótica a los estudios sobre los fenómenos humanos; la visión pragmática (semiótica en sentido general) es la superación de la perspectiva ontológica del estructuralismo, que pensaba estar descubriendo «la» estructura de los procesos semióticos, sin darse cuenta de que estaba proyectando una estructura concreta de conocimiento sobre la realidad.

Si el sentido pragmático del signo es el que adquiere en cada uso (se trate de un signo codificado previamente o de un signo circunstancial) de acuerdo a una compleja red de coordenadas que concurren en una situación dada, es este sentido el que determina en último término el valor de los componentes sintácticos y semánticos del proceso, y, por tanto, su configuración definitiva: el signo no existe propiamente fuera de su uso, de ahí que el objeto de la investigación semiótica haya pasado a ser el proceso. Quizá, como en otras cosas, haya que recuperar la propuesta terminológica de Morris, y no recurrir a la confusa utilización del término signo, tanto cuando se habla de una unidad estática como cuando nos referimos al proceso. Morris intuyó perfectamente que el signo no está fuera del propio proceso de semiosis, por ello recurrió a la expresión vehículo signico para referirse a eso que todavía no es signo hasta que no se pone en contacto con un sujeto. En la misma línea, aunque aplicado a los estudios de semiótica literaria, está el concepto desarrollado por Jenaro Talens, de «espacio textual», como virtualidad semiótica frente al de texto como resultado del proceso de apropiación por parte del receptor.

Pero hoy podemos ir esbozando la idea de que el hombre no es más que pura relación, pura mediación. Nada tiene carácter absoluto en relación con lo humano, ni siquiera las percepciones que puedan parecer más inmediatas. Ahí están en ese sentido los estudios de semiótica visual que han desterrado la idea de la imagen como algo simplemente especular o las teorías pragmáticas en los estudios humanísticos, una vez superadas las rigideces, aunque útiles y clarificadoras, del estructuralismo, último bastión importante del racionalismo y la modernidad.

Claro que es terrible darse cuenta de que no podemos asir la realidad, o que la podemos asir de una forma que va más allá de su propia existencia como ser.

La semiótica se suele definir de manera general como la ciencia de los signos. El signo es el elemento fundamental en la semiosis; en ello coinciden los trabajos de los principales teóricos, pero es que el signo, repito, no existe como tal (como tampoco existe la lengua en el ámbito lingüístico); el signo crea a los sujetos, pero a la vez los sujetos crean el signo (se constituyen mutuamente). El signo no es más que la relación entre ellos. El hombre se constituye por ello en *homo semioticus*. Todo lo que le constituya tendrá, si no significado, (como estructura estable) al menos sentido. La semiótica sería por ello, desde un punto de vista pragmático, la ciencia del sentido o la ciencia

de los símbolos, no olvidemos que, en el fondo, todo signo lingüístico es un símbolo. Cassirer define como simbólica esa concepción mediadora del hombre. Según él no existe más realidad para el hombre que la realidad (mediada), que es el producto de la actividad simbólica (Gutiérrez, 1975: 48).

Carmen Bobes dice en un fragmento de su sugerente libro divulgativo sobre la semiótica que «el signo sin los sujetos no es signo, es un objeto, y para que exista como signo debe ser utilizado (expresado o interpretado) como signo por un sujeto, al menos uno. Por su parte, los sujetos son personas que actúan en un proceso semiótico como emisores o como receptores, y antes de su relación con el signo no son sujetos sémicos».

Si el signo antes de su contacto con un sujeto es un objeto, no es nada, porque no podemos concebir un objeto fuera de nuestra concepción del mismo (sólo intuir, y ya estaremos interpretando y dando un valor sémico a lo que sea). Cualquier cosa que el hombre conciba, o diga, o haga, está ya semiotizada, cargada de un sentido. Y el sujeto, ¿qué es antes de su relación con el vehículo sémico? ¿Una persona? No sabremos lo que pueda ser una persona fuera de un proceso semiótico. Y hay que recordar aquí la etimología de la palabra «persona», persona es la máscara de los actores en la antigüedad. Quizá no sea casual, y al hilo de la consolidación de la semiótica del teatro, podamos pensar que el hombre se concibe como actor de una representación inabarcable en la que cada cosa tiene sentido en relación con el todo. Y es que si postulamos que la realidad no puede ser conocida *en sí*, tampoco el hombre como hipotético objeto de la realidad puede serlo. También el ser humano adquiere sentido en relación con todo lo que le rodea. La conciencia de este hecho no es ajeno al desarrollo de las teorías sobre la intertextualidad en la teoría literaria y artística. El hombre se constituye como *homo semioticus* y la posibilidad de abarcarlo como objeto de conocimiento exige el planteamiento de una gran teoría de la transtextualidad, porque quizá ya no se trata de que el hombre es el giro alrededor de los objetos, sino que el hombre se constituye en ese girar conjuntamente con los objetos.

Si retomamos la teoría del valor, uno de los mejores logros de la lingüística estructural, que define a cada elemento de una estructura no tanto por lo que es en sí, sino, y sobre todo, por lo que es en relación con el resto de los elementos de la estructura, es decir, por lo que no es, habremos de pensar que lo humano, como categoría semiótica, también adquiere su valor no tanto por lo que pueda ser sino por lo que no sea, o lo que es lo mismo, por su relación con todo lo demás.

Con los planteamientos anteriores sobre el *homo semioticus*, quizá no sea descabellado concebir la semiótica como Teoría General de lo Humano, identificándola, en parte, con esa Ciencia del Hombre, superadora del atomismo racionalista, y auspiciada por los estudiosos de las estructuras antropológicas de lo humano, teoría que queda condensada en el «Nuevo espíritu antropológico», de G. Durand y los filósofos hermenéuticos, que propugnan la elaboración de una interpretación totalizadora de la realidad acorde con la imagen tradicional del hombre y del mundo, en la que queden implicados y reintegrados los atomizados conocimientos alcanzados por las ciencias (Gara-galza, 1989: 136).

**Referencias bibliográficas**

BOBES, C. (1989): *La Semiología*. Madrid, Síntesis.

COLLADO, J.A. (1974): *Fundamentos de Lingüística General*. Madrid, Gredos, 1986 (2ª reimpr.)

FUENTES, C. (1990): «Pragmática y Sintaxis», en *Discurso. Revista Internacional de Semiótica y Teoría Literaria*, nº 5, pp. 39-56.

GARAGALZA, L. (1990): *La interpretación de los símbolos. Hermenéutica y Lenguaje en la filosofía actual*. Barcelona, Anthropos.

GUTIÉRREZ LÓPEZ, G. (1975): *Estructura de conocimiento y lenguaje. Sobre la epistemología de la semiótica*. Madrid, Fragua.

VERJAT, A. (ed.) (1989): *El Retorno de Hermes. Hermenéuticas y Ciencias Humanas*. Barcelona, Anthropos.