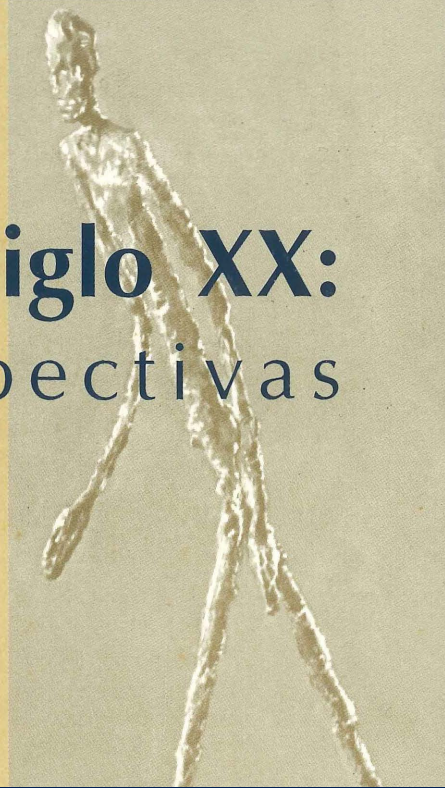
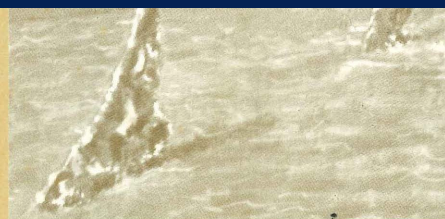


La filosofía del siglo XX: balance y perspectivas

Miguel Giusti | editor



Capítulo 35



Actas del
VII Congreso Nacional
de Filosofía



Pontificia Universidad Católica del Perú | Fondo Editorial 2000

La filosofía
del siglo XX:
balance y perspectivas

Miguel Gisella | editor

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú
Av. Universitaria cuadra 18, San Miguel, Lima-Perú
Telf. 460-0872 - 460-2291 - 460-2870 anexos 220 y 356
Cuidado de la edición: Rocío Reátegui
Diseño de cubierta: Gisella Scheuch

La filosofía del siglo XX: balance y perspectivas
Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio,
total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Derechos reservados
Impreso en el Perú - Printed in Peru
Primera edición: julio del 2000
ISBN 9972-42-354-9
Depósito Legal: 1501052000-2618



PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ
FONDO EDITORIAL

En torno a la modulación entre filosofía y semiótica

Óscar Quezada
Univesidad de Lima

Me permito iniciar esta ponencia, que tendrá matices de alegato, recordando una observación de Jacques Fontanille: "Todas las teorías semióticas, sean semiolingüísticas o filosóficas, comportan una dimensión o una referencia fenomenológica en tanto cada una encuentra a su manera su respuesta a una cuestión filosófica muy general: ¿cómo se desprenden de la percepción el sentido y después la significación? En el último Husserl, esta pregunta encuentra su respuesta en el componente hilético —es decir, la sensibilidad— más que en el componente noemático."¹

Esta reflexión de uno de los más conspicuos portavoces de la escuela greimasiana muestra cómo la semiótica, de cualquier orientación, no puede no partir de una interrogación filosófica acerca del modo en que la aprehensión sensible transforma al mundo en un mundo significante. Encontrar respuestas a cuestiones filosóficas, por más generales que éstas sean, es ya hacer filosofía. Digo esto porque, años antes, el mismo autor en la introducción a la *Semiótica de las pasiones*, obra escrita con el mismo Greimas, señala que: "Para la semiótica, lo que está en juego consiste, pues, en afirmar esa *praesentia in absentia* que es la existencia semiótica, como objeto de su discurso y como condición de su actividad de construcción teórica, manteniendo sin embargo la distancia necesaria con respecto a los compromisos ontológicos. Para la semiótica, sostener un discurso sobre el 'horizonte óptico' equivale a interrogar a un conjunto de condiciones y precondiciones, a esbozar una imagen del sentido a la vez anterior y necesaria para su discretización, y no a buscar que sean reconocidos sus fundamentos ontológicos. Únicamente a este costo puede justificar la teoría semiótica su propia actividad, sin llegar por ello a transformarse en una filosofía, cosa que no podría ser."²

Cabe preguntar, entonces, si para esbozar esa imagen del sentido no es necesaria una actitud filosófica amparada en la *epojé* fenomenológica. En otros términos, una cosa es rehuir el compromiso ontológico; gesto que, por otro lado, fue realzado por los estoicos quienes utilizaron su *semeiotiké* como máquina de guerra

¹ Fontanille, J., "Las bases perceptivas de la semiótica", en: *Morphé*. Revista de ciencias del lenguaje, 9-10 (1993-4), p. 9.

² Greimas, A.J./Fontanille, J., *Semiótica de las pasiones*, México: Siglo XXI, p. 4.

contra la ontología que preconizaba la transparencia del ser³, y otra cosa muy distinta es sostener que la semiótica deba renunciar a modularse y modelarse como filosofía del sentido; es decir, como *proto philosophia* cuyo rol consiste precisamente en acentuar la opacidad de los discursos que mediatizan la relación entre el sujeto cognoscente y el llamado mundo "objetivo"⁴.

Empleo adrede el criterio de la modulación porque resulta ingenuo ignorar el continuo que existe entre filosofía y ciencia (en este caso entre fenomenología y teoría semiótica). Entonces, pues, hay una actividad epistemológica que interroga a las condiciones y precondiciones del sentido, que decide que el sentido precede al hombre estructurante y al mundo estructurado y que, luego, reconoce que no existe sentido sin diferencia.

Hay, pues, una primera modulación constitutiva pero, después, cuando el semiótico se mueve dentro de un conjunto de hipótesis conformadas como modelo coherente sujeto a verificación experimental y las convierte en metodología de análisis e interpretación de discursos, amaga otra modulación filosófica que conduce a terrenos éticos y estéticos. Ya señalaba Ricoeur, por poner un caso, que "la descripción de la acción es el pilar sobre el que puede construirse la ética"⁵. En ese orden de reflexión, la potencia práctica del análisis semionarrativo parece poder canalizarse hacia una renovada formalización de la ética y, por otro lado, el abordaje de la problemática de la manifestación de la significación conduce a una vigorosa recuperación de la cuestión estética.

En realidad, este movimiento se origina endoteóricamente: por la connotación tímica, la axiologización de las estructuras abre paso a los juicios éticos y estéticos. Ya no estamos ante estructuras meramente descriptivas o neutras y, además, la modelización teórica no sólo construye el simulacro de un sujeto epistémico.

Volvamos, pues, a la cita de la cual partimos y situémonos en el componente hilético de la pauta trazada por Husserl para asumir que el modo primitivo de existencia del sentido es, en principio, lo sentido por el cuerpo, con el cuerpo. ¿Desde dónde sentir sino desde el cuerpo? Esta certeza refractada, oscurecida en el discurso de fundación racionalista e instrumental de la modernidad hizo que las múltiples pasiones corporales —plurales por antonomasia— se coagulen en el desorden de unos sentidos sin autonomía mientras que aquella otra pasión del alma racional —solemnemente singular— llamada *conocimiento* fue progresivamente desensibilizada y retenida en la dignidad formal de lo estrictamente intelectual o mental.

Así, el sentido válido es el pensado, no el sentido. No sólo se reduce a cero la diferencia entre *dianoia* y *aístesis* sino que, además, aquélla desplaza y oculta a ésta (dejando sin sustento a la máxima escolástica: "nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu"). Al responder por los sentidos, subsumiéndolos, el intelecto recipiente y percipiente es el que no sólo señala, aprehende, nombra y categoriza sino que también es el que siente, mira, escucha, toca. Como correlato teórico, el mundo aparece como forma, lo cual, en nuestro campo, corresponde a la instauración del mínimo epistémico indefinido de "articulación". Así, en el encuadre

³ Parret, H., "Lo agradable, lo obsceno, lo sublime del cuerpo femenino: a propósito del jardín y del seno según Kant", en: *Contratexto*, 4 (1989), p. 167.

⁴ *Ibid.*

⁵ Ricoeur, Paul, *El discurso de la acción*, Madrid: Cátedra, 1981, p. 25.

de la semiología estarán dadas las condiciones para sustituir los sentidos corporalmente sentidos por el sentido pensado en cuanto significación.

En las llamadas ciencias sociales, diversos paradigmas epistemológicos ceden a la exigencia de teorías que se muestran como series de operaciones que separan unidades discretas. Dichas teorías representan, cada una a su modo (mediante el recubrimiento de categorías económicas, sociológicas, antropológicas y lingüísticas), articulaciones de la significación equiparables a posiciones manipuladas por un sujeto delimitador. Tras las variables paradigmáticas, se perfila el modelo epistemológico que pone en relación a un sujeto cognoscente, como operador, frente al espectáculo de las estructuras y las funciones del mundo cognoscible.

Ante este panorama, el "giro estético" viene dado por el retorno al componente hilético. La percepción ya no se identifica solamente con el componente noemático. Los rasgos, las figuras, los objetos del mundo "significante", se ven transformados por efecto de la percepción en rasgos, figuras y objetos del "significado" de algún universo semiótico, cualquiera sea su modo de manifestación. Recuperar el lugar de la percepción sensible lleva a redefinir el sentir como propiedad y eficacia de la mediación del cuerpo. Esta mediación no es ya neutra, no está ya más eximida por un omni-intelecto de la tarea de homogeneización de la existencia semiótica. La mediación del cuerpo segrega su "perfume" tímico, propioceptivo y, en ciertas zonas, sensibiliza, "patemiza", el universo de formas cognoscitivas. Los rasgos, las figuras y los objetos del mundo "hacen sentido" a costa de la sensibilización que les impone la mediación del cuerpo.

Ya no es sensato, pues, presentar a los sujetos epistemológicos de las construcciones teóricas relativas a la comunicación, como sujetos puramente cognoscitivos, "racionales". Durante los recorridos que conducen a los sujetos de conocimiento hacia el advenimiento de significaciones y a su manifestación discursiva, estos sujetos encuentran, de un modo u otro, una fase de "sensibilización" tímica en la que emergen los sentidos, "materia prima" de la sensibilidad.

En el contexto de esta reorganización teórica constatamos que se habla mucho de interacción y nada de interpasión, cuando estos dos términos deberían guardar entre sí algo más que una dialéctica. Cada ser viviente, plasma vibrátil de atracciones, suspensiones y repulsiones, tiende lazos con los que afecta y se ve afectado. La confianza aparece como cuestión ético-química y las relaciones humanas se pueden comenzar a leer en términos de configuraciones pasionales e intersecciones sensibilizantes.

Intersecciones sentidas en muchos sentidos asentidos, consentidos, resentidos, sinsentidos y, luego, pensados, organizados, legislados discursivamente con (como) lenguajes.

Sabemos que la semiótica narrativa no estudia las manipulaciones, las acciones, las sanciones y las pasiones propiamente dichas sino "en papel"; por eso es que el análisis de estas formas narradas le permite reconocer los estereotipos de las actividades humanas y construir los modelos tipológicos que las explican. No obstante, al extrapolarse esos procedimientos con el objetivo de elaborar una semiótica de la vida cotidiana, las posibilidades de modulación filosófica (en especial ética, política y jurídica) se acrecientan. Si bien esto que llamo modulación opera como metaforización en tanto se trata de "llevar a otro lugar" a la teoría, también es verdad que dicho procedimiento va acompañado por un cambio de actitud ya que este nuevo nivel de discurso tiene una temática y una metodología irreducible al anterior: en el caso de la modulación ética no se trata ya de un hacer des-

criptivo que procede mediante distinciones y diferencias sino de un hacer prescriptivo, dialéctico y constitutivo de la acción evaluada. Lo pertinente ya no es distinguir y diferenciar para describir sino mediar y totalizar para prescribir.

Así pues, una fenomenología semiótica exige ese otro discurso y, al hacerlo, pone de manifiesto su propia limitación metodológicamente asumida. En las fronteras mismas del hacer descriptivo, “la producción de eso que se llama ordinariamente ‘lo vivido’ depende del análisis de los efectos de sentido inducidos por el funcionamiento de los discursos sociales y de las practicas significantes que se encuentran allí relacionadas”⁶. He aquí la llave misma de la modulación: las temporalidades de lo cotidiano se viven como si fuesen el tiempo de un relato. Se asienta entonces un filosofema clave: vivimos nuestra vida cotidiana como un relato.

Se podría suponer que para postular ese filosofema asumimos un ficcionalismo metodológico (una filosofía del *als ob*, del como si, en términos de Vaihinger) que nos permitiría arribar a una tesis correcta sobre la realidad en base a representaciones conscientemente falsas. Obviamente, aunque lo que nos sucede pueda analizarse como relato no se trata de postular un narrador metafísico de todo lo que nos sucede.

Parret es lo suficientemente explícito cuando sostiene que “si lo cotidiano ritualizable está intrínsecamente temporalizado por la memoria y la espera, la temporalidad cotidiana, en cambio, no puede ser sino la temporalidad de un relato. La vida es un relato, precisamente a causa del ‘tiempo inventado’ que, por sus propiedades, estructura la vida-relato (entidad desdoblada interiormente en *vida-analysandum et relato-analysans*). Que la vida cotidiana sea un relato se debe esencialmente a la narratologización de las temporalidades de lo cotidiano”⁷.

No es esta ponencia el lugar para profundizar las tesis de Ricoeur que inspiran a Parret. Baste decir que el tiempo fenomenológico y existencial es una “invención narratológica” y son precisamente las coerciones narratológicas de las temporalidades de lo cotidiano las que transforman el “tiempo vivido” en “tiempo inventado”.

“Que la vida cotidiana sea un objeto semionarrativo temporalizado es fácil de admitir a partir de una verdad de sentido común: la vida cotidiana no es opaca e inmanente, es pública, exige una interpretación, una comprensión, por lo tanto, una semiótica. Hay siempre entonces un observador no externo... sino interno a la vida cotidiana en su duración: el sujeto del tiempo ‘vivido’ es siempre y necesariamente, al mismo tiempo, un interpretante, el motor del tiempo ‘construido’ o ‘inventado’. Sin embargo, la vida-relato no es un relato sobre algo: no hay un referente de este relato, es un ‘mundo contado’, sin objeto anterior o exterior. No hay universo de referencia de la vida-relato y es sin duda en ese plano que la vida cotidiana está lejos de toda acción ‘no cotidiana’ (científica, por ejemplo) que presuponga la distanciamiento y la referencialización. La complejidad de la vida-relato depende entonces del hecho de que la vida-relato es al mismo tiempo un enunciado narrativo y una enunciación narrativa y, sobre todo, que estos dos ejes de la vida-relato tienden a confundirse.”⁸

Esto último es central: se trata del entrelazamiento del tiempo contado y del tiempo de contar. Somos, al mismo tiempo, en tanto sujetos interpretantes de

⁶ Landowski, E., “Entrada vivencia”, en: Greimas, A.J./Courtés, J., *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*, Madrid: Gredos, 1991, p. 277.

⁷ Parret, H., *De la semiótica a la estética*, Buenos Aires: Edicial, 1994, p. 132.

⁸ *Ibid.*, pp. 132-133.

nuestras vidas-relato, personajes y narradores. Como personajes de nuestro propio relato vivimos una temporalidad enunciativa, proyectada fuera de la enunciación, como ligada a la sustancia vital y opaca. Como narradores de nuestras vidas-relato, construimos una temporalidad enunciativa, un 'tiempo de contar' deícticamente determinado por las marcas aquí/ahora del acto de contar. Esta tensión entre las temporalidades enunciativa y enunciativa marca la vida-relato, puede resentirse en el plano psicológico por la persona-soporte del sujeto interpretante, puede desgarrarla, generar incertidumbre, inquietud. En fin, esta tensividad permite destacar que así como la vida no es anterior a la vida-relato, el relato tampoco le es posterior. Existimos en esa concomitancia desgarradora: en la vida-relato el tiempo es, a la vez, enunciado y enunciación.

Al pasar de los textos "de papel" a los textos "de vida" podemos pre-comprender sobre qué horizonte inasignable de sentido se destaca la práctica teórica, al lado de las otras prácticas humanas entre las cuales hay que incluir a las prácticas estéticas, éticas, políticas, jurídicas. Esta pre-comprensión es abordada por Ricoeur⁹ en el contraste de semiótica y hermenéutica.

Están dadas, pues, las condiciones para hacer un trabajo filosófico sin encerrarse en un sistema de dogmas y sin correr el riesgo de una intuición aberrante y caótica. La actitud fenomenológica produce la impresión de apertura y de método, el sentimiento de lo conveniente y legítimo de una inquietud, de un cuestionamiento y de una búsqueda que uno quiere conducir rectamente concretando y haciendo balance. La distancia frente a los compromisos ontológicos no puede obnubilarnos frente al imperativo expresado en nuestro discurso protosemiótico sobre el "horizonte óntico": queremos saber "¿cómo aparece eso que es vivido, qué significa para nosotros?".

Hay que constatar, en este contexto, el nuevo vigor dado a la idea medieval de la intencionalidad de la conciencia: toda conciencia es conciencia de algo, no puede describirse sin referencia al objeto que "pretende".

Orientación intencional que no es un saber, sino que, en términos de sentimientos o aspiraciones, es calificada, en su propio dinamismo, "de modo afectivo" o "de modo activo". El valor no se impregna en unos seres como consecuencia de la modificación de un saber sino que proviene de una intencionalidad no teórica, irreductible "del saque" al conocimiento. Al investigar la constitución de lo real por la conciencia (esto es, la construcción de "realidad"), el análisis fenomenológico, más que entregarse a una búsqueda de las condiciones trascendentales en la acepción idealista del término, se interroga acerca de la significación del ser de los "entes".

La restricción semiótica se refiere a la preocupación por el ser de las "entidades discursivas" en las que, más que lo dicho cuenta el mismo decir. Éste importa menos por su contenido en informaciones que por el hecho de que se dirige (y dirige) a un interlocutor. Lo social está, siempre, más allá de la ontología. La socialidad es una forma de salir del ser de otra manera que por el conocimiento. Y las prácticas significantes son esencialmente prácticas sociales.

Nada nos impide, pues, ir de la semiótica a la filosofía y retornar de ésta a aquélla. Ni pretendemos poner en peligro la autonomía de la metodología ni pre-

⁹ Ricoeur, Paul, "Entre hermenéutica y semiótica", en: *Nouveaux Actes Sémiotiques*. 10, traducción de Desiderio Blanco, Limoges: PULIM, 1990.

tendemos “semiotizar” toda filosofía posible. Las zonas de contaminación, de contagio, de modulación están tanto en las fundamentaciones y explicaciones del nivel epistemológico de la disciplina como en las metaforizaciones operativas propias de una hermenéutica posterior a nuestras aplicaciones descriptivas. Hermenéutica esta que nos invita a retornar armados de coherencia a terrenos estéticos, éticos y políticos tradicionalmente reservados a filosofías que, obnubiladas por la interrogación sobre el sentido del ser, olvidaban preguntarse por el sentido de ser.