

Una semiología: problemas y resultados

Luis Prieto

1.- Si debiese resumir en una frase en qué consiste la semiología que me propongo presentar aquí —la cual por otra parte no es sino una generalización y un desarrollo de las teorías de Ferdinand de Saussure y sus continuadores de la Escuela de Praga— diría que ésta no es una teoría del conocimiento, de la cual ya se han ocupado los filósofos, sino más bien una teoría de la *raison d'être* del conocimiento y, más exactamente, de la *raison d'être* del conocimiento de la realidad material. Esta semiología se constituye en torno al principio según el cual la validez de tal conocimiento no sólo depende, como suele admitirse, de su *verdad* sino también de su *pertinencia*. La pertinencia aparece incluso como un criterio de validez lógicamente anterior al constituido por la verdad, ya que la cuestión de la verdad de un conocimiento se plantea solamente a propósito de un conocimiento considerado ya como pertinente. Ahora bien, en tanto que la verdad es una relación entre conocimiento y el objeto, la pertinencia es, en cambio, una relación entre el conocimiento y el sujeto, por definición histórico-social, que la construye y que la utiliza. La semiología que toma como punto de partida el principio según el cual verdad y pertinencia contribuyen ambas a la validez de un conocimiento puede, por lo tanto, ser caracterizada también como el estudio de los conocimientos de la realidad material que toma en cuenta al sujeto y que los considera por consiguiente en lo que implican de histórico-social.

Un problema con que se enfrentan a menudo las epistemologías que hacen de la verdad el único criterio de validez de los conocimientos —sin llegar a proponer sin embargo soluciones satisfactorias— es precisamente el problema de conciliar la existencia de la realidad material independiente del conocimiento con el carácter histórico-social de este último. En efecto, lo que nos garantiza que un objeto material existe independientemente de los conocimientos que se construyen eventualmente del mismo, es el límite, establecido por el principio de no contradicción, dentro del cual tales conocimientos pueden ser verdaderos: dada una característica *a*, no puede ser al mismo tiempo verdadero y falso que un determinado objeto sea *a*. Si, por ejemplo, la característica de que se trata es “blanco”, no puede ser al mismo tiempo verdadero y falso que un determinado objeto sea “blanco”. No se puede afirmar, en consecuencia, que un conocimiento verdadero en un contexto histórico-social determinado, pueda ser falso en otro sin abolir este

LUIS PRIETO es profesor de la Universidad de Ginebra.

La traducción ha sido realizada por la Profesora Silvia Tabachnik.

límite y sin eliminar, junto con éste, al objeto mismo.

Se ha intentado evitar esta dificultad introduciendo, junto a la distinción entre conocimiento verdadero y conocimiento falso, la distinción entre conocimiento "total" y conocimiento "parcial". Entre los conocimientos "totales" de un objeto material dado no puede ser verdadero sino uno, en tanto que puede haber una infinidad de conocimientos "parciales" verdaderos. La relación del conocimiento con el contexto histórico-social se establecería no porque el conocimiento que se tiene de un objeto, verdadero en un determinado contexto histórico-social podría ser falso en otro, sino porque el conocimiento verdadero que se tiene de un objeto dado en un contexto histórico-social determinado podría ser *diferente* del conocimiento que se tiene de dicho objeto en otro contexto histórico-social determinado y ser a pesar de ello —a condición de que por lo menos uno de los conocimientos en cuestión sea "parcial"— *igualmente verdadero*.

Es indudable que el carácter histórico-social de los conocimientos presupone la posibilidad de construir, de un mismo objeto, conocimientos diferentes y, no obstante, todos ellos verdaderos. Pero para explicar tal carácter es aún necesario establecer, por una parte, por qué se construyen conocimientos "parciales" y, por la otra, por qué al construirlos se toma en consideración una determinada "parte"—y no otra— del objeto. Ahora bien, en la medida en que se considera a la verdad como único criterio de validez de los conocimientos, no se ve a qué podría atribuirse la construcción de conocimientos parciales ni cómo podría explicarse su diversidad sin recurrir, como suele hacerse, al argumento de la limitación de la inteligencia del hombre. El conocimiento perfecto de un objeto sería su conocimiento "total" y verdadero. Dos conocimientos diferentes de un mismo objeto nunca podrían ser, evidentemente, ambos "totales" y ambos verdaderos y, en consecuencia, el conocimiento "total" y verdadero de un objeto, puesto que sería único, se situaría más allá de la relatividad histórico-social. Tal conocimiento no sería sin embargo más que un ideal al cual se apunta sin alcanzarlo nunca. El hombre lograría construir sólo conocimientos "parciales", los cuales, según el contexto histórico-social, se aproximarían más o menos y de diferente manera al ideal del conocimiento perfecto.

Así explicado, el carácter histórico-social de los conocimientos constituiría un rasgo puramente negativo: los conocimientos serían histórico-sociales simplemente porque el hombre no está en condiciones de construir conocimientos que no lo sean. La perspectiva se modifica en cambio completamente si se admite que la validez de un conocimiento depende también de su pertinencia. Un conocimiento es histórico-social porque, así como es necesariamente verdadero o falso, es también —y con prioridad lógica— necesariamente pertinente o no pertinente y su pertinencia depende de los intereses histórica y socialmente condicionados del sujeto. El hecho

de ser "parcial" no constituye en absoluto, para un conocimiento, una especie de tara derivada de la limitación de la inteligencia que lo ha construido: el considerar en el objeto sólo aquello que cuenta para los propios intereses o sea sólo aquello de lo cual depende que el objeto realice o no el *concepto* pertinente a tales intereses constituye incluso el fundamento mismo del conocimiento. Por lo que concierne a los conocimientos "totales"—admitiendo que tenga algún sentido hablar de semejantes conocimientos—lo que se acaba de decir se aplicaría a los mismos, si fuesen posibles, y por las mismas razones por las cuales se aplica a cualquier otro conocimiento: si un sujeto tomase en consideración la totalidad de las características del objeto, sería porque esta totalidad cuenta para sus intereses. La totalidad de las características del objeto poseería pues la pertinencia por definición histórico-social, como la poseería también el conocimiento que la totalidad en cuestión determina.

2.- El problema que —en términos que esconden su verdadera naturaleza e impiden captar su alcance— se plantean los fonólogos de la Escuela de Praga no es en definitiva sino el problema de la *raison d'être* de un determinado conocimiento. Los fonemas no son, en efecto, sino los *conceptos* mediante los cuales el sujeto hablante conoce los sonidos y de los cuales reconoce a estos últimos como realización. Al preguntarse, pues, por qué, según los sonidos (y por supuesto la lengua) de que se trata, dos sonidos diferentes son reconocidos por el sujeto hablante a veces como realización de fonemas distintos, a veces como realización del mismo fonema, los fonólogos se plantean el problema de establecer por qué, de todos los conocimientos verdaderos de los que un determinado sonido es susceptible de convertirse en objeto o sea, de todos los conceptos que se podría construir y de los cuales el sonido en cuestión sería una realización, es precisamente el concepto constituido por el fonema el que el sujeto hablante construye efectivamente y es, por tanto, pertinente para él. La respuesta de los fonólogos a esta pregunta es muy conocida. Reformulada en términos que no son exactamente los suyos, consiste en definitiva en decir que los fonemas son los conceptos pertinentes para el sujeto hablante porque en ellos se encuentran todos los rasgos de los sonidos y sólo los rasgos de los sonidos que se hallan en relación con el significado.

Pero los rasgos de los sonidos que se hallan en relación con el significado no son sino los rasgos que es necesario tener en cuenta para entender y hacerse entender, o sea para ejercer, utilizando los sonidos como medios, la práctica constituida por la comunicación. En definitiva, pues, los fonólogos fundan la explicación de la pertinencia del fonema, o sea del modo en que el sujeto hablante conoce el sonido, sobre una *práctica* en la cual el sonido desempeña el papel de *medio*. Ahora bien, la semiología presentada aquí

extiende esta explicación a todo conocimiento de un objeto material: los intereses histórica y socialmente condicionados del sujeto se manifiestan a través de las prácticas que ejerce para servirlos; por tal motivo la pertinencia, dependiente de los intereses del sujeto, que posee para éste la manera en que conoce un objeto material, depende siempre de una práctica en la cual hace desempeñar a tal objeto un cierto papel. Este papel, sin embargo, no es necesariamente el papel de medio. Como el medio de toda práctica, el medio de la práctica comunicativa o sea la señal es un objeto material, pero el fin de esta práctica, constituido por el *sentido*, es un objeto de pensamiento. En otras prácticas, en cambio, el fin es también un objeto material, el cual, evidentemente, no se produce a partir de la nada sino a través de la *transformación* de otro objeto material. El papel que se le hace desempeñar a un objeto material en una práctica puede ser, por tanto, sea el papel de medio, sea el de fin, o por último el papel de "materia prima" que es transformada, gracias al medio, para producir el fin.¹

El interés del sujeto por el medio de una práctica presupone el interés, lógicamente anterior, por el fin de esta práctica. La pertinencia que posee para el sujeto el concepto que determina el fin en cuanto a tal, o sea, el concepto que el objeto a producir debe realizar para que ese fin sea logrado, es pues anterior a la práctica con cuyo ejercicio se trata de producirlo y, en consecuencia, no puede depender de la misma. Pero esto no contradice, en absoluto, la generalización hecha por la semiología que aquí se presenta de las conclusiones de la Escuela de Praga. En efecto, el concepto que determina el fin de una práctica es el que un objeto debe realizar para que se le pueda hacer desempeñar, *en otra práctica*, el papel de medio o de materia prima. En consecuencia, aunque la pertinencia del concepto que determina el objeto a producir gracias al ejercicio de una cierta práctica no depende de esta práctica, de todos modos dicha pertinencia depende de una práctica. Hay que señalar, además, que si bien —ateniéndonos a lo que acabamos de ver— el objeto al cual se le hace desempeñar el papel de fin en una práctica es conocido en un modo cuya pertinencia no depende del hecho de que se le hace desempeñar este papel en esta práctica, dicho objeto es necesariamente conocido también en otro modo, cuya pertinencia, por el contrario, no puede explicarse sin tomar en cuenta la práctica en cuestión. Un medio, en efecto, puede servir para producir un fin sólo en la medida en que este último pertenezca a la extensión de un cierto concepto, el concepto que constituye la *utilidad* del medio en cuestión. Por consiguiente, si el sujeto, para producir un fin que realice un cierto concepto elige un determinado medio, es porque reconoce que dicho fin realiza *también* el concepto constituido por la utilidad

¹ El fin y la materia prima, puesto que uno resulta de la transformación de la otra, son numéricamente el mismo objeto.

de dicho medio.

3.- Extendiendo el modo en que los fonólogos explican la pertinencia del fonema a la pertinencia de todo conocimiento de un objeto material se implica, puesto que nunca se construyen conocimientos que no sean pertinentes, que sólo se conoce un objeto material si se le hace desempeñar un papel en una práctica. Ahora bien, me parece que es necesario precisar esta posición, que a menudo me ha costado objeciones. Con ella no pretendo que en la base de un conocimiento y en modo particular de un conocimiento científico, haya siempre una práctica efectivamente ejercida, ni siquiera el reconocimiento explícito por parte del sujeto de la posibilidad de una práctica. En realidad, mi posición podría formularse en términos mucho más tradicionales diciendo simplemente que un concepto que es construido o del cual nos servimos, es siempre el concepto que un objeto debe realizar para ser la causa o para ser el efecto de un objeto que realice a su vez otro determinado concepto. A condición, sin embargo, de que se aclare que no se establecen relaciones de causa y efecto entre objetos que realizan conceptos determinados por el simple placer de conocer "las leyes de la naturaleza", como tratan de hacernos creer ciertas ideologías contemplativas, sino más bien porque los efectos en cuestión nos interesan o eventualmente pueden interesarnos y, por lo tanto, porque nos interesan o pueden eventualmente interesarnos también las causas susceptibles de producirlos. Esto es válido, en mi opinión, incluso para disciplinas tan poco "aplicadas" como, por ejemplo, la astronomía. Los cálculos de Leverrier basados en las "perturbaciones" de la órbita de Urano, por ejemplo, que lo llevan al descubrimiento de Neptuno, no consisten en otra cosa que en establecer un concepto (masa, órbita, etc.) que un objeto debe realizar para ser causa de un objeto que realice a su vez el concepto de "Urano con su órbita 'perturbada'". Los objetos que intervienen en los cálculos de Leverrier no realizan sólo los conceptos mencionados, y los conocimientos respectivamente constituidos por estos conceptos no son, en consecuencia, los únicos conocimientos verdaderos que pueden tenerse de tales objetos. Pero estos conocimientos son los conocimientos pertinentes para una práctica que se propusiese "producir", partiendo de una materia prima que realice el concepto de "Urano con órbita 'normal'", un objeto que realice en cambio el concepto del cual Urano se reconoce como realización y que en parte resulta definido por las "perturbaciones" de su órbita. En la época del descubrimiento de Leverrier podía parecer ridículo hablar de tal "práctica". Los conocimientos cuya verdad es corroborada por el descubrimiento de Leverrier no son, sin embargo —progreso aparte— sino aquellos cuya pertinencia está vinculada con la práctica, efectivamente ejercida en nuestros días, constituida por la astronáutica.

4.- Además del objeto al cual se le hace desempeñar en una práctica el papel de medio, que es siempre un objeto material y, cuando el fin de la práctica en cuestión es también un objeto material, este último objeto y la materia prima a partir de la cual se trata de producirlo, hay aún otro objeto material que interviene necesariamente en una práctica. En una práctica, en efecto, el objeto al cual se hace desempeñar el papel de medio se convierte en causa del fin sólo si sufre una transformación —por ejemplo, la que consiste en ser puesto en movimiento— cuya causa es el *cuerpo del sujeto*. Para ser causa de esta transformación del medio el cuerpo del sujeto, a su vez, debe transformarse: por ejemplo, la “mano inactiva” del sujeto debe convertirse en “mano que aferra”. Ahora bien, para que haya práctica, esta transformación del cuerpo del sujeto y el objeto que de ella resulta, por ejemplo, el “cuerpo (del sujeto) con mano que aferra”, no deben ser a su vez causados por otro objeto ni deben ser tampoco la consecuencia necesaria del estado en que se encuentra el cuerpo del sujeto en el momento en que la transformación ocurre: en el momento, por ejemplo, en que la mano inactiva del sujeto se convierte en mano que aferra o, si se prefiere, en el momento en que se desencadena la pulsión nerviosa que desemboca en esta transformación de la mano, tal pulsión nerviosa, para que exista práctica, debe poder también no desencadenarse y, por lo tanto, la mano, no transformarse. Para que exista práctica se requiere, en otros términos, que la transformación del cuerpo del sujeto, que provoca a su vez la transformación del objeto que desempeña en una práctica eventual el papel de medio, sea una *decisión*, es decir, una *transformación no natural*, entendiéndose por “transformación natural” una transformación que se produce necesariamente desde el momento en que el objeto que la sufre y otros objetos con los cuales éste está eventualmente en contacto presentan ciertas características.

El cuerpo del sujeto, gracias a la facultad de decisión de que está provisto, posee una particularidad fundamental: puede ser *causa* —causa, por ejemplo, de la puesta en movimiento del medio de una práctica— *sin haber sido a su vez un efecto*. Es justamente porque una práctica presupone una concatenación de causas y efectos en cuyo punto de partida se encuentra una causa que no es a su vez un efecto, que no hay práctica sin decisión. En cambio, aunque el cuerpo del sujeto sea la causa de un cierto efecto, este efecto no es el resultado de una práctica si las particularidades del cuerpo del sujeto gracias a las cuales este cuerpo está en condiciones de producir tal efecto son a su vez un efecto: no se trata de una práctica que sería ejercida por el sujeto cuando, por ejemplo, éste es empujado y su cuerpo, puesto así en movimiento, produce un efecto.

Es por cierto siempre posible preguntarse si estamos efectivamente dotados de la facultad de decisión o si, por el contrario, el carácter no natural bajo cuya aureola se nos aparecen ciertas transformaciones de nuestro cuerpo

no es más que pura ilusión, un espejismo que la fisiología del cerebro se ocupará de destruir algún día. No me parece que, en el estado actual de las ciencias, se esté en condiciones de responder a esta pregunta, pero en cambio, se puede explicitar desde ahora qué es lo que con ella se pone en juego.

Ante todo, es sólo en la medida en que el hombre es capaz de decisión y su cuerpo puede por lo tanto ser causa sin haber sido efecto, que puede existir una *historia* distinta de la "historia natural". Sin decisión, en efecto, los comportamientos del hombre se integrarían por completo en el orden natural de causas y efectos, orden que nada perturbaría y respecto al cual en consecuencia, nada sería externo.

Si, por otra parte, la facultad de decisión del hombre no fuese más que una mera ilusión, sería igualmente ilusoria la dimensión ética de sus comportamientos, ya que sólo poseen evidentemente tal dimensión las transformaciones del cuerpo que no son impuestas ni por el estado material del mismo ni por cualquier otro objeto.

Finalmente, sin facultad de decisión ni siquiera podría haber sujeto. Esto, por cierto, puesto que es difícil concebir la historia sin sujeto (tanto como es difícil concebir al sujeto sin historia), podría mencionarse aquí como un simple corolario de las conclusiones precedentes. Sin embargo, los vínculos entre decisión y sujeto me parecen lo bastante interesantes como para merecer una consideración explícita.

Entiendo por "sujeto" un objeto material —el objeto material que constituye el cuerpo del sujeto— que tiene conciencia de su individualidad, es decir de lo que se llama su "identidad numérica".² Ya se ha dicho que una transformación natural de un objeto material es una transformación que se produce necesariamente desde el momento en que el objeto en cuestión y otros objetos con los cuales está eventualmente en contacto, presentan ciertas características. La individualidad de estos objetos, es decir su identidad numérica, no interviene en particular para nada: la sustitución de estos objetos por otros objetos numéricamente distintos conduce, condición de que estos presenten igualmente las características en cuestión, al mismo resultado, o sea, a la misma transformación.³ La transformación del cuerpo

² La individualidad o identidad numérica de un objeto no se determina, como se dice o se deja entender frecuentemente, por la totalidad de sus características. Hay siempre, entre las características que presenta un objeto y su identidad numérica, una heterogeneidad irreductible: un objeto puede perder o adquirir características aun permaneciendo inmutable él mismo como individuo.

³ La dependencia necesaria de una transformación respecto de ciertas características de los objetos, por una parte, y, por la otra, su independencia respecto de la identidad numérica de tales objetos, es lo que hace posible la construcción de conceptos y, por lo tanto, la constitución de las ciencias.

del sujeto que constituye una decisión (si hay decisión), depende, al contrario, sólo de la *individualidad*, de la *identidad numérica* del sujeto que toma tal decisión. Es por esto que atribuyo al descubrimiento, por parte del sujeto, de su facultad de decisión un papel fundamental en su toma de conciencia de la propia identidad numérica: considero que el hecho de descubrir su facultad de transformar el propio cuerpo independientemente de cualquier cosa que no sea precisamente ese mismo cuerpo en cuanto objeto individual, y por tanto único e irrepetible, es precisamente lo que permite al sujeto acceder a la conciencia de su identidad numérica y, reconociéndose como *uno*, constituirse como sujeto.

5.- Un objeto es un fragmento de la realidad material que es reconocido como *uno*, o sea, un fragmento de la realidad material al que se le atribuye una identidad numérica. Al reconocer la identidad numérica del propio cuerpo el sujeto se reconoce, pues, a sí mismo, como un objeto. Por cierto, para reconocer como *uno* un cierto fragmento de la realidad material es necesario asimismo reconocer como a *uno* por lo menos a *otro* fragmento de esta realidad. Es decir, que no se le reconoce a un fragmento de la realidad material una identidad numérica y, en consecuencia, no se lo reconoce como objeto, si no se le reconoce una identidad numérica a al menos otro fragmento de la realidad material y si no se reconoce por lo tanto igualmente a este último como objeto. El punto de partida de esta dialéctica reside sin embargo en la constatación, por parte del sujeto, de la facultad de decisión de que está dotado el fragmento de la realidad material que constituye su cuerpo, constatación que lo lleva a descubrir no —o mejor aún, no solamente— la identidad numérica de este fragmento de la realidad material, sino incluso la identidad numérica *tout court*: en otros términos, es descubriéndose a sí mismo como objeto que el sujeto descubre *el objeto*. Es por tal motivo que entre los (dos) fragmentos de la realidad material a los cuales (por lo menos) el sujeto reconoce una identidad numérica y que reconoce por lo tanto como objetos, figura necesariamente el fragmento que constituye su cuerpo.

El descubrimiento del *objeto* implica evidentemente un reordenamiento fundamental del modo en que el sujeto aprehende la realidad material. Imaginemos, en efecto, lo que debe ser la aprehensión de esta realidad para un ser dotado de conciencia pero que, como es probablemente el caso de los animales inferiores y también del ser humano en los primerísimos momentos de su vida, no alcanza a ser consciente de su identidad numérica. Un ser semejante experimenta sensaciones pero, puesto que no se ha descubierto a sí mismo como objeto y por tanto no ha descubierto *el objeto*, una sensación no puede evidentemente aparecerle como la manifestación de algo que sería propio de un objeto. Su conciencia, puede decirse, no sobrepasa un nivel “adjetivo”: percibe “hambriento”, “rojo”, pero no a sí mismo como un objeto

que estaría hambriento o a alguna otra cosa como un objeto que sería rojo. La conciencia de un sujeto se sitúa en cambio a un nivel que podemos llamar a su vez "sustantivo": a un sujeto las sensaciones se le presentan como la manifestación de *propiedades*, de *características* de las cuales están provistos los objetos.

Puesto que *el tiempo* es aquello en lo cual se desarrolla una transformación, o sea aquello que hay entre un *objeto* que presenta una característica dada y *este mismo objeto* que (ya) no la presenta, sólo una conciencia sustantiva puede incluir entre sus contenidos el tiempo y, con éste, la dicotomía *vida/muerte*. Lo mismo vale para la imposibilidad de la contradicción, por cuanto la contradicción concierne a las características de un *objeto dado* en un *momento dado*. Así los objetos, provistos de características, en los cuales el sujeto organiza su excepción de la realidad material, se le presentan como objetos que *son* —nada puede ser si no *en el tiempo*— y, puesto que *son*, como objetos que no pueden al mismo tiempo, *no ser*.⁴

Habiendo partido del problema de la *raison d'être* del fonema, la semiología que aquí se presenta desemboca así en una teoría del sujeto. No podía ser de otro modo desde el momento en que dicha semiología reconoce que la *raison d'être* del fonema, así como la *raison d'être* de todo conocimiento cuyo objeto forma parte de la realidad material, reside en una práctica. En efecto, una práctica puede ser solamente la práctica de un sujeto, el cual, a su vez, es tal sólo en tanto está en condiciones de ejercer prácticas: se trata en realidad de diversos aspectos o consecuencias de un solo y mismo hecho fundamental, la facultad de decisión de que está dotado el ser humano, que le permite evadirse de la causalidad natural y convertirse así en el productor de la historia.

⁴ Es posible que los niveles de conciencia que llamo "adjetivo" y "sustantivo" correspondan respectivamente al "imaginario" y al "simbólico" psicoanalíticos, y que sea el pasaje de un nivel de conciencia al otro, hecho posible por el descubrimiento de la identidad numérica y del objeto, a lo que el psicoanálisis se refiere cuando habla de la sustitución del objeto (la madre) "parcial" por el objeto "total". Al afirmar que en el inconsciente no es válido el principio de no contradicción, el psicoanálisis deja suponer que en el inconsciente existirían representaciones de objetos. Propongo más bien la hipótesis (reforzada por la atemporalidad —*timelessness*— atribuida por el psicoanálisis al inconsciente), de que el inconsciente constituya un nivel de conciencia adjetivo, que sus contenidos por tanto no estén organizados en objetos y que, en consecuencia, por lo que respecta al mismo, la cuestión de la validez del principio de no contradicción ni siquiera se plantee. Las consideraciones arriba formuladas, a propósito del problema, que se sitúan en el límite con el psicoanálisis, consideraciones de las cuales soy, por supuesto, el único responsable, deben mucho a las preguntas que me fueron planteadas por Alberto Camisassa y a las interesantes discusiones a que dieron lugar.

Esta posibilidad, concedida al hombre gracias a su facultad de decisión, de crear una realidad que se sitúa fuera de la naturaleza, no debe hacer olvidar, sin embargo, que la facultad en cuestión es una consecuencia del sistema nervioso del hombre, que por tanto la misma le es dada biológicamente y que, en consecuencia, se sitúa en la realidad natural. Es ésta la particular situación del hombre en el universo: el hombre, puede decirse, está biológicamente "programado" para ser capaz de producir una realidad que no obedece a la "programación" biológica.

