Editorial Universidad de Antioquia

Genealogía del giro lingüístico

Carlos Rojas Osorio

Instituto Filosofía
Universidad de Antioquia

Otraparte

Genealogía del giro lingüístico

Carlos Rojas Osorio

Genealogía del giro lingüístico

Otraparte
Instituto de Filosofía Universidad de Antioquia
Editorial Universidad de Antioquia

Colección *Otraparte*
© Carlos Rojas Osorio
© Instituto de Filosofía Universidad de Antioquia
© Editorial Universidad de Antioquia
ISBN: 958-655-969-6

Primera edición: septiembre de 2006
Coordinación editorial: Esther Fleisacher C.
Correción de texto e indización: Juan Pablo Pino
Diseño de cubierta: Sandra Arango Mejía, Imprenta Universidad de Antioquia
Motivo de cubierta:
Diagramación: Marcela Mejía Escobar
Diseño, impresión y terminación: Imprenta Universidad de Antioquia

Impreso y hecho en Colombia / Printed and made in Colombia
Prohibida la reproducción total o parcial, por cualquier medio o con cualquier propósito, sin la autorización escrita de la Editorial Universidad de Antioquia

Editorial Universidad de Antioquia
Teléfono: (574) 210 50 10. Telefax: (574) 210 50 12
E-mail: mercadeo@editorialudea.com
Página web: www.editorialudea.com
Apartado 1226. Medellín. Colombia

Instituto de Filosofía
Teléfono: (574) 210 56 85. Telefax: (574) 210 56 81
E-mail: filodir@quimbaya.udea.edu.co
Página web: http://institutodefilosofia.udea.edu.co
Apartado 1226. Medellín. Colombia+++

El contenido de la obra corresponde al derecho de expresión del autor y no compromete el pensamiento institucional de la Universidad de Antioquia ni desata su responsabilidad frente a terceros. El autor asume la responsabilidad por los derechos de autor y conexos contenidos en la obra, así como por la eventual información sensible publicada en ella.

Rojas Osorio, Carlos
Genealogía del giro lingüístico / Carlos Rojas Osorio. --
Medellín : Editorial Universidad de Antioquia, 2006.
344 p. ; 22 cm. -- (Otraparte)
Incluye notas a pie de página.
Incluye bibliografía e índice.
ISBN 958-655-969-6
1. Filosofía del lenguaje 2. Lingüística - Filosofía
3. Lenguaje y emociones 4. Psicolingüística 5. Hermenéutica
I. Tít. II. Serie.
401 cd 20 ed.
A1090521

CEP-Banco de la República-Biblioteca Luis Ángel Arango

Dedicado a Joaquín Jiménez,
amigo y compañero en el sendero del filosofar

Contenido

Pre-texto 1

1. La subjetividad como matriz de las teorías del lenguaje 9

El lenguaje como manifestación del pensamiento 10

El lenguaje como manifestación de las sensaciones (fenomenismo de Gorgias y Epicuro)..... 26

El lenguaje como expresión del sentimiento y la pasión... 28

El lenguaje como incitación a la acción 34

2. Esquema histórico de la hermenéutica..... 39

La interpretación en la Antigüedad..... 39

La interpretación en la Modernidad..... 45

Dilthey y la hermenéutica 52

Después de Dilthey..... 56

3. Giro lingüístico, giro hermenéutico, giro semiológico 67

4. Andrés Bello: filosofía, semiología y lenguaje..... 88

Semiótica y filosofía..... 89

Filosofía de la gramática..... 92

5. Peirce: la escritura del mundo 101
La semiótica de Peirce (1903-1911) 106
La semiótica de Peirce (1911-1914) 108
Peirce y Duns Scoto 110
6. Nietzsche: giro retórico, giro hermenéutico 115
Filología y filosofía 116
La semiótica de los afectos 118
El lenguaje como retórica 123
Sobre la interpretación 127
7. El giro lingüístico de De Saussure 132
8. El giro lingüístico ruso 144
Voloshinov: filosofía del lenguaje 145
Mijail M. Bajtin: la textualidad 155
9. El giro poético de Heidegger 164
El comprender y la interpretación 164
El pensar y el poetizar 166
Observaciones críticas 172
10. Los giros lingüísticos de Wittgenstein 177
El lenguaje como figura del mundo 178
Los juegos de lenguaje 182
11. Estética y hermenéutica en Gadamer 190
12. Foucault: la literatura y el ser del lenguaje 205
El lenguaje como apertura del mundo 206
Arqueología del saber 211
Crítica de la hermenéutica 213
La interpretación como genealogía 215
13. El giro deconstructivo de Derrida 222
La teoría del signo de Husserl 223
La semiología de Hegel 230
Paul de Man sobre Derrida 233
14. El lenguaje en el posmodernismo de Lyotard 235

15. El lenguaje como recreación del mundo 247
Recapitulación 248
Críticas 250
El lenguaje como recreación del mundo 258
16. Lenguaje y verdad en la filosofía tardomoderna 278
Lyotard: lenguaje y verdad 279
Deleuze: sentido y verdad 281
Vattimo: las aperturas históricas de la verdad 283
Derrida: la verdad como conservación 291
Foucault: "decir la verdad" y "estar en la verdad" 295
Las aristas de la verdad 298
Bibliografía 307
Índice onomástico 321
Índice analítico 325

Pre-texto

Al decir de Jacques Derrida, los "prólogos", "prefacios", "introducciones", o como se los quiera denominar, forman parte del texto, y es a ellos —que parecerían marginales— a lo que es necesario atender en las "andaduras" deconstruccionistas. Comencemos, pues, este texto con un pretexto que es ya un texto. Vivimos el mundo de la "textología", como dice Mijail Mijailovich Bajtin; énfasis en el texto, por cierto muy anterior al de Derrida. Lo único de lo que se ocupan las humanidades son textos, se afirma en la translingüística de Bajtin, y textos de textos que forman la intertextualidad; o, "no hay nada fuera de texto", como afirma la gramatología. Y no es posible que Derrida intertextualizara a Bajtin: aunque sus textos datan de la tercera década del pasado siglo xx, algo que no es meramente un texto —las persecuciones estalinistas de que fue objeto el propio Bajtin, su amigo Voloshinov y otros millares de personas— impidió que esos textos circularan en la red universal de los textos. Que "no hacemos más que glosarnos los unos a los otros" lo vio con toda claridad e ironía Miguel de Montaigne en el Renacimiento francés, y por ello es declarado uno de los santos patrones del posmodernismo.

Sea como fuere, estamos ya en el texto, con ocasión del pre-texto. Y de hecho ya hemos entrado en la red infinita de los textos; pobre el que quiera verificarlos todos, ya tendría con ello para producir otro texto, tan extenso o más que el que estamos pretextando, sin acabar de hacerlo, o sin decidirnos a hacerlo. Nada es más difícil que decir la primera palabra, aunque el evangelio joaneo afirma que "en el principio fue la palabra". Pero ya hemos dicho varias primeras palabras; ya nos hemos arrojado al océano sin fin de textos que comentan otros textos, y así a producir nuevos textos (de textos viejos).

¿Qué comentaremos, pues, en estos viejos-nuevos textos? ¿Qué o a quiénes habremos de intertextualizar? Quizá pueda decirse que, como en un holograma, evocar un texto es evocar una red, o quizá, como sugiere Derrida, evocar un texto es evocar toda la red textual, al menos la occidental. Por fuerza es así. Muy poco de Aristóteles, aunque aparece entreverado con su omnímoda autoridad —que se trata de desplazar—, porque fue él quien introdujo la tesis que dará lugar a la rebelión: el giro lingüístico —nuestro tema—. En efecto, fue al de Estagira a quien se le ocurrió decir que la idea determina la palabra, y dos mil años (en números redondos) se necesitaron para que las tres "haches" alemanas, enfrentándose a Kant, todavía fiel a Aristóteles, dijeran lo contrario: que es la palabra la que hace posible la idea, que es el lenguaje el que organiza el pensamiento —masa confusa lo llamó De Saussure, otro rebelde—; confusa masa del pensamiento que requiere el lenguaje para que el caos devenga orden. La historia de esa rebelión —o revolución— que son los giros lingüísticos es mucho más compleja, y de eso trata este texto. Por cierto, "giro lingüístico" es un giro lingüístico. La acepción "normal" (usual) del término remite a una movida del lenguaje, una cierta acepción usual en una lengua determinada. Ya decía Miguel de Unamuno, quizá invocando a Séneca, que "la filosofía es filología". Esta frase no es nada ingenua, y resulta que ella implica que don Miguel también está en el giro lingüístico. Nietzsche usó casi las mismas palabras para hacer su giro lingüístico, para pasar de la filología a la filosofía, pero con el fin de que la filología fecundara a la filosofía. No, pues, por casualidad Michel Foucault invocó a quien "escribía tan buenos libros" y "era tan sabio" para hacerlo responsable del viraje lingüístico, que será también un giro hermenéutico y hasta semiótico. Todo el mundo repite hoy que todo es interpretación; desde luego Nietzsche lo dijo. Lo que no sabía, o no parece que sabía, es que ya Miguel de Montaigne lo había puesto en el "molino interminable de la palabra" escrita: "Cuesta más interpretar las interpretaciones que comprender de cosas" (1971:1.061). Y no

sería casual que el más famoso "ensayista" estuviera intertextualizando algo que él conociera —también sabía mucho y leía mucho, pues su padre se encargó de que tuviera educación en los textos latinos desde que aprende a hablar, que de seguro también para él fue un aprender a escribir—. Como bien afirma Rafael Gutiérrez Girardot, la frase que postula que la filosofía es filología la toma Nietzsche, a su vez, de Séneca: *"Quiae philosophia fuit, facta philologia est"*.

No se trata, pues, de un solo viraje, sino de tres giros aunque de muchos "giradores". Hamann, Humboldt, Herder, las haches alemanas, a las cuales se agregará otra hache, quien hará un giro hermenéutico, pues la existencia misma de los seres humanos es un interpretar. Adivinamos por ahí la problemática presencia de Heidegger. Pero Nietzsche era aún un adolescente universitario en Leipzig cuando ya un "americano" había introducido la poderosa noción de "interpretante", que conduce a la infinitud de la interpretación, la cual, a su vez, es la manera como según los textos fidedignos de Foucault se introduce una "nueva forma de interpretar los signos" por parte de Nietzsche, Marx y Freud. Debatiéndose con la vieja tabla de categorías de Kant y con la más vieja noción de predicación de la lógica aristotélica, Charles Sanders Peirce interpreta la proposición como una relación de signos, siendo el predicado un signo del sujeto, y estando ambos mediados por la cópula. El interpretante no es un sujeto, aquí también el sujeto se elide, es obra del lenguaje; el interpretante es otro signo que es necesario para que el signo se refiera a su objeto; pero ese interpretante necesitará otro que a su vez lo interprete, y así estamos ya en *"omne symbolum de symbolo"*, que es la infinitud de la interpretación. Tenemos, pues, un giro lingüístico (las tres haches alemanas y el suizo De Saussure), un giro hermenéutico (Nietzsche y Heidegger) y un giro semiótico (Peirce) que no deja de ser un giro hermenéutico (lo real es lo que aparece en una interpretación convergente por parte de una futura comunidad ideal). De eso se trata. Una breve historia, o arqueología (quizá una genealogía, no en el sentido nietzscheano o foucaultiano, pero sí wittgensteiniano —parecidos de familia—). Por cierto, el posmodernismo de Lyotard oblitera toda la textología anterior y deja sólo al filósofo austriaco como santo patrón y fundador del giro lingüístico. Al francés le interesa la inconmensurabilidad de los juegos de lenguaje y la encuentra en el autor de las *Investigaciones filosóficas*. Pero la inconmensurabilidad es una marca de fábrica de todo giro lingüístico. Ya lo sabía Locke, quien entiende que las lenguas no son traducibles. Y Herder, para quien si un juego de lenguaje es parte de una forma de vida, aquél es tan inconmensurable como ésta. Cada

lengua es una acepción del mundo, y hay tantas acepciones del mundo como lenguas, según dice Humboldt. El mundo era conmensurable para las distintas lenguas porque el concepto como representación del mundo lo establecía y determinaba la palabra, aunque ésta sea variable según las distintas lenguas. Con ello Aristóteles se daba el lujo de hablar de un solo mundo igual para todos porque el concepto mantiene relación intrínseca con las cosas. Los conceptos son los mismos para todos, del mismo modo que las cosas son las mismas para todos *(De interpretatione)*. Tal el antiguo axioma. Ahora, desde las tres haches, tantos mundos como lenguas hay sobre el planeta Tierra. La inconmensurabilidad es pues tan antigua como la idea de que la lengua determina el pensamiento y el mundo que nos es significativo. A Lyotard le interesa otra cosa, la inconmensurabilidad de cada familia de enunciados y de cada régimen de discurso, y cree encontrarla en las *Investigaciones filosóficas*. Pues con ello se evitarían los metarrelatos.

No le pidamos a este texto que haga una historia de la lingüística. Tampoco le exijamos que haga una historia de la filosofía del lenguaje; menos aún una historia de la hermenéutica. El texto intertextualiza las redes que son necesarias para entender los tres giros: lingüístico, hermenéutico, semiológico. Se trata de que la filosofía ha experimentado una revolución. La revolución de la filosofía como revolución lingüística, semiológica y hermenéutica, revolución que ha establecido lo que hoy se piensa y se escribe.

Antes de que se accediera a la determinación del pensamiento por parte del lenguaje, hubo otras teorías del lenguaje que lo arraigaron en la subjetividad, no solamente en el pensamiento —como en Aristóteles, Agustín o Locke—. En efecto, la palabra puede ser expresión de mis sentimientos o afectos (Rousseau); puede ser un incitante a la acción (los sofistas y rétores antiguos, y Nietzsche); pero puede ser también expresión de lo que percibo, de la sensación (fenomenismo de Gorgias de Leontini y de Nietzsche). Estas teorías del lenguaje en cuanto arraigadas en algún aspecto de la subjetividad, y que son anteriores al giro lingüístico propiamente tal, se textualizan en el capítulo 1. En el capítulo 3 hacemos una descripción sinóptica de los tres giros, descripción que se hará mucho más detallada en los capítulos siguientes al estudiar a algunos de los principales responsables (Peirce, Nietzsche, Heidegger, Wittgenstein, Foucault, Derrida y Lyotard). Digamos que el libro está *in nuce* en ese capítulo, que fue resultado de una ponencia para la Sociedad Puertorriqueña de Filosofía, en cuyo

foro se trataba de la hermenéutica. De hecho, de esa ponencia y del escrito que la registra nació la idea de escribir este libro.

En efecto, hay ya varias historias del giro lingüístico. Pero hay autores que pasan desapercibidos. Si se estudia la historia de la hermenéutica como en *Verdad y método* vemos que no aparecen ni Nietzsche, ni Peirce, ni Wittgenstein (no mencionamos a Foucault o Derrida porque cuando Gadamer escribió su obra maestra éstos no habían producido sus textos, o al menos no habían salido a la luz pública; aunque con Derrida, Gadamer trató de entablar un diálogo, sin encontrar eco). Los héroes de *Verdad y método* son Humboldt, Hegel y Heidegger. Esto no quita mérito a esta obra de Gadamer, quizá la más importante del giro hermenéutico. También él hace una breve historia de la filosofía del lenguaje en la tercera parte del libro, uniendo así la cuestión de la interpretación a la cuestión del lenguaje, unión que aunque hoy nos parece obvia, no siempre lo ha sido. Por ejemplo, en W. Dilthey hay mucho de interpretación y muy poco sobre el lenguaje. La unión de lenguaje e interpretación está en Nietzsche, es muy clara en Heidegger y es sistematizada por Gadamer. Otra obra señera es *Transformación de la filosofía*, de Karl-Otto Apel. Aquí Peirce juega un papel muy importante, de hecho aparece como el iniciador de la filosofía como semiótica trascendental. También figuran en forma sobresaliente Humboldt, Heidegger, Wittgenstein, pero no Foucault, Derrida o Lyotard, ni menos aún Nietzsche. Nietzsche, Foucault y Peirce figuran en una obra del italiano Carlos Sini: *Semiótica y filosofía*. Excelente obra que nos sirvió de guía muchas veces. Muy rica en información y extensa en su recorrido histórico es la obra de Tzvetan Todorov: *Teorías del símbolo*. Como podrá constatar el lector, la intertextualizamos con frecuencia. Además, aunque Todorov no incluye a Bajtin en esta historia, le dedicó un libro que nos fue de gran ayuda. Bajtin y su círculo dieron el giro lingüístico en los tiempos de la Rusia soviética. En nuestra investigación fue la gran sorpresa y dejó en nosotros huellas de profunda admiración. Las obras de Foucault, especialmente *Las palabras y las cosas*, en la que tanto se abunda sobre el lenguaje, fueron siempre una fuente de inspiración.

Como se sabe, la expresión "giro lingüístico" *(the linguistic turn)* fue popularizada por Richard Rorty. Pero aquí ocurrieron cosas imprevistas por las intenciones del autor. Rorty habló del giro lingüístico que el neopositivismo europeo y la filosofía analítica de ambos continentes dieron en su interés de pensar la ciencia. Pero la tesis de Rorty es que este proyecto —ese giro lingüistico— ya está agotado, pues era un proyecto muy moderno en cuanto estaba fundado

epistemológicamente. Interesaba demarcar el lenguaje significativo (el de la ciencia) del no significativo (todo lo demás), línea en la que el primer Wittgenstein se inscribía —a su modo—. Pero, para Rorty, la filosofía ya no es epistemología sino hermenéutica. Hay que abandonar el giro lingüístico de la filosofía analítica, y conservar sólo la idea de la filosofía como conversación. En esta nueva tendencia explora la filosofía del segundo Wittgenstein *(Investigaciones filosóficas)* y comienza a tender puentes hacia otros filósofos que encuentra que hacen lo mismo: en parte Nietzsche, en parte Heidegger, Foucault, pero sobre todo Derrida y Vattimo. Así, pues, el giro lingüístico *no* era lo que le interesaba a Rorty, pero la expresión tuvo también otro "giro", y se la aplicó a la filosofía que sostiene que es el lenguaje el que organiza el pensamiento, como ya dijimos, y de esa forma se comenzó a rastrear la idea hasta las tres haches. Rorty puede ser incluido pues en el giro hermenéutico, pero no con la idea de una metodología de las ciencias humanas (Dilthey) ni de una comprensión de la existencia (Heidegger), sino en el modo de un filosofar que consiste en una conversación con los filósofos y poetas con la intención de hacer también de la filosofía una "consolación", sobre todo con la finalidad política, absolutamente primera para Rorty, de defender la vida civil y, en última instancia, la democracia. Muchos de los autores que Rorty estudia en sus diferentes obras convergen con los estudiados en este libro, y lo hemos tenido muy en cuenta, a pesar de que no nos adherimos a su etnocentrismo. La semiótica de Peirce, tan importante en la revolución lingüística de la filosofía, la interpreta Rorty como el inicio de la filosofía pragmatista americana. Pero como hay, al fin de cuentas, mucha metafísica en Peirce, Rorty prefiere una versión *debole* (es muy amigo de Vattimo) del pragmatismo como el de William James y el de Dewey. Se trataría, pues, de un pragmatismo posmetafísico. A Derrida no sólo le dedicamos un capítulo, sino que también sus extensos comentarios deconstruccionistas fueron muy tenidos en cuenta.

Finalmente, pero no por último menos importante, hemos leído varias veces —y consultado muchísimas más— con gran fruición y mucho aprendizaje ese gran texto de Eduardo Forastieri, puertorriqueño de vasta erudición, sabiduría, y gran ser humano: *El tiempo de los signos*. Diálogo donde se convocan los grandes lingüistas, semiólogos y hermeneutas en una conversación por encima del tiempo lineal, pero situados ellos en el eje de la simultaneidad y en los hermosos parajes del Yunque. La humildad del autor puertorriqueño parecería hacer que él sólo jugase un papel de transcriptor de un diálogo más allá

del tiempo; pero en verdad no sólo no son pocas sus contribuciones a la historia de estos giros de que estamos hablando, sino también sus contribuciones teóricas: el tiempo y los signos es un tema vasto que el diálogo persigue con profundidad hasta llegar al tiempo de la física de nuestros días. Hemos reseñado este diálogo en la revista *Posdata*, y en nuestro libro *Pensamiento filosófico puertorriqueño*.

Agradecemos también la generosa ayuda del doctor Javier Domínguez Hernández, sin cuya colaboración esta obra no hubiera podido publicarse en la Editorial Universidad de Antioquia. Asimismo, sus escritos acerca de hermenéutica, estética y retórica nos han sido siempre de gran ayuda y orientación.

El libro que hoy prologamos continúa, en cierto modo, los dos anteriores que escribimos. Continúa *La filosofía en el debate posmoderno*, porque después de leer mucho y escribir cientos de páginas sobre el posmodernismo nos dimos cuenta de que la cuestión central es el giro lingüístico, asunto en realidad más profundo y más amplio que el posmodernismo. Nos dedicamos, pues, a investigar con todo lo que nuestras fuerzas pudieron sobre la historia de esta revolución lingüística. Este texto también continúa el trabajo *Del ser al devenir*. Allí defendemos la idea de que la filosofía debe estar mediada lingüísticamente; siempre lo ha estado, pero tanto la escritura como el lenguaje se han suplementarizado —como diría Derrida—, y ahora se trata de partir conscientemente de esa mediación. En ese mismo libro dedicamos un capítulo a "el lenguaje del devenir", mostrando la unidad de ontología y semántica, el lenguaje que es necesario para hablar y escribir acerca del devenir. Pero obviamente con ello apenas se iniciaba el tema y se daban algunas directrices. Al escribir, pues, este libro sobre la revolución lingüística en filosofía hemos tratado de dar continuidad a nuestro pensamiento y al compromiso ontológico allí contraído. Afortunada o desafortunadamente —no lo sabemos, cada cual juzgue como mejor le parezca—, dejamos hablar más a los textos de dos mil años de historia de los problemas del lenguaje y la interpretación que a nosotros mismos, contrario a lo que ocurrió en *Del ser al devenir*. Pero si tuviéramos ánimo para retomar el tema de los signos, del lenguaje, al menos la parte histórica ya estaría bastante adelantada. El punto importante es el siguiente: en *Del ser al devenir* nos comprometemos con la existencia de personas, signos y cosas-procesos (el devenir). La investigación fundamental estuvo dirigida al devenir (a las cosas-procesos) y constituyó un adelanto sobre la persona (su conciencia, su mente, su lenguaje). El estudio más detallado tanto de la persona como de los signos quedó para futuras investigaciones.

En este libro sobre la revolución lingüística en la filosofía del siglo xx adelantamos, pues, en lo referente al lenguaje, pero todavía se requiere más trabajo investigativo sobre los signos —incluidos por nosotros como un componente de lo que "hay" en cuanto nos abren el camino para decir lo que hay—. No todo lo que nos interesa acerca de los signos está, pues, dicho ya en este libro. Los últimos capítulos del libro que ahora prologamos —"El lenguaje como recreación del mundo" y "Lenguaje y verdad en la filosofía tardomoderna"— adelantan también en nuestros compromisos filosóficos.

1

La subjetividad como matriz de las teorías del lenguaje

El espíritu nace ya tarado con la maldición de estar "preñado" de materia, que aquí se manifiesta bajo la forma de capas de aire en movimiento, de sonidos, en una palabra, bajo la forma de lenguaje. El lenguaje es tan viejo como la conciencia

Karl Marx y Friedrich Engels

El lenguaje humano tiene una variada gama de facetas, las cuales han tratado de ponerse en evidencia en las distintas interpretaciones que de él hacemos. Si miramos el lado del sujeto hablante, daremos relevancia a la expresión. De ahí nace una visión poética y hermenéutica del lenguaje. En cambio, si nos detenemos en el efecto que la palabra tiene en quien la recibe, tendremos la retórica y la comprensión del lenguaje desde ella, como ocurre en los sofistas y en toda la Antigüedad justo hasta san Agustín. Si se destaca el lenguaje en cuanto referido a la idea, al pensamiento, entonces tenemos el lenguaje como representación. Si tenemos en cuenta, desde la subjetividad, sus necesidades, tendremos el lenguaje como expresión de

la necesidad. En cambio, si se considera primordialmente la relación del lenguaje con el ser o lo real, entonces la visión no está afincada en la subjetividad, sino que se trata de una visión ontológica, como en Heráclito, Parménides, Platón, Frege o Heidegger. Frege se refiere al pensamiento, pero no en sentido subjetivo, pues está tratando de evitar todo psicologismo, sino al pensamiento en cuanto objetivo. El pensamiento objetivo es el sentido *(Sinn)* de la proposición. La proposición tiene sentido y referencia *(Bedeutung)*. Y la referencia es el objeto (real o ideal) significado en el sentido. Exploraremos estas diversas concepciones del lenguaje desde la matriz de la subjetividad siguiendo el siguiente orden histórico-sistemático: 1) el lenguaje como manifestación del pensamiento (Aristóteles, Locke, Leibniz); 2) el lenguaje como manifestación de las sensaciones (fenomenismo de Gorgias y Epicuro); 3) el lenguaje como expresión del sentimiento y la pasión (Rousseau, el romanticismo); y 4) lenguaje y acción (Austin).

El lenguaje como manifestación del pensamiento

Se podría pensar que es Platón quien primero enuncia la tesis según la cual el lenguaje manifiesta la idea, pero esto sería un equívoco porque las "ideas" (especie o *eîdos*) no son primariamente para Platón algo subjetivo, sino que, por el contrario, constituyen el ser mismo de lo real. De hecho para Platón no son importantes las palabras, sino que el conocimiento tiene que estar vertido a las cosas mismas, las palabras son más bien un obstáculo. Desde luego, la idea también se hace presente en el alma, pero por contacto directo con su existencia ultraterrena, o por reminiscencia del alma en la cárcel del cuerpo. La ascesis moral permitirá que el alma se vuelva hacia las ideas en actitud de contemplación cognoscitiva. Cassirer se refiere a la cuestión del lenguaje en Platón: "Su existencia es aun más efímera y mutable que la de la representación sensible; la forma fonética de la palabra o de la oración construida a partir de *onómata* y *rhémata* capta el contenido propiamente dicho de la idea menos aún de lo que lo hace el modelo o imagen sensible" (1985: 72). No obstante, como nos recuerda Lledó, no hay que olvidar que la obra de Platón se estructura como diálogo, como conversación, en una búsqueda dialéctica de la verdad. "Quizá no podamos escapar de esta inmensa cárcel lingüística, quizá todo el ser, toda la realidad no pueda descubrirse, ni siquiera existir, al otro lado del muro del lenguaje, pero cada una de las interrogaciones

platónicas, aun aceptando los límites de ese muro, es un empeño por mirar más allá de él" (1996: 54).

La tesis del lenguaje como manifestación del pensamiento se encuentra en Aristóteles. No obstante, hay cierta discusión en torno a ello por cuanto para el Estagirita se da una triple relación: la palabra se refiere a la idea, y la idea se refiere a la cosa. La discusión se da según que se ponga el énfasis en la relación de la palabra con la idea o con la cosa. Los que afirman esta última ubican a Aristóteles en la teoría referencial del lenguaje. Sea como fuere, Aristóteles es claro en afirmar que no se da la relación directa o inmediata de la palabra con la cosa, sino que se da siempre a través de la mediación de la idea. El argumento que nos parece decisivo para destacar esta mediación de la idea es que tanto las palabras como las ideas son universales, mientras que las cosas en su existencia empírica son individuales. Ahora bien, no hay una palabra para cada cosa individual, sino una palabra para cada *clase* de cosas. De modo que la referencia a las cosas ha debido de pasar por el filtro ineludible del pensamiento, porque sólo el pensamiento universaliza. Para Aristóteles lo que existe es siempre un ser individual, que él denominó sustancia primera *(hipokeimenon).* En cambio, lo universal se da como signo, como palabra, como idea.

> Pues bien, los sonidos vocales son símbolos de las afecciones del alma, y las letras lo son de los sonidos vocales. Y así como la escritura no es la misma para todos, tampoco los sonidos vocales son los mismos. Pero aquello de lo que éstos son primariamente signos, las afecciones del alma, son las mismas para todos, y aquello de las que éstas son imágenes, las cosas reales, son también las mismas (Aristóteles, 1999: 155).

Hay, pues, un triángulo semántico: las palabras (sonidos vocales) son símbolos de las ideas (afecciones del alma, *pathémata tes psichés*) y las ideas son símbolos de las cosas. También alude a la escritura: ésta es signo de las emisiones vocales. La relación de las palabras con las cosas es convencional o institucional; en cambio, la relación de las ideas con las cosas no es convencional y es la misma para todos. El texto es claro en decir que la relación se da primariamente de la palabra a la idea. La referencia a la cosa real se da dentro de la mediación de la idea o pensamiento. Como explica Aubenque: "No es posible en las discusiones traer las cosas mismas, pero, en lugar de las cosas, debemos servirnos de los nombres como de símbolos" (1962: 107). Pero, en el proceso de significación —agrega Aubenque—, parece

olvidarse o hasta suprimirse este intermediario que es la idea, "pues las ideas y las cosas parecen fácilmente sustituibles, pero, al contrario no se puede sustituir sin más, el nombre y la cosa" (107).

Tomás de Aquino confirma la posición de Aristóteles: "la voz es signo del entendimiento, y el entendimiento es signo de la cosa" (citado en Manzanedo, 1969: 286). En la *Suma Teológica* afirma:

> Puesto que los nombres, según el filósofo [Peri hermenéias I, 1, 16a], son signos de las cosas entendidas, es necesario que el modo de nombrar una cosa corresponda al modo de entenderla. Mas nuestro conocimiento intelectual va de lo más conocido a lo menos conocido; y por eso transferimos a las cosas menos conocidas, para significarlas, los nombres de las más conocidas (297).

Por tanto, según que una cosa pueda ser conocida por nosotros por medio del entendimiento, así podrá ser nombrada. Se ve, pues, que Tomás mantiene el equilibrio estatuido por Aristóteles al decir que la referencia a las cosas está siempre mediada por las ideas del entendimiento. El Aquinate insiste también en el hecho de que las cosas reales son particulares, mientras que los conceptos que de ellas nos hacemos son universales, al igual que las palabras. Así, las palabras han de relacionarse directamente con los conceptos y mediatamente con las cosas. Finalmente, Tomás alude al hecho de que las palabras no se relacionan sólo con los conceptos del entendimiento, sino también con los deseos de la voluntad. Es así, dice, porque las palabras tienen un origen convencional, es decir, son instituidas por la voluntad de los hombres *(ad placitum)*. Y también afirma: "Se dice que la multitud de los deseos es causa de locución, en cuanto de la multitud de los deseos se sigue la multitud de los conceptos, los cuales sólo pueden ser expresados con signos muy diversos" (citado en Manzanedo, 1969: 286). Así, pues, la subjetividad (el alma) se expresa toda ella en el lenguaje: tanto el entendimiento como la voluntad, los deseos como los conceptos, y hasta el amor, nos dice el Aquinate.

Eduardo Rabossi comenta que no se puede deducir de los textos de Aristóteles un realismo lingüístico en el mismo sentido en que afirma un realismo epistemológico: "La principal razón es ésta: si nos atenemos literalmente a lo que el modelo propone, no existe la posibilidad de que se establezcan nexos directos entre el plano lingüístico y la realidad extramental, y esto equivale a cancelar uno de los presupuestos básicos de una filosofía realista del lenguaje" (1982: 176). No obstante, Gilson nos dice que la idea es mediación precisamente

porque el entendimiento ha podido captar el ser de la cosa mediante la idea: "La función mediadora del concepto está aquí en el corazón de la operación puesto que en tanto en cuanto aquél conoce la cosa es como podemos nombrarla, pero precisamente para esto hace falta que la palabra no designe el concepto y que designe la cosa misma conocida" (1974: 152). Gilson insiste en la idea de que de acuerdo con el pensamiento de Aristóteles y Tomás de Aquino el concepto se proyecta directamente al conocimiento de la cosa, y es por esta razón que la posición semántica sí es realista —en el capítulo 3, haremos una reflexión sobre la diferencia entre esta posición aristotélica y la de Humboldt al instaurar el giro lingüístico—. Gilson concluye diciéndonos que ya desde la Edad Media se comienza a perfilar otra tendencia según la cual el objeto del entendimiento se queda en el concepto sin llegar a la cosa real; es lo que se puede hallar en las esencias nominales de Locke o en las "ideas" de Descartes:

> Desde la Edad Media se abrió camino una tendencia a hacer del contenido inteligible del concepto un objeto propio del conocimiento, distinto de la cosa conocida. Es lo que se llama el *conceptus objectivus*. Descartes se apropia esta noción de concepto objetivo o "realidad objetiva del concepto". Entendiendo por ello la realidad suma en tanto que representada en el concepto (153).

Es John Locke quien establece que el significado de la palabra es la idea mental como esencia nominal.

Finalmente, Émile Benveniste se sitúa de plano en el giro lingüístico cuando entiende que las categorías "ontológicas" de Aristóteles son categorías de la lengua: "Él pensaba definir los atributos de los objetos, no pone más que seres lingüísticos; es la lengua la que gracias a sus propias categorías, le permite reconocerlos y especificarlos". O también: "Se sigue que lo que Aristóteles nos da por tabla de condiciones generales y permanentes no es más que la proyección conceptual de un estado lingüístico dado" (1997: vol.1, 70).

Entre los grandes nominalistas medievales está Guillermo de Ockham. Afirma que tanto los conceptos como las palabras significan las cosas. Pero los conceptos las designan primariamente, y las palabras de modo secundario:

> Digo que las palabras son signos subordinados a los conceptos o intenciones del alma, no porque, tomado en un sentido propio el vocablo "signos", signifiquen siempre las palabras los conceptos mismos del

> alma primaria y propiamente, sino porque las palabras se imponen para significar aquellas mismas cosas que son significadas por los conceptos de la mente, de suerte que el concepto significa primaria y naturalmente, y secundariamente la palabra significa eso mismo (Ockham, 1994: 14).

En otras palabras, Ockham difiere de Aristóteles por cuanto éste supone que la palabra significa directamente el concepto (o afección del alma), mientras que aquél no supone que la palabra signifique el concepto, sino que tanto el concepto como la palabra significan las cosas; el concepto directamente y la palabra indirectamente. Han observado distintos exégetas de su obra que Ockham no deja muy clara la relación entre las palabras y los conceptos. Teodoro de Andrés usa una metáfora para tratar de explicar esa relación: el signo lingüístico verbal recibe luz refleja del signo lingüístico mental (1969a: 25). Pero esto significa que el concepto sí es importante. Ockham lo dice muy claro al afirmar que al cambiar los conceptos cambian los significados de las palabras. José Hierro relaciona este aspecto de la teoría de Ockham con lo que se ha venido a llamar en el siglo xx "lenguaje del pensamiento": "Habría así, para Occam [Ockham], un lenguaje natural y, por tanto, único para la especie humana, que sería el lenguaje mental *(mentalia verba)*, y una pluralidad de lenguajes convencionales constituidos por sonidos y por las representaciones gráficas de éstos". Luego concluye: "Chomsky [...] tiene aquí un filón más rico probablemente que los que él, con tan poca fortuna, ha intentado beneficiar" (1986: 44).

A diferencia de Ockham, quien destaca la referencia —tanto de conceptos como de palabras— a las cosas, Pedro Abelardo carga las tintas hacia el significado intencional, hacia el concepto: "Las cosas significadas por las palabras son las cosas en tanto que pensadas, o, si se quiere, las cosas en tanto que producidas por las intelecciones; no las cosas tomadas aisladas del pensamiento" (Abelardo, citado en Beuchot, 1981: 47). Las palabras vienen de la imposición, es decir, por convención. Y su significado es la intención del alma. O, como explica Beuchot: "La referencia, entonces, de una proposición es una esencia contenida en una intelección objetivada" (56). Incluso la existencia a que se refiere la proposición es una existencia "hablada". De ahí que la referencia la denomine Abelardo "cuasi-cosa".

El lenguaje como manifestación de la idea en el empirismo y el racionalismo

Escribe Thomas Hobbes: "El uso general del lenguaje consiste en trasponer nuestros discursos mentales en discursos verbales: o la serie de nuestros pensamientos en una serie de palabras" (1974: 34). No obstante, Ian Hacking comenta lo siguiente: "aunque comúnmente se atribuye a Hobbes una teoría ideacional del significado, lo que él dice efectivamente es compatible con una teoría referencial del significado" (1979: 34). Sostiene esta tesis porque Hobbes hace una diferenciación que el propio Hacking resume así: "Las palabras significan *(signify)* pensamientos e ideas. Las palabras significan *(mean)* las cosas a las que se refieren" (34). La posición sería, entonces, muy parecida a la de Aristóteles, pues, como vimos, éste nos dice que las palabras son símbolos de las ideas y signos de las cosas. Hobbes mantiene otra semejanza con el pensamiento de Aristóteles, pues también se refiere al hecho de que el animal político ha de ser un animal hablante: "El animal político es, necesariamente, un animal hablante, y para entender la política —pensaba Hobbes— se necesita una buena teoría del habla. El discurso público de la política es, en su opinión, parasitario del discurso mental" (Hacking, 1979: 39). Pero la diferencia con Aristóteles quizá sea más importante que su semejanza. En efecto, como comenta Cassirer: "El concepto de verdad de Hobbes viene a culminar en la tesis de que la verdad no reside en las cosas sino única y exclusivamente en las palabras y en el uso que se hace de ellas: *veritas in dicto, non in re consistet"* (1985: 87).[1] Finalmente, Hobbes piensa que en la ciencia el conocimiento se da como consecuencia de los nombres que se relacionan con los objetos. La ciencia de la naturaleza por ser estrictamente conjetural no llega a ser ciencia efectiva de las cosas. El conocimiento es ciencia de nombres sin que se penetre en la naturaleza de las cosas.

Si con respecto a la teoría aristotélica de la primacía del significado o de la referencia hay alguna discusión, con respecto a Locke la cuestión es muy clara. De hecho es con el Estagirita (y su herencia escolástica medieval) con quien discute Locke: "Las palabras en su

---

1 "Verdad y falsedad son atributos del lenguaje, no de las cosas. Y donde no hay lenguaje, no existe ni verdad ni falsedad" (Thomas Hobbes, *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, (trad.), de Manuel Sánchez Sarto, Río Piedras, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1974, p. 37).

inmediata y primaria significación no están por nada que no sean las ideas en la mente del que las usa" (1952: 253). Cuestiona además la noción aristotélica de sustancia. Para ello se vale del principio empirista según el cual una idea es verdadera si, y sólo si, a esa idea le corresponde una percepción previa. Las ideas son imágenes, es decir, representaciones, huellas de lo que hemos percibido que quedan en la mente. Si tomo un cuerpo puedo destacar en él ciertas cualidades como largo, ancho y profundidad, también su forma e incluso el movimiento a que está sujeto. Pero cuando trato de analizar la percepción que está tras la idea de sustancia no encuentro ninguna. Locke concluye que la esencia a la cual nos referimos no es otra cosa que una "esencia nominal", y no la esencia real que pretendía el Estagirita. A esa esencia nominal se refieren las palabras, las palabras son nombres o signos de las imágenes o ideas que nos hacemos de las cosas. En el caso de Locke, pues, está bien la clara la posición del lenguaje como representación de la idea. Con respecto a Locke hace Ian Hacking la siguiente importante observación: "Locke dice que aunque las palabras sólo pueden significar, de modo idóneo e inmediato, las ideas que están en la mente del hablante", al pensar "los hombres les dan una referencia secreta. Una de estas referencias secretas es: la realidad de las cosas" (1974: 65). Stephen Priest comenta la misma tesis: "Estas referencias son secretas en la teoría de Locke porque no están relacionadas con otras mentes u objetos físicos sino con lo que nuestras propias ideas representan" (1990: 96). Pero no es sólo esta referencia implícita la que menciona Locke; también habla explícitamente de que las palabras que designan ideas simples se refieren a cosas reales, mientras que las palabras que significan ideas complejas dependen del significado convencional que les da la lengua en la cultura de una sociedad determinada. Las palabras que expresan ideas simples tienen referencia, las demás no: "Los nombres de las ideas simples se derivan directamente de la existencia de las cosas, y no son en absoluto arbitrarias" (Locke, 1952: 263). Más adelante agrega: "Estas esencias de las especies de los modos mixtos no son sólo formadas por la mente, sino que son hechas en forma muy arbitraria, sin patrones, o referencia alguna a la existencia real" (264). La diferencia con Aristóteles está, pues, en el hecho de que sólo las ideas simples se refieren a las cosas reales, mientras que las ideas compuestas no significan nada fuera del pensamiento y se forman arbitrariamente. Y aquí entroncamos con la gramática histórica, contraria a la gramática universal del racionalismo: "La gente de un país, en virtud de sus costumbres y su forma de vida, ha tenido la ocasión de forjar

diversas ideas complejas, y darles nombres, lo mismo que los de otro los reúnen en otras ideas específicas" (265). Es el ser humano el que ordena las cosas dándoles un nombre, para que la comunidad tenga nombres que todos puedan comprender. Las fronteras de las especies mediante las cuales los seres humanos clasificamos las cosas son obra humana. "Los hijos de Adán han tenido las mismas facultades y los mismos poderes que él ha tenido para formar ideas complejas de los modos mixtos" (281). En todas las culturas el lenguaje se estableció antes que las ciencias y las filosofías; por ello no se puede pretender que el lenguaje nos diga la esencia y formas de las cosas, pues de éstas hablan sólo los filósofos.

En breve, el filósofo inglés le da primordial importancia a la significación de las palabras con relación a las ideas, pero reconoce que en el lenguaje ordinario el común de los mortales le da también un significado referencial implícito. Las ideas simples son nombradas no arbitrariamente sino con dependencia de la existencia de las cosas; contrario a las ideas complejas: las ideas complejas y los modos mixtos dependen de las distintas lenguas. "Locke no dice que las ideas dependen de las palabras, sino que en la práctica eso sucede generalmente" (Aarsleff, 1982: 58). De acuerdo con Aarsleff esta teoría lockeana que destaca la pertinencia de cada lengua en la formación de ideas (complejas) pasará a Condillac, y a partir de éste a la tradición alemana; Herder, en efecto, estaba bien permeado por la filosofía francesa contemporánea.

Leibniz, al igual que Locke, dedica una importante sección a "las palabras". De hecho, todo el tratado *Nouveaux essais sur l'entendement humaine* se trata de una respuesta a los planteamientos del filósofo inglés. Para Leibniz las ideas no dependen de los nombres, más bien palabras e ideas son interdependientes. Contrario a Locke, Leibniz piensa en el origen natural del lenguaje. Hay algo natural en el lenguaje, afirma, y eso natural es la etimología. Es la "creencia —escribe Aarsleff— de que hay en último término un único y radical lenguaje primitivo que subyace a todas las lenguas de la humanidad" (58). Se repite aquí, dos milenios después, la discusión platónica entre el convencionalismo de Hermógenes y el naturalismo de Cratilo. Leibniz incluye todas las lenguas en ese modelo original, incluso las de África, Asia, México, China y América. El mito de la caída original mantiene su significación, aunque no pueda tomarse al pie de la letra. El lenguaje muestra una cierta sabiduría al mostrarnos la relación con la creación. Adán da nombre a los animales mediante un acto creativo; conoce cada creatura, su naturaleza, y le da así el

nombre apropiado. Muestra así el lugar ministerial del ser humano en el mundo y en armonía entre el micro y el macrocosmos. Nótese que Leibniz se sitúa, en el mito adámico, antes de Babel, mientras que Locke se sitúa después de Babel. Una única lengua como modelo original es la base del universalismo leibniciano; una pluralidad de lenguas en que cada una expresa las ideas de los hablantes según cada idioma es el relativismo lingüístico que introduce Locke; es decir, lo que sucede después de Babel. Leibniz piensa incluso que si las lenguas no muestran actualmente esa bella armonía original, es necesario construirla. De ahí su idea de la *mathesis universalis* o lenguaje universal. Umberto Eco (1994: 20-21) hace notar que, con respecto a la cuestión de la formación de las lenguas, hay una diferencia entre el capítulo 11 y el capítulo 10 del Génesis. El 11 es más conocido y citado: es el mito de Babel. Pero el 10 afirma que de todos modos las lenguas se habrían diferenciado de acuerdo con los pueblos o naciones: "Estos son los descendientes de Jafet que poblaron las costas, cada nación y clan en su propia tierra y con su propio *idioma*" (Génesis 10: 5). Leibniz nos dice que las lenguas cambian, pero de algún modo preservan mucho del lenguaje primigenio (o adámico). Hay algo natural en los sonidos que manifiesta una cierta relación entre ellos y el movimiento de los órganos vocales: "el hombre tiene modelados sus órganos naturalmente de manera que puedan formar sonidos articulados, que llamamos *palabras,* para que dicha sociedad pueda constituirse mejor" (Leibniz, 1992: 318). Ahora bien, esto que se da en el origen se continúa repitiendo en las lenguas por mucho que cambien: "En el lenguaje también opera el principio de razón suficiente porque las palabras no son arbitrarias; hay una conexión entre palabras y cosas, aunque rara vez podemos encontrar sus trazas" (Aarsleff, 1982: 88).

En el pensamiento de Leibniz, como en el naturalismo de Cratilo, el estudio de la etimología incluye algo más que el estudio del origen de las palabras, pues alcanza la cuestión fundamental de la naturaleza del lenguaje. El lenguaje es un espejo del entendimiento humano, su mejor reflejo. Un diccionario de las raíces de las palabras iluminaría mucho la historia de la formación de las naciones. La etimología deviene un auxiliar del estudio de la historia. De todos modos Leibniz está bien consciente del carácter extremadamente conjetural de las etimologías. El suelo originario del lenguaje son las palabras y el idioma es el fruto. Leibniz piensa que la conexión entre ideas, palabras y cosas no es arbitraria. "Leibniz retoma en forma modificada la doctrina platónica del lenguaje" (88). También está presente en la

filosofía del lenguaje el principio de continuidad, tan caro a Leibniz: *Natura non facit saltus*. Esto, aplicado al lenguaje, significa que todas las lenguas están interconectadas, desde el modelo original hasta el presente: "Ya para 1692, Leibniz estaba convencido de que prácticamente todas las lenguas son sólo variaciones de las mismas raíces" (88). Hoy nos es difícil reconocer esas raíces. El lenguaje primigenio debió de estar compuesto de interjecciones y partículas solas. Éstas "expresan el acuerdo de los sonidos y las percepciones y afecciones que las cosas producen en el ser humano" (88) —nótese que aquí Leibniz entronca con la teoría expresionista que expondré más adelante. Veremos que el joven Nietzsche sostiene también el expresionismo: el lenguaje como expresión de afecciones; nada extraño, pues, que haya recibido algún influjo de Leibniz, como bien lo ha reconocido Deleuze (cf. *El pliegue*). Hay una armonía original de todas las lenguas; el cambio ocurrió a largo plazo. Leibniz piensa que la lengua china es una especie de lenguaje filosófico; cree que es un idioma muy apto para el análisis del pensamiento. Leibniz se pregunta cuál es el número máximo de enunciados posibles dentro de un alfabeto finito, veinticuatro letras, por ejemplo. Leibniz no dice que ese número sea infinito, sino que, a partir de un cierto momento, volveríamos a decir lo mismo; un cierto eterno retorno, agrega Umberto Eco (1994: 231). La humanidad comenzaría nuevamente a decir lo mismo. Leibniz busca precisamente ese alfabeto del pensamiento, ese número mínimo de primeras verdades a partir de las cuales pueda construirse un *ars combinatoria*, como la denominaba Raimundo Lulio, varios siglos antes. Con este arte combinatorio formaríamos la enciclopedia completa del lenguaje humano. El diseño de ese arte combinatorio es uno de tipo matemático. Hoy sabemos que ese proyecto condujo a la lógica matemática; Bertrand Russell, estudioso de Leibniz, fue uno de sus instauradores. No supuso Leibniz que la forma en que llegó a realizarse ese arte combinatorio expresara meramente un formalismo, y ninguna sustancia.

> Todo pensamiento humano se realiza por medio de ciertos signos o caracteres. No solamente las cosas mismas, de hecho, sino ni siquiera las ideas de las cosas pueden siempre, ni deben, ser observadas distintamente y, por tanto, en lugar de éstas, por razones de brevedad, se utilizan signos. [...] En la categoría de los signos incluyo, pues, las palabras, las letras, las figuras químicas, astronómicas, chinas, jeroglíficas, las notas musicales, los signos estenográficos, aritméticos, algebraicos y todos los otros que utilizamos en lugar de las cosas

> en nuestro razonamiento. [...] Las lenguas comunes, aunque sirven para el razonamiento, no obstante están sometidas a innumerables equívocos y no pueden ser utilizadas para el cálculo (Leibniz, citado en Eco, 1994: 236).

El sistema de Leibniz implicaría una compenetración entre el logos y el ser de lo real; entre cálculo y ser. Como explica Martínez Marzoa:

> Una característica que expresase todas las relaciones, sería algo en lo que habría desaparecido la distinción entre el conjunto de los signos y el de las cosas, sería —por así decir— un "sistema de signos" que no significaría nada fuera de él mismo, algo en lo que designación y ser se habrían confundido. Ese *calculus* es sencillamente el ser de lo ente; Leibniz concibe el ser como el *calculus universalis* (1991: 121).

En la filosofía de Berkeley se reconoce no sólo el lenguaje como expresión del pensamiento, sino también como incitación a la acción y motivo de las pasiones:

> Contrariamente a lo que suele suponerse, la comunicación de las ideas designadas por las palabras no es ni la única ni la principal finalidad del lenguaje. Tiene otros fines tales como suscitar alguna pasión, animar o desanimar alguna acción, el poner a la mente en una disposición particular (Berkeley, 1992: 49).

Sigue siendo la subjetividad la matriz generadora de la teoría del lenguaje, pero esta vez Berkeley se refiere a distintas funciones mentales: las ideas, la motivación de las pasiones, la incitación a la acción, las actitudes (disposiciones de la mente).

Cassirer hace una observación muy valiosa al decirnos que el racionalismo tiende a una gramática general, mientras que el empirismo tiende a basarse en la gramática particular de cada lengua. Esto último es palmario en Berkeley:

> Junto al examen de lo que el lenguaje es en cuanto forma espiritual, aparece cada vez más definidamente el interés por la individualidad, por la peculiaridad espiritual de los lenguajes individuales. Mientras que la visión lógica fundamental, como si estuviese bajo coacción metódica, desemboca en el problema del lenguaje universal, el análisis psicológico indica el camino opuesto (Cassirer, 1985: 89).

Foucault ha ubicado la teoría representacionista muy claramente en la episteme de la época clásica: "El lenguaje clásico no existe, sino que funciona: toda su existencia tiene lugar en el papel representativo, se limita exactamente a él y acaba por agotarse en él. El lenguaje no tiene otro lugar que no sea la representación, ni tiene valor a no ser en ella" (1995: 84). Si en Aristóteles la referencia a las cosas se daba, aunque mediada por las afecciones del alma, en Locke lo que quedan son las afecciones del alma, las imágenes, las representaciones, las esencias nominales. Locke no es pues el único que defiende esta idea; es, de acuerdo con el esquema de Foucault, toda una época. En esta época la gramática racional se hace importante. Para los gramáticos de la época clásica el lenguaje conduce el pensamiento a lo universal; sólo el lenguaje nos da los signos adecuados para el conocimiento universal. Es justamente en ello en lo que se fundamentan las enciclopedias de la época clásica, y así lo afirma D'Alembert. El lenguaje permite el conocimiento de lo universal, y a través de ello nos descubre y da la imagen del mundo. "Por los mismos principios por los que se aprende a hablar se descubren los principios del sistema del mundo o el de las operaciones del espíritu humano", escribe Destutt de Tracy (citado en Foucault, 1995: 92). El lenguaje, afirma Condillac, es como un conocimiento confuso, y la ciencia es un lenguaje bien hecho. En él cada palabra ha sido examinada y cada relación verificada. Nacido en la vida social de los hombres, el lenguaje es conocimiento confuso, impreciso y vago. El conocimiento nos hace pasar de la vaguedad a la precisión. Los lenguajes de la ciencia y la filosofía se alejan del lenguaje ordinario para evitar la imprecisión e imponer un orden. Como escribe Foucault: "Saber es hablar como se debe y como lo prescribe la marcha cierta del espíritu, hablar es saber como se puede y según el modelo que imponen quienes comparten el nacimiento. Las ciencias son idiomas bien hechos, en la misma medida en que los idiomas son ciencias sin cultivo" (92).

El lenguaje como representación del pensamiento no es sólo palabra, nombre; es también discurso, y lo es por la presencia del verbo. "El discurso en el que se emplea esta palabra es el discurso de un hombre que no concibe sólo los nombres, sino que los juzga" (Arnaud, citado en Foucault, 1995: 99). El lenguaje es discurso, y como tal se organiza como juicio, proposición. Sólo porque el lenguaje es discurso puede remitir al ser, "gracias a este poder del lenguaje que hace pasar el sistema de signos hacia el ser de lo que significa" (100). El verbo afirma la coexistencia de las representaciones. La coexistencia

no es un atributo de la cosa misma sino que es una forma de representación. Asimismo, los tiempos del verbo indican un sistema relativo de anterioridad, posterioridad o simultaneidad de las cosas entre sí captadas en la representación. El verbo "ser" tiene, pues, la función de ligar el lenguaje con la representación que designa. El ser hacia el cual desbordan los signos del pensamiento no es ni más ni menos que el ser del pensamiento. Lo que el verbo "ser" designa es entonces el carácter representativo del lenguaje. Hablar es representar por medio de signos y dar a éstos una forma sintética que sólo es posible por el verbo.

La *Grammaire générale et raisonnée* de Port Royal fue publicada en 1660; sus autores fueron A. Arnauld y C. Lancelot. Para los gramáticos de Port Royal la gramática imita el orden necesario del pensamiento. El esquema lógico de las categorías aristotélicas pasa por entero al discurso.[2]

Etienne Bonnot de Condillac (1715-1780) prosigue la línea de Locke acentuando aún más el empirismo en el sentido de un sensualismo. Condillac, como Locke, dedica especial atención al lenguaje y a la necesidad de signos para pensar: "Todo confirma, pues, que no pensamos sino con el socorro de las palabras; y esto basta para hacer comprender que el arte de raciocinar ha principiado con las lenguas" (Condillac, 1959: 133). El lenguaje articulado emerge del lenguaje de los gestos, del lenguaje de la acción. "Los elementos del lenguaje de la acción nacieron con el hombre y estos elementos son los órganos que el autor de la naturaleza nos ha dado. Por lo que hay un lenguaje innato, aunque no haya ideas de esta especie" (136). Para el conocimiento teórico se requiere el lenguaje. El pensamiento tiene necesidad de signos. El animal sólo tiene un conocimiento práctico; se requieren signos para el desarrollo del pensamiento. El uso de signos amplía la extensión de la mente humana: "El origen del lenguaje tiene su lugar crucial en el origen del entendimiento humano" (Aarsleff, 1982: 164). Sin signos el ser humano no podría llegar a la reflexión y la razón no podría desarrollarse. Aunque el pensamiento no siguiera un orden temporal sucesivo, el discurso sí lo sigue. Aarsleff anota que esta linearidad del discurso fue pensada por Condillac antes que por Diderot y Rousseau, quienes se remiten a él (218). El discurso descompone el pensamiento, lo analiza. El pensamiento llega a ser un arte, el arte de

---

2 Véase la introducción de Michel Foucault a la *Grammaire générale*, en: *Dits et écrits*, París, Gallimard, 1994, vol. 1, pp. 732-752.

hablar. Para la adquisición del conocimiento es necesario el lenguaje: "En efecto, era necesario que los elementos de algún lenguaje, preparado de antemano, precediesen nuestras ideas; porque sin signos de alguna especie, nos sería imposible analizar nuestros pensamientos para darnos cuenta de lo que pensamos, esto es, para verlo de modo distinto" (Condillac, 1959: 136). Las ideas son simultáneas en el pensamiento, sucesivas en el lenguaje. Pero una multitud de ideas simultáneas no podríamos representarlas con claridad y distinción, sino por haber adquirido la costumbre de observarlas unas después de otras, y ello sólo ocurre mediante el lenguaje: "Las lenguas son otros tantos métodos analíticos" (141). Pero, "el análisis no puede hacerse sin signos" (142). Las lenguas han sido métodos exactos mientras no han hablado sino de las cosas relativas a las necesidades de primera urgencia. Las lenguas han sido, entonces, muy limitadas. Después de satisfechas las necesidades más primarias se formaron otras. Las primeras lenguas fueron aptas para el razonamiento. En principio las ideas abstractas se analizaban por idénticos medios que las ideas sensibles, de las cuales se derivan. "No hay hombre en general, luego esta idea parcial no tiene realidad fuera de nosotros, pero tiene una en nuestra alma donde existe separadamente de las ideas totales o individuales de que es parte" (151). Las ideas abstractas son denominaciones, nombres. Si no hubiese denominaciones, no habría ideas abstractas, ni tampoco géneros ni especies. Aarsleff hace notar que la teoría de Condillac fue conocida por Herder. El pensamiento lingüístico habría pasado de Locke a Condillac, de éste a Herder, y a través de él a Humboldt.

Es necesario notar que tanto De Saussure como Humboldt invierten la tesis de la época clásica. Pero esa inversión se refiere más bien a la tesis racionalista. Pues para el empirismo de Locke y Condillac el lenguaje es manifestación de la idea, si bien para Locke las ideas *complejas* dependen de la lengua de cada país, y para Condillac cada lengua es una forma de análisis del pensamiento, y éste necesita de signos para desarrollarse. El pensamiento en sí es instantáneo pero confuso; sólo el lenguaje, por ser analítico, trae la claridad al pensamiento. Locke llegó incluso a la conclusión de la intraducibilidad de una lengua a otra. También para De Saussure y Humboldt es el lenguaje el que organiza el pensamiento. "El pensamiento caótico por naturaleza se ve forzado a precisarse, a desarrollarse en la lengua", escribe De Saussure (1971: 192). No en vano la lingüística saussuriana bajo el impulso del estructuralismo va a pasar a ser un punto de apoyo para el cuestionamiento del sujeto. La época clásica concibe el lenguaje

desde la subjetividad pensante. El estructuralismo decodifica el sujeto al cuestionar la soberanía del pensamiento y hacerlo depender de la lengua. "Sujeto" es una posición dentro de la lengua.

En nuestra época es Noam Chomsky quien mantiene un contacto abierto con la idea del lenguaje como *pensamiento* invocando la "lingüística cartesiana" y la *Grammaire générale* de Port Royal. En ese sentido la teoría de Chomsky resulta bastante clásica. Chomsky señala que las lingüísticas conductista y estructuralista han querido olvidar esta grandiosa tradición racionalista. Esta tradición destacó el carácter creativo del lenguaje, la fuerza expresiva del espíritu, el logro representativo del pensamiento en la palabra, en fin, el lenguaje como manifestación de las facultades mentales del ser humano, como ejemplificación de su capacidad racional. Para Descartes, anota Chomsky, el lenguaje es manifestación del pensamiento, crea una respuesta apropiada ante cualquier situación nueva y no se halla determinado por ninguna asociación fija entre estímulo y respuesta, ni por estados fisiológicos. La palabra es la prueba cierta de la presencia del pensamiento escondido en el cuerpo. El uso creador del lenguaje se constituye a partir de medios finitos pero logrando una infinitud de posibilidades, limitadas sólo por reglas de construcción. Chomsky repite con Leibniz que "la lengua es el mejor espejo del espíritu humano" (1972:71). La gramática generativa que el gran lingüista estadounidense desarrolla describe la competencia tácita del hablante-oyente que funda su efectiva actuación en la producción y perfección del habla. Chomsky insiste en la competencia lingüística del hablante: es lo que el sujeto hablante-oyente sabe implícitamente de una lengua. El conocimiento de un hablante cualquiera es finito, lo mismo que su memoria, y no obstante el hablante está, en cierto modo, en posesión de un número infinito de oraciones. No hay una oración que sea la más larga. El conjunto de oraciones de una lengua es potencialmente infinito. Por tanto, para poder generar un sistema infinito con un número finito y determinado de reglas, la gramática tiene que ser un sistema de procesos recursivos capaz de generar o especificar todas las oraciones generadas. El hecho crucial del lenguaje humano es la potencialidad de formar oraciones nunca antes formadas y de entender oraciones nunca antes oídas. Chomsky no acepta que la lógica pueda servir de modelo para la actuación lingüística del sujeto hablante. Una cosa es el sistema lingüístico-natural y otra cosa un sistema matemático artificial. La lógica puede servir para formular la teoría de una forma más precisa y rigurosa, pero no se puede identificar con el lenguaje. Ni hay que dejarse

confundir porque ciertas reglas de la lógica puedan ser expresadas en términos puramente "sintácticos". La lógica poco tiene que ver con la lingüística. Ni la teoría de Alfred Tarski ni la de Quine tienen especial interés para la lingüística.

Chomsky destaca, contra el conductismo, que el lenguaje humano está libre del control de los estímulos. Como Herder, también Chomsky recalca que el lenguaje es un producto específico de la particular organización intelectual del ser humano, y por eso no puede entenderse en forma conductista. Como Schlegel, también Chomsky enfatiza que las palabras, por ejemplo, pueden suscitar en los interlocutores ideas de cosas que no han percibido directamente, sino que sólo conocen a través de descripciones verbales, o que no pueden ni requieren contemplar con los sentidos, porque tienen una existencia en el mundo espiritual. La capacidad poética del lenguaje corriente se deriva, según Chomsky, de la independencia de los estímulos externos y del hecho de estar libre de fines prácticos. El lenguaje es una facultad creadora pero gobernada por reglas. Para Chomsky los procesos lingüísticos y mentales son virtualmente idénticos. La estructura profunda que expresa el significado es común a todas las lenguas, puesto que es una simple reflexión de las estructuras del pensamiento. Nótese que esta es la tesis central de la gramática general de la época clásica, según pudimos constatar. Chomsky entiende por gramática general el conjunto de condiciones que necesariamente satisfacen las lenguas humanas. Y atribuye esta universalidad de la gramática a un esquematismo innato, que quizá una futura biología pueda explicar por mecanismos genéticos. El esquematismo innato de la lengua debe ser una caracterización de la gramática universal. En cambio, afirma Chomsky, las reglas de transformación que convierten una estructura profunda en otra superficial pueden variar de una lengua a otra. Foucault ha reparado en esta semejanza profunda entre la lingüística de Chomsky y la de la época clásica, a pesar de pertenecer a épocas tan distintas:

> El hecho de que a través de tantas diferencias parecen dibujarse ciertas semejanzas y llegar a ser perceptibles no es del orden de la ilusión pura y simple; al contrario, es un problema que nos es contemporáneo: ¿cómo es posible que dos disciplinas tan diferentes en su organización, tan alejadas entre sí por sus fechas de nacimiento, puedan mostrar un tal conjunto de analogías hoy en día? (Foucault, 1994: vol. 1, 533).

Foucault se pregunta si no llegaremos a tener un análisis más generalizado del lenguaje que nos permita entrever los isomorfismos de dos figuras epistémicas que son extrañas entre sí. Y entre los grandes nombres que conforman nuestra episteme lingüística, Foucault menciona a De Saussure y a Chomsky (732 y 733). Para Foucault, entre la gramática de la época clásica y la lingüística del siglo xx media otra época, la de la filología, que sigue un esquema histórico como todo el pensamiento de esa época: pensamiento histórico y antropológico. Se trata de una época intermedia en el estudio histórico de las teorías del lenguaje, intermedia entre dos épocas que lo piensan en forma estructural y más bien estática, de ahí los posibles isomorfismos entre ellas.[3]

El lenguaje como manifestación de las sensaciones (fenomenismo de Gorgias y Epicuro)

La tesis según la cual las palabras expresan sensaciones o "copias" de sensaciones se encuentra en Gorgias de Leontini, en Epicuro y en Nietzsche, siguiendo muy de cerca a Gorgias. Con respecto a este aspecto fenomenista de Gorgias son más bien pocos los testimonios. Sexto Empírico trae el siguiente:

> La palabra, dice Gorgias, se origina a partir de las cosas del mundo exterior en cuanto se presentan a nosotros (esto es, a partir de lo sensible). Así, de la presencia del sabor nace en nosotros la palabra relativa a esta cualidad, y de la impresión de color la referente al color. Si esto es así, la palabra no es representativa del mundo exterior, sino que es el mundo exterior el que vuelve significativa la palabra. Y no es posible afirmar que la palabra es real de la misma manera que lo es lo visible, de forma que puede ella comunicar lo real existente basándose en su realidad existente. Pues, nos dice Gorgias, incluso aunque la palabra tenga realidad, difiere del resto de lo real, y en especial los cuerpos visibles son diferentes de las palabras, ya que lo visible es captado por un órgano y las palabras por otro distinto.

---

3 Véase también el diálogo entre Chomsky y Foucault en: *Ibíd*, vol. 2, pp. 471-512. En castellano este diálogo aparece en: Alfred Ayer y Fon Elders, *La filosofía y los problemas actuales*, Madrid, Fundamentos, 1981.

> Así, pues, la palabra no capta la mayor parte de las cosas reales, del mismo modo que éstas no manifiestan su recíproca naturaleza (citado en Barrios, 1984: 144).

Basados en este fenomenismo, algunos autores, como Grote, Calogero y Dupréel, han destacado que la negación del ser a que se refiere Gorgias no es sino la del ser de los eléatas. Negación del ser inmutable, eterno, único. "Pero su negación no se extendería a lo fenoménico, tanto en su sentido óntico, como epistemológico. Habría mantenido la realidad de la apariencia *(tá fainómena)* y negado la realidad del ser *(tá ónta)*" (113).

También Epicuro sigue la tesis del lenguaje como expresión de las sensaciones. De hecho, Epicuro se oponía a la tesis aristotélica según la cual las palabras son símbolos de las ideas (Elorduy, 1972: vol. 1, 58). En cambio, sus ideas sobre el lenguaje apoyan la tesis de una expresión de la sensación y el sentimiento:

> No es en absoluto de una manera deliberada que se pone nombre a las cosas, sino las propias naturalezas de los hombres, según sus nacionalidades, teniendo en cuenta sentimientos particulares y recibiendo impresiones particulares también, de manera que cada una emite sonidos formales por sí mismos de esos sentimientos y esas impresiones, de acuerdo con las diferencias que determinan las diversas nacionalidades y los sitios donde habitan (Epicuro, citado en Nizán, 1968: 85).

Cassirer se refiere a este aspecto lingüístico de la filosofía de Epicuro:

> De acuerdo con Epicuro, para comprender el origen del lenguaje debemos remontarnos a esta causa primera común al hombre y a los animales y, por lo tanto, verdaderamente "natural". El lenguaje no es obra de una mera convención, de un decreto o acuerdo arbitrarios, sino tan necesario o natural como la misma sensación inmediata. Así como la vista y el oído, y el sentimiento de placer y de dolor han acompañado al hombre, desde sus comienzos lo mismo sucede con la expresión que va aparejada a nuestras sensaciones y sentimientos (1985: 99).

La posición de Epicuro es, pues, que lo natural del lenguaje sería que expresase las sensaciones (impresiones) que recibimos y los sentimientos por los cuales somos afectados. Gorgias y Epicuro se

oponen a la tesis aristotélica según la cual las palabras son símbolos de las ideas. Para Gorgias y Epicuro las palabras expresan las sensaciones y afectos. Pero Gorgias considera que con la expresión de las sensaciones lo que expresamos son las apariencias de las cosas y nunca su ser esencial; mientras que Epicuro considera que lo natural es que el lenguaje exprese las sensaciones, que son el único testimonio fidedigno en que se apoya el conocimiento humano. La posición de Gorgias sería el fenomenismo —Lalande define el fenomenismo como "la doctrina según la cual no existen más que fenómenos", es decir, objetos de la experiencia (1970: 764)—. Epicuro, en cambio, no afirma que se trate de meras apariencias, sino que lo natural y propio de nuestro conocimiento de las cosas es estar basado en la sensación, en el testimonio de los sentidos. En este sentido, Epicuro sería más bien empirista, y su teoría del lenguaje sería tan empirista como su teoría del conocimiento.

También en la obra de Nietzsche está bien desarrollado el fenomenismo lingüístico. Nos detendremos en él en el capítulo 6.

El lenguaje como expresión del sentimiento y la pasión

> Tan pronto como un hombre fue reconocido por otro como un ser sentiente y pensante, semejante a él, el deseo y la necesidad de comunicarle sus sentimientos y sus pensamientos lo llevaron a buscar los medios. Esos medios sólo pueden provenir de los sentidos, los únicos instrumentos con los cuales un hombre puede actuar sobre otro (Rousseau, 1990: 59).

Más adelante agrega Rousseau: "Es pues de creer que las necesidades dictaron los primeros gestos y las pasiones arrancaron las primeras voces" (66). La mera necesidad no habría hecho posible el lenguaje; bastarían los gestos. La tesis de la formación del lenguaje a partir de la expresión de las pasiones lleva a una concepción poética del lenguaje: "Se hace del lenguaje de los primeros hombres lenguas de geómetras y vemos que, en cambio, fueron lenguas de poetas" (66). Los seres humanos comienzan por sentir, no por razonar. "Pero para conmover a un joven corazón, para replicar a un agresor injusto, la naturaleza dicta acentos, gritos, ruegos. Estas son las más antiguas palabras inventadas, y he aquí por qué las primeras lenguas fueron cantantes y apasionadas antes de ser simples y metódicas" (67). La concepción del lenguaje como expresión de afectos, sentimientos,

pasiones lleva, como vimos, a una concepción poética. De ahí la importancia de los tropos que la teoría rousseauniana defiende: "Como los primeros motivos que hicieron hablar al hombre fueron las pasiones, sus primeras expresiones fueron tropos. El lenguaje figurado fue el primero en nacer y el sentido propio fue encontrado después. En primer lugar se habló en poesía y sólo mucho tiempo después se trató de razonar" (68). Rousseau advierte la cuasiparadoja que esta tesis conlleva, esto es, que primero fue el lenguaje figurado y luego el significado propio. Pero trata de explicarlo dentro del marco de su teoría. Tropo significa traslación, metamorfosis del significado. Si trasponemos las ideas, trasponemos las palabras. La palabra figurada nace de una ilusión, por ejemplo de ver un gigante donde en verdad había un hombre. Desencantada la ilusión le damos el nombre adecuado, pero hemos pasado primero por ella. 'Hombre' pasará a ser el significado propio, y 'gigante' la ilusión que nos hicimos en la primera percepción. De ese modo, primero es el significado figurado y luego el significado propio:

> La palabra figurada nace antes que la palabra propia, y cuando la pasión fascina los ojos, la primera idea que nos ofrece no es la de la verdad. [Luego agrega] Primero se muestra la imagen ilusoria ofrecida por la pasión, el lenguaje que le corresponde fue también el primero en ser inventado (69).

Rousseau lleva su análisis hasta la sintaxis de las lenguas. Las partículas radicales están más emparentadas con el origen del lenguaje porque serían sonidos imitativos del acento de las pasiones o del efecto de los objetos sensibles; y la onomatopeya se haría sentir continuamente (71). Esto emparenta a Rousseau con la tesis de Cratilo. La diferencia sería la siguiente: sólo el lenguaje más originario tendría esta procedencia natural por cuanto viene motivado por la pasión; después el lenguaje se convencionaliza. La lengua natural quizá sea poco gramatical pero ama la eufonía, el encanto de los sonidos y la melódica armonía. Rousseau aplica su teoría también a la escritura. Las primeras formas de escritura no son signos de los sonidos, sino símbolos de los objetos mismos. Se reconoce ahí la escritura egipcia y la maya. A esta forma corresponde la lengua apasionada, y supone ya una cierta sociedad y necesidades que las pasiones han hecho nacer (74).

Rousseau hace también una geopolítica binaria de las lenguas. Opone las lenguas del norte a las lenguas del sur. Las del norte son

expresión de la necesidad dado el mundo hostil en que se desenvuelve el ser humano en dichas latitudes; convierte la necesidad en su pasión. Las lenguas meridionales, en cambio, nacen de la pasión: el hombre del sur está menos urgido por la necesidad pues cuenta con una naturaleza pródiga; liberado de la necesidad, la pasión tiene la oportunidad de expresarse en un lenguaje melódico, armónico, vivaz. Las pasiones que se expresan en el hombre septentrional son "la cólera y las amenazas; y esas voces van acompañadas siempre de articulaciones fuertes que las hacen duras y ruidosas" (111). En cambio, las lenguas del sur las caracteriza así: "Las del mediodía debieron ser vivaces, sonoras, acentuadas, elocuentes y con frecuencia oscuras" (112).

La concepción poética del lenguaje, en cuanto expresión del sentimiento y la pasión pasa al romanticismo. Esteban Tollinchi hace especial referencia a esta temática. Sigámoslo. El romanticismo escudriña los recursos del lenguaje en la creación poética. S. Mallarmé, heredero del romanticismo, afirma que la creación poética se da precisamente en la metáfora. La misma opinión, según Tollinchi, se encuentra en Proust. Asimismo, se acentúa que la poesía depende completamente del ritmo sonoro de las palabras más que de los significados semánticos y lógicos. Puesto que todo queda en franca libertad, nada subyuga al poeta. La prosa misma debe dejarse llevar por el estilo poético. Para Mallarmé la realidad no se da en el habla más que de un modo indirecto; se puede decir que sólo alude a ella.

Herder y Hamann insistieron en la función poética del lenguaje al afirmar su origen metafórico. En su origen el lenguaje es idéntico a la poesía. Tesis que ya vimos en Rousseau. Herder rompe con la tradición aristotélica del arte como imitación. Todo el romanticismo lo sigue en esa ruptura con los antiguos. Rompen con la retórica antigua y con la rígida división en géneros. Schelling insiste en la analogía entre la naturaleza creadora en su eterno dinamismo y la creatividad del arte. La poesía se apreciará por su fuerza creadora, por el poder de su imaginación y por la espontaneidad del sentimiento. El poeta es creador: "Todo lo anterior resulta en la creación de una norma nueva para juzgar la obra poética y su creador, que es el principio de expresión" (Tollinchi, 1989: t. 1, 155). Tollinchi lo explica como sigue:

> La creación poética viene a ser del individuo, distintiva de él, no de lo que hay en él de común a todos los hombres. Y en general, toda actividad del hombre pasa a considerarse como expresión de

> un individuo, en la que más que una "imitación de la naturaleza" importa estampar una personalidad, realizar un valor que no estaba en ninguna parte sino en el individuo mismo (156).

La obra es poética si es orgánica. Schlegel destaca que la forma es orgánica si viene de adentro y de un desarrollo interno. Es Herder quien más insiste en la esencia orgánica de la obra poética. El arte debe remontarse a la fuerza formadora de la naturaleza. El lenguaje es el alma humana en actividad de autoconocimiento. Tollinchi afirma que para Schlegel la poesía es un lenguaje con su propia finalidad. La poesía tiene su propio ritmo temporal, diferente de la temporalidad de las cosas. Ahora bien, el ritmo es precisamente lo que establece la diferencia entre el lenguaje ordinario y el lenguaje poético. El poeta es creador de símbolos y mitos. "El mito —afirma Tollinchi— es la misma naturaleza vestida poéticamente, es visión completa y total del mundo" (165). El poeta da vida consciente a los mitos a través de sistemas simbólicos. La mitología es la estructura jeroglífica de la naturaleza. Hay una correspondencia entre la escritura del mundo y la mitología. Tollinchi señala que Octavio Paz ha expresado muy bien el sentido de dicha correspondencia: "Si el universo es un texto tejido de signos, la rotación de esos signos está regida por el ritmo. El mundo es un poema: a su vez el poema es un mundo de ritmos y símbolos" (165).

Schlegel nos dice que es la palabra la que detenta los mayores recursos para la expresión simbólica. Por ello los románticos consideran la poesía como la más alta expresión del arte. William Wordworth se mueve hacia los fundamentos psicológicos (emocionales) de la poesía. La poesía es la expresión espontánea de los sentimientos del poeta. El poeta desarrolla al máximo la percepción sensorial, pues aunque ésta no es todo el conocimiento de la realidad, sólo por ella nos ligamos al mundo. El poeta desarrollará "la vivacidad de la sensibilidad, el entusiasmo, la ternura, la comprensión, la capacidad de ser afectado por las cosas ausentes, la facultad de poder decir lo que siente, el don de compartir los afectos del prójimo, la simpatía por los animales y los seres inanimados" (188). Wordworth piensa también que el poeta libera el sueño; nos rescata de la prisión de la razón y del marco sensorial de lo mundano. El poeta romántico ve que el sueño alude a otra realidad que es interna, pero superior a la causalidad de la realidad cotidiana. Kleist nos dice que el sueño nos remite al mundo recóndito y crudo de los instintos. Lo que le interesa del sueño al poeta es el hecho de ser un medio para poetizar. Jean Paul

nos dice que la poesía es fraterna del sueño y éste una forma de poesía involuntaria.

Así, pues, la teoría del origen pasional del lenguaje permite pensarlo como poesía por su carácter metafórico. Tesis que aparece explícitamente en Rousseau y que el romanticismo desarrolla teóricamente y practica en la creación artística.

Finalmente, los primeros escritos de Nietzsche (véase el capítulo 6) mantienen una clara huella del romanticismo en su manera de pensar el lenguaje. Al estudiar el origen de la tragedia nos dice que la música es la más profunda expresión de los afectos, de las pasiones, de la voluntad. En esta tesis Nietzsche sigue explícitamente a Schopenhauer. Pero también nos dice que el lenguaje primigenio se halla muy cerca de la poesía por su carácter metafórico.

También se encuentra en Nietzsche la tesis de Rousseau de la unidad originaria entre música y lenguaje. Escribe Rousseau: "Los sonidos, en la melodía, no actúan sobre nosotros solamente como sonidos sino como signos de nuestras afecciones, de nuestros sentimientos" (1990: 126). No hay que olvidar que a su vez Rousseau parece haberse inspirado en Vico en esta concepción metafórica del lenguaje originario. Escribe Cassirer:

> Cuanto más definidamente acentúa el siglo XVIII el lugar especial del sentimiento, o cuanto más tiende a admitirlo como auténtico fundamento de la potencia creadora y originaria del espíritu, tanto más se vio conducido de nuevo a la doctrina de Vico en lo que se refiere a la teoría del origen del lenguaje. De ahí que no sea ninguna casualidad que haya sido Rousseau quien recogiera primero esta doctrina y tratara de desarrollarla (1985: 102).[4]

Debe notarse que tanto la concepción retórica como la concepción poética del lenguaje, aunque son diferentes, recurren a la metáfora como posible origen de las palabras. Aristóteles aclara esto al decirnos que primero fueron los poetas quienes hicieron metáforas y luego pasó a usárselas en el discurso retórico:

> Este proceso lo iniciaron en un principio, como es natural, los poetas. Los nombres son imitaciones y disponen la voz, que es, de todo lo

4 Jacques Derrida ha dedicado un extenso análisis a la teoría del lenguaje de Rousseau en *De la grammatologie*, París, Minuit, 1967. Véase también la importante réplica de Paul de Man en: *Visión y ceguera*, Río Piedras, Editorial Universidad de Puerto Rico, 1991.

> que forma parte de nosotros, la más capacitada para la imitación. Así se configuraron las artes: la recitación épica, la representación dramática, y otras. Y dado que los poetas, aunque dijeran simplezas, daban la impresión de que se granjeaban fama por su manera de decirlas, la primera forma de expresión es la poética, como la de Gorgias (Aristóteles, 2001: 240).

Lo que une a la elocución poética con la elocución retórica es la formación de metáforas, nos dice, pues, Aristóteles. Los poetas, según Nietzsche, crean las palabras por transposición o tropo; el orador crea y usa metáforas para influir en los oyentes. Pero la concepción poética del lenguaje se fija en que las palabras son expresiones del sujeto hablante (de sus afectos), mientras que la concepción retórica se fija en que las palabras son metáforas de sensaciones con las cuales tratamos de influir en los oyentes. El trayecto común a ambas concepciones del lenguaje es la metáfora como forma originaria de las palabras. Desde luego, ambas concepciones están en Nietzsche. Como heredero del romanticismo, e incluso de Rousseau, se fija en el lenguaje como expresión de nuestros afectos (sentimientos y pasiones), y como heredero de la retórica antigua se fija en el lenguaje como apelación a la acción.

Ya en el siglo xx, Maurice Merleau-Ponty ha defendido la idea del lenguaje como expresión del sujeto hablante. El fenomenólogo francés fue quien introdujo en Francia el *Course de linguistique générale* de De Saussure, base del estructuralismo. Pero el interés de Merleau-Ponty no era la delimitación precisa de los fenómenos del lenguaje susceptibles de ser estudiados científicamente; por el contrario, sus estudios se abren a la totalidad del lenguaje como fenómeno de expresión y comunicación. En efecto, cada palabra, cada discurso expresa algo del sujeto que habla. En la representación y en la designación el lenguaje se refiere a las cosas; en la expresión, en cambio, se implica al sujeto que habla. El hablante expresa algo de sí mismo por medio de las palabras, algo que siente, percibe, recuerda, cree, piensa o espera. El lenguaje es el medio de expresión de sentimientos, creencias y pensamientos. Merleau-Ponty destaca el lado subjetivo del lenguaje. El simbolismo lingüístico nos muestra todo un mundo expresivo del hablante, pero un mundo de expresión que se edifica sobre el mundo sensible del cual yo capto el sentido, en cuanto texto para descifrar: "Desde la más simple percepción del movimiento, hasta la experiencia de la pintura, siempre es la misma paradoja de una fuerza legible en una forma, de un indicio o de una forma del tiempo en el espacio" (Merleau-Ponty, 1969: 17).

El autor toma muy en consideración el cuerpo como portador de simbolismos. El simbolismo expresivo del cuerpo es el lenguaje de la acción que se articula con la realidad natural. Los movimientos del cuerpo constituyen un sistema universal de expresión: "La primera palabra no se estableció sobre una nada de comunicación, puesto que emergía de conductas que eran ya comunes y hundía sus raíces en un mundo sensible que había dejado de ser un mundo privado" (Merleau-Ponty, 1971: 16). El lenguaje es simbolismo, simbolismo mediante el cual el ser humano expresa y comunica su subjetividad. "Expresar no es entonces otra cosa que reemplazar una percepción, una idea, por una señal convenida que la anuncia, la evoca o la abrevia" (25). El lenguaje como expresión no solamente me lleva a comunicar mi subjetividad, sino a comprender la subjetividad del otro, y no solamente la del mundo subjetivo de mis contemporáneos y coetáneos sino también la de aquellos que me precedieron y dejaron sus huellas en el discurso. "La subjetividad inalienable de mi palabra me hace capaz de comprender esas subjetividades extinguidas de las que la historia objetiva no proporciona más que sus huellas" (25). De ahí que la lingüística sea uno de los métodos más importantes en la reconstrucción de la historia. La lingüística es método de la ciencia histórica. El lenguaje es el *organon* de mi voluntad de expresar. Así la fenomenología de Merleau-Ponty acentúa la subjetividad del lenguaje frente al estructuralismo que predica la anulación del sujeto en la trama de la lengua o de la intertextualidad. En la fenomenología el sujeto hace retrotraer sus conocimientos hasta aquellos puntos límite en que él mismo ha vivido y experimentado las cosas. Se funda en la vivencia. Lo mismo vale para el lenguaje. En la comprensión del lenguaje se hace necesario descender hasta la red simbólica de la expresividad corporal del mundo sensible. En el lenguaje diario, vivencia de los seres humanos que me sobrepasan en el tiempo y en el espacio, se entrelaza también mi pensamiento. El lenguaje es el lugar sin-lugar donde se proyectan mis vivencias, se acumulan y recogen, y no sólo las mías sino también las de aquellos que me precedieron y que justamente hacen posible el que yo ahora me proyecte en el lenguaje.

El lenguaje como incitación a la acción

Sobre las huellas de la filosofía del último Wittgenstein, John Austin (1911-1960) ha destacado también la fuerza propia del lenguaje,

lo que él denomina "fuerza ilocucionaria", con lo cual el lenguaje y la acción se piensan de nuevo conjuntamente. Austin es el típico representante de la filosofía del lenguaje ordinario. Nos dice que el lenguaje ordinario quizá no sea la última palabra pero es la primera. Las palabras de que nos valemos son herramientas que usamos para múltiples tareas.

> Nuestro repertorio común de palabras encarna todas las distinciones que los hombres han creído conveniente trazar y todas las conexiones que han creído conveniente destacar durante la vida de muchas generaciones. Seguramente es de esperar que éstas sean más numerosas, más razonables, dado que han soportado la larga prueba de la supervivencia del más apto, y más sutiles, y más ricas —al menos en lo que respecta a las cuestiones comunes y razonablemente prácticas (Austin, 1975: 174).

Austin es enfático en mostrarnos que casi sin excepción los filósofos y los lógicos han atribuido carácter privilegiado a los "enunciados declarativos", es decir, al lenguaje estrictamente proposicional o apofántico, como lo denominó Aristóteles. La presuposición según la cual únicamente tienen valor teórico los enunciados descriptivos o declarativos la denomina Austin "falacia descriptiva". A partir de esta crítica Austin destaca otras formas del lenguaje y, en especial, lo que él denominó "expresiones realizativas o performativos". Estos enunciados se caracterizan así: 1) son enunciados desde un punto de vista gramatical; 2) no son verdaderos ni falsos; 3) no describen hechos, no describen nada; 4) no son sin-sentidos. Un enunciado como "prometo devolverte este libro mañana" se caracteriza porque al pronunciarlo, en ciertas circunstancias, llevamos a cabo una acción, que no debe confundirse con la acción de pronunciar esa frase. Se trata de "hacer cosas con palabras". No sólo pronunciamos una frase sino que también prometemos algo, hacemos un compromiso. Desde el punto de vista gramatical estas oraciones se caracterizan porque están en primera persona del singular en la voz activa. Otros enunciados de este tipo son: "Bautizo este barco *Queen Elizabeth*" (al romper la botella de champaña contra la proa); o también "Lego mi reloj a mi hermano" (como cláusula de un testamento). Las expresiones realizativas se enuncian en circunstancias muy determinadas, con procedimientos definidos y por personas especialmente encargadas para tales fines. El procedimiento mismo incluye pronunciar ciertas palabras. La acción misma que se realiza tiene como centro el decir unas palabras. La

distinción fundamental aquí es entre oraciones constatativas y realizativas. Las constatativas pueden ser verdaderas o falsas; las realizativas no. Las realizativas pueden ser felices o infelices, es decir, satisfacen lo que dicen que hacen o no.

Austin encontró algunas dificultades en su primera diferenciación entre constatativas y realizativas. Y pasó a distinguir entre el "acto ilocucionario" que consiste en trasmitir un mensaje, del "acto perlocucionario" que se da cuando pronunciamos una oración con cierta *fuerza*, como por ejemplo una advertencia. También distingue el acto perlocucionario que consiste en producir ciertos efectos mediante el uso de una oración. Los actos perlocucionarios son actos en los que hacemos algo que consiste precisamente en decir algo. Austin advierte que no hay división tajante entre el acto ilocucionario y el acto perlocucionario. La clasificación es siempre relativa al habla total. Y el significado no es lo único que interesa; igualmente importante es la fuerza con que se emite el significado. Austin argumentó que las emisiones en primera persona no son siempre ni necesariamente una característica de las oraciones realizativas. A este propósito escribe el filósofo puertorriqueño Álvaro López: "Ello no impide distinguir, con toda razón, entre diversos tipos de emisiones expresadas en la primera persona del singular del presente de indicativo, a saber, entre aquellas que hacen y las que no hacen lo que dicen que hacen" (1998: 115). López piensa que la distinción sigue siendo útil. Es verdad que las oraciones constatativas también pueden ser felices o infelices, pero López responde que tal característica la tienen las constatativas "frente a otras emisiones que únicamente pueden ser felices o infelices" (115); es decir, mientras que las realizativas sólo pueden ser felices o infelices, las constatativas también pueden serlo pero agregan el carácter de poder ser verdaderas o falsas. Finalmente concluye: "La doctrina de Austin de las fuerzas ilocutivas lejos de reemplazar necesariamente la vieja distinción, permite reconocer distintos tipos en la actividad de decir que son claramente distinguibles unos de otros" (115). Por eso, López Fernández mantiene la distinción austiniana; además la usa creativamente para una reinterpretación del *cogito* cartesiano y del *cogito* kantiano.

En su importante obra *La estructura de la obra literaria*, Félix Martínez Bonati —quien se inspira en la teoría de la significación de Husserl para la interpretación de las obras literarias— nos dice: "Debe prevenirse ante la frecuente sugestión de subordinar las tres funciones del lenguaje a las tres 'facultades del alma', sentir, pensar, querer" (1983: 95). Esto no sería correcto hacerlo en la actualidad,

cuando ya se ha superado el psicologismo, pero históricamente tiene pertinencia, como hemos mostrado a lo largo de este capítulo. Gorgias, Epicuro y Nietzsche relacionan el significado de las palabras con las sensaciones; es verdad que no hablan de facultades del alma, pero sí de una de las varias funciones de la mente (o como se la quiera llamar). Aristóteles, san Agustín, santo Tomás, Locke y un largo etcétera nos dicen explícitamente que las palabras significan las afecciones del alma (expresión que se repite miles de veces en muchos autores) o ideas. También Husserl se refiere al significado de las palabras como intención significativa o concepto; ahora bien, Husserl distingue el aspecto subjetivo —que no le interesa mucho— del aspecto objetivo o contenido significativo —que sí le interesa—. Y ahí él escapa al psicologismo, como también lo hace Frege. Del lado activo de la mente, del querer, del tratar de modificar la conducta o apelar, se ha definido también el significado de las palabras; es lo que hallamos en la retórica (antigua y moderna: según Barthes no ha cambiado mucho hasta el presente) y también en Nietzsche, quien dio preferencia al lenguaje como retórica. El lado afectivo (sentimientos y pasiones) que es distinto del "sentir" (en el significado perceptivo) también halla su correspondencia en el significado de las palabras de acuerdo con Rousseau y Nietzsche, cuando menos. Es verdad, como bien dice Martínez Bonati, que hoy estas funciones del lenguaje se entienden como funciones semánticas del lenguaje, por ejemplo en Bertrand Russell y Jakobson —aunque no estamos tan seguros en Bühler, en el cual el lado psicológico nos parece muy presente—. Pero esto ocurre cuando el lenguaje se considera en sí mismo, y no ya en correlación con las funciones mentales. Ahora bien, esto no ocurre hasta el vuelco lingüístico.

José Antonio Marina, en *La selva del lenguaje*, busca recuperar el sentido de subjetividad ínsito en la realidad del lenguaje; apuesta por el sujeto hablante. Su posición, como explícitamente reconoce, surge como reacción al formalismo y al objetivismo de las teorías del lenguaje del siglo xx. No está de acuerdo con el objetivismo de De Saussure y Husserl, ni con el formalismo sintáctico de Chomsky: "Un significante lingüístico siempre está haciendo referencia a una inteligencia que lo convierte en signo" (Marina, 1999: 44). Pero no es sólo el aspecto de la subjetividad como inteligencia lo que le interesa destacar a Marina. Es la totalidad de la subjetividad. De hecho este estudio suyo lleva por subtítulo: *Una introducción a un diccionario de los sentimientos*. Hay quienes "afirman sus yoes de ornitorrinco disolviendo al sujeto en un enredo textual. Frente a la claudicación de estos

capitanes arañas, que puede consolidarse, reivindico la posibilidad y la necesidad del sujeto hablante animoso y creador. Tarea de cada uno es intentarlo" (145). Marina pone como primera función del lenguaje, al menos la más antigua, la función imperativa, la de dar órdenes o suscitar la acción, en lo que concuerda con la retórica según la exposición que hicimos. También se usa para informar acerca del mundo en que vivimos. Pero el lenguaje informa menos de la realidad propiamente tal que de la manera como vemos la realidad. Marina se opone a quienes, como Mallarmé y Heidegger, piensan que en el lenguaje el que habla es el lenguaje. Él lo dice taxativamente: en el lenguaje el que habla es el yo. De ahí su énfasis en la manera como el lenguaje trabaja los sentimientos, emociones y afectos en general. "El lenguaje nos sitúa en medio camino entre lo personal y lo comunitario" (31). Esta reacción contra el objetivismo, el formalismo y otras tesis estructuralistas y posestructuralistas se ha venido trabajando en la filosofía del lenguaje del siglo xx. El propio Marina cita con frecuencia a M. Bajtin, quien, como veremos, defiende una concepción dialógico-personalista del lenguaje. También Merlau-Ponty y Paul Ricœur reaccionan contra la elisión del sujeto en la lingüística contemporánea. Además, lo que hemos expuesto en este capítulo es precisamente cómo la idea tradicional, tanto antigua como moderna, es que el lenguaje es expresión de la subjetividad, bien sea manifestación de estados subjetivos, expresión del pensamiento, incitación a la acción, expresión de sensaciones, etc. Algunos autores, como Husserl, ven la expresión subjetiva y la expresión objetiva (el pensamiento propiamente tal, como *noéma*). Pero se recalca la expresión objetiva porque Husserl quiere salvar la identidad del significado y su permanencia más allá de la contingencia ocasional. En otras palabras, el objetivismo es más bien reciente y nace, como diría Foucault, de haber convertido el lenguaje en "objeto" de ciencia, cosa que ocurre con De Saussure. Una buena teoría del lenguaje debe tener en cuenta todas las dimensiones del lenguaje, subjetivas y objetivas, pues al fin de cuentas el lenguaje es uno de los puentes que tendemos entre el mundo subjetivo y el mundo objetivo.

2

Esquema histórico de la hermenéutica

Cuesta mas interpretar las interpretaciones
que comprender las cosas

Miguel de Montaigne

Aunque la expresión "giro hermenéutico" se usa desde hace poco tiempo, la hermenéutica es tan antigua como las exégesis de textos bíblicos en el judaísmo y en el cristianismo, y como los comentarios de los textos homéricos en el mundo helénico. Dilthey nos dio una breve síntesis histórica que llega hasta Schleiermacher. Se trata ahora de extender la síntesis histórica hasta nuestros días.

La interpretación en la Antigüedad

El arte de la interpretación tiene su origen poético-religioso en la enseñanza de la poesía homérica. En efecto, los poemas homéricos no se limitaron a ser la obra maestra de la poesía griega, sino que

sirvieron de medio de enseñanza de la lengua griega, para su comprensión gramatical, semántica y literaria. Por otra parte, los griegos no tuvieron libros sagrados a la manera del Antiguo Testamento o del *Corán;* pero recurrieron a la *Ilíada* y la *Odisea* para encontrar en ellas las narraciones de la vida de los dioses (mitologías). También en la *Teogonía* de Hesíodo encontraron dichas narraciones mítico-religiosas.

Este punto de partida es importante porque interpretar es interpretar un lenguaje fijado en un texto. Algunos investigadores como Cassirer, Jaeger, Kirk, se remontan hasta Heráclito de Éfeso con su enigmático aforismo: "El oráculo de Delfos ni habla, ni vela, sino que significa". A lo cual comenta Jaeger: "Heráclito no concibe al filósofo como el descubridor de una realidad por detrás de la apariencia sensible, sino como el descifrador de enigmas, como el hombre que interpreta el sentido oculto de todo cuanto sucede en nuestras vidas y en el mundo como un todo" (1978: 123). Como se verá, Heidegger va a encontrar en los aforismos de Heráclito y en su discípulo Cratilo una fuente de inspiración para sus reflexiones sobre el lenguaje. La prístina identidad de palabra y cosa es lo que le va a interesar a Heidegger. Francisco José Ramos ha reparado con detenimiento en la escritura de Heráclito, y la denomina "escritura fisiológica".

> El señalar es el pensar mismo, que nunca es "él mismo", que no se ciñe a éste y a otro pensamiento, y que, sin embargo, contiene la potencia para configurarse como señalamiento. La escritura fisiológica es lo más próximo a la liberación del signo. Liberar el signo es también liberar el pensar de aquello que significa, sea como significante sea como significado (1998: 280-281).

Se trata de atender al designio de las palabras.

En el pitagorismo, por influencia del orfismo, aparece también el simbolismo y el ancho mundo de las interpretaciones. Cierto fervor por el simbolismo lo hereda también el platonismo. El mismo Platón construye mitos para ilustrar sus teorías. "El mito es el medio por el cual lo intemporal se torna narración en la boca de los hombres y lo Uno viene a ubicarse en los límites del discurso. Por este recurso lo invisible deviene inteligible para el hombre […]. Gracias al mito lo inefable puede relatarse y lo incomunicable se comunica" (Brun, 1961: 34). Recordemos que "hermenéutica" viene del nombre del dios Hermes, dios de la comunicación, dios mensajero. Umberto

Eco hace una descripción de este dios mensajero pero no por ello menos equívoco:

> Hermes es volátil y ambiguo, es el padre de todas las artes pero también de los ladrones —*iuvenis et senex* (joven y anciano) al mismo tiempo—. En el mito de Hermes encontramos la negación del principio de identidad, de no contradicción y el tercero excluido, y las cadenas causales se invierten en una espiral: el "después" precede al "antes", el dios no conoce límites espaciales y puede, en diversas formas, estar en lugares distintos al mismo tiempo (1995: 40).

Platón considera la escritura un suplemento de un suplemento, según la deconstrucción que hace Derrida (1972). Si ya el lenguaje es un suplemento, porque lo esencial son las ideas, la escritura es todavía más servil. En la *Carta VII* el propio Platón afirma: "Además, estos elementos intentan expresar tanto la cualidad de cada cosa como su esencia por un medio tan débil como las palabras; por ello, ninguna persona sensata se arriesgará a confiar sus pensamientos en tal medio, sobre todo para que quede fijado, como ocurre en los caracteres escritos" (1992a: 516). En la misma carta reprocha a Dioniso o a quien sea por *escribir* sobre las más supremas ideas:

> Si Dioniso o cualquier otra persona de mayor o menor categoría ha escrito un libro sobre las elevadas y primordiales cuestiones referentes a la naturaleza, en mi opinión, es que no ha oído ni aprendido doctrina sana alguna sobre los temas que ha tratado, ya que, de no ser así, habría sentido el mismo respeto que yo hacia tales verdades y no se habría atrevido a lanzarlas a un ambiente discorde o inadecuado (519).

Sobre esta base se apoyan quienes defienden el pensamiento esotérico de Platón, pues lo más importante sería lo no escrito (Krämer, 1996).

Aristóteles escribió una obra denominada *Peri hermenéias (Sobre la interpretación)*. Sin embargo, en este escrito se limitó al lenguaje apofántico, que es el que está constituido por proposiciones. Todas las proposiciones son frases pero no todas las frases son proposiciones. Hay proposición cuando se afirma o niega algo. Y sólo las proposiciones pueden ser verdaderas o falsas. En la *Retórica* estudia el tipo especial de argumentación retórica, que es la que tiene como finalidad persuadir. En la *Poética* estudia la función mimética del lenguaje en la tragedia. Los sofistas también defendieron la retórica, pensaron

en el lenguaje como discurso-poder; es decir, como un instrumento de defensa del ciudadano en los tribunales, de ascenso de los políticos ante el pueblo o de elogio de los prohombres que se destacaron en la vida ciudadana. Nietzsche señala que la retórica fue importante en sociedades democráticas como Grecia y Roma en su período republicano.

Cicerón y Quintiliano fueron quienes mejor desarrollaron la retórica romana; recogen la herencia sofística y aristotélica, y la mantienen viva en un medio propicio.

El estoicismo desarrolló un tipo de interpretación denominada alegórica. Recuérdese que por medio de su fundador, Zenón de Citium, los estoicos tuvieron buena relación con el pensamiento oriental, siendo muy sensibles al motivo mítico-religioso. Crates de Malos, discípulo de los estoicos, sigue la interpretación alegórica, especialmente para su exégesis de los textos homéricos. Buscaba en la poesía homérica un sentido oculto. Wilhelm Nestlé distingue la interpretación alegórica de la racionalista, aplicándola a esta época de la que venimos hablando: "La interpretación alegórica consiste no en entender al poeta literalmente, sino en buscar una segunda intención o significación oculta —*hipónoia*—, por debajo de sus figuras míticas, y encontrarla" (1961: 79). Se entiende, pues, que hay una interpretación literalista, o racionalista, la cual es de suma importancia en la interpretación de textos bíblicos. Se enfrentarán literalistas y alegoristas. Éstos buscan una interpretación más mística y espiritual del texto. Los literalistas, en cambio, apelan al texto buscando un sentido histórico, que llaman también científico por cuanto suponen que el texto evoca unos hechos, y a éstos ha de atenerse el intérprete:

> La interpretación racionalista de los mitos es de otra naturaleza. También ella, ciertamente, pretende salvar un núcleo correcto del mito, pero al mismo tiempo dudan de éste como tal, no debe ser creído. Ve en las interpretaciones míticas hechos históricos disfrazados y exagerados para que parezcan maravillosos. Hay que eliminar de estas historias todos los elementos sobrenaturales y maravillosos, y así se obtiene al final un resto histórico verdadero (79).

Volveremos a encontrar la interpretación racionalista, pero aplicada a la Biblia, en Baruch Spinoza.

Las interpretaciones no literales eran ya tradicionales en el estoicismo y antes incluso en el judaísmo. El judío helenizado, Filón de Alejandría, se mueve en una cultura griega sin dejar su fe hebraica

—"Es el lugar de encuentro entre la cultura griega y la fe judía" (Danielou, 1962: 12)—. Filón defiende la interpretación alegórica oponiéndose a la sola interpretación literal; de hecho no la repudia, pero insiste en que no podemos quedarnos en ella. Se mueve en una dialéctica en que va de lo literal a lo alegórico, y viceversa. Los alegoristas ven en la escritura símbolos; los literalistas ven leyes. Filón ve en la interpretación literal un retorno a la filosofía griega, cuando en verdad de lo que se trata es precisamente de mostrar la superioridad de la sabiduría bíblica. Filón distingue varias clases de interpretación alegórica: la mística, la psicológica y la cosmológica.

Con el advenimiento del cristianismo predomina la hermenéutica sobre la retórica. Hay un desplazamiento de los focos de interés, de las jerarquías de valores y de las prácticas sociales. En Clemente de Alejandría se hallan valiosas aportaciones a la hermenéutica. Como afirma Todorov, Clemente distingue entre lenguaje simbólico y no simbólico. Su escritura presenta pasajes en ambos sentidos. Sus estudios sobre el simbolismo egipcio tuvieron repercusión histórica. No hay que olvidar que fueron los padres de la Iglesia quienes más importancia le dieron a las técnicas de interpretación, pues se trató de leer el Antiguo Testamento desde el Nuevo Testamento, continuando así una técnica que se encuentra en los propios evangelios; pues estaban interesados en mostrar que lo que el Antiguo Testamento afirmaba del Mesías se aplicaba a Jesús. Hay quien ha visto en dichas técnicas interpretativas una forma de tipo predatorio.

Agustín, obispo de Hipona, había sido educado en la retórica romana. "Con su libro *De doctrina christiana*, Agustín establece el vínculo entre la tradición ciceroniana y la revelación cristiana, y deja a la posteridad ese gran tratado de Retórica cristiana" (Rincón, 1992: 42). Agustín no deja de practicar la elocuencia y la escritura retórica, pero también arremete contra este arte que considera meros juegos verbales. Ya no es la plaza pública el foro adecuado de la palabra, ahora lo son las iglesias. La hermenéutica se hace primaria en la interpretación del texto bíblico. El platonismo devaluaba la escritura y privilegiaba el lenguaje vivo, como ya explicamos. "Con el advenimiento del cristianismo el libro alcanzó su máxima glorificación" (Curtius, 1955: 435). No es, pues, sorprendente que "el monacato se convierta en el transmisor principal de la escritura y del libro" (438).

Todorov señala a san Agustín como el primer semiólogo, es decir, como el primero en ofrecer una teoría del signo. Lo cual tiene lógica en lo que se ha expuesto, pues entre los griegos y romanos predominó la retórica; pero ahora todo es signo de la trascendencia y en consecuencia

la verdadera labor consiste en interpretar signos, especialmente textos. Heidegger ve en san Agustín "la primera hermenéutica de gran estilo" (1999: 30). Comenta Rincón González: "Para Agustín, todo signo es un objeto sensible que, conocido de antemano, nos remite a otro diferente de él y significado por su medio. Hay un doble conocimiento en el signo: el acto cognoscitivo cuyo objeto es el signo en cuanto tal, y el acto cognoscitivo cuyo objeto es la cosa significada" (1992: 172). El signo es, pues, aquello que está por otra cosa distinta de sí misma. Esta idea de Agustín es la definición más conocida del signo, citada incluso por Peirce, como se verá, pero cuestionada por Derrida. Para el obispo africano la interpretación supone el conocimiento de los signos y conocimientos lingüísticos, con el fin de saber el uso de los significados de los signos y de las palabras y no quedarse inerme ante lo desconocido. Desde luego, la interpretación supone también una actitud de reverencia ante la voluntad divina que se expresa en la Escritura, y supone que evitemos malabarismos verbales. Para Agustín hay dos textos privilegiados para el hombre en su peregrinación por el mundo: el gran texto del mundo y el texto de las sagradas escrituras. De este doble texto ya había escrito algo san Pablo en la "Epístola a los romanos". Será esta metáfora del libro de gran trascendencia histórica para la hermenéutica. Recientemente Hans Blumenberg le ha dedicado todo un libro: *La legibilidad del mundo*. En el texto del mundo (la naturaleza) hemos de hallar la huella del lenguaje divino *(vestigia Dei)*. Y en el texto sagrado hemos de entender la palabra misma de Dios, que, sin embargo, va encarnada a través de la palabra humana. El texto del mundo remite a una *semiología;* el texto bíblico a una *hermenéutica*. Sin embargo, el lenguaje del mundo debe ser interpretado a través de una razón que es siempre falible, y por ello es mejor ponerse de prisa bajo la guía de la fe: *credo ut intelligas*. Es así como la gran obra del obispo de Hipona se encamina hacia la exégesis bíblica. El lenguaje de la creación en que leemos las huellas de lo divino queda supeditado a un lenguaje más directo, más evocativo a la mente humana, más minucioso en el detalle de su amplia significación. Veremos que Galileo Galilei se refiere a san Agustín, y al comentarlo casi le da la vuelta.

En la hermenéutica, Agustín distingue cuatro sentidos: el histórico, el etiológico, el analógico y el alegórico (1957: vol. 15). El sentido histórico es el literal. El sentido etiológico es el que evoca la causa del evento en cuestión. El sentido analógico es el que utiliza un texto para aplicarlo a otro. El sentido alegórico es el metafórico continuado a lo largo de un discurso. A veces Agustín invoca otras clasificaciones

del sentido, como cuando habla del sentido profético, tropológico y anagógico. Agustín encontraba dificultad en los textos de la Escritura, y sólo cuando se da cuenta del hecho de que es más importante el espíritu que la letra, entra en plena lucidez para entenderla y explicarla. La interpretación alegórica le hizo comprender que el Antiguo Testamento es figura del Nuevo, que aquél es propio de los carnales y éste de los espirituales.

Sobre la huella agustiniana se continuará una larga tradición hermenéutica que Tomás de Aquino (1225-1274) admirará y seguirá. Pero ya había asomado, con Pedro Abelardo, el énfasis en la dialéctica (la lógica). El aristotelismo se recupera a través de la filosofía árabe. El Aquinate busca un nuevo equilibrio entre la razón y la fe. Estamos en un nuevo ámbito social: la urbe tardomedieval está en pleno desenvolvimiento y el comercio se agiliza.

La interpretación en la Modernidad

En el Renacimiento se superponen la hermenéutica y la semiología, nos dice Foucault. Pero nos parece que es válida la tesis también para el período anterior, por lo menos desde el siglo XII, con la renovación de la lógica, la gramática y la retórica, y demás ciencias aristotélicas. En el Renacimiento no se trata sólo del texto sagrado, sino que todo saber se convierte en comentario. Como afirma Miguel de Montaigne: "Cuesta más interpretar las interpretaciones que comprender las cosas" (1971: 1.061). Cuando se repara bien en el texto de Montaigne se nota que su comentario es profundamente irónico. En efecto, lo que dice es que de hecho el saber da vueltas en torno a las interpretaciones y comentarios de libros; pero el propio Montaigne no está de acuerdo con la idea de que esto deba ser el saber, se muestra bastante escéptico con un saber de meros comentarios. El capítulo en cuestión se denomina "De la experiencia", y comienza cuestionando la infinidad de las interpretaciones:

> ¿Quién no dirá que los comentarios aumentan las dudas y la ignorancia, puesto que no se ve ningún libro, sea humano, o sea divino, de que el mundo se preocupe, cuya interpretación acabe la dificultad? El centésimo comentario lo remite al siguiente, más espinoso y más escabroso de como lo había encontrado el primero. Cuando aceptamos que ese libro tiene bastantes comentarios, ¿ya nada más tiene qué decir? (1.060).

Las muchas interpretaciones no nos ilustran demasiado acerca de lo que dice el texto, nos quedamos con las dudas y, peor aún, en la ignorancia. La interpretación no parece tener límites, y, sin embargo, no por el hecho de haber un número ilimitado de interpretaciones sabemos más del texto. Lo mismo ocurre en el campo de las leyes y la jurisprudencia, agrega Montaigne. "Se concede autoridad de ley a infinitos doctores, a infinitos fallos y a otras tantas interpretaciones. No obstante, ¿encontramos algún fin a la necesidad de interpretar?" (1.060). No nos llevan tantísimas interpretaciones a la paz: "¿Se observa algún progreso y adelanto hacia la tranquilidad?". Luego concluye: "Obscurecemos y enterramos la inteligencia del texto; no la descubrimos sino merced a tantos muros y barreras" (1.060). Nos asfixiamos en medio de textos, comentarios y comentarios de comentarios. Damos vueltas y vueltas como un gusano de seda, según su propia metáfora. La frase de Montaigne es, pues, irónica; describe una práctica muy habitual del saber humano, pero una práctica con la cual no está de acuerdo y que critica abiertamente. Montaigne se muestra escéptico con la proliferación de la interpretación, con el hecho de que el saber se reduzca a meros comentarios de comentarios. Cuando afirma que "no hacemos más que comentarnos" (1.061), lo dice irónicamente, hace un diagnóstico crítico del saber vigente.

John Locke también se da cuenta del ejercicio de la interpretación y hace su correspondiente diagnóstico crítico: "Sucede con frecuencia que un hombre que de ordinario muestra capacidad para entender bien un texto, o una ley, cuando consulta un comentarista pierde su comprensión, pues él hace que las palabras no signifiquen nada o lo que le plazca" (1952: 294). Al igual que Montaigne, Locke señala cómo la interpretación en lugar de aclarar las dudas puede aumentarlas y hasta sumirnos más en la ignorancia. Perelman interpreta este pasaje lockeano más bien en el sentido de que la claridad de un texto es relativa al intérprete y no puede constatarse antes de la confrontación de puntos de vista; es decir, la claridad no es una cualidad en sí del texto (1997: 69).

En referencia al Renacimiento, Foucault distingue hermenéutica y semiología así:

> Llamamos hermenéutica al conjunto de conocimientos y técnicas que permiten que los signos hablen y nos descubran sus sentidos. Llamamos semiología al conjunto de conocimientos y técnicas que nos permiten saber dónde están los signos, conocer las ligas y sus

> leyes de encadenamiento. El siglo XVI superpuso la semiología a la hermenéutica en la forma de la similitud (1966: 44).

La distinción de Foucault es importante, pues señala dos formas diferentes de tratar los signos y el lenguaje. Mientras que la semiología hace explícita referencia a la realidad, la hermenéutica no necesita sino el texto. La semiología médica, por ejemplo, es instrumento para el conocimiento de la enfermedad. La hermenéutica es un trabajo de interpretación y comprensión de un lenguaje codificado en un texto. Su relación con lo real es problemática. Como vimos en la cita de Montaigne, se trata de un saber que interpreta otras interpretaciones, pero no necesariamente las cosas. En el Renacimiento la relación del significado con el significante se establece por una relación de similitud. El lenguaje es la prosa del mundo. El mundo es un gran texto; el gran libro del mundo, al cual nos referimos con san Agustín.

Galileo Galilei disputa con la Iglesia por defender el copernicanismo, pero adelanta también sus tesis interpretativas apoyándose en Agustín. También reconoce los dos libros: el gran texto de la naturaleza cuyas signaturas son símbolos matemáticos y la escritura bíblica. Galileo afirma la validez de la escritura sagrada para los fines de la salvación, pero destaca que el lenguaje bíblico es figurado y que no podemos pedirle que establezca las verdades científicas sobre el mundo natural, porque en este punto la Biblia no hace sino reflejar el punto de vista del escritor, que es el del mundo cultural al cual pertenecía. La literalidad de la interpretación pasa al lado de la ciencia y, en especial, de las matemáticas. Las verdades de la ciencia son literales porque la naturaleza tiene un lenguaje propio y adecuado a ese fin. Dios, en cambio, conociendo la ignorancia humana, se vale de un lenguaje pedagógico y figurado adecuado a las limitadas inteligencias del pueblo. Se ve, pues, cómo siempre que se trata de afirmar dogmáticamente la verdad de un texto se reclama la exégesis literal. La polaridad conceptual propio/figurado ha privilegiado lo propio, diría Derrida, a pesar de que casi nunca es muy claro qué es el "sentido propio".

Con la Reforma protestante se agudiza la polémica hermenéutica, pues la interpretación se hace libre con respecto a la tradición. La traducción de Lutero de la Biblia se beneficia de la invención de la imprenta, y se convierte en un *best seller,* al cual podrá acceder el pueblo cristiano y leer por su propia cuenta. El catolicismo reafirma la pertinencia de la tradición, nacida de una comunidad eclesial a lo largo de la historia. Dilthey destaca la obra de Flacius para esta época. La

elogia así: "Por primera vez se trata de todo el conjunto de reglas interpretativas encontradas hasta entonces en un sistema doctrinal" (1954: 329).

En el siglo XVII domina la gramática, tomada ésta en un sentido lógico-universal. Es la gramática que le sirve de inspiración a Noam Chomsky, gramática cartesiana, como él la denomina. Es la época de las gramáticas racionales, de la *mathesis universalis* que culmina en Leibniz. Foucault afirma que el lenguaje reina allí en el orden de la representación. El lenguaje representa las ideas, el pensamiento. Pero la representación de la representación abre la posibilidad de un juego sin comienzo ni fin, un lenguaje de espejismos que la poesía podrá utilizar a maravillas.

Isaiah Berlin ha señalado que Giambattista Vico desarrolla una filosofía que no es la explicación causal o legal de la ciencia moderna para la "comprensión" de la historia. "Tenía la convicción arraigada de que lo que habían hecho los hombres, podían entenderlo otros hombres" (1998: 75). También Karl-Otto Apel ha llamado la atención sobre este hecho: "En Vico cobra validez la sentencia *verum et factum convertuntur,* donde por *factum* hay que entender lo creado por el hombre, en el sentido de la *poiesis* artística" (1985: 105). Apel va más lejos y halla en Vico una primera formulación de la idea del lenguaje como apertura del mundo, que será clara en Herder y Humboldt. En Vico sería así dado que las primeras certidumbres de los seres humanos descansan en el lenguaje poético y la mitología. La metafísica poética, como la denomina Vico, sería la primera verdad sobre el mundo de los seres humanos. Antes que en la filosofía o en la ciencia, los seres humanos tienen ya sus certezas y verdades en la poesía. También por este lado ve Apel un parentesco con Heidegger.

Por su parte, Eliseo Cruz Vergara ha profundizado en la temática del método histórico y aprecia la contribución de Vico en este sentido. Para Vico la *scienza nuova* se constituye por una íntima unidad entre filosofía y filología. En la filología incluye Vico la gramática, la lingüística y la historia. Es decir, las ciencias que se ocupan de los hechos particulares del acontecer humano. La filosofía proporciona principios universales de explicación racional, pero la filología nos da el conocimiento de los hechos particulares, y por ello filosofía y filología se complementan. La filología dispone del conocimiento de la mitología, de la literatura y de las leyendas de los pueblos antiguos. Las primeras certidumbres las deriva el ser humano de la mitología. A Vico "se le puede llamar el creador de un órgano o método para la investigación histórica" (Cruz Vergara, 1997: 156). Ante todo Vico

recalca que la historia es obra del ser humano y como tal éste puede conocerla: *"verum est factum"* (lo verdadero es lo hecho). La mitología y la filología revelan la historia de los diferentes pueblos. La mitología es una fuente importante para conocer la historia de cada pueblo. La sabiduría de los pueblos antiguos radica en su poesía. La verdad no pertenece sólo a la filosofía o a los saberes racionales. Pasamos del mito a la filosofía como pasamos del conocimiento sensorial al intelectual. *"Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu"* (Nada hay en el entendimiento que primero no haya pasado por los sentidos) se afirma en el aristotelismo, pero Vico nos dice que tal principio no vale sólo para el individuo sino también para los pueblos. El mito se expresa en conceptos imaginativos. Los mitos expresan las verdades que descansan en las ideas uniformes de pueblos que las defienden sin que se conozcan entre sí. El gran principio viquiano con respecto al conocimiento histórico es el que sigue: "La narración no puede ser más verdadera que cuando aquél que crea las cosas también las narra" (167). No es la matemática, nos dice Vico, la suprema certeza, en la historia la certeza "está garantizada por ser el mismo sujeto quien la hace y la conoce" (167). La naturaleza no la conocemos porque no la hemos hecho nosotros, pero el ser humano es quien hace la historia. Principio éste que Karl Marx retomará elogiando a Vico. Es en la historia donde mejor conocemos al ser humano. Vico reacciona contra el racionalismo ahistórico del cartesianismo. En breve, las aportaciones de Vico a la hermenéutica son: el énfasis en el conocimiento histórico antes que en el naturalista; la aportación de la filología al conocimiento del ser humano; la necesidad de un método de comprensión propio de la historia; y el énfasis en la mitología y la poética como verdad originaria de los seres humanos (tesis esta que, según Apel, acerca a Vico al último Heidegger).

En el siglo XIX, con Schleiermacher (1768-1834), se renueva la hermenéutica. Toda interpretación es un comprender *(Verstehen).* Tanto el intérprete como el autor que se interpreta comparten una misma naturaleza humana; he ahí el fundamento común en la tarea exegética. La relación recíproca entre el todo y las partes de una obra se vuelve una técnica necesaria. Es necesario comprender el todo para comprender las partes, y viceversa. Sin embargo, todo comprender es relativo y además inagotable, como inefable es el individuo. La interpretación es un proceso que partiendo del exterior se adentra en el interior de la obra. Motivo romántico por excelencia. La finalidad de la interpretación es llegar a comprender a un autor mejor que lo que él se autocomprende. Schleiermacher distingue en la hermenéutica

un aspecto gramatical y uno psicológico. En el momento gramatical atendemos ante todo a la lengua como tal: "Para ello debe olvidarse al autor —que no es sino un órgano de la lengua— y fijarse en el estudio del vocabulario, la historia de la lengua, la sinonimia y el estudio gramatical" (Conesa y Nubiola, 1999: 219). El intérprete debe ser capaz de reconstruir el proceso mediante el cual se formó el texto. En el momento psicológico, la interpretación ha de tratar de congeniar con el autor; entenderlo mejor de lo que él mismo se ha entendido, pues la interpretación puede adentrarse hasta en lo que ha sido inconsciente para el autor del texto.

A Hegel (1770-1831) se le ha reconocido también una importante elaboración hermenéutica, sobre todo con respecto al modo de conocimiento histórico. Cruz Vergara ha investigado amplia y profundamente este aspecto. Hegel defiende la peculiaridad del conocimiento histórico; rechaza la teorización de la historia que la supone fundada en leyes o en causas a la manera de las ciencias naturales. Cruz Vergara se detiene sobre todo en el concepto de "comprensión". La hermenéutica hegeliana se diferencia de la posterior porque se basa en la racionalidad del pensamiento, mientras que la posterior (Heidegger, Wittgenstein, Gadamer) toma su punto de apoyo en el lenguaje. Hegel presenta la comprensión histórica como método de las ciencias del espíritu, mientras que la hermenéutica posterior se hace como exigencia previa a la distinción entre ciencias naturales y del espíritu: exigencia de significatividad. En este último caso el campo de comprensión resulta, pues, aplicable a todas las ciencias, a todo el saber. El supuesto primordial de Hegel es que el espíritu es racional y la realidad histórica también lo es. El espíritu se piensa a sí mismo. La naturaleza nos es externa. El concepto hegeliano de la historia se relaciona con la espiritualidad y la intersubjetividad. La exposición conceptual busca la unidad interna propia de la realidad espiritual: el nexo de significación que lo une con el resto de la realidad. Hegel insiste también en la individualidad que es característica de la realidad espiritual. En cambio, la legalidad no hace justicia a este aspecto de lo histórico. A Hegel le interesa resaltar la necesidad interna del proceso histórico, que es la unidad interior de las distintas manifestaciones de lo espiritual. No es un sujeto quien a modo de hipótesis une externamente las partes del todo. Esto último es lo que hace el entendimiento *(Verstand),* pero más allá de su unilateralidad está la razón que comprende el movimiento interno de diferenciación. La racionalidad histórica es teleológica. Se trata de los fines con que la razón impregna la historia, y en los cuales hasta los individuos son

instrumentos. La realidad espiritual e histórica "se expresa en formas de comunicación que permiten la comprensión entre los individuos" (Cruz Vergara, 1997: 391). Aunque la hermenéutica hegeliana es parte de la racionalidad histórica, también destaca el poderoso papel del lenguaje, pues el lenguaje es manifestación inmediata del pensamiento.[1] Para Hegel el lenguaje "es la existencia inmediata del espíritu" (65). El lenguaje es mediación de autoconciencias. Característica fundamental del pensamiento es la expresividad, y por la expresión el pensamiento se pone en la vía de la universalidad. Para la conciencia universal es su fin, su objeto. Lo universal no está sometido al arbitrio del azar. El fin de la historia es la libertad. Pero para la libertad "querer lo universal es la libertad misma" (101). La libertad es libre cuando quiere lo universal. Cruz Vergara subraya que parte del método histórico es el partidismo. Esto implica, primero, que el historiador es hijo de su tiempo y como tal participa de sus objetivos y sus fines. "El partidismo del historiador es algo natural, pues su punto de vista es parte de lo que vive y le interesa como ser humano" (112). El partidismo no es contrario a la necesaria objetividad científica. La historia tiene su propio tiempo. No es la temporalidad de la naturaleza. Hegel resaltó el hecho según el cual lo que primariamente es histórico es el pensamiento. La comprensión es interior al pensamiento, no la consideramos fuera de él. Lo espiritual es uno con la conciencia y por ello es comprensible. Se da una identidad entre el conocedor y lo conocido. Hegel sostiene que la explicación supone la comprensión. Ésta supone lo que Heidegger y Gadamer denominan "pre-comprensión". Para Hegel estamos en familiaridad significativa con los acontecimientos. La comprensión tiene que ser vista a la luz de la *Aufhebung*, es decir, como transformación superadora. Para Hegel el pasado humano es el pensamiento. Comprendemos la historia porque la hemos hecho, como bien dijo Vico.

La exposición histórica de Hegel se caracteriza por la unidad de forma y contenido. La racionalidad del individuo participa del mundo cultural de cada época, que es la de su mundo histórico cultural o espiritual. La racionalidad del mundo cultural es el espíritu de un pueblo y se liga con el carácter de la época. El mundo histórico resulta en parte de los fines que los individuos han querido, pero también

1 Sobre este aspecto, véase: Josef Simon, *El problema del lenguaje en Hegel*, Madrid, Taurus, 1966.

de lo que no han querido. Este mundo es necesario suponerlo para hacer comprensible la acción de los seres humanos.

También en el siglo XIX se desarrolla la lingüística histórica con Bopp, Grimm y Humboldt. Se abandona la idea de una gramática universal y se destaca la pertenencia del lenguaje a las formas de vida de los pueblos y naciones. En Humboldt el sujeto del lenguaje es la nación. La historicidad que rige la episteme del siglo XIX implica también el modo de pensar el lenguaje. Sólo al final de esa época, y apuntando ya a la episteme del siglo XX, De Saussure privilegia la lengua como sistema sincrónico, y de ese modo se abre camino el estructuralismo lingüístico. Foucault resalta la labor de Nietzsche y sus nuevas técnicas de interpretación. De hecho Foucault ubica también a Marx y Freud en esa revolucionaria empresa. Ellos nos han dado una nueva manera de interpretar los signos. En los tres se trata de una técnica que no parte del pensamiento, sino de lo no pensado.

Dilthey y la hermenéutica

A finales del siglo XIX y comienzos del XX, Dilthey retoma de Schleiermacher la importancia de la hermenéutica. Todo su trabajo filosófico lo dedica al esclarecimiento del método hermenéutico como el único apropiado a las ciencias del espíritu. Si Kant partió de la ciencia newtoniana para entender el funcionamiento de la razón pura, Dilthey se propone clarificar el método de las ciencias del espíritu, cosa que habría pasado desapercibida para el filósofo de Königsberg.

> Muy pronto surgió del arte de la interpretación la exposición de sus reglas. Y de la pugna entre estas reglas, de la lucha entre las direcciones diferentes acerca de la interpretación de obras eminentes y de la necesidad así condicionada de fundamentar las reglas, surgió la ciencia hermenéutica. Constituye la técnica de la interpretación de testimonios escritos (Dilthey, 1944-1963: vol. 3, 321).

El punto de partida de Dilthey es la vida. El enigma de la vida al cual la filosofía, la religión y la literatura tratan de dar una respuesta. La vida es la totalidad de la experiencia humana. A la vida vivida la denomina vivencia *(Erlebnis)*.

> La vivencia es un modo característico distinto en el que la realidad está ahí para mí. La vivencia no se me enfrenta como algo percibido o representado; no nos es dada, sino que la realidad "vivencia" está

> ahí para nosotros porque nos percatamos por dentro de ella, porque la tengo de modo inmediato como perteneciente a mí en algún sentido (vol. 4, 362).

Una cosa es la percepción de las cosas del mundo externo —momento necesario de las ciencias de la naturaleza—, otra cosa es la vivencia que es interna e inmediata. Ahora bien, la vida se expresa; la vivencia expresa algo. Es la totalidad de la vida anímica la que se expresa. Lo interno se expresa en lo externo. "La obra de un gran poeta o de un descubridor, la de un genio religioso o la de un filósofo genuino, no puede ser sino la verdadera expresión de su vida anímica" (vol. 7, 325). Y viceversa, lo externo hace de signo de la vivencia interna. El camino hermenéutico es inverso al camino psicológico. La vivencia es algo interno que se exterioriza en la expresión (lenguaje); tal es el camino psicológico. El camino hermenéutico consiste en ir desde la manifestación externa hasta la vivencia interna: "Al proceso por el cual, partiendo de signos que se nos dan por fuera sensiblemente, conocemos una interioridad, lo denominamos 'comprensión'. Este es el uso del lenguaje" (325). La vivencia interna es comprendida mediante otro proceso también psicológico que Dilthey denomina comprensión. La comprensión me lleva a revivir lo que el otro ha vivido, su vivencia: "Denominamos comprender el proceso en el cual, partiendo de signos sensiblemente dados de algo psíquico, cuya manifestación son, conocemos algo psíquico" (325). Nótese la mediación semiótica en este proceso interpretativo. Lo exterior es signo de algo interior. La expresión es signo de algo interno. Pero Dilthey no recurre sólo a signos, sino principalmente al lenguaje: "Sólo en el lenguaje encuentra su expresión completa, exhaustiva y objetivamente comprensible, la interioridad humana" (325). De hecho, se trata de comprender el lenguaje escrito: "El arte de comprender encuentra su centro en la interpretación de los vestigios de la existencia contenidos en los escritos" (325). Las producciones espirituales forman parte de la cultura y la cultura es histórica. Es necesario comprender la filosofía, la poesía y la religión en su historicidad radical. La vida se expresa en las distintas concepciones del mundo. Ellas surgen del fondo enigmático de la vida, de la totalidad de la experiencia humana. Pero no podemos comprender su legalidad propia sino es en su ubicación histórico-temporal. Las ciencias del espíritu son ciencias que tratan de las formaciones históricas en que se desenvuelven la vida y el espíritu. En las ciencias históricas el objeto se va construyendo él mismo, poco a poco, mientras estas ciencias avanzan. No se trata de

objetos de pura exterioridad como los que nos ofrece la naturaleza. Por la comprensión captamos el significado. La vida es totalidad y en esa totalidad las partes cobran significado con relación al todo. La vivencia puede llegar a objetivarse en expresiones fijas; éstas son las que estudia el historiador: el lenguaje objetivado, la poesía, los rituales de las religiones, el pensamiento puesto en la escritura, las obras de arte, etc. Este espíritu objetivado tiene relación con el espíritu objetivo de que nos habla Hegel, pero sin la metafísica del idealismo absoluto en que el filósofo lo enmarca. Cada generación experimenta la vida desde determinado nivel vital y por ello da lugar a objetivaciones diferentes que, por tanto, sólo pueden ser comprendidas históricamente. Cruz Vergara ha destacado esta relación de Dilthey con la filosofía del espíritu objetivo de Hegel:

> Es Hegel quien primero parte de la comprensión y propone un método propio para la exposición de lo espiritual, es decir, de las unidades o totalidades de sentido. Para su exposición propone el método de lo abstracto a lo concreto. Pero en Dilthey se tiene, junto a Schleiermacher, un paso más en el progreso de este intento por diferenciar al nivel del método formal de una ciencia a otra (1997: 391).

En el espíritu objetivo se trata de los contenidos significativos compartidos por una comunidad. Dilthey desarrolla el concepto de "tipo" como una manera de unir lo individual y lo universal del espíritu. Las ciencias del espíritu no funcionan con generalidades nomológicas, sino mediante la captación de lo individual y lo universal en lo típico. Y esta captación de lo universal en lo individual es propia de las ciencias del espíritu.

Las filosofías son expresión de la vida del filósofo: "En estas operaciones racionales la decisión entre las posibilidades de solución se halla condicionada por la complexión vital de la persona que constituye el sistema" (Dilthey, 1944-1963: vol. 8, 88). La filosofía se deja llevar "por la personalidad de un pensador, y vinculada, por lo mismo, a éste" (89). El sistema no deriva sólo del pensamiento, de su estructura racional, sino de la personalidad del pensador, es expresión de su complexión vital. También los conglomerados nacionales ofrecen la base de vida anímica desde la cual se destaca el pensador. "Desde este punto de vista la historia de la filosofía aparece un poco en el sentido de la historia universal de Ranke, como una corporación de naciones diversas que ofrecen en sus manifestaciones religiosas, artísticas y filosóficas los rasgos comunes de un carácter fundamental" (91).

Fichte expresa la superioridad moral del ser humano frente a toda complexión natural. La filosofía expresa la vida anímica del pensador o la de la cultura nacional a la que pertenece, nos dice Dilthey. El espíritu griego se comunica a todas sus producciones artísticas, filosóficas, y religiosas. Los romanos expresan su complexión vital en forma volitiva y en la de una teleología externa que se deja ver en sus grandes obras arquitectónicas. El *imperium* se manifiesta allí con especial fuerza. "Virgilio eleva artificiosamente la idea del poderío universal de los romanos a una divina conexión teleológica por medio de la leyenda de Eneas" (51). Schleiermacher ha sido el primero en mostrarnos que la filosofía nace desde las profundidades vitales y espirituales del pensador. "Ha sido también el primero que ha considerado la filosofía entera de un pueblo como un todo condicionado por su carácter y su situación" (74). Heidegger no ve muy bien que Schleiermacher haya reducido la hermenéutica al arte de entender, pues él piensa que en Agustín ya la interpretación tenía un carácter mucho más activo (1999: 31).

Desde la perspectiva de la ubicación histórica y taxonómica que llevamos en este libro, lo que es necesario entender es lo siguiente: Dilthey desarrolla una hermenéutica en que la mediación semiótica y lingüística es importante. La hermenéutica sólo interpreta signos y lenguajes que nos son dados en su objetivación externa. Ahora bien, el lenguaje y el signo siguen siendo comprendidos aquí desde las funciones de la psique humana. Es la totalidad de la vida psíquica humana la que se expresa en signos de diferente índole. En otras palabras, Dilthey sigue fiel al verbo interior que se expresa en objetividades. Vamos del pensamiento —el afecto, el impulso, el deseo—, al signo. Quizá la contribución más importante de Dilthey aquí es que tiene en cuenta no sólo el pensamiento, sino la totalidad de las funciones psíquicas: "La idea fundamental de mi filosofía es que hasta ahora no se ha puesto como base al filosofar la experiencia total, plena, sin mutilar, es decir, toda la realidad entera y verdadera" (citado en Fernández, 1967: 13). En Aristóteles, Agustín y Locke el lenguaje es la expresión del pensamiento. En el Nietzsche del *Nacimiento de la tragedia* el lenguaje es expresión de los afectos. En Gorgias el lenguaje expresa lo que hemos percibido, las sensaciones, y también tiene una función directiva, un llamado a la acción. En Epicuro y Rousseau el lenguaje expresa las necesidades y sentimientos. Y en Dilthey es la totalidad de la vida humana la que se expresa en el lenguaje. Vamos de la psique a su expresión externa en signos.

Después de Dilthey

Sobre las huellas de Husserl y Heidegger (véase el capítulo 9) se desarrollan otras hermenéuticas, como las de Gadamer (véase el capítulo 11), Ricœur, Apel, Habermas, etc. También en Paul Ricœur la hermenéutica está ligada al destino de la filosofía. Accedemos al existir a través del ser interpretado. La finalidad de la hermenéutica es alcanzar el sentido de la existencia. El interés por los lenguajes unívocos y formales lleva a las ciencias; pero la hermenéutica trabaja con el símbolo, y el símbolo es "el poder del doble sentido". Es necesario comprender el símbolo por el símbolo mismo. "El símbolo da que pensar". El símbolo constituye el fondo relevante de la "palabra que habita entre los hombres". Con lo cual Ricœur reafirma el nexo luterano de su pensamiento, y reafirma el vínculo religioso que desde sus orígenes muestra la hermenéutica. Frente al estructuralismo, Ricœur se caracteriza por: 1) la recuperación del habla como acontecimiento frente a la estructura sistémica de la lengua; 2) la recuperación del sujeto frente a la anulación que de él hace la "lengua", y 3) la pretensión de recuperar la cosa como realidad. Ricœur encuentra que hay dos clases de interpretaciones en el pensamiento contemporáneo: la interpretación como liquidación de lo aparente y la interpretación como instauración de sentido. En la primera ubica a Nietzsche, Marx y Freud. Se trata, pues, de la conciencia destronada, del sujeto cuestionado. El análisis de Freud es reduccionista, puesto que toda su interpretación depende de una naturaleza pulsional en sentido biológico. Toda la obra de Freud es una semántica del deseo. Pero podemos aprender algo: la idea de la conciencia como "tarea" y no como hecho apodíctico. Incluso la ética del psicoanálisis nos enseña la dependencia de la conciencia de sus formas sociales e incluso arcaicas; también ahí la conciencia es tarea, tarea de moralización. La interpretación marxista es determinista porque toda la vida social depende de las estructuras materiales de producción. Y la interpretación nietzscheana también es reductiva porque se basa en las "fuerzas", en la voluntad de poder. La interpretación instauradora de sentido es la que defiende Ricœur. El mito es ya un lenguaje estructurado pues en él el simbolismo ha sufrido ya una primera interpretación. Más allá de las interpretaciones racionalistas, se busca un sentido originario escondido tras la expresión elaborada. Es necesario buscar ese sentido originario, intemporal, que el mito nos representa en forma temporal y acabada. Ricœur busca el sentido irreductible que tras la estructuración mítica ofrece el simbolismo,

sentido que aún tiene algo que decirnos. La hermenéutica trata de apropiarse del sentido; el estructuralismo, en cambio, toma distancia y le interesa la labor de objetivación. El estructuralismo relega la historia a un segundo lugar. Con De Saussure, Jakobson, Troubetzkoy, Martinet, etc., comienza la inversión del papel de la historia, que aparece como una mera alteración del sistema. "La historia es más bien responsable de los desórdenes que de los cambios significativos" (Ricœur, 1969: 36). En el estructuralismo se privilegia la sintaxis por sobre la semántica: "El método estructuralista no toma en cuenta el sentido, pues éste ha sido reemplazado por la estructura" (44). En reacción a ello, y en el mismo sentido de Merleau-Ponty, Ricœur propone una fenomenología de la palabra más que una ciencia lingüística: "El lenguaje no es la estructura, el acontecimiento, sino la conversión incesante del uno en el otro" (89). Esta fenomenología es una hermenéutica. La estructura es invariante porque es atemporal; pero el habla introduce el cambio, lo contingente, la historia. En el nivel fonológico parece más visible la invariancia; pero en el nivel semántico es visible la variación. Y es en este momento semántico donde se sitúa la hermenéutica. La filosofía clásica estaba basada en el nivel semántico. Pero la lingüística del siglo xx es fonología de cabo a rabo. Es la microfísica cuántica en relación con la física clásica. Se trastocan los principios.

Ricœur nos habla de tres pasos necesarios en una metodología hermenéutica. 1) Una fenomenología que trata de comprender el símbolo por el símbolo mismo, por referencia a otros símbolos, incluso a la totalidad de los símbolos. Un mito se interpreta a la luz de otro mito. Es un plano donde no se plantea el problema de la verdad de lo que el mito dice. 2) La hermenéutica propiamente tal: la interpretación de textos. "Se trata ahora de descifrar en el interior del dinamismo de cada símbolo" (294). Pero aquí entra en juego el círculo hermenéutico, el cual no aparece en el primer paso. Este círculo hermenéutico ha de entenderse en el sentido agustiniano: comprender para creer pero también *credo ut intelligas*. Se parte de una precomprensión hacia una comprensión. "El ser puede ahora hablar, no bajo la forma precrítica de una creencia inmediata, sino como lo mediatamente visualizado por la hermenéutica" (294). Ahora se trata de la verdad, de lo que en el simbolismo mismo se revela. Pero esta etapa no incluye todavía la reflexión. 3) Se trata ahora de pensar a partir del símbolo. Ahora entra en escena la reflexión. Y tiene también un sentido ético. "La

reflexión es la apropiación de nuestro esfuerzo por existir y nuestro deseo de ser" (325).

En relación con la recuperación del habla como acontecimiento, afirma Ricœur: "El discurso tiene como modelo de presencia un acto, la instancia del discurso que como tal es de la naturaleza del acontecimiento. Hablar es un acontecimiento actual, un acto transitorio, evanescente, el sistema es atemporal porque es virtual" (87). Pensar el discurso es volver a unir aquello que De Saussure había separado: la lengua y el habla, la estructura y el acontecimiento. De hecho el lenguaje es "el lugar donde se hace constantemente el intercambio entre la estructura y el acontecimiento" (1969: 95). En el acto del habla se dan acontecimientos nuevos. Introducimos frases inéditas en forma ilimitada, y ello a pesar de que el sistema parte de una combinatoria limitada. En relación con la recuperación del sujeto, nos dice Ricœur que lo individual aparece en el habla. El sujeto juega un papel innovador, mientras que la lengua se le impone como mecanismo inconsciente tanto al nivel fonológico como al nivel sintáctico-gramatical. La recuperación del sujeto se hace más visible cuando se toma en consideración el lenguaje expresivo de la poesía, la mística, la literatura, etc. Aquí el sujeto es creador, usa la lengua como instrumento, pero no en forma pasiva, sino que se apodera de él para hacerlo producir posibilidades máximas. El lenguaje aparece allí como valor y no sólo como sistema. En relación con la recuperación del referente, Ricœur nos dice que la lingüística se queda en el nivel interno de la lengua como sistema; en esta ciencia, las palabras no tocan las cosas. Se interesa por la vinculación interna de fonemas, sintagmas, semantemas, sin que se pregunte nunca de qué modo dichos signos se refieren a las cosas. El significado de un signo se hace por otro signo. El significado de una palabra es otra palabra. En cambio, para Ricœur, la interpretación media entre lo lingüístico y lo no lingüístico; vale decir, conquista el ser mediante el lenguaje y refiere el lenguaje al ser. El símbolo se abre a la multiplicidad de sentido y a la equivocidad del ser; pues el ser se dice de muchas maneras, como bien dijo Aristóteles.

El estudio del mito no puede ser puramente racionalista, como ocurre en el estructuralismo de Lévi-Strauss; éste reduce el mito a un sistema de combinaciones puramente lógicas. Es verdad que hay una tarea de desmitificación, pero se trata de liberar el falso *logos del mito*, más allá del cual queda aún el mito mismo. El mito cumple una triple función: "La de englobar a la humanidad en una 'historia ejemplar', la de introducir una tensión histórica entre un principio y un fin dentro de la experiencia humana y la de querer expresar el enigma de la

discordia del hombre consigo mismo" (Lévi-Strauss, citado en Díaz y Maceiras, 1975: 155). Esta caracterización del mito se aplica a los mitos y relatos bíblicos, pero también punto por punto al marxismo. En el marxismo, la historia ejemplar es el comunismo primitivo, entre él y el fin de la alienación (sociedad sin clases) se cumple la historia. Ricœur define el mito no como una falsa explicación fabulatoria. El mito no es fábula, sino el relato de los orígenes que funda el pensar mediante el cual el hombre comprende al mundo y a sí mismo, y funda una acción ritual basada en la comprensión que dicho relato ofrece. Parece, sin embargo, una definición estrecha, pues no todos los mitos se relacionan con el origen; éste es el tema preferido pero no el único. Cassirer ha hecho notar que todas las definiciones del mito por su contenido fracasan. Tomás Calvo (1991), en un ciclo de conferencias en homenaje a Ricœur, ha observado que las primeras investigaciones sobre el mito, y también sobre lo voluntario, se caracterizan porque en ellas el autor no ha llegado aún a la hermenéutica, y que fue necesario un giro hermenéutico posterior. Señala que hay una ruptura entre su primigenio análisis mitológico y el que emprende luego desde la hermenéutica.[2]

Tiempo y narración es la mayor obra de Ricœur, donde retoma con mayor radicalidad el viraje lingüístico y se muestra en diálogo con las distintas filosofías del lenguaje. En la brevedad de esta sinopsis es imposible dar cuenta de la magnitud de dicha obra. Vamos a referirnos sólo a la relación entre narración histórica y ficción. Ricœur parte de Aristóteles cuando nos dice que una obra dramática (como la tragedia) se constituye como una trama; siendo la trama la disposición de los hechos en forma temporal. Ahora bien, Ricœur aplica esta idea a la narración sea ficcional o histórica. "Componer la trama es ya hacer surgir lo inteligible de lo accidental, lo universal de lo singular, lo necesario, lo verosímil de lo episódico" (1998: vol. 2, 96). En la obra poética no ha de entrar lo episódico, porque esto es lo que ocurre al azar. En cambio, en la historia cabe la contingencia por tratarse de hechos particulares. El poeta es un hacedor de intrigas y un imitador de la acción. En la trama debe haber un encadenamiento causal y por eso puede ser verosímil. La representación no es un mero redoble presencial, sino la apertura de un espacio de ficción. La estructuración poética va orientada y sólo alcanza su cumplimiento en el espectador.

---

2 Véanse los estudios de Jaime Rubio Angulo publicados en *Universitas Philosophica* (cf. bibliografía final).

La actividad de narrar se correlaciona con el carácter temporal de la existencia humana: "El tiempo se hace humano en la medida en que se articula en un modo narrativo, y la narración alcanza su significación cuando se convierte en una condición de la existencia temporal" (113). La teoría debe desarrollar esta mediación entre tiempo y narración. Ricœur reconoce que aquí hay un círculo. "La temporalidad es llevada al lenguaje en la medida en que éste configura y refigura la experiencia temporal" (115). La acción está siempre mediada simbólicamente. Ricœur toma en cuenta la temporalidad tal como la describe Heidegger en *Ser* y *tiempo*. La temporalidad es el rasgo esencial que caracteriza a la experiencia humana. Sin embargo, Ricœur difiere de Heidegger en cuanto que el acceso a la temporalidad no puede seguir la vía corta de la inmediatez de la experiencia, sino la vía larga de la reconstrucción por el lenguaje. El tiempo humano es tiempo narrativizado. El relato es el medio privilegiado para acceder a nuestra condición histórica de estar en el mundo. El carácter narrativo de la historia "determina, articula, y clarifica la experiencia temporal". Aunque la historia y la ficción tienen caracteres comunes, Ricœur insiste en el hecho de que la temporalidad de la ficción es más rica y variada que la de los tipos de temporalidad a que recurre el historiador. A diferencia de la narración de ficción, la narración histórica tiene pretensión de ser verdadera. Hay estructuras comunes a la narración ficcional y a la histórica. La ficción no se preocupa por la referencia ni la verdad, aunque Ricœur reconoce que puede darse una referencia metafórica en la ficción. La trama constituye una mediación. Primero, mediación entre los acontecimientos singulares y la historia como totalidad narrada. Ricœur se refiere también a Hayden White. Destaca sobre todo la estructura narrativa de la historiografía y muestra ciertas relaciones entre la narración histórica y la de ficción. Historia y ficción pertenecen ambas a estructuras del discurso narrativo. Esto trae un acercamiento entre historia y literatura. De lo que se trata es de tomar en serio la historia como escritura. Por eso dice H. White que la historia es un artefacto literario; expresión que Ricœur califica de provocativa.

En el caso de Jürgen Habermas hay una herencia marxista que se liga a una visión pragmática del conocimiento. Le interesa la hermenéutica de las ciencias históricas, pues piensa que la interpretación es su metodología. Las ciencias empírico-analíticas tienen su limitación porque son ingenuamente objetivistas. Sin embargo, las ciencias histórico-hermenéuticas tienen su limitación porque creen en el horizonte del mundo de donde recibe sentido el texto transmitido. La dialéctica haría la crítica tanto del método analítico como del hermenéutico,

pues buscaría la crítica en que se enraíza la inteligencia del mundo en una sociedad dada. Es necesario pasar por una fundamentación ética desde el lenguaje, en particular a partir del hecho mismo del lenguaje. La moral está ya fundada en el hecho estructural del lenguaje mismo, pues supone una voluntad de entenderse, se proyecta como una comunicación, cuyos aspectos ideales podemos reconstruir. Nos es posible preguntar cuáles son las condiciones ideales del diálogo. "La verdad sólo puede venir garantizada por aquel consenso que se hubiera obtenido y pudiera afirmarse a la larga bajo las condiciones idealizadas de una comunicación ilimitada y exenta de dominio" (Habermas, 2000: 302). La situación comunicativa incluye en su anticipación como forma el diálogo, la verdad (veracidad), la justicia y la libertad. La hermenéutica así entendida como base de la moral persigue un interés emancipativo.

En *Los límites de la interpretación* Umberto Eco adopta una posición crítica con respecto a algunas formas de interpretación que considera problemáticas. Como indica el título de esta obra, se propone mostrar que hay límites para la libertad de interpretación de un texto. Considera que algunas interpretaciones son falsas, aunque sean posibles varias verdaderas, tesis que se halla en Nietzsche (véase el capítulo 6). Eco se apoya en Peirce para defender esta tesis. En cambio, toma como blanco de su crítica el tipo de interpretación hermética, una de cuyas variantes contemporáneas es el deconstruccionismo de Derrida y sus seguidores. Hermes es el dios de la comunicación, pero el dios habla a través de un lenguaje enigmático, por signos jeroglíficos. El racionalismo griego había definido el discurso fundado sobre el principio de identidad y no contradicción, tomando como ideal el lenguaje unívoco. La interpretación hermética, en cambio, rechaza ambos principios, con lo cual se inserta en la polivalencia del significado. El racionalismo griego perduró a través del racionalismo latino, y se extendió también al discurso jurídico. En el siglo II d. C. el hermetismo adquiere amplia difusión; es la época de la paz de los dioses, donde todo es posible. Las religiones predican una verdad que es para ellos conocida. El hermetismo, en cambio, enseña una verdad que no conoce pero que hay que buscar a través de los libros. Ahora bien, cada libro puede tener alguna verdad, aunque sea contradictoria con otro texto. La palabra de cada texto no es más que alusión y alegoría. De ahí la importancia del alegorismo en el hermetismo. La verdad nunca es dicha en forma directa, se trata siempre de un discurso oscuro. El universo es un juego de espejos que se reflejan mutuamente, en un proceso sin comienzo ni fin. Si la lógica racionalista está fundada sobre

el principio de identidad, la interpretación hermética descansa, en cambio, en el principio de simpatía o semejanza universal. Unas cosas se asemejan las unas a las otras formando una red de semejanzas sin principio ni final. La tierra se asemeja al cielo; el hombre semeja todo el universo, es un microcosmos. Ésta es también la base de la magia. El lenguaje hermético es ambiguo, polivalente, pero en las redes de la similitud se da también la unión de los opuestos. Ahora bien, el triunfo de la unidad de los opuestos implica el rechazo del principio de identidad. La red de semejanzas da lugar a un tipo de interpretación ilimitada. No hay un significado último, sino una fuga constante de un significado a otro. Cada cosa tiene su secreto, y un secreto reenvía a otro. El secreto final es que todo es secreto (de ahí el uso del término "hermético" para designar algo oculto y cerrado). El hermetismo hace que el universo completo se convierta en un fenómeno lingüístico y al mismo tiempo le quita al lenguaje toda su potencia comunicativa. El *Corpus hermeticum* se formó en el siglo II. Hermes Trismegisto recibe la revelación en un sueño. En él habla el *noûs* de Platón. Este *noûs* era la intuición capaz de reconocer esencias. La agilidad intuitiva del *noûs* se opone al esfuerzo laborioso del conocimiento racional *(diánoia)*. La intuición se convierte en algo místico, irracional, visión espontánea y ajena al trabajo del concepto. El hermetismo rechaza también la linealidad de las secuencias causales. Entre la causa y el efecto se da una interacción recíproca. Según Eco, asumen el principio que podría enunciarse *post hoc ergo ante hoc*. Y esto se aplica a la interpretación. En el *Corpus hermeticum* Platón resulta posterior a Hermes, puesto que Platón es hermético. El hermetismo ha tenido una existencia discontinua; reaparece una y otra vez. Luego del racionalismo medieval vuelve a aparecer en la alquimia y la cábala. En el Renacimiento se explicita en el platonismo, en la magia y en el cabalismo cristiano. Está presente en Pico della Mirandola, en Marsilio Ficino, e incluso en la ciencia moderna con Copérnico, Kepler y Newton. Después aparece en místicos, filósofos y poetas: Goethe, Nerval, Yeats, Schelling, Von Baader; y más recientemente en el posmodernismo.

Eco resume en nueve las tesis fundamentales de la interpretación hermética. 1) El texto permite una infinidad de conexiones. 2) El lenguaje no transmite un significado único, menos aún la intención del autor. 3) El lenguaje refleja la inadecuación del pensamiento. 4) Un significado unívoco es un abortivo, error de un demiurgo. 5) El lenguaje se redime al comprender que el ser es mera deriva y al mostrar que es una ilusión la idea de una significación única. 6) Cada uno puede

ser elegido, cada uno puede darse cuenta de que el lenguaje habla a través de su voz. 7) Para mantener la significación infinita es necesario que el lector se dé cuenta de que cada línea es un secreto; las palabras no dicen sino que enmascaran. 8) Los elegidos comprenden que cada texto es un secreto con un significado vacío. 9) No hay significado trascendental. La semiótica es un mero complot que trataría de hacernos comprender lo imposible, esto es, que el lenguaje sirve para comunicarnos.

Eco nos dice que esta reconstrucción del hermetismo podría ser una caricatura, y se consuela diciendo que las caricaturas sirven para mostrarnos las tendencias. Puede que sea una caricatura, pero no es un monstruo, agrega Eco. Aunque algunas de estas tesis fueran válidas, su unidad sistemática es indefendible y constituyen una metafísica patológica. "Hay un sentido del texto, incluso puede haber muchos, pero no se puede decir que no hay ninguno, o que todos sean igualmente buenos" (1999a: 55). Eco releva el alegorismo medieval de la caída en el hermetismo. Se trata de un alegorismo que se desarrolló alrededor de la exégesis bíblica. Si hay una autoridad que interpreta el texto, se elimina la licencia de que cualquier interpretación es posible. El alegorismo asume que la interpretación puede ser ilimitada en el tiempo, pero les pone límites a las opciones. Los sentidos que podían hallarse en un texto seguían ciertas reglas. El sentido podía no ser literal ni evidente, pero no era secreto, pues podía ser descubierto por quienes leyesen bien. El hermetismo interpretó el mundo como un libro, al mismo tiempo que interpretó el libro como un mundo. Eco alude a su libro juvenil *Obra abierta*, en el cual defiende que un libro —y una obra de arte— es un texto abierto. En cambio, en *Los límites de la interpretación* trata de moderar sus expresiones anteriores. Es cierto que algunos textos pueden considerarse abiertos, pero ello no significa que se les pueda hacer decir cualquier cosa. Muchas pueden ser las lecturas, pero no es posible cualquier lectura. Quizá no podemos decir cuál es la mejor lectura de un texto, pero sí es posible decir que algunas son erróneas. Esto nos hace recordar a Cicerón, quien decía: "Me resulta mucho más fácil encontrar argumentos para probar que algo es falso que demostrar que es verdadero" (2000: 19). La semiosis, continúa Eco, podría ser ilimitada; podemos pasar de un nudo a otro, pero controlados por reglas que la cultura legitima. Un texto es como un organismo que establece ciertas relaciones y narcotiza otras, pero es "imposible hacerle decir lo que no dice" (1999a: 107). Los textos pueden decir mucho más de lo que la intención del autor pudo haber sido, pero en realidad mucho menos de lo que los intérpretes incontinentes

quisieran hacerles decir. Para un texto se puede construir a modo de conjetura un cierto parámetro interpretativo. Otros piensan, en cambio, que un texto es sólo la historia de sus interpretaciones. Eco protesta por algunas interpretaciones de su novela *El nombre de la rosa*. Un exégeta ruso la comparó con una novela polaca con la cual dice guardar mucha semejanza. Eco nos dice que jamás leyó dicha novela. Es este trasfondo de exuberancia interpretativa lo que lleva a Eco a esta crítica, y hasta autocrítica.

En el último capítulo del libro, Eco se enfrenta abiertamente con el deconstruccionismo. Eco parte de la semiótica de Peirce. También él reconoce que la interpretación es ilimitada, pues ella se constituye en un continuo en el cual no hay individuos absolutos. El Peirce de Eco no es el mismo que el del neopragmatismo de Richard Rorty. Peirce habla de falibilismo objetivo. También Derrida cita a Peirce buscando apoyo para la tesis de la infinitud de la interpretación. Para Derrida no hay nada en el pensamiento de Peirce que despoje al signo de sus poderes para hacernos aparecer la cosa misma en su presencia soberana. La cosa es ya un signo, ella está sustraída a la intuición inmediata. Siendo la cosa un signo, entonces la interpretación es una tarea infinita. En este juego sin límites no hay interpretación trascendental. Eco insiste, sin embargo, en el hecho de que la interpretación ilimitada de que habla Peirce no es la misma de la cual habla Derrida. En efecto, Peirce establece que podemos hablar de un objeto dinámico externo a la semiosis, que es "the Reality which by some means contrives to determine the sign to its Representamen" (Peirce, citado en Eco, 1999a: 334). Y el propio Eco establece:

> Peirce estimula una toma de posición más fuerte, porque el objeto textual está bajo los ojos del intérprete, el texto llega a ser un objeto dinámico, respecto del cual toda ulterior interpretación alimenta el objeto inmediato correspondiente. Cuando interpretamos un texto hablamos de algo que preexiste a la interpretación y los destinatarios de nuestro acto interpretativo deberían concordar, en alguna medida, acerca de la relación entre la interpretación y el objeto que la determina (355).

Al término de la serie de las interpretaciones podría concebirse un objeto como su límite, afirma Peirce. La comunidad final de interpretación nos dará un significado que si no es completamente objetivo es al menos intersubjetivo.

Eco reconoce algunas importantes contribuciones de Derrida al estudio de los signos: la problematicidad de la idea de un significado literal; la presencia de reglas en toda interpretación; el rechazo de toda interpretación que pretenda establecer un significado absoluto, trascendental o definitivo; y, finalmente, el señalamiento de los poderes del lenguaje y su potencia para decir mucho más de lo que literalmente afirma. Pero para Eco no se puede aceptar la tesis derridiana según la cual cada intérprete puede hacer una interpretación de acuerdo con sus propios fines. Para Derrida el lenguaje es un laberinto, un juego de múltiples significaciones en el que no aparece ningún significado definido. El significado es continuamente diferido; la deriva es la última palabra. Un significado remite a otro significado, y así sin principio ni fin; nada nos pone fuera de la cadena significante.

Sin duda las exigencias que Eco establece para poner límites a la exuberancia interpretativa son razonables. No se puede negar que hay interpretaciones de un texto que son definidamente falsas. No es menos cierto que a un texto no puede —o no debe— hacérsele decir cualquier cosa. Sin duda se logran algunos consensos dentro de la comunidad de investigadores, pero como en los paradigmas de Thomas S. Kuhn o en las epistemes de Foucault, dichos consensos a veces son camisas de fuerza, regímenes de poder, ortodoxias de grupo, que no dejan de aplicar principios de exclusión. Finalmente, uno queda con la sospecha, al leer este libro de Eco, de que la exuberancia interpretativa que critica no deja de aplicarla él mismo al hacer la crítica a Derrida. ¿Por qué era necesario ir al hermetismo, a la magia, a la alquimia, para luego abordar la crítica a Derrida? Después de todo, el propio Eco nos dice que su exposición del hermetismo bien podría ser una caricatura.

En una breve pero enjundiosa historia de la hermenéutica, Maurizio Ferraris critica a quienes caen en un idealismo hermenéutico o en un idealismo lingüístico y no afirman más que el lenguaje prescindiendo de lo real, o identificando lenguaje y ser:

> Como tal la equivalencia entre ser y lenguaje es un asunto teológico: Cristo (logos, verbum) se ha hecho carne y por tanto el lenguaje no es un ser poco consistente (palabras, tiempo) que se encuentra significado fuera de sí, en un mundo de cosas que como sea ha de ser presupuesto, sino que es un ser autónomo (el cuerpo de Cristo) y eminente (Cristo es más que la naturaleza) (Ferraris, 2000: 61).

Concluye su libro así: "Si el proyecto de una ontología hermenéutica no quiere perder el mundo —y es lo que ocurre cuando sostiene que no existen hechos, sino sólo interpretaciones— deberá apoyarse en esta evidencia, que se rehúsa a ser considerada como una simple interpretación" (119).

Casi puede decirse que hay tantas teorías de la interpretación como autores que las proponen. Una que se inspira en la retórica y otra en la hermenéutica tradicional. Nietzsche, Foucault, Derrida, Gadamer y Vattimo asumen la herencia de la retórica antigua. Derrida habla en este sentido del hecho de que la interpretación es performativa, transforma aquello que interpreta. La genealogía de Nietzsche y de Foucault une discurso y poder.[3] Javier Domínguez Hernández destaca la importancia de la retórica en la hermenéutica de Gadamer:

> La tesis de Gadamer es que una justificación epistemológica de la racionalidad hermenéutica sólo se orienta debidamente si logra legitimar la retórica en el marco de una teoría de la ciencia; en otras palabras, si legitima un ideal antiguo de saber que el moderno despectivamente denominó un saber de autoridad o de letrado" (1995: 100).

3 Véase una antología de esta otra hermenéutica en: Gayle Ormiston y Alan Schrift (eds.), *Transforming the Hermeneutic Context*, Nueva York, State University of New York Press, 1990; y Katty Eden, *Hermeneutics and the Rhetorical Tradition*, Yale, Yale University Press, 1997.

3

Giro lingüístico, giro hermenéutico, giro semiológico*

El hombre vive con los objetos de la manera como el lenguaje se los presenta. Por el mismo acto por el que el hombre hila desde su interior la lengua, se hace él mismo hebra de aquélla

Wilhelm Humboldt

Diversas filosofías contemporáneas reclaman haber dado el giro lingüístico de la filosofía. Como ya hemos señalado, la expresión "giro lingüístico" ha sido popularizada por Richard Rorty (1967), pero con distintos nombres diferentes autores se han referido al mismo fenómeno *ruptural*. Michel Foucault invoca a Nietzsche como el autor que ganó para el siglo xx el lenguaje como punto de partida del filosofar. Lyotard, en cambio, atribuye a Wittgenstein dicho viraje. Los estructuralistas invocan a Ferdinand de Saussure como el inspirador

---

* Texto publicado en *La Torre*, Río Piedras, (23), 2000; y en *Revista de Filosofía* de la Universidad de Chile, Santiago, LVII, 2001.

de toda la comprensión del lenguaje que se desarrolla a lo largo del siglo xx. Pero esta investigación mostrará otros hitos decisivos tanto modernos como antiguos en los cuales se hizo del lenguaje el ámbito preferido del pensar y del filosofar.

Para comprender el giro lingüístico se precisa entender la tesis central contra la cual se afirma dicho viraje. La idea tradicional, debida a Platón y Aristóteles, es que lo esencial es el pensamiento y el lenguaje no es sino la expresión externa de la idea, del pensamiento. Aristóteles afirma que las palabras son símbolos de las afecciones del alma (ideas) y la escritura, a su vez, es signo de las palabras o expresiones verbales (Aristóteles, 1999: 155). Esta primacía absoluta del pensamiento es la tesis central de la filosofía del lenguaje en su versión tradicional. El lenguaje no es sino el revestimiento externo de la idea. En la deconstrucción derridiana se dirá que en tal conceptuación del lenguaje éste es un suplemento, y la escritura el suplemento de un suplemento. Es precisamente contra esta concepción del lenguaje como mera expresión del pensamiento que se da el giro lingüístico. Lo que se hace necesario comprender es cuándo y con qué autores se plantea la rebelión contra dicha tradición. Veremos que la cuestión es mucho más compleja de lo que parece.

Lyotard afirma que el giro lingüístico se da con Wittgenstein. En efecto, el filósofo austriaco defendió la tesis según la cual la filosofía no consiste sino en la aclaración del lenguaje. Esta tesis aparece en su primera obra, el famoso *Tractatus logico-philosophicus*. Pero también aparece en su segundo período. En éste, Wittgenstein entiende el lenguaje desde la perspectiva de los juegos de lenguaje *(Sprachspiels)*. El segundo Wittgenstein rechaza la tesis tradicional de que el significado se refiera al pensamiento y la referencia sea la cosa a la cual se apunta en la proposición. Hay muchos juegos de lenguaje, y el juego referencial es uno entre otros. La verdad no se da ya por la referencia, como en el *Tractatus*. La verdad es ahora parte de una forma de vida, y los seres humanos concuerdan en el lenguaje. No son esquemas mentales los que se expresan en el lenguaje; hay, más bien, un lenguaje para cada uno de los fenómenos psíquicos, y estudiar estos fenómenos es estudiar el lenguaje que usamos para significarlos. La filosofía no consiste en un teorizar acerca del mundo, sino en el estudio de los juegos de lenguaje; consiste en aclarar el lenguaje en la diversidad de sus juegos. La herencia de Wittgenstein fue muy amplia a lo largo del siglo xx, hasta convertirse en muchos casos en una escolástica analítico-lingüística. Lyotard sigue a Wittgenstein en su teoría de los juegos lingüísticos, aunque él los denomina en forma

diferente: familias de enunciados y regímenes de discurso. Lyotard afirma que, aunque en Wittgenstein no se encuentra explícitamente la idea de la inconmensurabilidad de los juegos de lenguaje, dicha idea se sigue de toda su teoría del lenguaje. Y él se apresura a rescatarla y llevarla hasta sus últimas consecuencias. La consecuencia radical de la inconmensurabilidad de los juegos lingüísticos es la tesis posmoderna central de Lyotard: el fin de los metarrelatos. Lo esencial para el posmodernismo no es, pues, el giro lingüístico (que es bastante antiguo) sino la fragmentación del lenguaje. Puesto que cada juego tiene sus propias reglas, no hay reglas comunes a todos los juegos de lenguaje; cada familia de enunciados y cada régimen de discurso es inconmensurable. Nótese que el giro lingüístico de Wittgenstein es también un giro hermenéutico, pues los juegos de lenguaje es necesario interpretarlos en el marco amplio de una forma de vida, es decir, de una cultura. E incluso la verdad sólo tiene sentido en el juego dialógico que se da en las formas de vida en cuanto a ellas pertenece el lenguaje. Más recientemente Vattimo dirá, en ese sentido, pero en forma aún más radical, que no hay *lógos*, sino *logoi;* los *logoi* de cada cultura, de cada forma de vida.

Detengámonos en la versión que da Foucault de Nietzsche como instaurador de la primacía del lenguaje en la constitución del saber humano.

> El lenguaje no ha entrado directamente y por sí mismo en el campo del pensamiento hasta fines del siglo XIX. Se podría decir aun que en el siglo XX, si el filólogo Nietzsche —y aun allí era tan sabio, sabía tanto y escribía tan buenos libros— no hubiera sido el primero en acercar la tarea filosófica a una reflexión radical sobre el lenguaje (Foucault, 1966: 316).

Foucault afirma también que Nietzsche, junto con Marx y Freud, nos dio nuevas claves para la comprensión del signo. En la filosofía del lenguaje de Nietzsche cada palabra es ya interpretación. No hay un significado original, un sentido propio diferente del figurado. "Quizá esta primacía de la interpretación en relación con los signos es lo que hay de más decisivo en la hermenéutica moderna" (Foucault, 1994: vol. 1, 572). El modo de interpretación que ofrecen Marx, Nietzsche y Freud pone el signo en el espacio abierto donde la interpretación ni tiene comienzo ni tiene fin. "A partir del siglo XIX, los signos se encadenan en una red inagotable" (569). Marx rechaza toda referencia a un origen primero, que sería una robinsonada; Nietzsche también

repudia el origen primero puesto que no hay significación literal ni propia, sino siempre metafórica. Freud ve en la marcha regresiva un punto permanente de un inacabamiento en la técnica analítica. Para Nietzsche, ya que la interpretación es siempre inacabada, ya que no hay origen absoluto, entonces "no hay nada que interpretar" (Foucault, 1994: vol. 1, 571). Lo que hay es la significación que los poderosos imponen a todo el resto de las cosas.

Aquí es necesario detenerse y considerar lo siguiente: Platón y Aristóteles, según vimos, establecieron que el lenguaje es expresión externa de la idea. Obviamente Nietzsche rechaza esta tesis. Aristóteles aludía a las afecciones del alma como aquello que se expresa en las palabras, pero esas afecciones del alma son las ideas o conceptos que nos formamos de las cosas. En lenguaje fregeano podríamos decir que la idea es el significado y la cosa es el referente. Ahora bien, en las ideas de Nietzsche acerca del lenguaje hay varios períodos. De momento nos referiremos al primero. Es en este primer período cuando Nietzsche afirma que el lenguaje es expresión de los afectos, de las pasiones. Aristóteles afirma que el lenguaje expresa las afecciones del alma; Nietzsche dice que el lenguaje expresa afectos, pasiones. ¿No están muy cerca el uno del otro? No lo están si pensamos que afecciones del alma se traduce como ideas o pensamientos. Aristóteles alude pues al hecho de que el lenguaje se refiere al pensamiento, mientras que Nietzsche se refiere a la expresión del sentimiento, del afecto. Pero, como veremos luego, distintas filosofías del lenguaje han variado en relación con qué aspecto de la psique humana se hace primordialmente presente en el lenguaje. Son funciones psíquicas: sensaciones, necesidades, pasiones, afectos, pensamientos, deseos, acciones. El primer Nietzsche privilegiaría un aspecto de la psique humana que se expresa en el lenguaje (los afectos), mientras que Aristóteles privilegiaría otro aspecto (el pensamiento). Aristóteles aparece como intelectualista; Nietzsche como romántico al defender la idea del lenguaje como expresión de afectos. El núcleo al que queremos apuntar es que en uno y otro caso se trata de aspectos de la mente que se expresan en el lenguaje. Desde el punto de vista de la subjetividad, en este período Nietzsche no se sale todavía del esquema de aplicar aspectos mentales al lenguaje. Pero Nietzsche accede, en un período posterior, a una posición más radical. Y es ahí donde se puede situar más propiamente su giro lingüístico. Se trata del hecho fundamental de que es el lenguaje el que estructura el pensamiento. La gramática es la que determina el pensamiento, y no al revés. La gramática indoeuropea está omnipresente en la metafísica elaborada

por el pensamiento occidental. Si nuestra gramática fuera diferente, sería diferente nuestra filosofía. El lenguaje impone un determinado sistema categorial con el cual pensamos el mundo. En el mundo no existen sustancias puras al modo de los átomos democríteos o los de la química moderna, sino que es el lenguaje el que estabiliza los devenires para convertirlos en "cosas" o "sustancias". El yo es un entramado de fuerzas en conflicto, pero la gramática nos hace creer en la sustancialidad del yo. Hume tuvo razón en deconstruir el discurso acerca del alma sustancial de la escolástica. El mundo es un caos en devenir al que la gramática impone categorías lógicas. Identidad, contradicción, tercero excluido, son principios que la gramática impone al caos de los fenómenos. No se trata, pues, en este período, del hecho de que esquemas mentales diferentes se expresen en el lenguaje, sino justo al revés: es el lenguaje el que impone determinados esquemas tanto a lo mental como a lo físico. Veremos, sin embargo, que Nietzsche no es el primero en hacer este giro lingüístico. Pero es importante considerar que se trata también de un giro hermenéutico. En efecto, para Nietzsche no hay hechos sino interpretaciones, interpretaciónes de hechos. Nietzsche generaliza lo que es una tarea de la filología para extenderla a la totalidad del saber humano. En efecto, en la filología se trata de interpretar textos, pero Nietzsche nos dice que todo es interpretación, y que desde el protoplasma hay interpretación. Eso significa que Nietzsche convierte el mundo en un libro para interpretar. Él lo denomina "texto *natura*". Y hacia ese texto *natura* es hacia donde debe dirigirse la interpretación. Es necesario entender que esta hermenéutica nietzscheana es la genealogía, y está en desacuerdo con la hermenéutica tradicional. La genealogía es una interpretación que se hace desde un centro de fuerzas, y cada centro de fuerzas tiene para el resto una interpretación. La interpretación es un modo de ser de todo lo viviente, un modo de ser necesario a su desenvolvimiento como ser viviente.

Richard Rorty estudió el giro lingüístico de la filosofía analítica (Carnap, Ayer, Wittgentsein, Waisman, Austin, etc.). Pero ese giro lingüístico, aunque fue muy importante, no le interesa más. Le interesa la hermenéutica; pero no se trata de la hermenéutica en el sentido de un método adecuado de las ciencias humanas, como han sostenido Dilthey y muchos otros. Tampoco se trata de la hermenéutica como una técnica codificada de interpretación de textos. La hermenéutica de que habla Rorty es la que él denomina "conversación" con los grandes filósofos del pasado. Como en Wittgenstein, también en Rorty la filosofía no es teoría acerca del mundo. En Rorty la filosofía

hermenéutica es conversación y consolación. Rorty se refiere al viraje poético de Heidegger y a la crítica lingüística de Nietzsche.

Como ya me he referido a Nietzsche, paso a detenerme en Heidegger. Gadamer escribe: "Con el giro que Heidegger dio a la fenomenología de Husserl, el cual no hubiera sido posible sin Dilthey y Kierkegaard, el lenguaje pasó en el continente europeo a situarse en el centro de la reflexión filosófica" (1998: 67).

Heidegger, muy en el gusto de Rorty, no privilegia la filosofía como epistemología, es decir, como teoría del conocimiento, la cual dominó muy ampliamente en la Modernidad. El ser humano es ser en el mundo. Y es en su actividad intramundana donde el ser humano hace significativas las cosas del mundo. El interpretar es parte del desenvolvimiento del ser humano en el mundo. Comprender no es un método de las ciencias humanas, sino que es un modo del ser del hombre en el mundo. El mundo se convierte para los seres humanos en una red de significaciones. Todo conocer se da sobre el trasfondo de esta red de significaciones que el ser humano desarrolla en su mundo. Toda ciencia se monta sobre esta retícula de significados. Posteriormente Heidegger radicaliza su posición con respecto al lenguaje, y tiene en cuenta sobre todo lo que dicen los poetas. Hay dos razones fundamentales por las cuales es importante reflexionar acerca del lenguaje. Primera, el ser humano es una promesa del lenguaje. Y segunda, al pensador le es indispensable meditar acerca del lenguaje porque en él se manifiesta el ser. La palabra dice el ser. Pero en el lenguaje no es el ser humano quien habla, o en todo caso no es la subjetividad. Heidegger está de acuerdo con Mallarmé cuando afirma que en el lenguaje quien habla es el lenguaje mismo: *"Die Sprache spricht"* (el lenguaje habla). Heidegger se vale de poetas como Hölderlin, S. George, Trakl, Rilke, para toda su reflexión tardía sobre el lenguaje. Es el poeta quien tiene una experiencia originaria con el lenguaje. El poeta tiene la experiencia de la relación de las palabras con las cosas. En el solo hecho de nombrar, el poeta experimenta una relación esencial con las cosas. La experiencia del poeta nos muestra que las palabras hacen brillar el ser de las cosas en el mundo. Las palabras celebran la pertenencia de las cosas al mundo. El lenguaje permite que las cosas *sean*. En la palabra habita el ser de las cosas. El lenguaje es la casa del ser. Las palabras y las cosas son distintas, pero no están separadas. En el "es" se da la unidad de las palabras y las cosas. El pensador y el poeta se pertenecen mutuamente, porque el poeta nombra el ser y el filósofo lo piensa (cf. Heidegger, 1990). En Heidegger tenemos, pues, un giro hermenéutico decisivo porque

entiende que el comprender no es primariamente una operación textual o un modo de conocimiento de las ciencias humanas, sino que el comprender es un modo de ser del existente humano.

Gianni Vattimo entiende que tanto Nietzsche como Heidegger dieron el giro lingüístico, o mejor, nos introdujeron en la *koiné* hermenéutica. Nietzsche libera al lenguaje de referirse a la realidad y establece la autonomía de lo simbólico. Heidegger entiende el ser como sentido, pero el sentido del ser es mensaje, evento; evento que se produce en el lenguaje y por el lenguaje. Ser es historia del lenguaje. El acontecer histórico tiene sólo una esencia lingüística. Y la historia es mensaje; historia de palabras. Con Nietzsche y Heidegger ingresamos en la lingüisticidad de la filosofía. La filosofía no habla del ser ni de lo real, sino del lenguaje. "El problema de la metafísica deviene pues un problema de lenguaje" (Vattimo, 1996b: 148). Vattimo entiende que Nietzsche convierte la metafísica en asunto de lenguaje al decir que no hay hechos sino interpretaciones. El mundo de los eventos como interpretaciones es en realidad un mundo constituido por símbolos y lenguajes. El nihilismo es esencialmente la historia en la que "no queda nada de ser" o de realidad. El giro hermenéutico permitiría, de acuerdo con Vattimo, acceder a una pluralidad de voces, y no meramente a la monótona voz del logos occidental.

Richard Rorty, Derrida, Apel y Paolo Fabbri ven en Charles S. Peirce un "giro semiótico" de la filosofía. Escribe Peirce:

> Ya que el hombre sólo puede pensar por medio de palabras u otros símbolos externos, éstas podrían darse la vuelta y decir: no quieres decir nada que no te hayamos enseñado, y sólo lo haces cuando tratas alguna palabra como intérprete de tu pensamiento. De hecho, además, las palabras y los hombres se educan recíprocamente el uno al otro; cada incremento de información del hombre implica y lo implica en un incremento de información de una palabra (Peirce, 1931-1958: vol. 5, 313-314).

Por su parte Derrida insiste en el carácter ilimitado de la interpretación tal como Peirce la defiende: "El representamen sólo funciona suscitando un interpretante que se convierte a su vez en un signo y así hasta el infinito" (Derrida, 1986: 64). Ya vimos cómo Foucault alude también a Nietzsche, Marx y Freud en cuanto defensores de la tesis de la ilimitación de la interpretación. Con Peirce se da, pues, un giro semiótico de la filosofía. No hay pensar sin signos.

Los estructuralistas ven en la lingüística de Ferdinand de Saussure el auténtico giro lingüístico. El pensamiento, nos dice el lingüista suizo, es como una masa informe donde no hay ideas preestablecidas y nada es distinto antes de la aparición de la lengua. El papel característico de la lengua es el de servir de intermediario entre el pensamiento y los sonidos: "El pensamiento caótico por naturaleza se ve forzado a precisarse y a desarrollarse en la lengua" (De Saussure, 1971: 192). La lengua es un sistema en el cual los términos son solidarios y el valor de cada uno resulta de la presencia simultánea de los otros términos. El valor de cada término está determinado por los términos que lo rodean. Dentro de una misma lengua, todas las palabras que expresan ideas vecinas se limitan recíprocamente. Si las palabras estuviesen encargadas de representar conceptos dados de antemano, argumenta De Saussure, cada uno de ellos tendría correspondencias exactas para el significado; pero no es así. De Saussure insiste en la idea según la cual no podemos concebir la lengua como sustancias fónicas por un lado, y, por otro, como conceptos. La lengua es un sistema de diferencias. "En la lengua no hay más que diferencias" (199). El sistema se hace de relaciones, de diferencias y semejanzas. La lengua no comporta ni significantes, ni significados (ideas) preestablecidos al sistema lingüístico, sino solamente diferencias conceptuales y diferencias fónicas resultantes del sistema. De Saussure distingue claramente entre el significado y el valor de una palabra. El significado se establece en relación al significante (sonido), y entre el uno y el otro no hay relación natural, sino convencional. Es el aspecto "vertical" de la palabra. El "valor", en cambio, es el significado en relación con las demás palabras de la lengua. El significado se considera fuera del contexto; así, león = fiera. En cambio, el valor se determina en el contexto. Puedo referirme con la misma palabra "león" a: la ciudad de León, la constelación, el signo del horóscopo, etc. Finalmente, pero no menos importante, la alteración del significante acarrea la alteración de la idea. Por ejemplo, en castellano decimos "conciencia" para el uso moral del término; pero decimos "consciencia" para el uso cognoscitivo (Alonso, citado en De Saussure, 1971: 204, nota). Inversamente, toda diferencia ideal percibida por el espíritu tiende a expresarse por significantes distintos, y dos ideas distintas que el espíritu deja de distinguir tienden a confundirse en el mismo significante. Así, pues, el giro lingüístico de De Saussure consiste en afirmar que es el lenguaje el que organiza el pensamiento y que no existen ideas preexistentes a su expresión lingüística. Significado y significante están estrechamente relacionados de modo que un cambio en el uno

comporta un cambio en el otro. La representación es sólo un aspecto de la significación, lo que importa es sólo el valor de las palabras y éste se da en relación con las demás dentro del sistema de la lengua. Derrida ha elogiado el hecho de que De Saussure se fije en la lengua como sistema de diferencias, y no como sustancia; pero le cuestiona el hecho de que permanezca en cierto modo en el logocentrismo porque identifica el significado con el concepto y el significante con el sonido. Es decir, sigue pensando en el dualismo platónico de mundo inteligible y mundo sensible.

Distintos autores (Cassirer, Apel, Lafont) se remontan en el pasado más allá de Heidegger, y muestran que el giro lingüístico se da ya en Hamann y en Herder. Hamann (1730-1788) era un pensador místico-religioso del grupo de Jacobo Böhme que se opuso a la Ilustración y a todo lo que fuera moderno. Hamann hizo una reseña crítica de la obra capital de Kant: *Crítica de la razón pura*. Y esa crítica consistió precisamente en señalar que Kant no tuvo en cuenta el lenguaje en la constitución de la razón.

> La primera purificación de la filosofía consiste en su intento —en parte malentendido, en parte fracasado— de independizar la razón de toda tradición y creencia. La segunda es más trascendente y conduce a nada menos que a la independencia de la experiencia y su inducción cotidiana [...]. El tercer purismo —tan excesivo como empírico— afecta al *lenguaje,* el único órgano y criterio de la razón, sin otra acreditación que la tradición y el uso (Hamann, citado en Lafont, 1993: 25).

La razón no es sino el lenguaje en acción. No tenemos más criterio y órgano de la razón que el lenguaje, nos dice Hamann. También Hamann postula la idea de los dos libros, el de la naturaleza y el de la escritura sacra. "Los pareceres de los filósofos son versiones de la naturaleza así como los dogmas de los teólogos son versiones de la Escritura" (citado en Cassirer, 1985: 103). El autor de ambos libros es el creador y Él se refleja maravillosamente bien en sus obras, incluso en los distintos dialectos de los pueblos. Poesía y religión se confunden en su origen. La poesía es sagrada. Hay identificación de razón y lenguaje. El logos es la razón pero también el lenguaje. Nuestro conocimiento es sensible y figurado. La poesía es imagen. Hamann afirma el origen divino del lenguaje mientras que Herder lo niega.

Herder (1744-1803) parte de Hamann, nos dice Cassirer. Plantea la cuestión del papel activo del lenguaje en la formación del pensamiento y la

cultura de una sociedad. La lengua juega un papel activo en la formación de las concepciones del mundo. La concepción del mundo de un pueblo determinado se halla en su sistema lingüístico. Adam Schaff señala:

> Allí encontramos la idea de una semiótica como teoría general de los signos, la idea del lenguaje ideal de la filosofía que debía basarse en la relación unívoca entre expresión y lo expresado, la de la unidad orgánica de lenguaje y pensamiento, la idea del campo de significación del lenguaje y muchas otras (Schaff, 1967: 18).

El lenguaje no es instrumento del pensamiento, sino precisamente lo que le da la forma. "Aprendemos a pensar a través de palabras", escribe Herder. Pensamos en el medio del lenguaje, a través de él. El lenguaje hace posible el pensamiento, aunque también lo limita. "El lenguaje limita y rodea todo el pensamiento humano" (Herder, citado en Schaff, 1967: 19). El lenguaje también da forma a las ciencias. Verdad, belleza y virtud pertenecen a cada pueblo con el mismo derecho que el lenguaje. No hay que olvidar que esta teoría del lenguaje como esencia en que cristaliza la concepción del mundo de un pueblo, de una nación, tiene en el romanticismo un punto de apoyo decisivo. Tanto para Herder como para Humboldt el sujeto del lenguaje es la nación. El nacionalismo fue un aliado del romanticismo. El romanticismo exaltó los valores nacionales como ninguna otra filosofía lo había hecho hasta entonces. Las ideas de Herder y Hamann comunican directamente, nos dice Cassirer, con Harris en *Hermes or a Philosophical Inquiry Concerning Universal Grammar* (1751).

> Nos veremos conducidos a observar cómo las naciones, al igual que los hombres singulares, tienen sus ideas peculiares; cómo estas ideas peculiares se transforman en el genio de la lengua, puesto que el símbolo debe, claro está, corresponder a su arquetipo: cómo las naciones sabias teniendo el mayor número de ideas, y también las mejores, tendrán, consecuentemente, las mejores y más copiosas lenguas (Harris, citado en Cassirer, 1985: 95).

Cada lengua tiene sus propias ideas, que son las de la nación que las ha prohijado. Hay en Herder, afirma Cassirer, una razón lingüística. Para Herder las impresiones sensoriales, las representaciones que de ellas derivan y las denominaciones que aporta el lenguaje se dan en el mismo acto: "Al dato natural de la percepción ya no se contrapone un sistema artificial de signos, sino que la percepción misma en virtud de su carácter espiritual entraña ya un factor formal que, completamente

desarrollado, se manifiesta en la forma de la palabra y el lenguaje" (105). La conciencia misma es estructurada por y desde el lenguaje. El lenguaje es forma espiritual que conforma todos los productos del espíritu. Escribe Herder: "Donde hay Literatura hay un pueblo que escribe, no debemos descuidar su lengua. El genio de la lengua es también el genio de la literatura de una nación" (Herder, citado en Welleck, 1959: vol. 1, 217). El alma del lenguaje y de la poesía es el significado que nos llega por medio de los sonidos de la lengua. Las emociones tienen su mejor expresión en la poesía lírica. Herder afirma que el ser humano inventó el lenguaje valiéndose de las tonalidades que encontramos en la naturaleza viviente, y luego las convirtió en signos "de la dominadora razón". Para Herder, como también para Leibniz, la lengua alemana es la lengua originaria de la humanidad. No obstante, agrega, hay tantas humanidades como lenguas y naciones.

Aarsleff sostiene que Herder estuvo bien ambientado en la filosofía francesa contemporánea y que conoció la obra de Etienne de Condillac, en la cual defiende el pluralismo lingüístico que, a su vez, se inspira en el de Locke. Herder estaba familiarizado con el pensamiento francés, conocía el *Essai sur l'origine des connaissances humaines* (1746) de Condillac (Aarsleff, 1982: 347). La base parece estar en Locke, con su idea de que las palabras reflejan las ideas de nuestra mente, no las cosas, y las ideas son diferentes no sólo según los hablantes individuales sino también de acuerdo con cada lengua. Es imposible traducir de una lengua a otra, piensa Locke. Esto nos lleva, pues, de Locke a Condillac, y de éste a Herder. "Herder y 'el movimiento alemán' son meramente beneficiarios de la filosofía francesa contemporánea" (347). Para aquella época, nos recuerda Aarsleff, el francés era "la lengua de la libertad".

Cristina Lafont señala que Humboldt también se ubica en la línea de pensamiento de Hamann: "Humboldt se sitúa en la misma línea de Hamann en su metacrítica a Kant: frente a todo pretendido purismo de la razón —que quiere entender a ésta como surgida de la nada, en un acto de autoproducción—, son la tradición, la experiencia y el lenguaje las únicas bases de nuestra racionalidad" (Lafont, 1993: 33). Es la palabra, la gramática, de una lengua lo que determina los conceptos. La palabra no se reduce a ser signo del concepto, más bien palabra y concepto se identifican. El concepto no se forma sino en la más íntima unidad con la palabra. "Lo que cuenta aquí es que la significatividad impregne por entero los sonidos, que el oído que recibe el lenguaje no advierta en los sonidos nada que no sea su significación, y que reciba ésta de un modo simultáneo e indiviso; y que a la

inversa, partiendo del significado, el sonido parezca determinado sólo para él" (Humboldt, 1990: 107). El lenguaje, nos dice Lafont, tiene una función constitutiva de toda nuestra actividad intelectual. El lenguaje, continúa Humboldt, es el órgano del ser interior, este mismo ser en cuanto logra paso a paso reconocerse interiormente y exteriorizarse. Entre inteligencia e inteligencia no hay otra mediación que la del lenguaje. El pensamiento sin lenguaje parece imposible. El lenguaje es de doble faz: tiene cara y cruz. De una parte es asimilación del mundo haciéndolo cosmos propio; de otra parte es la vía de entrada a lo objetivo del espíritu. El hombre es criatura canora, pero une el pensamiento a los sonidos. El ser humano arranca el sonido articulado, fundamento y esencia del hablar, a sus órganos por el impulso del espíritu. El lenguaje no representa las cosas, sino los conceptos espontáneamente formados en el espíritu en el proceso de producción del lenguaje. La producción del lenguaje es un proceso sintético, síntesis del pensamiento estructurado en su forma interior de lengua y sonido. Del mayor o menor logro de esta síntesis, de la compenetración de los elementos, depende su excelencia; es un resultado eufónico y rítmico. Este proceso del lenguaje puede ser comparado con el del arte, en el cual deben compenetrarse la idea y la materia sin preponderancia de ninguna, para la consecución de la obra. La concordancia del pensamiento con su expresión se realiza dentro de un elemento musical, así que el hallazgo de palabras consiste en elegir sonidos análogos para conceptos análogos. La esencia de la conexión sonora de las palabras descansa en que una cifra determinada de sonidos radicales, base de todo el caudal de palabras, se aplica por adición y mutación a conceptos cada vez más determinados y yuxtapuestos. Finalmente, el lenguaje no es *érgon* (producto), sino *enérgeia* (actividad). Actividad creadora del espíritu que anima el sonido dándole una forma significativa: "El lenguaje, considerado en su verdadera esencia, es algo efímero y en cada momento [...]. La lengua misma no es una obra *(érgon)* sino una actividad *(enérgeia).* Por eso su verdadera definición no puede sino ser genética. Pues ella es el siempre reiniciado trabajo del espíritu de volver el sonido articulado capaz de expresar la idea" (65).

Es importante detenerse a considerar la diferencia entre Aristóteles y Humboldt para apreciar mejor el giro lingüístico de este último. Para Aristóteles, aunque las palabras son convencionales los conceptos no lo son. La asociación entre la palabra (voz) y el concepto es convencional (o institucional). Pero la relación entre el concepto y la cosa no es convencional, sino que es la misma para todos los seres humanos, del

mismo modo que las cosas son las mismas para todos. Esto significa que todos los seres humanos percibimos las mismas cosas y todos nos formamos las mismas ideas acerca de las mismas cosas. El próximo paso es, pues, correlacionar la idea universal —en cuanto representa la cosa— con una palabra que, sin embargo, no tiene una relación intrínseca ni con la idea ni con la cosa. La idea universal se vierte en una palabra que es tan diferente como diferentes son las múltiples lenguas que los seres humanos hablan. Lo que asegura la relación intrínseca de la cosa es la aprehensión de la misma por la idea del entendimiento; bien es cierto que esa aprehensión es resultado de un proceso abstractivo. No hay relatividad cognoscitiva puesto que la idea es universal para todos los hombres. Asegurada así la universalidad de la idea, la palabra viene después como expresión externa de ella. Hay pues una mediación del concepto o idea; mediación entre la cosa y la palabra. Pero lo decisivo de esta mediación es la dirección que sigue. Esto es, el proceso va de la cosa a la percepción que de ella tenemos; de la percepción a la imaginación e inteligencia, y concluye en la palabra como expresión externa de la idea. En la filosofía de Aristóteles esta dirección del proceso no puede ser invertida. Y esa dirección así determinada es decisiva para entender la diferencia con la teoría de Humboldt y el giro lingüístico. En efecto, también para Humboldt la palabra se refiere al concepto, pero al concepto tal como ha sido constituido por la palabra, es decir, dentro de una lengua determinada. Y si se refiere a la cosa es partiendo del concepto-palabra tal como es entendido en esa lengua. El proceso no va, pues, de la cosa a la idea y de ésta a su expresión externa en la palabra, sino que el proceso sigue el orden inverso (al aristotélico): va de la palabra al concepto y del concepto a la cosa. Esto significa que no queda asegurada la universalidad cognoscitiva, puesto que el concepto que el entendimiento posee es el que le proporciona la lengua, una lengua determinada, la lengua del hablante. Y de esa manera no hay universalidad de referencia a la cosa; cada lengua organiza el mundo desde sí misma. Para Aristóteles hay un único mundo que es percibido y pensado idéntico para todos los seres humanos; para Humboldt y el giro lingüístico que con él se instaura, no hay un único mundo, sino tantos mundos y tantas visiones del mundo como lenguas sobre el planeta Tierra: "En cada lengua está inscrita una manera peculiar de entender el mundo" (83).

Si tenemos en cuenta el triángulo semiótico de Aristóteles: cosa > concepto > palabra, y si tenemos en cuenta la inversión que lleva a cabo Humboldt: palabra > concepto > cosa, debemos reparar en el

punto intermedio que tanto histórica como sistemáticamente constituye la posición de Guillermo de Ockham. Ya Roger Bacon había sostenido que la referencia de las palabras a las cosas es directa, sin la mediación del verbo mental (o concepto).

> Lo que sucede con Ockham —y había sucedido con Bacon— es que invierte definitivamente el triángulo semiótico. Las palabras no están relacionadas primordialmente con los conceptos, y luego, a través de una mediación mental, con las cosas: son impuestas directamente a las cosas y estados de cosas. Análogamente, los conceptos refieren directamente a las cosas (Eco, 1994: 39).

Ockham sostiene, pues, que las palabras se refieren a las cosas, y sostiene a la vez que los conceptos se refieren a las cosas. Las palabras son resultados de la imposición o convención voluntaria. "Las palabras significan las mismas cosas significadas por los conceptos, *pero no significan conceptos*" (140). Los conceptos se refieren primariamente a las cosas, y las palabras también, pero secundariamente. Esta posición no es ni la de Aristóteles ni la de Humboldt, sino una posición intermedia, que, de todos modos, invierte el triángulo semiótico del primero. Tenemos entonces: 1) Aristóteles: las palabras significan los conceptos y los conceptos significan las cosas; 2) Ockham: tanto los conceptos como las palabras significan las cosas —el concepto primariamente, la palabra secundariamente—; 3) Humboldt: cada lengua crea los conceptos, y ambos conjuntamente se refieren a las cosas. Eco advierte que en la lógica de Ockham la relación entre conceptos y palabras queda ignorada. Pero no es tan ignorada, porque para Ockham, si el concepto cambia, cambia el significado de la palabra. Podría uno preguntarse si, en la posición de Ockham, los conceptos son convencionales y, por tanto, dependen de las lenguas particulares. No es ésa su posición, porque él defiende explícitamente la tesis según la cual entre el concepto y la cosa hay una relación natural. La posición según la cual los conceptos son tan convencionales como las palabras será la de Nietzsche. "Conceptualismo social" la denomina Henri Lefebvre (l976: 225). Es el *columbarium* en el que cada sociedad con su lengua clasifica el mundo; la gramática crea los conceptos con los cuales crea el "orden del discurso" y domina así el caos del devenir. De todos modos, hay quien interpreta a Ockham en el sentido del lenguaje como apertura del mundo: "Podría sin duda hablarse en el ockhamismo de una especie de a priori significativo en el hombre, a priori que estaría constituido por su misma estructura cognoscitiva, es decir, de

abordaje significativo-lingüístico de la realidad exterior" (De Andrés, 1969a: 17). José Hierro Pescador lo interpreta más bien en el sentido chomskyano de un "lenguaje del pensamiento" (1986: 44).

Tengamos en cuenta también lo que pudimos constatar en el capítulo 1, esto es, que Locke y Berkeley dieron un paso importante en la crítica de la gramática general al estilo del racionalismo (Descartes y Leibniz) al insistir en el hecho de que las significaciones de las palabras se producen desde la lengua. De acuerdo con Aarsleff, habría así una secuencia histórica: Locke, Condillac, Herder, Humboldt. Es verdad que Locke afirma que las palabras se refieren directamente a las ideas, pero hace valer esta tesis sólo para las ideas simples, pues todo el resto de ideas depende de las significaciones propias de cada lengua. Dante defiende la universalidad del lenguaje de acuerdo con la gramática y con la dialéctica, pero a la hora de hacer poesía defiende un modelo proveniente de su propia lengua, de la lengua vulgar, como él mismo dice. Con lo cual acentúa la importancia de las lenguas históricas frente al universalismo lógico-gramatical. Asimismo, Vico defiende el origen poético del lenguaje, tesis que recuperan Rousseau, el romanticismo y hasta Nietzsche. Así, se puede decir que a lo largo de la historia de Occidente, y en realidad ya desde la Biblia, existe la doble tendencia: universalista o histórica. Si se acentúan los caracteres de la lengua (adámica) antes del castigo de Babel, se tiene una interpretación universalista del lenguaje. En cambio si se acentúa la dispersión de las lenguas a partir de Babel, entonces tenemos un énfasis en las lenguas históricas, propias de cada pueblo. Esta segunda perspectiva también se encuentra en Génesis 10, donde sin mencionar el castigo de Babel, se habla de la diversidad de pueblos con su diversidad de lenguas, como bien lo advirtió Umberto Eco. Es decir que, aparte del castigo babélico, las lenguas habrían evolucionado hacia la diferenciación según los pueblos y culturas. Ésta, pues, parece ser la matriz de la cual depende esta historia constante de oposición entre universalismo y contextualismo.

El problema del giro lingüístico no es la ausencia de referencia al mundo, puesto que cada lengua se refiere al mundo desde sí misma; el problema es más bien la relatividad de esa referencia, puesto que hay tantos mundos como lenguas. Lo mismo ocurre con la verdad. "Las lenguas no son propiamente medios para descubrir verdades ya conocidas, sino que su papel es algo más que eso, a saber: descubrir lo antes desconocido. Su diversidad no estriba en la diversidad de sonidos y signos, *sino en una diversidad de modos de entender el mundo*" (Humboldt, citado en Cassirer, 1985: 112, cursivas nuestras). La

unidad y universalidad del espíritu humano estará dada sólo en la totalidad de las lenguas de todas las naciones. "Sólo la totalidad de estas cosmovisiones constituye el concepto de objetividad que nos es asequible" (112).

Heidegger, aunque elogia la filosofía del lenguaje de Humboldt, puesto que él mismo se compromete con la idea del lenguaje como apertura del mundo, le cuestiona el que dependa demasiado de la subjetividad moderna. Aristóteles parte de la cosa hacia la idea y de la idea hasta la palabra. Humboldt sigue el giro subjetualista de la modernidad; como Kant, va del sujeto al objeto: "El lenguaje —dice Humboldt— es el gran punto de tránsito de la subjetividad a la objetividad" (citado en Cruz Vélez, 1995: 31).

> Parece que estuviéramos oyendo a Kant. Aquí lo único ajeno a él es el sujeto de la oración. Éste es para Humboldt el lenguaje. Lo cual significa que, en lugar de las condiciones subjetivas a priori de la objetividad, él pone el lenguaje como punto de partida de todo, como diciéndole a Kant que, aunque ambos persiguen la misma meta, él por su parte toma otro camino (citado en Cruz Vélez, 1995: 31).

El pensamiento tardomoderno, agregamos, no piensa el lenguaje desde el sujeto, sino que, como dirá Foucault, la existencia del lenguaje pone en cuestión la soberanía del sujeto que habla. Humboldt piensa en el poder del espíritu para dar forma al lenguaje. Las teorías tardomodernas más bien parten del poder del lenguaje para dar forma al espíritu. El giro lingüístico al estilo de Humboldt permanece aún en la subjetividad, en el ser interior del sujeto; el pensamiento tardomoderno es un pensamiento del afuera.

Hay un intérprete de los estoicos, Francesco Adorno, que atribuye a Zenón de Citium la idea de una constitución discursiva de la realidad. "El proceso de la realidad se resuelve en el mismo proceso del discurso, del logos, plasmación extrínseca de la misma actividad unificadora en una conexión de 'nombres' y de 'proposiciones', y ya no en dialéctica o en analítica, o en antilogías o en sofismas" (Adorno, 1977: 58). Luego continúa diciéndonos que la lógica (lenguaje) es ciencia dialéctica y ciencia física: "Desde este punto de vista resulta claro en qué sentido, para Zenón, la lógica, como estudio de todas las conexiones de las formas como se han corregido los discursos (dialéctica), es ciencia y es, al mismo tiempo, ciencia de la realidad (física, porque realidad y discurso coinciden, por lo que verdadero y falso están *in dicto*" (60). Finalmente, concluye: "El discurso (logos) viene a ser lo mismo que

la constitución discursiva de la realidad (que es tal en cuanto a que sus aspectos son los mismos de exteriorización del logos), por lo que los estoicos podrán decir más tarde que el principio o esencia de todo es el logos" (61). Es obvio que esta mutua transparencia entre logos y realidad permite a los estoicos defender un origen natural del lenguaje y rechazar la teoría convencionalista (Elorduy, 1972: vol. 1, 63). Este autor explica también la importancia que los estoicos atribuyeron al lenguaje: "La gran cultura lingüística adquirida por los pueblos orientales explica la actitud reformadora de Zenón y de sus discípulos mientras que la configuración de su terminología griega y el avance que le dieron a la gramática, como un sector de la lógica, es parte esencial de la filosofía" (10).

Gilles Deleuze hace una importante interpretación de la teoría del lenguaje de los estoicos. Cuatro dimensiones pueden ser reconocidas en la proposición: la designación de un estado de cosas; la manifestación de estados subjetivos; la significación como alusión a conceptos universales, y el sentido como la expresión objetiva del acontecimiento. En la designación o indicación se dice lo verdadero y lo falso. Y acerca del "sentido" de la proposición afirma Deleuze: "consideremos el estatuto complejo del sentido o de lo expresado. Por una parte, no existe fuera de la proposición que lo expresa. Lo expresado no existe fuera de su expresión" (Deleuze, 1989a: 43). Luego agrega: "El acontecimiento es el sentido mismo. El acontecimiento pertenece esencialmente al lenguaje, está en relación esencial con el lenguaje; pero el lenguaje es lo que se dice de las cosas". (44) Como diría Lewis Carroll: "todo lo que pasa, pasa en el lenguaje". Deleuze no dice que el sentido exista, sino que insiste o subsiste. El sentido no es la expresión sino lo expresado en la expresión. El sentido es un atributo de los estados de cosas; mientras que en la proposición el atributo es el predicado de un sujeto (verde, por ejemplo). El atributo de la expresión se expresa en el verbo; verdear, por ejemplo; es infinitivo, no sustantivo. Pero la expresión tampoco puede confundirse con la "proposición", pues es sólo una de sus dimensiones, la dimensión del sentido. El sentido es una "objetividad" que no es idéntica a la proposición. El sentido es la expresión objetiva de la proposición, como también lo será para Husserl, como reconoce el mismo Deleuze. Los estados de cosas son individuados; son cuerpos, mezclas de cuerpos, relaciones, cantidades, cualidades, etc. El acontecimiento, en cambio, es incorporal. Pero es algo que les sucede a los cuerpos. Carne es un cuerpo, pero cortar la carne es un acontecimiento. "Los estoicos distinguen radicalmente, y nadie lo había hecho antes que ellos, dos planos del ser, por una parte, el

ser profundo, real, la fuerza; y, por otra, el plano de los hechos que se juegan en la superficie del ser, y que constituyen una multiplicidad sin fin de seres incorporales" (Bréhier, citado en Deleuze, 1989a: 29). El acontecimiento es puro efecto; efecto de superficies dirá Deleuze. El sentido de la proposición no puede reducirse a la designación (o referencia), porque ésta supone el sentido. Antes de determinar si la proposición es verdadera o falsa (designación) necesitamos saber si tiene sentido. Dos proposiciones contradictorias entre sí tienen el mismo sentido, pero sólo una de ellas designa (refiere) un estado de cosas. Tampoco se puede identificar la significación con el sentido. La significación implica relaciones lógicas; apunta a conceptos universales y relaciones de implicación. La designación desborda por completo la significación, porque las premisas de un razonamiento no pueden ser establecidas por la sola lógica: se requiere la designación o referencia, y, por tanto, el sentido. La designación se relaciona con estados de cosas exteriores; la significación involucra meras relaciones lógicas o sintácticas; el sentido expresa el acontecimiento, es lo expresado en la expresión. Por tanto, confluye en la proposición el acontecimiento como lo expresado y la proposición que lo expresa. La exposición de Deleuze de la teoría del lenguaje de los estoicos —y su adhesión a ella— es más sofisticada que la de Francesco Adorno, pues Deleuze muestra las distintas dimensiones de la proposición. Ahora bien, la confluencia entre lenguaje y acontecimiento sólo ocurre en la dimensión del sentido, de la expresión objetiva. Los estoicos no niegan la referencia o designación a estados de cosas, ni niegan la expresión subjetiva o manifestación como dimensión del lenguaje.

Los sofistas no están de acuerdo con la tesis platónico-aristotélica de la palabra como expresión del pensamiento, pues ellos suponen, especialmente Gorgias de Leontini, que el lenguaje es más bien un poder y en cuanto tal incita a la acción. El discurso es poder. Por eso insistieron en un concepto retórico del lenguaje; porque la retórica no se fija en la verdad o falsedad, sino en el efecto de la palabra sobre el oyente. Escribe Foucault:

> Creo que son muy importantes [los sofistas] porque en ellos hay una práctica y una teoría del discurso y discutimos no para llegar a la verdad sino para vencerla. Es un juego. ¿Quién perderá? ¿Quién vencerá? Para Sócrates no vale la pena hablar si no es para decir la verdad. Para los sofistas hablar, discutir, y procurar con la lengua la victoria a cualquier precio, valiéndose hasta de las astucias más groseras, es importante porque para ellos la práctica del discurso no

> está divorciada del ejercicio del poder. Hablar es ejercer un poder, es arriesgar su poder; arriesgar, conseguirlo o perderlo todo (Foucault, 1981: 155-156).

Es obvio que al no ser decisiva la verdad en esta manera estratégica de considerar el lenguaje, ya no es el aspecto cognoscitivo (la idea o pensamiento) lo que finalmente cuenta. Tesis esta esencial a la tradición platónico-aristotélica. Por eso, los sofistas están fuera de la consideración del lenguaje como expresión del pensamiento. Los sofistas defendieron una concepción retórica del lenguaje que es la que retoma Nietzsche, y, en parte, Foucault. Aristóteles no fue ajeno a la retórica, y en ello fue más condescendiente que Sócrates-Platón. En efecto, el Estagirita admitía que el ser humano tiene derecho a defenderse con las palabras, de la misma manera que los animales tienen distintos órganos de defensa. No hay contradicción en su pensamiento porque él privilegia el lenguaje apofántico (el que afirma lo verdadero y lo falso) y porque distingue los fines que uno se propone al hacer un discurso. El discurso que se propone la verdad es demostrativo; el que parte de lo probable es dialéctico, y el que se propone sólo la persuasión es retórico. La persuasión es independiente de la verdad o falsedad; así, en el tribunal, el acusado trata de defenderse y puede ser que persuada al juez, y eso es independiente de si es verdadero o falso lo que dice. Simplemente logra o no su propósito. Son, pues, los fines del discurso lo que es necesario tener en cuenta, nos dice Aristóteles. En cambio, para Platón, la retórica es un arte cosmética (cf. Derrida, 1978b). Por lo mismo que el lenguaje no se propone la verdad, de acuerdo con los sofistas, puede destacar su poder propio, su fuerza, su autonomía. No en vano el arte de los sofistas era el estudio y la práctica regulada (técnica) del discurso. Creemos, pues, que se puede sostener que fueron los sofistas los que dieron el primer giro lingüístico. Ellos pusieron el lenguaje en primer plano, antes que el conocimiento, la ciencia o la filosofía. Como vimos, cuando Foucault invoca a Nietzsche para decirnos que él puso el lenguaje como preocupación principal de la filosofía se inspira en los sofistas tanto como el propio Nietzsche lo hace. De modo que hay una línea de pensamiento lingüístico que va de los sofistas a Nietzsche y de éste a Foucault.

Aristóteles afirma que el lenguaje es la expresión del pensamiento; Epicuro afirma que el lenguaje es expresión del sentimiento y la necesidad (tesis que repetirá en la modernidad Rousseau); los estoicos dicen que el sentido es la expresión, lo expresado, y éste es el acontecimiento;

los sofistas, que el lenguaje es un incitante de la acción; y en su primer período, Nietzsche afirma que el lenguaje es expresión de los afectos. Cada una de estas teorías del lenguaje se apoya en una de las funciones psíquicas: pensamiento, afecto, necesidad, acción. Con el Nietzsche posterior, con De Saussure y con Wittgenstein ya no son las funciones psíquicas las que sirven de base a las teorías del lenguaje, es el lenguaje mismo el que impone su modo de ser al pensamiento.

Derrida apunta muy lejos cuando privilegia la escritura. Pues la escritura es una materialidad y una exterioridad que los sistemas logocentristas habían, si no dejado fuera, sí al menos considerado como *ancilla*, o como suplemento. Parménides, en la interpretación hegeliana, había planteado la identidad entre pensar y ser. Hegel mismo identifica lógica y metafísica; la lógica es onto-logía. Decir que la esencia de lo real es el logos es la tesis logocéntrica central. Y se halla en Parménides —interpretación tradicional— y en Platón. De modo que los estoicos siguen esta idea. Lo que los estoicos hacen ver es que la palabra, el lenguaje, es parte esencial del logos. Que el lenguaje está implícito en el logos es claro en Parménides; los estoicos lo hacen explícito. De esta manera el lingüicismo es una consecuencia del logocentrismo. Y, viceversa, el lingüicismo es una forma de logocentrismo. Por lo tanto, no es tan novedoso el idealismo lingüístico tan corriente hoy entre los posmodernos. Derrida no se adscribe ni al lingüicismo ni al logocentrismo; y es la teoría de la escritura la que permite cuestionar a ambos.

Conclusiones. 1) El giro lingüístico es mucho más antiguo de lo que parece a primera vista, pues se puede remontar a los sofistas y a los estoicos. 2) Los sofistas no se atienen a la idea platónico-aristotélica de que el lenguaje es la expresión de la idea, más bien el lenguaje es incitación a la acción. 3) Los estoicos, especialmente Zenón, hablan de la identidad de realidad y logos, pero ellos hacen explícito que logos es lenguaje, luego se trata de una constitución lingüística de la realidad. 4) En la modernidad la tesis platónico-aristotélica llega hasta Kant, pues también para él el lenguaje es expresión de la idea. 5) Hamann, Herder, Humboldt se distancian de Kant y la tradición platónico-aristotélica, y hacen desempeñar al lenguaje un papel constitutivo del pensamiento. 6) Esta versión del giro lingüístico es asumida por Heidegger. 7) Nietzsche y Foucault retoman, en cambio, la versión del giro lingüístico dada por los sofistas en su concepción retórica del lenguaje. 8) La tesis posmoderna no es el giro lingüístico como tal, pues es tan viejo como la sofística griega y la filosofía estoica. 9) La

tesis posmoderna, como ha mostrado Lyotard, es la fragmentación del lenguaje, el acabarse de los metarrelatos.

En Nietzsche coinciden el giro hermenéutico y el giro lingüístico. Esto es así porque todo es interpretación y porque el lenguaje impone su modo de ser al pensamiento. Pero hay también en él un giro semiótico, pues más acá del lenguaje (social, convencional) hay un sistema de signos de los afectos, y en ellos se expresa la vida, el cuerpo, la voluntad. En Wittgenstein el giro hermenéutico y el giro lingüístico coinciden, pues el lenguaje se da desde la forma de vida de cada pueblo. En Peirce se dan el giro semiótico y el giro hermenéutico porque la interpretación es ilimitada. Cada signo es ya una interpretación, y la cosa es también ella misma un signo, una interpretación. En De Saussure hay un giro lingüístico bien claro. Pero De Saussure habló también de la semiología. Considera la semiología como una ciencia más amplia que la lingüística, y de la cual ésta sería sólo una rama.

> Se puede, pues, concebir una ciencia que estudie la vida de los signos en el seno de la vida social. Tal ciencia sería parte de la psicología social, y por consiguiente de la psicología general. Nosotros la llamaremos *semiología* […]. La lingüística no es más que una parte de esta ciencia general. Las leyes que la semiología descubra serán aplicables a la lingüística, y así como la lingüística se encontrará ligada a un dominio bien definido en el conjunto de los hechos humanos (De Saussure, 1971: 60).

Luego concluye: "Si por primera vez hemos podido asignar a la lingüística un puesto entre las ciencias es por haberla incluido en la semiología" (61). Hay pues un giro semiológico en De Saussure. Pensamos que esta posición saussuriana es más amplia, debemos hablar fundamentalmente de un giro semiológico, porque engloba al giro lingüístico, y como los signos tienen su momento interpretativo, engloba también al giro hermenéutico. La ciencia que estudia los signos puede llamarse con De Saussurre *semiología*. Por semiótica puede entenderse la vida de los signos en el seno de la cultura humana o en los nichos ecológicos animales.

La filosofía contemporánea realizó una revolución: la revolución lingüística de la filosofía. Pero esta revolución no se realizó de la noche a la mañana, sino a lo largo de cien años y en tres giros microrrevolucionarios: el giro semiótico de Peirce, el giro hermenéutico de Nietzsche y Heidegger, y el giro lingüístico de Humboldt, De Saussure y Wittgenstein.

4

Andrés Bello: filosofía, semiología y lenguaje*

En los campos de la cultura en los que Andrés Bello hizo expresa su preocupación está siempre la preocupación por crear y recrear

Leopoldo Zea

Andrés Bello (1781-1865), en cuanto gramático, estuvo muy consciente del impacto que el lenguaje tiene en los problemas filosóficos.[1] García Bacca observa cómo la formación escotista de Bello lo inclinó hacia los temas de la gramática, el nominalismo y la lógica. Presentaremos las ideas directrices que constituyen la base filosófica de la *Gramática* de Bello: el debilitamiento de la gramática general

---

* Texto publicado bajo el nombre "Bello: lenguaje y filosofía", en: *Universitas Philosophica*, Bogotá, (19), 1992, pp. 29-50.

1 Para una ambientación de la filosofía de Bello, véase Carlos Rojas Osorio, "Aproximación a la filosofía de Andrés Bello", en: *Universitas Philosophica*, Bogotá, (14), 1990, pp. 75-125; también el primer capítulo de *Filosofía moderna en el Caribe hispano*, México, Porrúa Editorial Universidad de Puerto Rico, 1997.

(gramática universal o filosófica) que lo lleva a dedicarse a la idea de estudiar la gramática propia de cada lengua; la discusión acerca de los elementos que componen la proposición; el uso como principio rector en el estudio de la lengua; y el análisis de los componentes gramaticales en términos de "función". Concluiremos tratando de ubicar su pensamiento filosófico-gramatical dentro del ámbito epistémico que realmente le corresponde.

Semiótica y filosofía

Llama la atención en la filosofía del entendimiento el uso frecuente que Bello hace de aspectos semiológicos para relacionarlos con la percepción y con las ideas generales. Hay varios aspectos en los cuales Bello relaciona la percepción y los signos. Rechaza la tesis de John Locke acerca de cierta semejanza entre la percepción y las cualidades sensibles de los objetos; precisamente en lugar de semejanza nos habla de signos y símbolos. Las sensaciones son signos de las cualidades de los objetos.

> Tanto la sensación producida por el organismo como la sensación que procede por un ser material extraño simbolizan cualidades: una misma cualidad indicamos diciendo una rosa marchita y diciendo aquella rosa está marchita. Pero hay una diferencia, la primera expresión simboliza completamente la cualidad; la segunda dice algo más, denota que las cualidades de que se tratan es una de aquellas que se suceden en el objeto y lo presenta de formas diversas (Bello, 1981: 14).

La sensación representa o simboliza la causa próxima que es la impresión orgánica. La sensación es signo de la causa próxima. "No hay percepción en que no intervenga la conciencia, ni percepción sensitiva en la que no haya una sensación que simbolice una cualidad o estado corpóreo" (21). Las percepciones directas o percepciones sensitivas externas o internas son simbólicas o meramente representativas. Bello no identifica representación con semejanza sino con significación: "Cuando decimos que conocemos las cosas sensibles por medio de nuestras propias sensaciones, sirviéndonos de éstas como signos o símbolos que hacen en el alma las veces de aquéllas, es preciso entender estas palabras literalmente" (24). Así, un ramo de olivo es un símbolo de la paz, pero sabemos lo que es la paz aparte del símbolo del olivo; en cambio, eso no sucede en la percepción

sensitiva. No conocemos las modificaciones de nuestros órganos y las varias cualidades corpóreas sino por medio de las sensaciones que son sus signos. Esta idea del conocimiento por medio de signos lleva a Bello a concluir que no conocemos la materia y sus cualidades sensibles en sí mismas. Se trata de un fenomenalismo muy ligado a la filosofía de Berkeley.

Pero hay otro aspecto importante destacado por Bello en la relación entre percepción y signo. Se trata del hecho de que algunas percepciones son signos de otras:

> La sensación en las percepciones aposcópicas del oído y del olfato es un signo: por el valor que la experiencia nos enseñó a dar a este signo, los sonidos y los olores fueron para nosotros caracteres de objetos que veíamos y tocábamos; y esta referencia objetiva se nos hizo tan familiar y se unió tan íntimamente con su sensación, que llegaron ambas a parecernos una misma cosa (42).

La vista y el tacto juegan, pues, un papel primordial, son sensaciones a las cuales referimos casi todas las otras sensaciones: "Las sensaciones del olfato y del oído se hicieron signos de accidentes visuales y táctiles que ni el oído ni el olfato pueden percibir por sí mismas" (43). Las percepciones auditivas y olfativas se hicieron significativas de las percepciones de la vista y del tacto. Bello las denomina "percepciones sugeridas" porque, a pesar de que no sean percepciones actuales, las acompañan y se enlazan íntimamente con ellas. Así, por medio del oído apreciamos también la distancia a que puede estar el objeto emisor, aunque no sea ése el objetivo primario de la audición. Bello denomina "percepciones plesioscópicas" a las que actúan inmediatamente en el sentido orgánico, como en el tacto y el gusto; y denomina "aposcópicas" a lo contrario, como en el olfato, la vista y el oído (39).

En cuanto a las sensaciones visuales, Bello hace el siguiente análisis semiótico. Distingue en la sensación visual un triple signo: 1) cualidades de los objetos distantes que vemos: percepción externa aposcópica; 2) percepción externa plesioscópica, es decir, una modificación en el órgano visual; y 3) una percepción interna. La sensación es la misma pero la referencia objetiva es distinta. "En todas las percepciones aposcópicas la sensación es a la vez un estado del alma en el que el yo se reconoce a sí mismo, y un signo al que podemos dar tres significados distintos" (56). Bello llama "referencia" al juicio mediante el cual representamos propiamente cualidades sensibles en cuanto en

ese juicio atribuimos esas cualidades objetivamente y, como tales, se convierten en conocimiento.

Bello saca una conclusión general acerca de los símbolos: "Todos los símbolos sensibles se sobreponen a una materia, real o imaginariamente sensible" (65). Así, pues, hay una materialidad sensible del signo. El proceso de percepción es para Bello uno de significación, pues las sensaciones y percepciones hacen las veces de cualidades de los objetos significados. La significación no se entiende como semejanza entre el signo y el objeto, no es icónica. Algunas percepciones son signos de otras. Las sensaciones son signos de cualidades sensibles. Las simbolizan como las letras del alfabeto lo hacen con los sonidos elementales de la lengua. Y no como una pintura con relación a su original. La idea que los signos significan es el objeto al cual se aplican. Asimismo, la idea general se aplica a objetos individuales que llevan el mismo nombre. Bello rechaza la teoría tradicional aristotélico-tomista de la abstracción. No percibimos caracteres comunes para llegar por abstracción a la generalización. La abstracción generalizadora se basa en una falsa idea de lo común. "En suma, estos pretendidos caracteres comunes no son más que caracteres semejantes, variables dentro de cierto límite" (239). Se trata de semejanzas parciales y aproximadas. Los atributos son los nombres que damos a los objetos según sus cualidades. Bello circunscribe la abstracción a la atención de ciertas semejanzas, pero rechaza la abstracción como aprehensión de los caracteres comunes.

Hay ideas que son sólo signos, como la idea de "nada". Observación que ya se halla en san Agustín. No tenemos percepción de la "nada", es decir, no hay un objeto que sea "la nada". El entendimiento suple esa falta con una idea-signo. "El sujeto, pues, a que atribuimos esa negación universal es un signo puramente verbal, es a saber la misma palabra negación o diferencia" (253). La palabra significa el concepto y el concepto significa la cosa. Pero en el caso de la palabra "nada" no hay objeto, sólo la idea-signo. En las ideas negativas, agrega Bello, dividimos el universo en entes de dos clases, los que tienen la propiedad en cuestión y los que no la tienen. Puedo dividir el universo en dos clases, los entes que tienen la propiedad de ser "humanos" y los que no la tienen, los no-humanos. De ahí nace la negación.

En el caso de la idea de "infinito" ocurre algo parecido pero opuesto a lo que ocurre con la idea de "nada". "El infinito ocupa en la escala intelectual el extremo opuesto a la nada" (255). Nos percatamos de límites en todas las cosas que percibimos. La idea de infinito es, pues, una idea-signo. Se expresa en la fórmula a+a+a+a... Infinito es lo

que carece de límites. Pero esto no puede ser percibido. El infinito es también un signo ideal de que nos valemos para argumentos *ad absurdum.* Con las ideas-signos asociamos "lo que hemos visto con lo que no hemos visto". Las ideas-signos hacen en el entendimiento las veces de otras que no nos podemos formar en la forma acostumbrada.

Para Bello hay tres clases de ideas-signos: las homónimas, las metafóricas y las endógenas. Las ideas-signos homónimas "son las que representan objetos de la misma especie que las que serían formadas por estas otras, si hubiéramos podido adquirirlas". Las ideas-signos metafóricas son aquellas en las que el signo y el objeto son de diferentes clases, pero se percibe una semejanza de hecho. En verdad toda metáfora, agrega Bello, es un signo-idea de esta clase. Los signos metafóricos nos inducen a la formación de nombres generales. "Se puede decir que todo nombre general ha sido originalmente una metáfora, y que toda metáfora es una generalización imperfecta" (262). Las operaciones mentales reciben denominaciones metafóricas partiendo de los fenómenos sensibles. El principio mediante el cual formamos clases y nombres generales es el que nos guía al introducir los signos metafóricos. Bello utiliza muchas veces el análisis del lenguaje para mostrar errores que fácilmente cometemos. Por ejemplo, "nuestra propensión a atribuir al objeto lo que en realidad sólo pertenece al signo" (263).

Filosofía de la gramática

La primera idea filosófica directriz en el estudio del lenguaje es para Bello el hecho de que hemos de estudiar la lengua en su realidad interna sin hacerla depender de la lógica. Sin duda Bello critica aquí una milenaria tradición que se remonta hasta Aristóteles, según la cual la lógica sirve de modelo al estudio de la lengua. Explica Bello: "No debemos [...] trasladar ligeramente las afecciones de las ideas a los accidentes de las palabras. Se ha errado no poco en filosofía suponiendo a la lengua un trasunto fiel del pensamiento; y esta misma exagerada suposición ha extraviado a la gramática en dirección contraria" (1977: 21). Amado Alonso relaciona esta idea de separar la gramática de la lógica con la lingüística de Humboldt: "Con su genial descubrimiento de la forma interior del lenguaje *(innere Sprachform),* es quien dio una repulsa científica definitiva a las gramáticas logicistas, mostrando que cada lengua impone al pensamiento sus leyes formales y estructuras privativas, sólo lejana y esquemáticamente conectadas con

la lógica" (Alonso, 1951: xxvi). Según la idea de Alonso, la teoría de Humboldt pudo haberle llegado a Bello en sus conversaciones con el hermano del lingüista, Alejandro de Humboldt, en su visita a Caracas. Sea o no verídica la hipótesis, el hecho crucial es que Bello se decide a construir su gramática en forma independiente de la lógica. Y en realidad no sólo de la lógica sino también independientemente de la gramática de otras lenguas; y para el caso del castellano, de la lengua latina, cuya dependencia secular fue una verdadera tiranía. El éxito fue tal que ninguna obra de Bello le ha ganado tantos elogios como su *Gramática*. Según distintas opiniones, desde los tiempos de la gramática de Nebrija no se había producido una obra de tal magnitud. Pero tanto éste como Salvá —contemporáneo de Bello— habían caído en la trampa de conceptualizar la gramática castellana desde la gramática latina.

Insistamos en la forma propia de cada lengua. Afirma Bello:

> El habla de un pueblo es un sistema artificial de signos, que bajo muchos respectos se diferencia de los otros sistemas de la misma especie: de que se sigue que cada lengua tiene su teoría particular, su gramática. No podemos, pues, aplicar indistintamente a un idioma los principios, términos, analogías en que se resumen [sic] bien o mal la práctica de otro (1977: 19).

De ahí que Bello restrinja en mucho lo que durante siglos se llamó "gramática general". Ésta pretende encontrar un orden del pensamiento por encima de las distintas lenguas, una *mathesis universalis*, como la llamó Leibniz. Como hemos visto, a lo largo de los siglos xvii y xviii esta idea fue dominante; tuvo como prototipo la *Grammaire raisonée* de los lógicos de Port Royal. Así se expresa Bello:

> Obedecen, sin duda, los signos del pensamiento a ciertas leyes generales, que derivadas de aquellas a que está sujeto el pensamiento mismo, dominan a todas las lenguas y constituyen una gramática general. Pero si se exceptúa la resolución del razonamiento en proposiciones y las proposiciones en sujeto y atributo, la existencia del substantivo para expresar directamente los objetos, la del verbo para indicar los atributos y la de otras palabras que modifican a los substantivos y verbos [...] si exceptuamos esta armazón fundamental de las lenguas no veo nada que estemos obligados a reconocer como ley universal de que ninguna sea dado eximirse (20).

Algunas décadas después de publicada la *Gramática* de Bello, incluso la caracterización de la proposición por sus componentes sujeto y predicado será rechazada por la lógica moderna a partir de Gottlob Frege. Quedan, pues, menos elementos de la gramática universal. Bello nos invita a estudiar la gramática castellana "como si no hubiera en el mundo otra lengua". "Una cosa es la gramática general, y otra la gramática de un idioma dado: una cosa comparar entre sí dos idiomas, y otra considerar un idioma como es en sí mismo" (20). Sin embargo, Bello conserva de Aristóteles la idea según la cual las palabras se refieren a "las afecciones del alma". Es decir, las palabras comunican ideas, como vimos también en Locke, y sólo a través de ellas se refieren a las cosas. La lengua, dice Bello, es el medio de que se valen los seres humanos para comunicarse unos a otros cuanto saben, piensan y sienten. "Cada palabra es un signo que representa por sí solo alguna idea o pensamiento, y que construyéndose, esto es combinándose, ya con unos ya con otros de la misma especie, contribuye a expresar diferentes conceptos y a manifestar así lo que pasa en el alma del que habla" (27). Como se ve, la idea es típicamente aristotélica. Pensamos que también tomó de la tradición gramatical occidental la idea de estudiar la gramática según el "uso", aunque agrega que se trata del uso de la gente culta: "La gramática de una lengua es el arte de hablar correctamente, esto es, conforme al buen uso que es el de la gente educada" (27). Esto hace que uno de los principios que configuran su gramática sea la tesis de que ésta debe ser normativa.

Algunos críticos dirán que al hablar del uso de la gente culta, Bello configura una gramática clasista. "Juzgo importante —continúa Bello— la conservación de la lengua de nuestros padres en su posible pureza, como medio providencial de comunicación y un vínculo de fraternidad entre las varias naciones de origen español derramadas sobre los dos continentes" (24). Amado Alonso sostiene que la gramática de Bello es la de la lengua literaria. Bello censura las prácticas viciosas del habla. Ahora bien, el interés fundamental de Bello al defender el uso de la gente culta fue el de luchar contra la fragmentación de la lengua castellana en América. Por eso habla de vínculo de comunicación y fraternidad. No cree fatalísticamente que la lengua se encamine hacia la fragmentación. Su interés radica en la unidad del idioma, que es la mayor herencia —junto con la religión católica— que recibimos de España. Por eso afirma en el "Prólogo" de la *Gramática:* "Sea que yo exagere o no el peligro, él ha sido el principal motivo que me ha inducido a componer esta obra" (25).

Vemos, pues, que Bello restringe en mucho la importancia de la gramática general. Amado Alonso nos dice que incluso prescinde por completo de las gramáticas racionales o filosóficas. Arturo Ardao ha discutido ampliamente el asunto y nos recuerda que Bello no prescinde por completo de la gramática general, al mantener un esqueleto general de las distintas lenguas (1986: 35-43). Esto es cierto, pero es igualmente cierto que Bello adopta como principio fundamental el estudio de la gramática según la estructura interna de la lengua castellana y no según un modelo tomado de la lógica o de la lengua latina. García Bacca interpreta la relación entre la gramática universal y la gramática castellana de Bello como una aplicación de lo universal a lo particular (1947). De nuevo Bello se refiere a la filosofía de la gramática: "La filosofía de la gramática la reduciría yo a representar el uso bajo las fórmulas más comprensivas y simples. Fundar estas fórmulas en otros procederes intelectuales que los que real y verdaderamente guían al uso, es un lujo que la gramática no ha menester" (Bello, 1977: 22). Nótese que Bello hace del "uso" un principio filosófico de la lengua. Barry Velleman rastrea las fuentes de los estudios gramaticales de Bello en el empirismo inglés, pues tiene en cuenta su larga estancia en Londres. Y pone en segundo orden la influencia de los lógicos y gramáticos franceses, quienes eran precisamente los que defendían la gramática general. En cambio, destaca en primer orden a los filósofos empiristas ingleses, estudiosos del lenguaje y las gramáticas de tipo pedagógico. Entre los primeros pone en primera línea a Stewart y entre los segundos a William Hazlitt y John Horne Tooke.

> Hazlitt arguye que muchas gramáticas contemporáneas del inglés no son más que traducciones de gramáticas latinas, en que las reglas artificiales de esta lengua se aplican erróneamente a la estructura del inglés. También observa Hazlitt que la gramática de una lengua describe la estructura peculiar, el "idioma" de esa lengua, concepto que se repite textualmente en el Prólogo de la *Gramática* de Bello (Velleman, 1976: 7).

Asimismo, observa Velleman que el espíritu de la ciencia experimental inglesa, con su insistencia en el análisis y la descripción, influyó poderosamente en los análisis gramaticales de Bello.

Hay otro principio filosófico en el estudio de la lengua tal como lo realiza Bello, y que Marco Fidel Suárez enuncia del siguiente modo: "[...] El [principio] de estudiar el lenguaje con un método experimental,

prescindiendo en lo posible para la clasificación y el análisis del significado ideológico de las palabras" (1952: 300). Este principio es denominado "funcionalismo" por otros estudiosos del tema. "A través de la obra gramatical de Bello —y así lo han afirmado diversos autores— es evidente la aplicación de un criterio formal como base para la construcción de su gramática, y el papel central que le corresponde al concepto de función como principio rector de su análisis" (Rojas y Lope, 1983: 29). El propio Bello afirma que la vitalidad de una lengua "no consiste en la identidad de sus elementos, sino en la uniformidad de las funciones que estos ejercen y de que proceden la forma e índole que distinguen al todo" (1977: 25). La función es en realidad el "oficio" gramatical que desempeñan las palabras, tales como sujeto, atributo, modificador, término, etc. Y como señalamos en la cita de Marco Fidel Suárez, no se trata del significado ideológico de las palabras, de su sentido, sino de sus funciones, de sus relaciones formales: "La clasificación de las palabras, dice Bello, es propiamente una clasificación de oficios gramaticales" (Suárez, 1952:47). Tomemos como ejemplo de "función" el análisis que hace Bello del sustantivo y del verbo en la proposición. Bello nos dirá que en la proposición se dan el sujeto y el atributo. La función principal del sujeto la hace el sustantivo, y la función principal del atributo la hace el verbo. "Y esta es cabalmente la idea que yo doy del verbo, haciéndole por medio de sus inflexiones un signo o marca del atributo de la proposición, esto es, predicado y cópula conjuntamente" (Bello, 1977: 49-50).

No obstante, el sustantivo es el que juega el papel principal en la oración. "Todos los otros concurren a explicarlo y a determinarlo" (47). Reconoce, sin embargo, que hay proposiciones sin sujeto, que él denomina anómalas, como "llueve a cántaros". Y no es que el sujeto esté implícito, sino que simplemente no lo tiene. En el análisis de la proposición acabamos de ver que Bello sólo considera dos elementos: sujeto y atributo. Bello rechaza la idea común de introducir un tercer elemento, la cópula, en el análisis de la proposición:

> La división que suele hacerse de la proposición en sujeto, cópula y predicado, no tiene, ni fundamento filosófico, ni aplicación práctica en el arte de hablar. El verbo que significa la existencia en abstracto no es una mera cópula: la existencia en abstracto es un atributo como otro cualquiera, y el verbo que la denota se desenvuelve en las mismas formas de persona, tiempo y modo que los otros (48).

Bello concluye la discusión afirmando que fueron los dialécticos (los lógicos) quienes, para trabajar más fácilmente con el silogismo, instituyeron esta triple división de sujeto, predicado y cópula. Pero el silogismo funciona con proposiciones simplicísimas que están siempre muy lejos de la complejidad del lenguaje ordinario, que es el que tiene que estudiar el gramático. El problema está, escribe Bello, en que los gramáticos se copiaron de los lógicos, y esto es lo que él no puede permitir, según vimos, pues se trata del primer principio filosófico de su *Gramática*.

En la *Filosofía del entendimiento* también aparece la teoría según la cual la proposición se compone de sujeto y atributo. También allí Bello habla de "ente" y "ser". Ente es siempre el sujeto de la proposición, y todos los sustativos se subsumen bajo el "ente". Del mismo modo, "ser" es el verbo o signo esencial del atributo, y todos los verbos se subsumen bajo el verbo "ser". Pero esta es una abstracción muy esquemática de la lógica para sus propios fines. La gramática es más concreta, va al uso real de la lengua. Y en su uso cotidiano no hay esa subsunción de cada sustantivo bajo el "ente" ni de cada verbo bajo el verbo "ser".

Bello hizo un análisis verdaderamente científico de los tiempos verbales ya desde su juventud caraqueña, "Análisis ideológico de los tiempos verbales", pero no lo publicó hasta 1841, estando ya en Chile, y luego lo incorporó a su *Gramática* (1847). Al igual que la teoría actual formulada por Émile Benveniste, Bello toma el momento presente en que el hablante hace su enunciación como punto de referencia temporal para el resto de la estructura temporal de los verbos:

> La línea divisoria es una referencia al "presente". Ahora, este "presente" a su vez no tiene otra referencia temporal más que un dato lingüístico: la coincidencia del acontecimiento descrito con la instancia del discurso que lo describe. El asidero temporal del presente no puede ser menos que interior al discurso (Benveniste, 1997: 183).

Para Bello el verbo dice siempre relación con el tiempo del hablante: "Las formas verbales o expresan una relación simple de coexistencia, anterioridad o posterioridad respecto al acto de la palabra, esto es, respecto del momento en que se profiere el verbo, o expresan combinaciones de dos o más de esas relaciones" (Bello, 1977: 250). El infinitivo no es verbo porque no contiene indicación alguna de tiempo con relación al hablante. De acuerdo con Arturo Ardao, los estudios gramaticales de Bello con relación al verbo tienen su primera inspiración en Condillac y Bauzée. Bello encuentra leyes

generales aplicables al sistema del uso del tiempo en el verbo; sistema que él compara casi a uno de tipo algebraico. También Destutt de Tracy estuvo muy presente en el pensamiento gramatical y filosófico de Bello, "aunque sólo fuera como incitación para la búsqueda de un nuevo sistema explicativo de los tiempos del verbo" (Ardao, 1986: 81). Tracy tuvo en cuenta el alemán, el latín, el inglés, el francés, el italiano, pero no el castellano. Bello se centra en la gramática de la lengua castellana. Tracy parte del verbo *être,* que se vierte al castellano como "ser" o "estar". Pero esta ventaja para el hablante del castellano se convierte en desventaja para el traductor o el estudioso extranjero de la gramática castellana, agrega Ardao. *"Je suis aimant"* se traduce por "yo soy amante" o por "yo estoy amando", pero no es lo mismo.

Los tiempos del verbo dicen relación con la coexistencia, anterioridad o posterioridad con relación al presente del acto de enunciación del hablante. "El empleo de coexistencia en lugar de simultaneidad, le permitió a Bello completar una trilogía de prefijos, co, ante, post, de decisiva operatividad en su sistema" (Alonso, 1951: LVIII). Así, escribe Bello: "La denominación co-pretérito significa coexistencia con una época que se mira en tiempo pasado, y ante-futuro significa anterioridad a una época que se mira en tiempo futuro" (Bello, 1977: 250). Asimismo, pos-pretérito significa "posterioridad a un pretérito, siendo siempre el acto de la palabra el punto final en que termina la serie de relaciones, cualquiera que sea su número" (Bello, 1977: 250). Ardao anota que hay paralelos importantes con el análisis de los tiempos verbales llevado a cabo por el danés Ramus Rask (1932), pero agrega que no se ha podido establecer influencia alguna de Rask sobre Bello. Finalmente, los tiempos verbales tienen un uso metafórico puesto que pueden usarse como signos de otras ideas. Ser signo de otra idea es lo que constituye la metáfora. Ardao conjetura que fue el análisis que hiciera Bello del uso metafórico de los tiempos verbales lo que lo llevó a su teoría de la metáfora, es decir, a la tesis de las ideas-signos, que ya analizamos (Ardao, 1986: 84).

Lucio Pabón Núñez hace referencia a la crítica de Rufino J. Cuervo acerca de la *Gramática* de Bello. "Rufino J. Cuervo [...] advirtió que al exagerar el método del maestro en punto del estudio del castellano como idioma aislado, se cae en explicaciones meramente mecánicas, contrarias a la historia de la lengua, error cometido a veces por D. Andrés" (1952: 377). De hecho la crítica de Cuervo parece insistir en el carácter "estático" de la teoría de la lengua de Bello. Esto plantea el problema de ubicar la *Gramática* de Bello en el marco epistémico que le es propio. A pesar de algunos influjos franceses de la gramática

general, Bello se decide definitivamente por el estudio de la lengua en su estructura interna. Ahora bien, este principio pertenece ya al marco epistémico del siglo XIX, como bien ha visto Michel Foucault, quien cita precisamente las siguientes palabras de F. Schlegel: "Sin embargo, el punto de partida decisivo que aclarará todo es la estructura interna de las lenguas o la gramática comparada, la cual nos dará las soluciones completamente nuevas sobre la genealogía de las lenguas, de la misma manera que la anatomía comparada ha esparcido una gran luz sobre la historia natural" (citado en Foucault, 1995: 274). De modo que si se critica la sincronía o estática del lenguaje —como dice Cuervo— es porque según la nueva episteme, la del siglo XIX (Foucault), es necesario estudiar la anatomía de la lengua para poder estudiar luego sus cambios y transformaciones, y no al revés. También Bello, como los filósofos del siglo XIX, piensan el lenguaje como un organismo cuya armazón es necesario describir. Asimismo es parte del enfoque del siglo XIX el estudio de la lengua según sus funciones, pues con ello se aleja del análisis meramente semántico que remite a la "representación", que es una categoría esencial del marco epistémico de la época clásica. Todo ello según el análisis arqueológico de Foucault. Del mismo modo, el desplazamiento de la función esencial del verbo "ser", para pasar a ser un verbo ordinario, es también parte esencial de dicho marco epistémico. La importancia del verbo ser pertenece a la época clásica por el lugar destacado de la "representación". Finalmente, el hecho de que Bello destaque la importancia de la lengua castellana desde una perspectiva hispanoamericana es parte también del aspecto "político" de la filología del siglo XIX. Escribe Foucault: "Así como el organismo vivo manifiesta por su coherencia las funciones que lo mantienen en vida, el lenguaje, en toda la arquitectura de la gramática hace visible la voluntad fundamental que mantiene vivo a un pueblo y le da el poder de hablar un lenguaje que sólo pertenece a él" (284). Como vimos, Bello ve el peligro de disgregación de la lengua en los países hispanoamericanos y quiere mantener esa unidad de la lengua "de nuestros padres" como voluntad de vida y como afirmación de fraternidad. El pensamiento filosófico gramatical de Bello se ubica, pues, en el marco epistémico del siglo XIX más que en el marco del racionalismo del siglo XVIII. Enrique Anderson Imbert relaciona la idea del tiempo de Bello con la de Kant, pues ambos insisten en el carácter subjetivo del tiempo, "hechura de la imaginación" para el caraqueño. Para Anderson esa idea subjetiva del tiempo es la que se hace presente cuando Bello hace su análisis de los tiempos verbales, que ya vimos: "Calcada sobre la filosofía idealista

que instaló el tiempo en la conciencia, la gramática de Bello definió los tiempos verbales no como funciones fechadoras en la línea del tiempo objetivo, sino como expresiones que revelan la perspectiva y la actitud del hablante" (Anderson, 1986: 16). Fue Anderson Imbert quien le sugirió a Amado Alonso la idea de que era muy posible que Bello hubiera conocido las ideas lingüísticas de Guillermo de Humboldt a través de su hermano Alejandro, a quien Bello conociera en Caracas. Así que Bello también dio su giro lingüístico bajo el posible influjo de su máximo exponente.

5

Peirce: la escritura del mundo

El universo entero está plagado de signos,
si es que no está compuesto enteramente de ellos

Charles Sanders Peirce

Aunque es en la primera década del siglo XX cuando Charles Sanders Peirce (1839-1914) desarrolla sistemáticamente su semiótica, ya desde la década del sesenta del siglo XIX tematiza el concepto de "interpretante". Este concepto es el que constituye la apertura a la tesis de la ilimitación de la interpretación y es, por tanto, lo que nos pone directamente en la pista del giro lingüístico. Recordemos de nuevo que Michel Foucault (1994) ubicó el pensamiento de Nietzsche, Marx y Freud en la idea de la infinitud de la interpretación. Y Jacques Derrida (1986) llama la atención sobre este aspecto de la semiótica de Peirce.

Peirce comienza su interés filosófico por la tabla de las categorías lógicas, en diálogo con las categorías de la *Crítica* de Kant. Es la lógica lo que está en la base del pensamiento de Peirce, pero una lógica que ya entendía como semiótica. Cualquier conocimiento puede inferirse de otro conocimiento o, lo que es lo mismo, cualquier premisa puede

convertirse en conclusión, y ésta a su vez en premisa para otros razonamientos. Nótese que en esta tesis está incluida la idea de una infinitud del proceso lógico. A Peirce le interesa la estructura lógica del conocimiento, o sea, el carácter inferencial del conocer. Interpreta como signo el antecedente con respecto al consecuente de una proposición condicional. Esto en pleno acuerdo con la lógica de los estoicos. Asimismo, considera que el sujeto es signo del predicado en las proposiciones categóricas. Por ello entiende que no hay mucha diferencia entre proposiciones categóricas y condicionales. Surge ya en este momento la idea de que todo juicio es ya un razonamiento, y lo interpreta como una relación sígnica. Como se ve, Peirce se inicia con cuestiones lógicas, pero desde el principio es ya poco tradicional.

En este mismo período introduce la primera tríada: objeto, sujeto y fundamento *(ground).* Más tarde hablará preferentemente de cualidad, relación y representación. Nótese que "objeto", "sujeto" y "fundamento" están tomados de la estructura de la proposición categórica, donde el fundamento es la cópula, el verbo "ser"; el sujeto es la sustancia que Peirce denomina también *"it"* (ello); y el objeto es la cualidad, y "ser" lo que reúne la sustancia y la cualidad. Peirce entiende que el concepto de "cualidad" es el primer concepto.

En la proposición una cosa es referida a otra. Una comparación exige un correlato. Peirce desde el principio le da importancia a las "relaciones". Ahora bien, en toda relación un tercero (el interpretante) representa a su objeto (un primero) a través de una cierta materialidad (lo segundo, el representamen). El interpretante es la mediación entre el objeto y la materialidad del signo. Así, la palabra representa a la cosa por mediación del concepto. Téngase cuidado en no hacer del concepto de "interpretante" un sujeto. La tríada viene, pues, explicada así: cualidad: referencia a un fundamento; relación: referencia a un correlato; representación: referencia a un interpretante.

Este es, entonces, el modo como Peirce introduce la teoría del interpretante. En 1867, en "Nueva tabla de las categorías", escribe que los objetos del entendimiento no son sino símbolos y que los símbolos son cuando menos potencialmente generales. Esto significa que en la lógica y el conocimiento todo es símbolo. El símbolo dice relación con el intelecto en el mismo sentido en que las cosas dicen relación con él. La lógica es, pues, semiótica. Ya para este período Peirce escribe taxativamente: "Nosotros no tenemos capacidad alguna de pensar sin signos". (1982: vol. 2, 213) Tampoco tenemos "intuiciones", sino que todo conocimiento se monta sobre otro conocimiento. Asimismo, la forma como nosotros nos conocemos a nosotros mismos no es por

introspección, sino que ello ocurre por los mismos medios por los que conocemos el mundo externo, es decir, por signos, por conocimiento inferencial. No hay tal cosa como una autoconciencia intuitiva; el momento de la autoconciencia puede ser una inferencia. "Peirce inicia evidentemente el poner en duda la tradicional distinción entre interno y externo, privado y público, sí mismo y otro" (Fabbrichesi, 1993: 16).

El proceso del conocimiento es un proceso inferencial y estrictamente relacional. De hecho no hay un conocimiento absoluto; comenzamos con prejuicios. Lo que Descartes pensaba como duda absoluta no es posible. Nuestro conocimiento forma una red relacional. Cada pensamiento se interpreta mediante otro pensamiento; asimismo, cada signo es interpretado por otro signo; y esta regla, agrega Peirce, no tiene excepción. Precisamente esta es la esencia del signo: que un signo deba ser reconocido como signo y ser interpretado por otro signo. "Los símbolos crecen. Llegan a existir por desarrollo de otros signos, particularmente los iconos, o de signos mixtos de la naturaleza de los iconos y los símbolos. Pensamos sólo con signos [...]. Así, sólo puede surgir un nuevo símbolo a partir de otros símbolos. *Omne symbolum de symbolo*" (1931-1958: vol. 2, 302).

Se trata, pues, de un proceso sin comienzo y sin fin; un proceso infinito. El ser y el conocer son sinónimos. El conocer es un inferir mediante signos. Pero ser y ser conocido son sinónimos. La semiosis se hace ilimitada. El universo de los hechos es sustituido por un universo de signos. Más adelante veremos que la realidad misma es y evoluciona de la misma manera que los signos. Con ello Peirce adopta la tesis del idealismo objetivo según la cual ser y pensar son lo mismo.

Todo pensamiento se relaciona con otro pensamiento que hace de interpretante, y así en una semiosis infinita. El significado existe en este proceso de semiosis, de reenvío de un pensamiento-signo a otro, y así sucesivamente. Se podría preguntar si en algún momento el signo remite a la cosa misma. Peirce niega el concepto de "cosa en sí misma". Y permanece fiel a la idea de semiosis ilimitada. El signo reenvía a otro signo. Pero la filosofía de Peirce no es un subjetivismo de meras representaciones mentales. "Todo es signo, pero la cualidad material y las puras aplicaciones demostrativas del signo son independientes de su relacionarse con un pensamiento, representan la 'materialidad' del signo, precisamente, se sustraen en la semiótica de Peirce a la insidia del idealismo" (Fabbrichesi, 1993: 21). "Las cosas son de naturaleza cognoscitiva, esto es, significativa" (21). El signo reenvía a un objeto, a través de otro signo (el interpretante), que a su vez reenvía a otro

signo. La cosa como tal está ausente y sólo se nos da en la semiosis. "Tal teoría [...] hace de la realidad algo constituido por un evento indefinidamente futuro" (Peirce, 1982: vol. 2, 252).

Peirce distingue entre realidad y existencia. Las cosas tienen existencia, el nudo hecho de existir *"hic et nunc"* (retomando la expresión de Duns Scoto, a quien Peirce había investigado detenidamente). Pero las cosas adquieren "realidad" sólo en cuanto realidad significada. Ser real es pertenecer al universo de los signos. Carlos Sini comenta que lo real es signo, un proceso de significados siempre haciéndose: "Toda presencia es, en realidad, una inferencia sígnica que remite a otras inferencias" (1985: 33). Lo real se da en el sistema de signos que la indican; fuera de los signos sólo hay existencias en bruto, sin significado ni razón. El objeto está ausente y sólo se hace presente en el modo de la semiosis que, a su vez, remite a una realidad que como tal es futura.

La idea de una realidad que sólo cobra vigencia en el futuro conlleva también la idea de una comunidad. La comunidad científica está siempre en progreso hacia un ilimitado aumento de conocimiento. La comunidad interpretante nos remite a una realidad que no es otra cosa que la realidad pública en cuanto coincidente con la opinión de la mayoría. "La cosa real coincide con la última opinión acerca de ella" (Peirce, 1982: vol. 2, 440). El individuo no tiene una vida tan larga como para ver realizada esta idea de la realidad como futuro, pero la humanidad se mueve en ese horizonte.

Conforme con este concepto de realidad es el de verdad:

> La verdad pertenece a los signos [...]. Por verdad entendemos pues no como un hombre singular entiende una cierta cosa, sino como la entiende la mayoría [...]. Que exista una verdad en torno a cualquier cosa significa que una suficiente experiencia, discusión y razonamiento podría conducir a un ser humano a tener una cierta opinión (vol. 2, 440).

La verdad no es algo privado, sino público. La verdad se halla en el círculo semiótico de la interpretación. La verdad pertenece a la humanidad, no a un solo ser humano; y no pertenece a un tiempo particular sino al futuro indefinido de los signos. Este concepto comunitario de verdad implica una ética no menos comunitaria. Las raíces últimas de la lógica y del conocimiento son en verdad un principio social. Mis razonamientos deben guiarse por el razonar de una "comunidad ideal". Como explica Fabbrichesi: "la esencia lógica del

pensamiento exige, pues, que nuestros intereses no sean limitados, sino que se extiendan probabilísticamente hacia una comunidad de límites indefinidos, y que sean guiados de un 'supremo interés' [...]. La esperanza de que la comunidad perdure y garantice mis inferencias más allá de todo límite asignable" (1993: 28). La esperanza como futuro de la verdad va unida al amor que reúne a la comunidad interpretante. Se trata de una comunidad regida por el principio del *ágape*, del amor fraterno.

¿Cómo se relaciona esta concepción ideal comunitaria de la verdad con el conocido pragmaticismo fundado por Peirce? Como subrayan distintos exégetas, no hay que confundir el pragmatismo de William James y John Dewey con el pragmaticismo de Peirce. Al parecer éstos simplificaron el concepto pragmaticista de verdad en Peirce. La idea pragmaticista surge en Cambridge en el Club Metafísico fundado por él, al cual también James asistía junto al jurista Oliver Wendell Holmes, John Fiske —difusor de las ideas de Darwin y Spencer— y los discípulos de Peirce que habían estudiado lógica con él en la Universidad de Harvard. "La palabra 'metafísico', como calificativo del club, tenía un sentido mitad irónico, mitad rebelde. Irónico pues se vivía en una época de derrumbamiento del hegelianismo" (Marcuse, 1969: 72). Peirce abogaba por un pensamiento científico en el sentido experimental del término; pero en realidad nunca abandonó la metafísica, pues quedó ligado a ciertos aspectos del realismo medieval. A Peirce le interesa cómo hacer claras nuestras ideas. Lo que sabemos acerca de las cosas es lo que podemos saber por sus efectos. Y es por medio del experimento como sabemos cuáles son los efectos. El experimento pone a prueba los efectos al provocarlos. Se trata de conseguir mediante experimentaciones lo que no podemos conseguir por la sola razón. El pensamiento está motivado por la acción, tiende a producir hábitos de acción. Lo verdadero es un significado que induce a un hábito o modo de actuar que estaríamos dispuestos a favorecer. El significado no es una idea o imagen mental, sino el hábito que determina la acción. Para hacer claras nuestras ideas es necesario considerar los efectos que traen consigo. Cuál es el significado de un pensamiento, se pregunta nuestro filósofo. Y responde: "La forma de actuar que provoca". El valor de un concepto radica en su significado para la vida práctica.

Peirce concluye diciéndonos que el ser humano es un signo:

> La palabra signo que el hombre usa es el hombre mismo. De hecho, como el hecho de que todo pensamiento es un signo, tomado en

> conjunción con el hecho de que la vida es sucesión de pensamientos, prueba que el hombre es un signo, así, que todo pensamiento sea un signo externo prueba que el hombre es un signo externo [...]. Mi lenguaje es así la suma total de mí mismo, porque el hombre es pensamiento [...]. La esencia del ser humano es una esencia vítrea (Peirce, 1982: vol. 2, 241-242).

La semiótica de Peirce (1903-1911)

> La diferencia con los escritos de 1867-1868 es precisamente ésta: la idea fundamental de relación sígnica era ya entonces puesta con gran claridad, pero era vista en función de la resolución de algunos problemas lógicos y gnoseológicos; era, por así decirlo, funcional a la definición general de la teoría del conocimiento de la realidad (Fabbrichesi, 1993: 74).

Peirce hizo varias formulaciones de la definición de signo, pero su núcleo significativo es el mismo: "Un signo es algo que determina a alguna otra cosa (su interpretante) a referirse a un objeto al que ella misma se refiere (su objeto); del mismo modo el interpretante a su vez llega a ser un signo, y así hasta el infinito" (1931-1958: vol. 2, 300). Peirce denomina al aspecto material del signo "representamen". En la siguiente definición del signo intertextualiza la de san Agustín, el signo como lo que está por otra cosa. "Un signo, o representamen, es algo que está para alguien por algo en algún respecto o capacidad. Se dirige a alguien, quiere decir, crea en la mente de aquella persona un signo equivalente, o quizás un signo más desarrollado. A este signo lo llamo el interpretante del primer signo. El signo está por otra cosa, es su objeto" (vol. 2, 228). El representamen remite a un objeto pero a través de un interpretante. El interpretante es, pues, mediación. La semiosis tiene un carácter triádico. Peirce lo denomina "proceso de acción triádico". La cadena semiótica no se interrumpe, y si se interrumpe pierde el carácter significante. Todo signo se desarrolla a partir de otro signo. *Omne symbolum de symbolo.* Peirce aplica las categorías de primeridad, secundidad y terceridad al signo. La primeridad es el signo en cuanto remite a sí mismo. La secundidad es el signo en cuanto remite al hecho singular, *hic et nunc*. Y la terceridad es el signo en cuanto remite a su interpretante. El signo cumple la función de un intérprete, de ahí su nombre de interpretante. La primeridad tiene una generalidad universal; la terceridad tiene una generalidad hipotética; y la secundidad es lo individual.

Peirce define la semiosis del siguiente modo: "Por semiosis quiero decir una acción o influencia, que es o implica una cooperación de tres sujetos, tales como, signo, su objeto, y su interpretante; esta trirelativa influencia de ningún modo puede resolverse en acciones de parejas" (vol. 5, 484). La semiosis es siempre ternaria porque requiere siempre una mediación; no puede ser binaria. La semiosis consiste en que una representación se refiera a su objeto por medio de un interpretante. La semiosis es una inferencia por medio de signos. Toda semiosis implica un interpretante; pero el interpretante es signo en virtud de otro interpretante. Hay semiosis en acto y semiosis ilimitada. En la semiosis en acto un interpretante se refiere al objeto de un representamen y se completa el proceso por una designación. En la semiosis ilimitada todos los interpretantes son signos y sólo culmina en el objeto dinámico. El interpretante puede ser inmediato, dinámico o final. El interpretante inmediato es el significado en el signo. El interpretante dinámico es el objeto actual en la mente. Y el interpretante final es "el efecto que sería producido en la mente por el signo si este último fuera suficientemente desarrollado por el pensamiento" (vol. 8, 343).

Aunque en teoría la interpretación es infinita, sin embargo, en la práctica es contextual. Peirce explica esto con su concepto de "hábito". El hábito es el interpretante lógico final. Este interpretante es final porque no requiere de otro interpretante para significar. La infinitud de la interpretación vale cuando tenemos en cuenta la linearidad del signo. En este caso vale la idea de que "no hay signo sin regresión al infinito" (Deladalle, 1996: 138). Pero esta linearidad no vale para el hábito, porque aquí hay un interpretante final. El interpretante final no es una cosa, sino el hábito, y el hábito es una regla para la interpretación de signos. En la linearidad del signo la realidad aparece "como el fin último de la comunidad de los buscadores de la verdad" (152).

El representamen es el aspecto material del signo, su ser hilético, la mera materialidad del signo. El representamen representa la cosa. El representamen como signo no es una idea, sino cualidad material. Sin el representamen no hay conocimiento por medio de signos. Peirce no niega la experiencia directa. La experiencia, nos dice, simplemente es. La experiencia es la apariencia. No puede ser errónea porque a lo único a que alude es a la propia apariencia. Peirce denomina "percepto" al acontecimiento en su singularidad; es un hecho físico, no psíquico. Es lo que ocurre en el *hic et nunc*. El percepto no puede ser general. En cambio, es primeridad y secundidad, pero no puede ser terceridad. En el juicio perceptivo el percepto entra en la semiosis

en su carácter de representamen, y entonces sí se relaciona con una terceridad. El objeto se da en la semiosis o fuera de la semiosis. Objeto fuera de la semiosis, sólo puede darse en cuanto experiencia directa. Es el percepto. El objeto en la semiosis es el objeto significado a través de un interpretante.

La semiótica de Peirce (1911-1914)

En este período Peirce desarrolla una compleja taxonomía de los signos. "La más extraordinaria clasificación de las imágenes y los signos", escribe Deleuze (1986: 50). El punto de partida es la tríada de las categorías posibilidad, facticidad y ley. De la categoría de posibilidad salen tres clases de signos: cualisigno, sinsigno y legisigno. El cualisigno es una cualidad que es un signo. La cualidad en sí misma no es un signo, y sólo deviene signo; es signo sólo en acto. Fuera de su actuación como signo la cualidad nada tiene que ver con signos. La cualidad es ser en sí mismo que no remite a otra cosa. Peirce lo denomina también "afecto", o sentimiento puro, inspirándose en el filósofo francés Main de Biran. El cualisigno representa en la medida en que tiene algo común con lo que representa; al modo del rema, como signo de esencia. Un ejemplo de cualisigno es la percepción de "rojo". El sinsigno es "una cosa actualmente existente, o un evento que es un signo" (Peirce, 1931-1958: vol. 2, 245). El sinsigno implica un cualisigno. El legisigno es una ley en cuanto signo. Es convencional y general *(type),* pero puede aplicarse a casos concretos *(token).*

La segunda clasificación tiene como punto de partida el objeto y es también una tríada: icono, índice, símbolo. "Icono es un signo que poseería el carácter que lo hace significante sea este objeto realmente existente o que no lo sea" (Peirce, 1956: 104). Cualquier cosa es un icono de otra en cuanto guarde alguna relación de parecido con esa cosa o sea usada como su signo. El icono implica cierta semejanza con el objeto denotado, pero esta semejanza no está pensada al modo tradicional: "No es pues el signo una semejanza al objeto, sino el objeto al anunciarse y devenir significativo en las relaciones que permite la sustitución icónica" (Fabbrichesi, 1993: 80). "El *índice* es un signo que se refiere al objeto que denota en virtud del hecho que es realmente determinado por aquel objeto" (Peirce, 1931-1958: vol. 2, 248). El índice implica un icono. El índice nos dice cómo se refiere el signo al objeto. El índice tiene alguna cualidad común con el objeto, y es a través de ella como se refiere al objeto. De hecho,

Peirce nos dice que el índice tiene una cualidad física que lo conecta con el objeto. Es una relación más bien orgánica con el objeto. Los pronombres demostrativos (esto, eso, aquello) son índices; exigen que el receptor observe para establecer la conexión entre la idea mental y el objeto. Las palabras solas no son suficientes para esta tarea mostrativa. Algunos índices son instrucciones para realizar algo. El índice supone una cierta relación de iconicidad; pero no es sólo el parecido, sino una modificación que el objeto opera en el signo. Una fuerza es un índice de otra, como una partícula es índice de otra. Peirce afirma que los índices y los iconos no aseveran nada. "Símbolo es un signo que se refiere al objeto que denota en virtud de una ley, que suele ser una asociación de ideas generales, que opera en forma que el símbolo sea interpretado como refiriéndose a aquel objeto" (vol. 2, 249). Peirce agrega que "El símbolo se conecta con su objeto en virtud de la idea del símbolo usado en la mente, sin el cual no habría tal conexión" (1956: 114). En realidad todo signo es un símbolo y todo símbolo requiere un icono y un índice que exprese su carácter simbólico. El símbolo sólo tiene una relación indirecta con la cosa simbolizada. Se trata de una relación convencional usada por una comunidad. "La misma distancia que separa a los símbolos de las cosas abre la indeterminada dimensión del tiempo de los signos; del tiempo de la semiosis ilimitada para una comunidad ideal en el futuro indefinido de los signos; del tiempo de una progresión infinita de representaciones y de interpretaciones posibles" (Forastieri, 1992: 84). Las palabras son símbolos; las oraciones son símbolos; los libros son símbolos. La palabra tiene un ser real, aunque no tiene existencia en sí misma, su ser real consiste sólo en que los existentes que significa se conforman a dicho ser. La palabra es una secuencia de sonidos que se convierte en signo mediante un hábito que la interpreta. Tanto las palabras como sus significados son reglas generales, excepto que su significado reciba algún sentido especial. Los símbolos son signos convencionales. Peirce se remite a Aristóteles para este uso del término "símbolo" *(De interpretatione)*. El símbolo está conectado con su objeto mediante una idea. La palabra vive en la mente de quienes la usan. Los términos generales son sólo palabras, como afirma Ockham, pero a diferencia de lo que asegura éste, no son meros entes individuales.

La tercera clasificación toma como punto de partida la ley. La tríada correspondiente es: rema, decisigno y argumento. "*Rema* es un signo de posibilidad cualitativa" (1931-1958: vol. 2, 250). Decisigno es un signo que "por su interpretante es un signo de existencia actual"

(vol. 2, 251). Y un argumento es un signo que "por su interpretante es un signo de ley" (vol. 2, 252). El argumento representa a su objeto sólo en su carácter de signo.

Luego de estas tres tríadas clasificatorias, Peirce deriva una taxonomía de signos más amplia aún, en la cual no nos detendremos. Algunos de los nombres llamativos que usa son: sinsigno icónico, sinsigno indicial remático, legisigno icónico, legisigno indicial remático, legisigno indicial dicente, símbolo remático, símbolo dicente. Un sinsigno dicente es el que nos da información acerca del objeto. Da información en la medida en que es afectado por el objeto y en cuanto afectado por el objeto es también índice. Una veleta es un ejemplo de sinsigno dicente. La información que da el sinsigno dicente es fáctica. Un diagrama es un legisigno icónico: un signo (o tipo general) en el que cada instancia representa una cualidad capaz de darnos idea del objeto. Una proposición es un símbolo dicente. Se trata de un signo que se relaciona con su objeto por medio de una asociación con ideas generales. El interpretante de una proposición representa al objeto en cuanto es de alguna manera afectado por él. Su existencia o la ley que significa ha de estar relacionada efectivamente con el objeto que se indica. Un grito en la calle es un legisigno indicial, pues éste es un signo en el cual cada una de sus instancias es afectada por su objeto y de ese modo da información del objeto. Todavía en sus años finales, en cartas a su amiga y creadora de una semiótica Lady Welby, continuará ampliando su taxonomía.

Peirce y Duns Scoto

La ya muy antigua disputa entre nominalistas y realistas ocupa desde el principio el pensamiento de Peirce. Lo mejor será que abordemos el tema en relación con las ideas del gran filósofo medieval Duns Scoto, a quien Peirce estudió detenidamente. Tenemos la fortuna de contar con una obra dedicada específicamente a este tema —*Charles Peirce and Scholastic Realism,* de John Boler— y no haremos más que dar una síntesis que nos ayude a ver mejor el realismo de Peirce.[1]

---

1 Debe notarse que a veces se cita la *Grammatica speculativa* (1350) de Thomas von Ehrfurt como si fuese de Duns Scoto. Pero en 1922 Martin Grabmann estableció la verdadera autoría. (Cf. bibliog.) Mauricio Beuchot, *La filosofía del lenguaje en la Edad Media,* México, UNAM, 1981, p. 168.

La historia comienza con el filósofo árabe Avicena[2] —en realidad, como siempre, comienza con Platón—, pero es suficiente comenzar con el filósofo de Bagdad. Avicena reconoce tres estados de la "esencia". Primero, la esencia física, la cual es siempre individual. Segundo, la esencia en la razón, la cual es siempre universal. Y finalmente, el tercer estado de la esencia: la esencia en cuanto tal, la cual es indiferente a lo universal o a lo particular. Como dice Avicena, la esencia es solamente la esencia. O, utilizando el ejemplo del caballo, la equinidad es solamente la equinidad. Esta equinidad *(equinitas)*, como dice irónicamente Etienne Gilson, pasará directamente a la filosofía de Duns Scoto y, agregamos, se la encuentra igualmente en la filosofía de Peirce.

Como explica Gilson, y también Deleuze (1988: 88), Duns Scoto deriva su concepto de "ser unívoco" de lo que Avicena ha denominado el tercer estado de la esencia, y de esta manera puede fundar la ontología en forma autónoma, que no es ni teología ni una de las ciencias particulares. En forma sin duda alguna hiperbólica Gilles Deleuze dirá que "sólo hay un ontólogo", y éste es Duns Scoto. El "ser" unívoco es indiferente a lo universal y a lo particular, como el tercer estado de la esencia de que habla Avicena. La tesis de la univocidad del ser de Scoto contrasta con la famosa tesis de la analogía del ser de su antecesor Tomás de Aquino.

Pero lo que realmente interesa para entender a Peirce es la cuestión de la esencia y los universales. Conforme con lo mejor de la escolástica medieval, Duns Scoto nos dice que lo que existe es individual, es sustancia, supósito; en ello sigue claramente a Aristóteles. Se trata, pues, del primer estado de la esencia de que habla Avicena, la esencia física. Lo existente es el ser individual *hic et nunc* (aquí y ahora). Es propio de la ontología de Scoto el hecho de que la *haecceitas* (haecceidad, o "estidad" como traduce Forastieri) sea la característica de las cosas, seres o esencias físicas, es decir, su ser individuado. El *hic et nunc* es el principio de individuación. La haecceidad es la actualidad última de una esencia. En segundo lugar se da la esencia como universal, pero ésta se da en la mente, en la razón (humana o divina). Que la esencia en nuestra razón sea universal no tiene ningún problema, pues el entendimiento humano tiene el poder abstractivo. Sin el entendimiento humano no se da esta universalidad. "Scoto mantiene que si cada individuo de una especie es destruido, la naturaleza de esa especie es

---

2 Para Avicena, nos apoyamos en la exposición de Etienne Gilson, *Jean Duns Scot*, París, Vrin, 1952.

ipso facto destruida" (Boler, 1963: 47). El universal en el entendimiento es el universal en acto. También lo denomina Scoto "universal lógico". El problema surge con el enigmático tercer estado de la esencia. Éste lo denomina Scoto "naturaleza común": una en sí misma. La esencia es una unidad real, una comunidad. Esta naturaleza común no es un universal en acto, pues como acto sólo se da en el entendimiento. ¿Qué pasa en la esencia o naturaleza común? "Universalidad es obviamente un elemento de nuestro modo de pensar, pero la comunidad en la cual ella está basada no lo es" (52). La misma naturaleza solicita dos procesos diferentes: por un lado se contrae en el individuo, por otro lado se universaliza en la mente. Ahora bien, si la naturaleza en su esencia física se da siempre individuada, ¿cómo podemos afirmar que la naturaleza común es real? Como señala John Boler, éste es el problema de los universales, es decir, si al universal en la mente corresponde en la realidad una naturaleza común o no. "Scoto quiere proteger ambos, la primaridad del estado individual (supósito) y la real naturaleza común como fundamento de nuestras concepciones" (53). Para resolver esto Scoto introduce la distinción *formal* entre *haecceitas* y naturaleza común. Es decir, naturaleza común y haecceidad no son dos cosas separadas en un ser individual, pero son *formalmente* distintas. Todo depende, pues, de esta "formalidad". Boler recurre a la interpretación de Grajewski que dice así: "Una distinción formal es una distinción de la naturaleza de la cosa ocurriendo entre dos o más formalidades realmente idénticas, de la cual una, antes de la operación del intelecto, es concebible sin los otros pensamientos" (citado en Boler, 1963: 54). Naturaleza común y esencia individual no son separables en el sujeto (sustancia), pero hay distinción formal y ésta no es sólo una distinción lógica. Scoto nos dice que ellas son distintas como una realidad *(realitas)* a otra realidad *(realitas);* es decir que tan real es la esencia individual como la esencia común en la cosa. Si la diferencia fuera sólo lógica, entonces tal diferencia estaría sólo en el entendimiento. Los términos de una distinción formal son denominados realidades o formalidades equivalentes, es decir, tan real el uno como el otro. Que la naturaleza común se dé "antes de la operación del intelecto", agrega Boler, "indica que la distinción es objetiva y está ligada primariamente a la cosa" (54). Éste es pues el realismo de Scoto. Tenemos, por un lado, un nominalismo existencial en el que se nos dice que lo real existente es siempre individual y que la individuación se da por la haecceidad. Pero, por otro lado, el universal se da también en las cosas, en la naturaleza común; es comunidad. Esencia individual y naturaleza común son igualmente reales, aunque se da una distinción formal entre ellas. Peirce considera que este "realismo" de Scoto no es suficiente, y aunque lo toma como su punto de

partida, lo convierte, como él mismo dice, en un "realismo extremo": "Peirce combate un nominalismo que hace del evento individual lo único real con una suerte de extremo realismo lógico que hace de las relaciones generales algo real" (159). Dicho taxativamente, Peirce es más platónico que Scoto, quien muestra un "realismo moderado". Peirce argumenta en favor de los universales basándose en las leyes naturales que la ciencia estudia: "Mi argumento para mostrar que la ley es real y no ficción, que es una naturaleza —independiente de toda convivencia con nosotros— es que las predicciones son verificadas" (1931-1958: vol. 5, 210). En este punto se muestra también la unidad del realismo peirceano con su pragmaticismo. Realismo experimental: la ley es real puesto que se verifica en el experimento. Realismo cuasiplatónico con consecuencias pragmáticas.

No hay duda, pues, del realismo de Peirce. Por ello no se puede utilizar su pensamiento como si fuera una filosofía posmoderna que esfumaría lo real en el discurso o en la autonomía de un mero sistema de signos. No estamos de acuerdo con el platonismo de Peirce —con ningún platonismo—, pero es obvio que no se lo puede asimilar a un posmodernismo en el que lo real sólo detenta un ser evanescente en las figuras del lenguaje o de los signos.

La terceridad de que tanto habla Peirce es, pues, el carácter de ciertas actualidades futuras que están destinadas a ser. "Lo potencial en su sentido activo (como opuesto a 'mera posibilidad' de lo primero) implica la realidad de lo futuro así como su predeterminabilidad" (Boler, 1963: 159). Lo posible no es meramente posible, sino que es algo potencial destinado a su realización.

Pero sobre la cuestión del "realismo" de Peirce hay diversas interpretaciones, no muy concordantes. Nos parece bastante claro que Peirce propone un realismo evolutivo. Y esto significa que del conjunto de posibilidades *algunas* llegarán a ser realidades. Recuérdese que la posibilidad es la primaridad, es decir, el universal en cuanto contradistinto a lo individual y a la representación. Algunas de las posibilidades llegarán a ser realidad. La posibilidad no es ya la realidad, sino que llegará a ser. Realismo, pero realismo evolutivo. Peirce conecta este realismo evolutivo con su pragmaticismo. El pragmaticismo se ocupa de la "realidad de ciertas posibilidades". El significado es lo que puede acaecer en ciertas situaciones, no es algo dado. Según Max Fisch este concepto de "posibilidad" como lo que llegará a ser realidad parece estar conectado con la idea de Aristóteles de posibilidad real.

Como hemos insistido, Peirce piensa en la realidad y en la verdad como un interpretante final en una futura comunidad ideal de

interpretación. "Lo verdadero es el interpretante final lógico. Por consiguiente, el más perfecto recuento de un concepto que se pueda expresar en palabras consistirá en una descripción del hábito que se calculará que el concepto produzca" (1931-1958: vol. 5, 491).

Se ha explicado que hay también en la filosofía de Peirce un acuerdo entre ser y pensar. Ser y conocer coinciden, no hay cosa en sí. Esto es posible porque hay una mutua adaptación entre mente y universo: "Parece pues incontestable que la mente del ser humano está fuertemente adaptada a la comprensión del mundo" (vol. 6, 417). O mejor: "El pensamiento humano participa necesariamente de cualquier carácter por difuso que sea del entero universo y sus modos naturales tienen una cierta tendencia a ser los modos de acción del universo" (vol. 1, 351). Existe el progreso científico precisamente en razón de esta mutua adaptación de mente y universo. Esta armonía es la base de la verdad lógica. "La gramática pura y universal que se presupone operante en la mente, también se espera que lo sea en la naturaleza" (Ramírez, 2002a: 92). El universo evoluciona; las leyes naturales son resultado de la evolución del universo. Asimismo, la mente evoluciona de acuerdo con parámetros naturales (que son semióticos) y que hacen que la verdad tienda a un interpretante final. Como explica muy bien Fabbrichesi: "El universo se constituye a través de los reenvíos interpretativos que lo indican como tal; la semiosis ilimitada que descubre la ley no sólo gnoseológica, sino cosmológica; la cadena del reenvío sígnico es toda ella una con la cadena de la evolución universal" (1993: 58). Pero sin duda alguna una tal interpretación nos lleva a la antigua idea del universo como *libro,* a la escritura del mundo. El mundo como escritura; libro abierto a la lectura del ser humano. Se trata de una tesis teológica, la cual aparece claramente en Peirce. Dios es el interpretante último, es el *grapheús*. "El universo es un vasto representamen, un gran símbolo de los fines divinos, las cuales conclusiones se resuelven en realidad viviente" (Peirce, 1931-1958: vol. 5, 119). El mundo es escritura; una escritura cuyo escritor *(grapheús)* es Dios mismo. Tesis veterotestamentaria que, como ha mostrado Hans Blumenberg (1984), no ha dejado de estar presente a lo largo de la cultura occidental.

La crítica del psicologismo llevada a cabo por Peirce es muy importante en el contexto del giro lingüístico; pues, como vimos, ha sido desde la subjetividad (y sus diversas funciones: pensar, sentir, querer, actuar) la matriz desde la cual se ha pensado en el lenguaje y en los signos. Peirce ofrece una semiótica que no está marcada por el psicologismo y que, por el contrario, lo combate.

6

Nietzsche: giro retórico, giro hermenéutico

Cuanto más exclusivamente se toma a sí mismo en cuanto sujeto, como medida para todo ente, más equivoca la medida

Martin Heidegger

Friedrich Nietzsche (1844-1900), como bien afirmó Michel Foucault, es uno de los grandes instauradores del giro lingüístico de la filosofía. Se trata de un giro bastante complejo que, en realidad, puede denominarse una revolución filosófica, pues involucra no sólo un vuelco lingüístico sino también un giro retórico, un giro hermenéutico y hasta un giro semiológico, si, como dice Foucault, Nietzsche, junto con Marx y Freud, abrió nuevas perspectivas al signo. El giro lingüístico de Nietzsche se inspira en la filología, o mejor, en una crítica a la filología, una filología para la cual Nietzsche busca un sostén en la filosofía. La filosofía como filología, pero también la filología inspirada en la filosofía. Esa crítica a la filología, esa búsqueda una "filología del futuro" lleva a Nietzsche a los modelos griegos, al *agón*, y allí encontrará una teoría del lenguaje bien desarrollada por sofistas y rétores.

Es esta retórica antigua la que Nietzsche retoma para su revolución lingüística; a su vez Foucault retomará a Nietzsche y su concepción retórica del lenguaje. Foucault no desconocía este origen retórico de la concepción nietzscheana del lenguaje, y se preocupó por estudiar a los sofistas y rétores griegos. Pero más allá de la retórica, Nietzsche elabora toda una teoría de la interpretación, que es lo que denomina "genealogía". Se trata aquí, pues, también de un giro hermenéutico; si bien es cierto que esa "hermenéutica" poco o nada tiene que ver —como tampoco la de Foucault— con la hermenéutica tradicional al estilo de Schleiermacher, Dilthey o Ricœur.

En Nietzsche se pueden reconocer varios períodos en el estudio del lenguaje. El primer período es el juvenil, desarrollado en franca crítica a la filología clásica y que culmina en el *Nacimiento de la tragedia*, obra que presenta cierto carácter romántico puesto que el lenguaje y la música son expresión de instintos y afectos. Ya en *Sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral* domina la retórica y Nietzsche se centra en la concepción metafórica del lenguaje. En el período denominado ilustrado, Nietzsche hace una crítica de la metafísica desde la gramática, crítica tan radical que autoriza a calificarlo de instaurador del giro lingüístico (o uno de ellos, según vamos viendo en este estudio). Finalmente, el último período está dominado por la idea del lenguaje como interpretación (giro hermenéutico), interpretación que se hace desde la voluntad de poder. La genealogía, han dicho Deleuze y Foucault, es el método nietzscheano. Habremos cumplido nuestro propósito si se logran describir sinópticamente estos períodos y ver así el profundo alcance de la crítica lingüística de Nietzsche que lo hace tan pertinente en el siglo xx y en lo que va del nuevo siglo.

Filología y filosofía

"Philosophia facta est quae philologia fuit". Así cita Nietzsche a Séneca, quien en realidad, como aclara Gutiérrez Girardot (2000: 43), había escrito *"quiae philosophia fuit, facta philologia est"* (Séneca, 1994: 108). Se sabe cuán negativamente fueron recibidos por los filólogos de oficio los trabajos filológicos de Nietzsche. Para Wilamowitz, Nietzsche era un hombre muerto como filólogo. Pero es obvio que Nietzsche, aunque había recibido la formación regular de filólogo, buscaba ir más allá de los estrechos cánones de una ciencia que iba perdiendo vitalidad. Y si bien Nietzsche cuestiona la filología al uso, en realidad lleva a cabo una fecundación de la filología por la filosofía y una fecundación de la

filosofía por la filología; un matrimonio entre filosofía y filología, un arte del buen leer, como dirá después, y que lo conduce poco a poco a una revolución filosófica. La actitud de Nietzsche se torna tan crítica de la filología que en una carta a su amigo Rohde le propone que abandonen la filología y pasen a estudiar química (Gutiérrez Girardot, 2000: 39). Para ese tiempo Nietzsche está leyendo a Boscovich y sus teorías energéticas y a Lange y su *Historia del materialismo,* con especial atención a la teoría atómica de Demócrito. Nietzsche cuestiona las bases de la filología. Hace "filosofía de la filología, pregunta por la justificación de sus fundamentos y de sus pretensiones culturales y humanas" (40). Interrogación tan radical que Gutiérrez Girardot la denomina, al modo kantiano, "revolución copernicana". Hablando a propósito de la filología, Nietzsche afirma que "el problema de la ciencia no puede ser conocido en el terreno de la ciencia" (1985: 27), sino desde la crítica radical de la filosofía. Pero de una filosofía estética, de una metafísica de artista que piensa, como dirá después, la ciencia desde el arte y el arte desde la vida. Ciencia, arte y filosofía se aúnan en el joven Nietzsche, y de esa interfecundación producirá sus martillazos críticos, o producirá "centauros", como él mismo afirma. Nietzsche estaba consciente de que iba más allá del terreno estrictamente científico y que, en consecuencia, su posición era una provocación. "Ellos ignoraban que a él no le interesaba fomentar el adelanto de una ciencia, de la que sabía que sus fundamentos era filosóficamente insostenibles [...] desde la alta perspectiva del pensar originario que Nietzsche buscaba" (Gutiérrez Giradot, 2000: 49). Por eso, sostiene Gutiérrez Giradot que la disputa de Nietzsche con la filología clásica no es filológica, pues está inspirada en un interés filosófico. La filología se percibía en los tiempos de Nietzsche o bien para los más fieles como una ciencia, o bien para los más inspirados como un humanismo, la auténtica manera de conocer la Antigüedad; Antigüedad que tomaban como modelo de lo humano. Pero a Nietzsche no le interesaba ese humanismo, ese afán por una *humanitas,* y creía que la filología como ciencia había perdido su vitalidad, era cosa de nuestros "tatarabuelos". Schleiermacher, quien renueva la exégesis de los textos platónicos, pensaba que la filología era "vivir clásicamente y realizar así la Antigüedad" (citado en Gutiérrez Girardot, 2000: 63). En la misma línea humanista estaban Schlegel y A. Boeckh. En la línea de la filología como ciencia estaban Wolf, Wilamowitz, Ritschl, etc. En contra del humanismo filológico se pronunció Droyssen, quien afirmó: "La era de los estudios humanísticos se ha derruido, la época de la filología ha pasado ya, los filólogos sólo son monografistas de

la Antigüedad clásica" (citado en Gutiérrez Giradot, 2000: 64). La filosofía debe proceder con espíritu magnánimo, es decir, con el fin de comprender. "Pues para interpretar es necesario comprender, para comprender es necesario percibir diferencias y para percibir diferencias es necesario paralelizar" (73). El maestro, el buen enseñante, ha de poder tener esa facultad de establecer paralelos, sólo así se llega a comprender la obra de un pensador. Esta nueva educación es una filología del futuro, se inclina por una pedagogía crítica y no por el humanismo anticuado de los filólogos tradicionales. Gutiérrez Girardot señala, con razón, que esta apuesta de Nietzsche implica, sin embargo, el mantenerse en la imagen griega a pesar de sus críticas. Y por eso concluye: "Lo que Nietzsche quería era una paradoja; lo que produjo fue una provocación" (77).

La semiótica de los afectos

Existe para Nietzsche un instinto del lenguaje, pues el lenguaje expresa nuestras pulsiones, instintos, afectos. Hay en el ser humano un impulso metaforizador *(Trieb zur Metapherbildung).* Nuestro conocimiento depende de esa pulsión metaforizadora. En *El nacimiento de la tragedia* Nietzsche desarrolla la idea según la cual tanto el lenguaje como la música tienen un origen común y una diferenciación posterior: "La lengua y la expresión oral disponen de medios y procedimientos para comunicar, convencer, persuadir *musicalmente*, es decir, por la inducción de estados de ánimo que permiten representar sentimientos" (Lynch, 1993: 106). En cierto sentido lo fundamental no es el lenguaje sino "el tono, la intensidad, la modulación, el ritmo con el cual una serie de palabras son pronunciadas, en suma, la música que está detrás de las palabras, las pasiones detrás de la música, la personalidad detrás de la pasión, o sea todo lo que no puede ser *escrito*" (Nietzsche, citado en Lynch: 108). La música y el ritmo son lo esencial en el proceso de significación. Las palabras son signos, pero signos de nuestros afectos, "un teclado de pulsiones, y los pensamientos (en palabras) son los acordes" (108). En el fondo la música expresa algo que no puede ser expresado por el lenguaje, un fondo pulsional inexpresable en el lenguaje apolíneo. "La música toca directamente el corazón, puesto que es el verdadero lenguaje universal que en todas partes se comprende" (Nietzsche, 1985: 209). La tragedia nos dispensa un consuelo metafísico. La música constituye una especie de *universalia ante rem* (universales anteriores a la cosa). El lenguaje de la

poesía y del mito crea símbolos, imágenes, "acontecimientos visibles y sensibles". La raíz sonora es lo común al lenguaje y a la música; raíz común que pudo darse en el pasado prehistórico de la especie. Pero "el lenguaje llega después de la música, es decir, que aparece como un desarrollo específico de ciertas potencialidades inherentes a la relación del hablante con el sonido, con la sonoridad de las palabras" (Lynch, 1993: 115). Lynch destaca que "en este modelo el lenguaje imita a la música, mientras que resulta imposible que la música imite al lenguaje" (115). La poesía tiene su origen en este arte de imitar la música que se lleva a cabo en el lenguaje. Las culturas primitivas expresan en sus cantos sus sentimientos y emociones, y no tanto sus conceptos. En la imitación de la música en la poesía se hace presente la armonía —"integración significativa de sonidos" (115)—, la integración del ritmo y la representación de los sentimientos, elemento típicamente musical que explota la música. Luego este componente musical se pierde en el discurso, pero las palabras siguen significando nuestros afectos y pulsiones: experiencias interiores que sirven para representar eventos exteriores y naturales. Los griegos apuntaron hacia la función simbólica de las palabras. El lenguaje no expresa directamente sentimientos, pero de la representación dramática de las acciones pueden surgir sentimientos. Tal es el caso de la tragedia, como bien vio Aristóteles en la *Poética*. Es posible imitar acciones "discursivamente" y así suscitar imágenes conmovedoras. En cambio, el lenguaje en su cotidianidad aparece desprovisto de intensidad; éste no es el código de signos de los afectos. Este código originario de signos de los afectos es discontinuo con respecto al lenguaje cotidiano. "La idea sería que, como en el *Nacimiento de la tragedia*, la música, las imágenes y las palabras surgieran espontáneamente" (Liébert, 1995: 113). El mundo moderno no conoce esta íntima imbricación entre palabra y música. Después de la tragedia antigua la poesía y la música se disociaron. No es como lenguaje que la música es formidable. La ópera por ser esencialmente teatral depende demasiado de las palabras, se esclaviza a ellas. Comenta Liébert: "Él [Nietzsche] ha forzado la lengua a volver al estado primitivo donde ella piensa todavía sin conceptos, o donde ella misma es todavía poesía, imágenes del sentimiento" (114). En el canto, piensa Nietzsche, hay una unión orgánica entre música y poesía. La música tiene un efecto inmediato, sin pasar por el intelecto, lo cual no ocurre con el lenguaje. Cuando la música no está contaminada con palabras es un medio de expresión, de sugestión, de refuerzo del gesto. La lengua universal del corazón es la música. La música no emana de la voluntad sino del fondo indescifrable

del ser, más allá de la individuación. La voluntad misma es ya manifestación *(Erscheinung)*.

En su origen "el lazo natural entre el lenguaje de las palabras y el lenguaje de la música no está roto aún" (Nietzsche, 1985: 209). Es necesario comenzar a aprender a pensar como un comenzar a aprender a danzar. Y a danzar no sólo con los pies, sino con las ideas y con las palabras.

Nietzsche se pregunta cómo un conjunto de sonidos (los fonemas) pueden representar conceptos. Usamos sonidos para comunicar imágenes. Lo que hay, piensa Nietzsche, es lenguaje de afectos, los signos son signos de nuestros afectos *(Zeichensprache der Affekte)*. "Pero el signo es antes que nada la huella de una intensidad: si un signo conserva su sentido, se debe a que el grado de intensidad coincide con él; sólo significa que por un nuevo aflujo de intensidad en alguna medida reencuentra su huella primera" (Klossowski, 1972: 96). Se da un código de signos, pero esos signos son los movimientos o pulsiones. Nietzsche no piensa que en ese código de signos se trate de una expresión directa de las pulsiones, sino que es un sistema de interpretación sujeto a errores. El cuerpo es el emisor de ese sistema de signos. "El cuerpo quiere hacerse comprender por medio de un lenguaje de signos falsamente descifrados por la conciencia: lo que constituye ese código de signos que invierte, falsifica, filtra lo que se expresa a través del cuerpo" (53). Jaspers nos dice que el hecho de interpretar proviene para Nietzsche de la fisiología. A la conciencia asoman los efectos de estos signos, pero la conciencia está atravesada por otro sistema de signos de raíz social y convencional. Los griegos y los romanos tenían un sentido rítmico que se manifiesta en la palabra hablada, de ahí su poesía y su retórica.

Las palabras son signos, pero signos de los afectos. Detrás de las palabras no se percibe la esencia de las cosas, sino la realidad pulsional. Sin embargo, las palabras ocultan su raíz pulsional y se convierten en sombras de sensaciones. Gorgias de Leontini, como vimos, ya afirmaba que las palabras reflejan las sensaciones. El pensamiento consciente, continúa Nietzsche, sólo llega cuando se ha dado un cierto acuerdo o paz entre las pulsiones instintivas; apariencia apolínea que esconde su origen dionisíaco. Son las fuerzas pulsionales las que constituyen el inconsciente, y estas fuerzas-pulsiones son lo que está detrás del lenguaje de signos como semiótica de afectos: "Los pensamientos son signos de un juego y de una lucha de los afectos: quedan siempre ligados a sus raíces naturales" (Nietzsche, citado en Lynch, 1993: 139).

Las palabras sólo dejan entrever la verdad de las pulsiones, pues son meras sombras de ellas.

Frente al código de signos de los afectos, Nietzsche sitúa el código cotidiano que es el lenguaje común:

> Respecto del código de signos cotidianos no somos más que una sucesión de estados discontinuos, en la que nos engaña la fijeza del lenguaje. En la medida en que dependemos de ese código concebimos nuestra discontinuidad, aunque no vivamos más que como discontinuos: pero esos estados discontinuos sólo conciernen a nuestra manera de usar o no usar la fijeza del lenguaje: se consiente en usarla (Klossowski, 1972: 69).

En la dinámica de la persona se da un combate de impulsos, y ese combate tiene su propio código. De él nace toda interpretación. La interpretación ocurre en el combate de las fuerzas pulsionales. La imagen es interpretación de una dinámica que ya ha tenido lugar. Esa imagen es un fantasma. Se forman distintos fantasmas de acuerdo con la dinámica de fuerzas pulsionales, "algunas de las cuales sólo son codificadas desde el momento en que esas fuerzas vienen a intensificar esta o aquella huella significante" (78). El agenciamiento de sentido no es otra cosa que la intensidad de las diferentes fluctuaciones pulsionales. La repetición de esa huella, de esos fantasmas, se convierte en signos. El signo es, pues, la "huella de una intensidad". "Toda significación sigue siendo función del caos generador de sentido" (97).

La música es metáfora de la vida. El modelo del lenguaje es la música. El discurso es demasiado lógico para expresar nuestra experiencia sin mutilarla. El ser humano tiene el lenguaje en cuanto animal gregario. Comparado con la música el lenguaje se queda muy corto. El lenguaje convierte en ordinario todo lo extraordinario. Liébert nos dice que Nietzsche da un tratamiento musical a la escritura. Se debe "escribir como se compone", afirma Novalis. Para Nietzsche es necesario atender a la música de las palabras, a su ritmo propio, o sea, a su *tempo:* "El pensamiento debería primero que todo escuchar, escuchar como se escucha una pieza musical" (citado en Liébert, 1995: 7). El oído atento a la música es el mejor medio de evaluación. Sin música la vida es un error, pues la música nos hace soportable este mundo. "El gozo de ser, el placer de existir, culminan en la experiencia musical y hallan en ella su experiencia suprema" (10). La vida es música y el auténtico filósofo debe tener oído para la música. La música nos permite comunicarnos con las fuerzas ocultas del mundo. La música

es el lenguaje de lo invisible. "Cuando Nietzsche habla del arte es primera y casi exclusivamente de la música a lo que se refiere" (12). La música es vibración de los afectos. "Como se trata de instintos, de su tensión, hay que seguir en las formas del arte ese combate, que se prolonga en la belleza. Es lo que intenta ahora Nietzsche, ver en el arte griego las huellas de lo invisible, la marca de los instintos en las figuras. El signo de la intensidad hace de la obra de arte *símbolo"* (Vásquez, 2000: 33). Para Nietzsche hay una identidad del poeta lírico y del músico. La música debe informar el poema; la palabra debe venir después. El músico es el que guía al poeta. "Compositor, poeta, filósofo, él parece no poder expresarse todo entero ni por la música, ni menos aún por el lenguaje" (Liébert, 1995: 34). Para Schopenhauer la música revela la esencia, el ser en sí, es decir, la voluntad, y es independiente del mundo fenoménico. La música nos permite liberarnos de la individuación y superar el sufrimiento de la existencia separada. En cambio, afirma Nietzsche, el optimismo socrático suprime la poesía y el mito.

Estos primeros escritos de Nietzsche sobre el lenguaje —en cuanto dependiente de la música— tienen una clara huella del romanticismo, y en especial en las ideas de Rousseau acerca del lenguaje. El lenguaje primigenio se halla muy cerca de la poesía por su carácter metafórico. El mundo primordial es un caos pulsional que trata de expresarse en formas simbólicas, la música la primera entre ellas. "Todo dios es un regalo del cuerpo. Así como muere por algo en el cuerpo. El cuerpo de los mitos traduce la semiótica pulsional. Es el cuerpo el que evalúa e inventa. Los griegos llevaron ese poder hasta el grado máximo" (Vásquez, 2000: 25).

En *Sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral* Nietzsche insiste ya en el carácter retórico del lenguaje, especialmente por lo que tiene de efecto metafórico. Entendemos lo real desde una red de metáforas. "Todo lo que eleva al hombre por encima de los animales depende de esa facultad de volatilizar las metáforas instintivas en un esquema, en suma en disolver una figura en concepto" (Nietzsche, 1990: 26).

Los conceptos dependen de las palabras; la razón sigue una trama lingüística. El concepto *(Begriffe),* mediante la palabra agarra *(greift)* cierto aspecto de la cosa, no todos sus aspectos. Y ese aspecto unilateral se convierte en signo de la cosa. Como las palabras, así también los conceptos son comunes, y esto significa que uno y otro operan una homogeneización de la multiplicidad de cosas supuestamente de la misma clase. La identidad de clase de las palabras y los conceptos subyuga la diferencia, la multiplicidad, la riqueza

y variedad de cosas. El concepto lo formamos prescindiendo de lo individual y de lo real, que es individual. "Todo concepto se forma por la equiparación de cosas no iguales" (23). No hay una relación causal entre el objeto y el sujeto; sólo hay traducciones interpretativas, un balbuciente lenguaje de invención poética. Nietzsche afirma claramente que la naturaleza de las palabras es ser metáforas. El ser del lenguaje es retórica. El lenguaje no puede pretender representar la realidad. La verdad es un conjunto de metáforas, pero metáforas convencionalizadas, pues han perdido su potencia, como monedas que ya no muestran ni efigie ni brillo.

El lenguaje como retórica

Durante varios años Nietzsche se ocupó de la retórica antigua. Se conserva su escrito *Curso de retórica*. Tiene muy en cuenta a los sofistas griegos, pues ellos fueron quienes en Grecia iniciaron las artes y las ciencias del lenguaje: la retórica, la gramática, y el estudio de la métrica.[1] Sobre todo, aportaron la idea del lenguaje como poder, tesis que será central tanto en Nietzsche como en Foucault. La esencia retórica del lenguaje resulta de su finalidad de persuadir. La potencia cultural griega le viene de su capacidad para la elocuencia. Diódoro vio esto bien claro, pues señaló que la superioridad de los griegos sobre otros pueblos deriva de la elocuencia. En el lenguaje, en la retórica, las cosas sólo aparecen como las presenta la potencia del orador. Nietzsche califica a esta pretensión del lenguaje retórico de arrogancia, y la ve como una característica de la Antigüedad. Con la retórica creen ser capaces de todo. Por eso era desde la retórica que se programaba la educación antigua. El mundo moderno refleja esto en una forma debilitada, pues nuestro énfasis está en "saber escribir". Los griegos se sentían a sí mismos como hacedores de discursos, frente a los bárbaros. Pensaban que sólo ellos sabían hablar bien y con fuerza estilística. Nietzsche anota que es en el ámbito de la democracia griega donde se desarrolló esta valoración tan positiva del lenguaje como retórica. Entre iguales, en la palestra pública, lo que cuenta es la fuerza expresiva de la oratoria. No es casual que Empédocles inventara al mismo tiempo la democracia y la oratoria. Empédocles inventó la democracia

1 Para una breve historia de la retórica, véase Carlos Rojas Osorio, "La concepción retórica del lenguaje", en: *Encuentro,* San Juan, (26-27), 2004, pp. 65-68.

en Agrigento. El arte retórico era un arte de un pueblo de artistas. Luego con Gorgias se introduce en Grecia la prosa artística. Nietzsche piensa que en los diálogos platónicos quedan muchos elementos míticos, pero que éstos son retóricos. La retórica nació en un pueblo en el que todavía la mitología tenía mucha fuerza. Para Nietzsche el mito no tiene que enseñar la verdad, su función es suscitar una cierta opinión en el oyente, lo mismo que busca la retórica. La retórica no persigue la verdad. Platón distingue los discursos que dicen verdad de los que mienten; estos últimos son los mitos (1992b: 135). Por eso Platón entiende que la retórica y el mito siguen fines bastardos. Aristóteles admite la retórica y le asigna el dominio de lo posible y lo verosímil. No es esencial convencer con la verdad al oyente, basta encaminarlo hacia una causa. Nietzsche anota que aquí el Estagirita parece inspirarse en el drama, en sus efectos. También Dilthey afirma que Aristóteles imita la retórica cuando habla de la tragedia, pues se fija sobre todo en los efectos que produce en el espectador: temor y catarsis.

Nietzsche anota que los griegos y los romanos tenían un gran sentido rítmico que se manifestaba claramente en la palabra hablada. Hay un arte inconsciente que se manifiesta en la práctica de la elocuencia. Crea medios artísticos con el idioma. "El idioma mismo es el resultado de artes puramente retóricas, el poder de descubrir y hacer valer para cada cosa lo que actúa e impresiona, esa fuerza que Aristóteles llama 'retórica', tiene una relación mínima con lo verdadero, con la esencia de las cosas" (Nietzsche, 1999a: 91). El lenguaje no se hizo para decir la verdad, ni la esencia de las cosas. El idioma no se propone enseñar, "sino provocar en otros un movimiento subjetivo y una aceptación". El idioma es retórica, "el lenguaje no quiere instruir sino trasmitir a otro una emoción y una aprehensión subjetivas" (91).

Las figuras o tropos constituyen la mayor fuerza artística del lenguaje. En las metáforas radica lo esencial y artístico de la retórica. Todas las palabras son tropos. Cada palabra no expresa la totalidad de la cosa, sino que resalta, hace valer ciertos aspectos como los sobresalientes. "Los tropos no se añaden ocasionalmente a las palabras, sino que constituyen su naturaleza más propia" (92). En consecuencia, no se puede hablar de significaciones "propias", o de desplazamientos. No hay diferencia entre palabras con sentido propio y palabras con sentido impropio. Tampoco hay diferencia entre el discurso en sí y sus figuras retóricas. El discurso es todo figura, tropo. Los artistas de la palabra son los creadores del lenguaje. Es el artista individual el

que crea, pero la mayoría hace su selección. Los griegos denominaron las figuras del discurso con el nombre de metáforas. Aristóteles lleva a cabo una taxonomía de las metáforas. Nietzsche nos refiere que Cicerón pensaba que los tropos nacieron primero de la penuria del lenguaje, pero que luego se continuaron creando por gusto.

El pensamiento no cristaliza sin el lenguaje. Sabemos ya que ésta es la tesis central del giro lingüístico. Para Nietzsche el pensar consciente sólo es posible mediante el lenguaje. Y al revés, el pensamiento consciente más bien perjudica el desarrollo del lenguaje. De ahí viene la decadencia cultural. El idioma es instinto, porque es demasiado complejo para la mera creación individual, y no puede ser creado por la masa porque el lenguaje es unitario. El lenguaje es tan instintivo para el ser humano como los paneles de miel de las abejas. Una naturaleza que actúa sin ser consciente, esto es el lenguaje. Lo maravilloso del instinto es, pues, su perfecta adecuación al fin a pesar de ser inconsciente. Callamos sobre el origen del lenguaje y, sin embargo, no podemos pensar sin él ni el mundo, ni los dioses, ni sobre nosotros mismos.

Las categorías de la gramática, afirma Nietzsche, se nos han impuesto en la estructura misma del pensamiento, y los filósofos las han consagrado como si fueran la verdad. Así, es la lógica del lenguaje la que nos impone el concepto de "sustancia", a la cual nada corresponde en la realidad de las cosas, pues para constituir este concepto tuvimos que olvidar el mundo cambiante, el devenir. Concebir las cosas como sustancia fue una opción útil, pues se hizo en función de la supervivencia.

> Pero la tendencia predominante a manejar lo semejante como lo igual —una tendencia ilógica, pues en sí mismo no existe nada igual— creó todo el fundamento de la lógica. Igualmente, para que surgiera el concepto de sustancia que le es imprescindible a la lógica —aun cuando en el sentido más estricto no le corresponda nada real—, durante largo tiempo se tuvo que dejar de ver y de sentir lo cambiante de las cosas; los seres que no veían con precisión tenían una ventaja frente a aquellos que todo lo veían "en movimiento" (Nietzsche, 1999b: 109).

La metafísica del lenguaje nos hace creer que la voluntad es una causa, "la causa" por excelencia. Propiamente hablando no hay voluntad, sólo podemos hablar de fulguraciones de la voluntad cuyo poder crece o decrece según la ocasión. Asimismo, la idea de causalidad nace

del agenciamiento de la voluntad sobre las cosas, y luego la transferimos metafóricamente a las cosas en sus relaciones. Lo mismo pasa con el concepto del "yo". Por tratarse de un sustantivo, el lenguaje nos hace creer que el yo es una sustancia. El sujeto es una ficción que resulta de los fetiches que crea el lenguaje.

> "Se piensa, luego hay pensador": así culmina la *argumentatio* de Descartes. Pero implica presuponer como "verdadera a priori" nuestra creencia en el concepto de sustancia. Ahora bien, se trata simplemente de una fórmula de nuestro hábito gramatical (que a un acto pone un autor, que, si se piensa, tiene que haber "algo que piensa") (Nietzsche, 1998: 98).

Esta metafísica sustancialista del yo la proyectamos a todo, nos hace creer que todas las cosas son sustancias en cuanto sujetos idénticos, según reza el principio de identidad, enunciado ya desde Parménides, el ser es, y es idéntico; la mismidad de lo mismo en lo mismo. Las palabras sólo indican "relaciones" y nunca una verdad absoluta de las cosas, pero ni las palabras ni los conceptos posibilitan el que podamos calar profundo en las cosas, llegar a algo así como su ser originario. Causalidad, sustancia, tiempo, espacio, no pueden darnos verdades eternas, pues obedecen al mismo principio fetichista del lenguaje. La misma "cosa en sí" kantiana es una pura ficción. Las palabras son prejuicios: pre-juicios.

Las categorías de la lengua con las cuales interpretamos el mundo son meras abreviaciones que creemos que podemos convertir en verdades metafísicas. "Son los poderosos quienes han elevado a ley los nombres de las cosas, y, entre los poderosos, los más grandes artistas de la abstracción son los que han creado las categorías" (51). Nietzsche crea una crítica de la metafísica desde la gramática.

Henri Lefebvre hace una breve pero fecunda exposición de la filosofía del lenguaje de Nietzsche. Y nos dice que pensó el lenguaje en tres niveles que se corresponden con las disputas tradicionales acerca del nominalismo, el conceptualismo y el realismo, que ya no será platónico sino poético: "Presenta un nominalismo empírico, al que se superpone un conceptualismo socio-político y luego un realismo poético" (Lefebvre, 1976: 225). Una palabra determinada, "hoja" por ejemplo, es menos la representación de una realidad que una huella variable e incierta de sensaciones, imágenes, recuerdos, en la cual se asocia un movimiento de nuestro sistema nervioso con unos sonidos de nuestro aparato fonador. De este modo, como explica Lefebvre, "la

relación significante-significado no es unívoca ni está bien definida" (226). Resultado de ello es la polisemia, la multiplicidad de valores que cada palabra puede sugerir. El nivel conceptualista lo vislumbra Lefebvre en la práctica social: "El concepto posee una realidad que proviene del lenguaje en cuanto hecho social; posee, por tanto, un alcance institucional; el derecho, la ley, la verdad misma tienen esa existencia práctica en una arquitectura social hecha de convenciones y los 'valores' de las castas y las clases" (226). Pero la más bella y profunda reflexión la dedica Lefebvre al lenguaje en su aspecto poético.

> Si hay un momento superior del lenguaje, radica en el uso poético, en el discurso de los poetas. Mientras que el filósofo para Hegel y el pensador revolucionario para Marx recogen, llevándolas a su máximo nivel, las características del lenguaje (el filósofo las lleva al concepto, el teórico revolucionario a la acción política ligada a la clase obrera), para Nietzsche, el poeta arranca las palabras al "columbario", a los magníficos y fúnebres palacios de las sociedades. Devuelve a las palabras (al discurso) una "positividad" que nada tiene en común con el saber ni con la acción práctica: la poesía, en quien renacen a la vez la naturaleza despojada por el discurso y el poder de metamorfosis captada por ese mismo discurso [...]. Trasciende el lenguaje en cuanto mortal, convencional y coactivo, encontrando nuevos ritmos (del cuerpo o de la naturaleza) (224).

Esta dimensión poética del lenguaje se relaciona con su carácter esencialmente metafórico, al cual ya nos hemos referido:

> El lenguaje es metáfora, es decir, poder de metamorfosis. La metáfora y la metonimia nos conducen a otro mundo, un mundo metamorfoseado —por metafórico—, hacen surgir un mundo sensible, una poesía del cuerpo de la naturaleza. Las palabras no combinan sólo materiales preexistentes. Crean: lo nuevo surge, muere, resurge, se repite, cambia, difiere, de metamorfosis en metamorfosis (224).

Sobre la interpretación

En el último período del pensamiento nietzscheano, dominado por el concepto de "voluntad de poder", el lenguaje se entiende desde el concepto de "interpretación". Nietzsche establece que todo hecho forma parte de una interpretación. No hay hechos desnudos de toda

interpretación. Quizá en el reino meramente inorgánico se da un mundo sin interpretación, pero ya desde el nivel químico y orgánico se da interpretación. El mundo inorgánico es uno de puras fuerzas: "Que la voluntad de poder es lo que dirige también el mundo inorgánico; o más bien, que no hay mundo inorgánico" (Nietzsche, 2001: 165).

En el mundo químico comienza la interpretación porque hay un cierto grado de percepción de la diversidad de fuerzas. Queda en un enigma qué quiere significar Nietzsche con la idea de un mundo inorgánico que es espiritualidad sin individualidad. Tampoco queda clara la idea de que en el mundo estrictamente químico hay ya rigurosa percepción de las diferentes fuerzas. "Ser" significa "vida" (1998: 35). "La totalidad del mundo orgánico es el entrelazamiento de seres con pequeños mundos ficticios [...]. La capacidad de crear (configurar, inventar, fabular) es su capacidad fundamental: de sí mismos tienen igualmente, por supuesto, sólo otra ficticia representación simplificada" (2001: 165). Josep Simon explica la diferencia entre el ser inorgánico y el orgánico en esta teoría interpretativa de Nietzsche del siguiente modo: "Lo orgánico se lo explica todo a su manera, se lo incorpora. Ni el mismo 'intelecto', cuando afirma sus conceptos poniendo en lugar de otros signos el que para él parece el último, 'puede criticarse a sí mismo' [...]. Sólo conoce su manera de incorporar, de entender" (1998: 133). Lo orgánico es lo que tiene capacidad de incorporar; lo inorgánico no incorpora. Interpretamos asimilando las "cosas" y los "hechos" a nuestra propia perspectiva. La interpretación, como bien dice Simon, es una incorporación. Toda interpretación se hace desde un determinado campo de fuerzas. Toda fuerza tiene su perspectiva para todo el resto de las fuerzas: "Todo centro de fuerzas tiene, para el resto, una perspectiva propia: es decir, una valoración determinadísima, un propio modo de obrar y resistir" (Nietzsche, citado en Jaspers, 1963: 429). Dicho de otra forma, son las fuerzas las que interpretan; es la voluntad de poder, como hecho último del mundo, la que interpreta. "No debemos preguntarnos '¿quién interpreta?', al contrario, el interpretar mismo, como una voluntad de poder, tiene existencia (pero no como un 'ser', sino como un *proceso*, un *devenir*) como una afección" (Nietzsche, 1998: 34-35).

Nietzsche piensa que el mundo es susceptible de infinitas interpretaciones. Pero él arriesga la suya. Es el superhombre quien decide interpretar el mundo como voluntad de poder. La idea de que el mundo solicita una infinidad de interpretaciones conlleva la idea de la libertad de interpretar. Es una invitación a la creatividad. Nietzsche dirá que "conocer es crear". Cada pueblo ha ensayado su propia interpretación

del mundo. Cada cultura crea su propia interpretación. Lo que cuenta para Nietzsche es que la interpretación sea potenciadora y afirmadora de la vida, y que no sea decadente. "Las interpretaciones habidas hasta ahora son perspectivistas, en virtud de las cuales mantenemos la vida, es decir, la voluntad de poder, el aumento de poder; que toda *elevación del hombre* trae consigo la superación de interpretaciones estrechas" (2001: 177). Las interpretaciones que aumentan la potencia de la vida son superiores; las que debilitan la vida son inferiores.

Aunque Nietzsche nos ha dicho que todo es interpretación, no ha dicho que toda interpretación es válida. Lo que ha dicho es que no sabemos cuál interpretación es la verdadera, aunque sabemos que algunas son falsas. "De hecho en innumerables casos se puede determinar lo que es incorrecto; lo correcto, casi nunca" (Nietzsche, citado en Jaspers, 1963: 417). Nótese que, contrario a muchas lecturas simplificadoras, Nietzsche es más bien moderado en su formulación; de hecho no dice que nunca pueda decirse que una interpretación es verdadera; dice que "casi nunca", y que sabemos que algunas son falsas. Más enigmático resulta lo siguiente: ¿cómo sabemos que algunas interpretaciones son falsas si no sabemos qué es lo verdadero? Quizá esto tenga un parecido con la tesis de Karl Popper según la cual no podemos *verificar* ninguna teoría científica, pero sí podemos falsarlas (refutarlas). De todos modos para Nietzsche lo que realmente cuenta es que la interpretación sea afirmativa y potenciadora de la vida. El criterio de verdad —y de valor— es pragmático: "¿Cómo se prueba la verdad? Por un poder acrecentado, por su utilidad, por su necesidad; en resumen por sus ventajas" (Nietzsche, 1990: 281-282). Hay interpretaciones que afirman la vida; otras que la debilitan. La moral está entre las interpretaciones que debilitan la vida.

La interpretación se hace desde el lenguaje. Veíamos que Nietzsche piensa el lenguaje originariamente como metáfora; metáforas que son expresión de los afectos y pulsiones. Lo mismo afirma para la interpretación. Como comenta Lynch: "El concepto de interpretación [...] es asociado por Nietzsche a las pulsiones, en el sentido de que toda interpretación lo es de una pulsión, y al mismo tiempo, todo interpretar es pulsional" (1993: 276). El tigre lo usa Nietzsche como metáfora de ese mundo pulsional, de ese Dioniso caótico. La interpretación se hace desde el lenguaje, con palabras. El pensamiento se configura desde el lenguaje. El lenguaje es el sistema de signos mediante el cual categorizamos el caos del devenir. Es aquí donde se encuentra con claridad la idea foucaultiana de que Nietzsche es uno de los pensadores responsables del giro lingüístico. El lenguaje es el

primer sistema de categorización del mundo, luego viene el sistema de signos que la ciencia establece; también la lógica es un sistema creado por el lenguaje para ordenar el caos del devenir. "*Dejamos de pensar si no queremos hacerlo en la coacción* (Zwang) *del lenguaje*, precisamente por ello todavía llegamos a la duda, al ver aquí un límite como límite. El pensamiento racional es un interpretar según un esquema que no podemos rechazar" (Nietzsche, 1998: 40).

Los conceptos de la lógica son ilusiones necesarias; apariencias impuestas por la gramática. Si el mundo lo creemos lógico, es simplemente porque nosotros mismos lo hemos logicizado; no porque en sí mismo sea lógico y racional. La voluntad de poder no tiene, pues, que esclavizarse de esa categorización lógica que el lenguaje impone al mundo, al devenir. De acuerdo con Lynch el fenomenalismo nietzscheano proviene de su idea del lenguaje como primer sistema categorial con el cual leemos el mundo. "Significa que la realidad viene hecha fenómeno, es decir, hecha lenguaje, articulación de relaciones significativas, porque el lenguaje enseña que lo que sentimos o pensamos es fenómeno y todo fenómeno no es más que un signo" (Lynch, 1993: 304).

La reflexión de Nietzsche sobre el lenguaje, según hemos podido constatar, ocupa toda su vida de pensador y escritor. No hay duda alguna de la justificación de la idea de Nietzsche como uno de los grandes instauradores del giro hermenéutico, semiótico y lingüístico de la filosofía y su efecto irradiante en todas las direcciones de la cultura. Se ha supuesto que Nietzsche abandona el modelo retórico del lenguaje porque, según afirma Sara Kofman, "mantener el modelo metafórico sería reconocer en cierto modo la oposición entre lo propio y lo figurado" (1972: 52). Pero hemos visto claramente que al exponer la retórica antigua, Nietzsche abandona explícitamente esa diferencia, y nos dice que todo lenguaje es figurado. Por cierto, Quintiliano había dicho que todo lenguaje es figurado, pero en el sentido muy genérico de que toda frase tiene una forma. Con la teoría de la interpretación, Nietzsche ofrece una visión más amplia que llega a confundirse con el meollo de su filosofía. Con el modelo retórico se refería específicamente al lenguaje; en cambio, con la idea de que todo es interpretación no sólo se refiere al lenguaje sino también a la perspectiva que toda fuerza —desde lo químico en adelante— elabora para "entender" otras fuerzas. De modo que el lenguaje queda incluido en esta concepción perspectivística más general. El modelo retórico queda incorporado a esta concepción de la interpretación como perspectiva. El modelo retórico cumple una función muy importante para Nietzsche, la de

explicar cómo se forman muchos mecanismos del lenguaje. Metáfora, sinécdoque, metonimia, son para Nietzsche procedimientos mediante los cuales el lenguaje "simplifica" el caleidoscopio de la experiencia para formar con ellos nuestros conceptos.

7

El giro lingüístico de De Saussure

La semiótica contemporánea liquida el recurso al referente

Umberto Eco

El otro gran responsable del giro lingüístico es el suizo Ferdinand de Saussure. Su obra ha tenido una resonancia extraordinaria en el estructuralismo e incluso en el posestructuralismo. Apoyándose en De Saussure los estructuralistas consideran como objeto propio de la lingüística la "lengua". Para ello la distinguen claramente del "habla". Lo que no corresponde a la comunicación pertenece a los elementos extralingüísticos y no queda incluido propiamente en el estudio de la lengua sino del habla.

Habla	*Lengua*
Acto individual	Producto social
Función del sujeto hablante	Función de la masa social
Consciente y voluntaria	Sistema inconsciente

Espontánea y libre	Actividad regulada
Actividad	Sistema
Diacrónica	Sincrónica

Para De Saussure la lingüística estudiará la lengua y no el habla. "La lengua es la parte social del lenguaje, exterior al individuo que por sí solo no puede ni crearla ni modificarla, no existe más que en virtud de una especie de contrato establecido entre los miembros de una comunidad" (1971: 58). Luego continúa también sobre la lengua: "Es un tesoro depositado por la práctica del habla en los sujetos que pertenecen a una misma comunidad, un sistema gramatical, virtualmente existente en cada cerebro, más exactamente en los cerebros de un conjunto de individuos, pues la lengua no está completa en ninguno, no existe perfectamente más que en la masa" (57). La separación neta entre lengua y habla corre pareja con el distingo entre lo esencial y lo accidental o accesorio. La lengua no se presenta como una actividad del sujeto que habla, pues éste se limita a registrarlo más o menos pasivamente. La lengua no supone ni reflexión ni premeditación. El habla es individual y supone el uso de las potencias intelectuales y volitivas del ser humano. El sujeto individual se limita a utilizar el código de la lengua dentro del cual organiza su pensamiento personal. El "lenguaje" como tal es una realidad multiforme y heterogénea, por ello no es el objeto de la lingüística. La lengua, en cambio, es lo suficientemente uniforme y homogénea como para ser el "objeto" de la ciencia. "Los signos de la lengua son tangibles, la escritura de la lengua puede fijarlos en imágenes convencionales, mientras que sería imposible fotografiar en todos sus detalles todos los registros del habla" (59).

La característica más notable de la lengua es, pues, la de ser un conjunto de hechos perfectamente objetivables; y sólo de lo objetivable es posible hacer ciencia. La lengua es el lenguaje objetivado, clara manifestación del espíritu objetivo, como diría Hegel. Esta neta diferenciación entre habla y lengua, entre espíritu subjetivo y espíritu objetivado, será importante en el estructuralismo, pues se tratará de que las ciencias humanas trabajen ante todo con el espíritu objetivado: símbolos, signos, lenguas, artes, mitos, magias, ritos, etc. Y ello con clara exclusión del espíritu subjetivo y del sujeto como tal. No obstante, parece que De Saussure reconoció que en el habla individual se filtra lo social: "Según ciertas notas de estudiantes, en efecto, Saussure habría insistido en el hecho de que el habla es ampliamente regida por factores sociales y que pertenece a la 'esfera social' del lenguaje"

(Ducrot, 1977: 343). Pero esto no apareció en el *Curso de lingüística general* publicado en 1916.

Los signos de la lengua son arbitrarios. No hay nexo natural entre el significado y el significante, ni entre la palabra y la cosa. La convención es esencial a los signos de comunicación. De acuerdo con Pierre Guiraud (1960) la convención no excluye la motivación. Pero no ya una motivación natural, externa a la lengua, sino una motivación en el interior del sistema mismo de la lengua: motivación endoglótica. Esta motivación endoglótica la denomina De Saussure "relativa" y puede ser de dos formas: 1) morfológica: es decir, por derivación y composición: "manzano" deriva de "manzana", "imposible" deriva de "posible"; 2) semántica: basada en cambios de sentido. Si una cosa es nombrada según otra en virtud de ciertos caracteres comunes, "pluma" de escribir, por ejemplo, está motivada por la pluma de ave; "hoja" de papel tiene su motivación en hoja de árbol. Todas las palabras tienen su motivación etimológica, ya sean préstamos, onomatopeyas, cambios de sentido, etc. No hay pues una pura arbitrariedad. Las palabras no se originan porque sí; tienen su motivación en el interior de la lengua, no fuera de ella. El "cucú" recibe su denominación por onomatopeya, el "carpintero" por metáfora, y el "petirrojo" por sinécdoque. Pero la motivación no es determinante; generalmente es olvidada en provecho del sentido de las palabras, pues de lo contrario lo restringiría.

El giro lingüístico de De Saussure consiste en la tesis fundamental de que es la lengua la que organiza el pensamiento, y no al revés. Desde Platón y Aristóteles, pasando por san Agustín y Locke, hemos visto que la palabra remite a la idea, la expresa. Para De Saussure, en cambio, el pensamiento es como una masa informe donde no hay ideas preestablecidas y nada es distinto antes de la aparición de la lengua. El papel característico de la lengua es el de servir de intermediario entre el pensamiento y los sentidos. "El pensamiento caótico por naturaleza se ve forzado a precisarse al desarrollarse en la lengua" (De Saussure, 1971: 192).

La lengua es un sistema en donde los términos son solidarios y donde el valor de cada uno resulta de la presencia simultánea de los otros. El valor de cada término es determinado por los términos que lo rodean. Dentro de una misma lengua, todas las palabras vecinas se limitan recíprocamente. El cambio operado por De Saussure consiste en partir de la tesis según la cual en la lengua no hay elementos aislables, ni materiales ni significativos, sino que los elementos sólo pueden cobrar vida dentro del sistema. La lengua aparece, pues, como

un puro sistema relacional. La sustancia —material o espiritual— de que está hecha la lengua no resulta importante, sino el sistema diferencial, que es un sistema de relaciones. Conforme con esta tesis es la otra idea básica según la cual la lengua constituye un sistema propio, un orden autónomo. Como explica Ducrot:

> Creímos descubrir desde los siglos XVIII y XIX la idea de que cada lengua posee una organización que le es propia y al mismo tiempo merece por su regularidad ser considerada como un orden. El papel de Saussure no reside, pues, ciertamente en haber introducido este tema, sino en haberlo reencontrado y, sobre todo, en haberlo podido imponer después de los éxitos impresionantes de la gramática comparada (1971: 36).

Si las palabras estuvieran encargadas de representar conceptos dados de antemano, cada uno de ellos tendría correspondencias exactas para el sentido, pero no es así. Lo que importa en la palabra no es el sonido por sí mismo, sino las diferencias fónicas que me permiten distinguir unas palabras de otras. "En la lengua no hay más que diferencias" (De Saussure, 1971: 203). De Saussure insiste en la idea de que no podemos concebir la lengua como "sustancia" (sustancias fónicas por una parte y conceptuales por otra), sino como "sistema". Todo en la lengua son relaciones, relaciones diferenciales. La lengua no comporta ni significantes ni significados, sonidos o conceptos, preestablecidos al sistema, sino solamente diferencias conceptuales y diferencias fónicas internas al sistema. "De esta manera se sugiere una división que consiste en considerar como unidades fónicas aquellas a las que la lengua ha asociado un contenido e, inversamente, en considerar como elementos de sentido sólo a aquellos que poseen, en la cadena del habla, un significante deslindable" (Ducrot, 1971: 39).

Con De Saussure pasamos, pues, del lenguaje como representación a la lengua como sistema de significación. Sólo con la lengua el pensamiento se torna organizado por medio del sistema de diferencias que comportan tanto los significantes como los significados. El significante y el significado están indisolublemente unidos de tal modo que un cambio del uno conduce a un cambio en el otro. La representación sólo es un aspecto de la significación; lo decisivo es sólo el valor de las palabras y éstas se dan en el interior del sistema de la lengua. La lengua es ante todo un sistema de comunicación. Y sólo es pertinente estudiar en el lenguaje aquello que hace posible la comunicación.

> Los fonólogos son quienes sacaron más provecho de esta definición, que convertía a la lengua en una especie de código. Según ellos, todos los hechos de lenguaje que no sirven directamente para la comunicación corresponden a la realidad extralingüística, son declarados no pertinentes, excluidos de la lengua propiamente dicha y atribuidos al habla (53).

La lengua como sistema de comunicación importa en la medida en que transmite información; importan, pues, las señales mediante las cuales se comunica la información.

Otra distinción establecida por De Saussure y que ha pasado al estructuralismo es la de sincronía y diacronía. Un estudio diacrónico es aquel en el que se insiste en la génesis, transformación o historia del objeto en cuestión. De Saussure utilizó esta caracterización para decirnos que la lengua se debe estudiar como un producto actual y que se debe dejar a la filología el estudio histórico del lenguaje. La lengua en sí no sería diacrónica sino sincrónica. Un estudio es sincrónico si destaca el sistema, o un corte transversal del mismo. Al lingüista le interesa la sincronía del sistema de la lengua, no la historia del lenguaje. La sincronía es la regularidad o estructura del sistema. "En la lingüística como en el ajedrez hay reglas que sobreviven a todos los acontecimientos. Y éstas son principios generales que existen independientemente de los hechos concretos" (De Saussure, 1971: 168). Luego agrega: "La lengua se transforma, por poco que sea; estudiar un estado de la lengua viene a ser desdeñar los cambios poco importantes" (176). De Saussure no rechazó totalmente la lingüística diacrónica, pero postuló claramente que el objeto de la ciencia lingüística es la lengua, y ésta es sincrónica. Además, la metáfora del ajedrez muestra que en el acto del habla a la vez que queda implicado el sistema (la lengua) también hay ocasión para el cambio:

> Lengua y habla [...] inciden en el encuentro de los ejes de la simultaneidad y de la sucesión. El habla desdobla y compromete *arbitrariamente* el valor diferencial de las unidades distintivas del sonido durante la selección lineal del sintagma: combina diversos significados en el ábaco de los contrastes diferenciales de la lengua (Forastieri, 1992: 57).

Forastieri alude también a la relación entre Hegel y De Saussure. Pues el lingüista suizo habría tomado de Hegel la "concepción lineal y negativa del tiempo de los signos" (58). En efecto, cuando digo "ahora" cada ahora es nuevo, lo que significa que es afirmado y

negado: cada ahora niega al anterior. En la *Fenomenología del espíritu* Hegel aplica esto a la percepción de algo ("un esto"). "Los signos *(Aufzeigen)* conservan esa universalidad mediante su propia negación cuando la indicación misma también se ofrece *(zeigt sich)* al movimiento dialéctico en el que se alcanza el 'ahora' universal" (59). Volviendo a la metáfora del ajedrez, cada movimiento de una pieza va a implicar al conjunto estructural: "Una movida es algo que sucede una vez, es decir, pertenece al orden de la sucesión, pero el orden de la sucesión implica también al eje de las simultaneidades: la simultaneidad del pasado y del futuro del tiempo de los signos" (48).

De Saussure reconoce que entre lengua y habla hay una relación de interdependencia. Sin el habla *(parole)* la lengua no se actualiza, pero a su vez la lengua es la condición del habla. El valor lingüístico se determina por el intercambio interno al sistema de signos que es la lengua. De Saussure explícitamente relaciona el concepto de "valor" lingüístico con el de la economía política. El valor como intercambio en el interior del sistema de la lengua es análogo al valor como intercambio de valores (mercancías) en la economía. De Saussure privilegia el producto, la lengua, pero no se ocupa de la producción lingüística. Se da una separación demasiado abismática entre producto y producción lingüística. Ésta se limita al acto del habla, es decir, a la actuación lingüística.

> La forma de la socialidad del signo que el análisis individualiza es la socialidad reducida a la relación de intercambio. Los signos lingüísticos son entidades sociales en cuanto que regulan la relación de intercambio entre fonías y sentidos en una determinada comunidad lingüística sobre la base de criterios de conmutabilidad vigentes en ella (Ponzio, 1974: 203).

La tesis saussuriana de la arbitrariedad del signo es consecuencia de la idea del signo como intercambio. Benveniste cuestiona esta tesis de la arbitrariedad del signo. El lingüista francés considera que hay una contradicción en la teoría de De Saussure entre el modo como define el signo y la naturaleza que le asigna. Por un lado nos dice que el signo no une un significado y una cosa, sino una imagen acústica y un significado; y por otro lado afirma que el signo es arbitrario porque no establece ninguna relación entre el significado y la cosa; pero ya había descartado desde el principio esa relación. Benveniste considera que se elimina esta contradicción si se permanece en la "forma" de la

lengua, como exige de De Saussure, y prescindiendo de la "sustancia". Es decir, Benveniste radicaliza la teoría de De Saussure.

> Entre el significante y el significado el nexo no es arbitrario; al contrario es *necesario*. El concepto (significado) 'boeuf' es por fuerza idéntico en mi conciencia al conjunto fónico (significante) *böf*. ¿Cómo iba a ser de otra manera? Los dos juntos han sido impresos en mi espíritu; juntos se evocan en toda circunstancia (Benveniste, 1997: 51).

Otro aspecto que Ponzio cuestiona, con razón, es la idea de De Saussure de que la lengua no permite la crítica; el individuo se limita a recibirla pasivamente, la sufre al usarla: "Según Saussure la lengua, a diferencia de las demás instituciones, no es susceptible de crítica. En realidad, es precisamente a través de la crítica de las palabras y expresiones lingüísticas, empeladas en función del sistema constituido, por lo que debe necesariamente pasar la crítica de las instituciones" (1974: 219).

Jacques Derrida ha señalado importantes analogías entre la lingüística de De Saussure y la de J. J. Rousseau; el tema lo desarrolla en su artículo "La lingüística de Rousseau" (1970). Tanto Rousseau como De Saussure privilegian la palabra hablada y ponen en situación de inferioridad la escritura. Además, la escritura es exterior con relación a la lengua en su sistema interno: "La lengua y la escritura son dos sistemas de signos distintos; la única razón de ser del segundo es la de representar al primero" (De Saussure, 1971: 72). Uno y otro se lamentan de los efectos de la escritura sobre el habla. Desde la moral condenan esos efectos dañinos. La escritura priva de libertad al habla, la altera y le quita vitalidad. La escritura es un mero disfraz de la palabra, es ficticia y superficial. Lo que es natural en la lengua queda invertido por la escritura. Para la lengua la escritura se convierte en una trampa, en una tiranía y hasta en un vicio. "Rousseau y Saussure consideran la escritura no fonética —por ejemplo una característica universal de tipo leibniciano— como el mal mismo" (Derrida, 1970: 24). Tanto Rousseau como De Saussure hacen de la lingüística una rama de la semiología general, y a su vez hacen de ésta una rama de la psicología social. Uno y otro privilegian la lingüística dentro de la ciencia general de los signos. "El privilegio del habla está ligado, en particular, tanto en Saussure como en Rousseau, al carácter institucional, convencional y arbitario del signo. El signo verbal es más arbitrario, piensan Rousseau y Saussure, que otros signos" (26). Tanto Rousseau como De Saussure rechazan el aspecto fisiológico de la lengua como

no pertinente para su estudio científico, pues aunque los animales y los seres humanos tienen los mismos órganos anatomo-fisiológicos, a diferencia del ser humano, el animal no habla. "La cuestión del aparato vocal es, pues, secundaria en el problema de la lengua" (De Saussure, 1971: 52). Tanto Rousseau como De Saussure diferencian el lenguaje humano de los meros gritos naturales de los animales por la articulación. Lo propio del lenguaje humano es ser un sistema articulado, es decir, "de signos distintos que corresponden a ideas distintas" (52-53). Pero lo que más destaca Derrida en esta analogía entre Rousseau y De Saussure es lo que él denomina "clausura de los conceptos", esto es, la común pertenencia a un mismo sistema de conceptualidad, que no es otra cosa que el texto de la metafísica occidental. Sistema conceptual que hace presencia "sobre la metafísica de la lingüística, o, si se prefiere, sobre la lingüística de la metafísica" (Derri da, 1970: 31). Ese sistema conceptual reúne dentro de su propia clausura las oposiciones más connotadas de la metafísica occidental: physis/nomos, inteligible/sensible, alma/cuerpo, natural/convencional, naturaleza/historia, naturaleza/espíritu, etc. Todas las cuales hacen presencia en las teorías del lenguaje tanto de Rousseau como de De Saussure. De hecho, Derrida cuestiona la manera como De Saussure define el signo por la relación significante-significado identificando el significante con la materia fónica y el significado con el concepto. Es también en razón de esa clausura conceptual que De Saussure y Rousseau destacan la arbitrariedad del signo lingüístico.

No obstante, hay un reconocimiento muy importante que hace Derrida a la teoría de De Saussure, y es el haber sustituido el análisis del lenguaje en términos de "sustancias" por un análisis en términos de "relaciones diferenciales". En la lengua no cuentan más que las diferencias, nos dice De Saussure. Sin duda alguna para el tema derridiano de la "diferencia" este aporte del lingüista suizo es de excepcional importancia. Y Derrida así lo reconoce.

Aarsleff sostiene que hay importantes ideas de De Saussure que comparte con Hipólito Taine, y que es muy probable que las haya tomado directamente de él. Taine se pregunta cómo se conectan los hechos físicos y las ideas que de ellos nos hacemos. Cada hecho es conocido por dos aspectos: "hay el anverso y el reverso de una superficie, y la presencia y la ausencia de la una implica incontrovertiblemente la presencia de la otra. Tenemos un evento con dos caras, una mental y otra física, la una accesible al entendimiento, la otra a los sentidos" (Aarsleff, 1982: 358). La hoja es la metáfora para el evento central que "comunica con su carácter al resto" (358).

Las cosas producen en nosotros sensaciones, efectos que no son sino signos. "Es evidente que el análisis de Taine contiene todos los elementos de la doctrina saussuriana de los signos" (358). El universo de los signos incluye mucho más que las palabras, pero Taine y De Saussure se concentran en las palabras como clave de las imágenes mentales. Al igual que para Taine, para De Saussure "las imágenes acústicas son sólo instrumentos del pensamiento, pero en sí mismas ellas no son nada hasta que llegan a ser utilizadas lingüísticamente al juntarse como conceptos" (358). La unión de sonido y concepto constituye una unidad a la vez fisiológica y mental. El cambio en la lengua viene por el habla *(parole)*. "Pero ello está de acuerdo con la visión de Taine de la cultura y la historia de que cada cambio en el sistema llega de afuera, por la atención a pequeños hechos *(les petites faits)* que nos alertan del cambio. Sólo de esta manera es posible identificar causas en la historia y entenderla" (362). También distingue Taine entre el estudio de las cosas en forma simultánea y en forma sucesiva, como lo hará De Saussure con la sincronía y la diacronía. "Mi conclusión permite que el pensamiento que tiene expresión en el *Cours* tomó forma durante los años de París, cuando los escritos de Taine habían sido nuevamente publicados" (364).

Roman Jakobson simplificó probablemente la cuestión de la relación entre sincronía y diacronía en la teoría de De Saussure, pues identificó el eje de la semejanza con la simultaneidad y el eje de la sucesión con la contigüidad. Sobre esta base Jakobson funda su teoría de la metáfora y la metonimia que se convirtió en una teoría muy famosa y que pasó incluso a la escuela psicoanalítica de Jacques Lacan, aunque el propio Jakobson hizo una aplicación al problema de las afasias. La metáfora, explica Jakobson, pertenece al orden de las semejanzas y, por tanto, al eje de las simultaneidades; en cambio, la metonimia corresponde al orden de la contigüidad y, por tanto, al eje de las sucesiones.

> Dos son las directrices semánticas que pueden engendrar un discurso, pues un tema puede suceder a otro a causa de su mutua semejanza o gracias a su contigüidad. Lo más adecuado sería hablar de desarrollo metafórico para el primer tipo de discurso y de desarrollo metonímico para el segundo, dado que la expresión más concisa de cada uno de ellos se contiene en la metáfora y la metonimia, respectivamente (Jakobson, 1974: 253).

En la memoria normal de una persona se conjugan ambos procedimientos: el de semejanza y el de contigüidad; en cambio, en los afásicos se inhabilita uno en provecho del otro.

Entre 1933 y 1934 se encontraron en Nueva York Roman Jakobson y Claude Lévi-Strauss. Ese encuentro se convirtió en un evento interdisciplinario, pues la lingüística pasó a "informar" a la antropología. La importancia que la lingüística ha tenido para la antropología estructuralista puede apreciarse en los siguientes textos del antropólogo Lévi-Strauss: "El lenguaje es un fenómeno social. Entre los fenómenos sociales es el que presenta en forma más clara los caracteres fundamentales que exige el método científico. En primer lugar casi todas las conductas lingüísticas se sitúan a nivel inconsciente" (1968: 53). Escribe también:

> El lenguaje es susceptible de ser tratado como un producto de la cultura, una lengua usada en sociedad refleja toda la cultura de una población […]. Se puede considerar el lenguaje como la condición de la cultura, y ello en un doble sentido: diacrónico, puesto que el individuo adquiere la cultura de su grupo especialmente por el lenguaje; desde un punto de vista teórico el lenguaje es condición de la cultura en la medida en que ésta posee una arquitectura similar a la del lenguaje (53).

Incluso las reglas del matrimonio y los sistemas de parentesco pueden ser considerados como *lenguajes*, es decir, como un conjunto de operaciones destinadas a asegurar a los individuos cierto tipo de comunicación. Se trata, por tanto, de extender el método de la lingüística estructural a la totalidad de las ciencias humanas.

El carácter inconsciente de la lengua pasó a ser característica del *espíritu* humano en Lévi-Strauss:

> Si, como lo creemos nosotros, la actividad inconsciente del espíritu consiste en imponer formas a un contenido, y si estas formas son fundamentalmente las mismas para todos los espíritus antiguos y modernos, primitivos y civilizados —como lo muestra de manera tan brillante la función simbólica, tal como se manifiesta en el lenguaje—, es necesario y suficiente alcanzar la estructura inconsciente que subyace en cada institución o en cada costumbre para obtener un principio de interpretación válida para otras instituciones (22).

O también: "El inconsciente se reduce a un término por el cual designamos una función, la función simbólica, específicamente humana

sin duda, pero que en todos los hombres se ejerce según las mismas leyes, y que se reduce de hecho al conjunto de esas leyes" (184).

Es de resaltar la idea de la universalidad de las leyes del espíritu humano; con lo cual Lévi-Strauss vuelve al concepto de "naturaleza humana", si bien la califica como "la menos particular de las naturalezas". Esa universalidad se da en las leyes con que funciona el espíritu humano en su condición de ser inconsciente. La naturaleza humana es universal y las distintas expresiones de ella brotan de esa misma naturaleza universal. Es de notar que la historicidad humana en la cual tanto habían insistido los historicismos y los existencialismos se deja de lado. El énfasis saussuriano en la sincronía pasa directamente a la antropología levistraussiana. Derrida le cuestionará a Lévi-Strauss, con razón, la idea de sociedades sin historia, o salvajes, en contraposición a sociedades con historia o civilizadas, pero considerando un valor más positivo la falta de historia, pues las sociedades están inmunes al cambio que el acontecimiento perturba. Las sociedades históricas son "calientes", las sociedades sin historia son "frías".

La crítica del sujeto que se regulariza con el estructuralismo, y que está presente en De Saussure al hacer de la lengua un sistema inconsciente, pasa también a Lévi-Strauss:

> La lengua es una razón humana que tiene sus razones y que el hombre no conoce. Y si se nos objeta que lo es solamente para un sujeto que la interioriza a partir de la teoría lingüística, responderemos que a este sujeto, que es un *sujeto* parlante, esta escapatoria se le debe rehusar, pues la misma evidencia que le revela la naturaleza de la lengua, le revela tambien que lo era igualmente cuando no la conocía, puesto que él se hacía ya comprender y que seguirá siendo tal cual mañana, sin que él lo sepa, puesto que su discurso nunca ha sido resultado, y no resultará jamás, de las de una totalización consciente de las leyes lingüísticas (1970: 366).

Si la hermenéutica ha sido desde siempre de cuño humanista, el estructuralismo lingüístico es claramente antihumanista. El ocaso del sujeto ha llevado al antihumanismo. Pero en este aspecto es importante entender la diferencia entre De Saussure y Humboldt, por ejemplo. Veíamos (capítulo 3) que Humboldt ya reconoce que es el lenguaje el que organiza el pensamiento, tesis esencial al giro lingüístico; pero Humboldt dentro del mejor espíritu kantiano piensa el lenguaje desde la subjetividad trascendental. Es decir, como bien vio Heidegger, Humboldt permanece ligado a la metafísica moderna de la subjetividad. Ahora bien, por cuestionable que sea la clara diferenciación

que hace De Saussure entre "lengua" *(langue)* y "habla" *(parole)* es precisamente esta diferenciación lo que le permite elidir el sujeto y concentrar la ciencia del lenguaje en la lengua, que es un sistema público inconsciente, y dejar el habla como el lado subjetivo, pero no pertinente para el estudio científico de la lengua. No es, pues, casual que el estructuralismo haya tomado a De Saussure como padre fundador. Se encontró en el lingüista suizo una base "segura" para el radical cuestionamiento del sujeto.

8

El giro lingüístico ruso

Para Bajtin la literatura es el lenguaje total,
la convocación de todas las posibilidades de la lengua

Todorov

También en la Rusia soviética se produjo el giro lingüístico. Autores como Bajtin, Voloshinov, Vigotsky, Lotman, fueron los instauradores de este giro lingüístico. En 1929 Voloshinov publicó, en Leningrado, su libro *Marxismo y filosofía del lenguaje*. Pero no fue traducido en Occidente hasta 1976, cuando apareció la edición inglesa, seguida en 1977 por la versión en francés. Las obras de estos instauradores rusos han venido difundiéndose en Occidente cada vez más. Estos autores no son representantes de un marxismo oficial; al contrario, fueron perseguidos por él, y Voloshinov terminó en una de las purgas estalinianas de los años treinta. Quizá por ello este pensamiento tan fecundo haya cobrado desde hace algunas décadas mayor pertinencia en el mundo occidental.

Voloshinov: filosofía del lenguaje

Marxismo y filosofía del lenguaje, aunque lleva por autor a Voloshinov, parece que fue escrita "en estrecha colaboración con Michel Bachtín", nos dice Roman Jakobson. Pero, como afirma Bocharov, quizá esta cuestión nunca sea resuelta. Todorov (1981) nos dice que no hay prueba externa alguna de que este libro y *El freudismo* (también firmado por Voloshinov) sean de Bajtin. Sin duda éste reconoció en privado su autoría, pero nunca lo hizo en público. Se dice, además, que lo que Bajtin escribió fue interpolaciones, correcciones, etc. A esto hay que agregar que la parte de un marxismo más agresivo (Todorov) nunca aparece en los escritos de Bajtin y sí en los firmados por seudónimos (supuestos o reales). Voloshinov formó parte del Seminario Kantiano, grupo que se reunía con Moisés Kagan (un neokantiano que había estudiado en Alemania con Herman Cohen y Ernest Cassirer), Bajtin y otros. Fue en este grupo donde se desarrollaron las ideas, que bien pudieron ser comunes, de Bajtin, Voloshinov, Medvedev, etc.

El autor, quien quiera que sea, comienza diciéndonos que la ideología pertenece al mundo de los signos. Un cuerpo es lo que es, pero la imagen de un cuerpo es ya signo, y más si se trata de una imagen simbólica o artística. Un utensilio tiene una función; pero puede convertirse en signo, como la hoz y el martillo. Los bienes de consumo también devienen signos. El signo tiene una materialidad. El signo no es sin más una realidad, "refleja y refracta otra realidad" (Voloshinov, 1976: 99). Y por ello puede ser fiel a esa realidad o distorsionarla. "Todo signo está sujeto a los criterios de valoración ideológica [...]. El campo de la ideología es el campo de los signos [...]. Todo lo que es ideología posee un valor semiótico" (59). Aunque los sistemas de signos mantienen una cierta unidad en cuanto forman parte de la vida social, es el carácter sígnico (de signo) lo que interesa en la definición de la ideología. Como materialidad, el signo es plenamente objetivo; pero también el estudio del signo en cuanto tal puede ser plenamente objetivo. La conciencia funciona como intercambio de signos. La comprensión del signo se da por la relación de unos signos con otros signos. "La conciencia misma sólo puede surgir y subsistir encarnándose en el material de los signos" (60). Se da, pues, un ininterrumpido encadenamiento de los signos. "En ningún punto la cadena termina con el ser interno, de naturaleza no material o incorporada del signo" (60-61). Este encadenamiento de los signos es también social, se prosigue de conciencia individual en conciencia

individual, y así indefinidamente cubriendo todo el campo social. "La conciencia deviene conciencia ideológica sólo una vez que ha sido llena de contenido ideológico (sígnico), en consecuencia, sólo en el proceso de interacción social" (61). El idealismo recluye el problema de la ideología en el ámbito de la conciencia, y con ello cae en una seria confusión metodológica. Y así a la conciencia individual se le cortan sus amarras con la realidad material y social. El positivismo se va al otro extremo: reduce la conciencia a hechos fisiológicos. Pero lo propio del ser humano está en el signo. "Su especificidad [del signo] consiste precisamente en su ser colocado entre individuos organizados, en ser instrumento de su comunicación" (62). "Los signos surgen sólo en un territorio interindividual" (62). No es un ámbito natural propiamente hablando; los signos surgen en un ámbito socialmente organizado. Es en el medio social donde los signos cobran vida. La conciencia individual tiene que ser explicada; ella misma no explica nada. "La conciencia individual es un hecho socio-ideológico" (62). La psicología objetiva debe partir de estos hechos indiscutibles. La conciencia sólo puede definirse sociológicamente; no naturalmente. "La conciencia toma forma y sustancia en el material de los signos creados por el grupo social organizado en el proceso de sus relaciones sociales" (63). Es en esta tesis donde específicamente puede verse el giro lingüístico, o semiótico. Pues no se trata de que el pensamiento o la conciencia determine la vida de los signos, como en la tradición platónico-aristotélica; sino justo al revés, es desde el signo que podemos entender la conciencia. Y en esto coincide perfectamente con todo el giro lingüístico occidental: De Saussure, Peirce, etc. La conciencia sigue una lógica pero es una lógica de signos e ideologías. La conciencia no puede privarse de todo signo, porque no quedaría nada. Fuera de lo sígnico lo que queda son meras estructuras fisiológicas. Por ello el estudio de la ideología no depende de la psicología. "La cualidad semiótica y su rol continuo, comprensivo, de la comunicación social como factor condicionante, no aparecen en ninguna parte tan claro como en el lenguaje. La palabra es el fenómeno ideológico por excelencia" (64). La palabra agota su consistencia en ser signo. "La palabra es el nexo más puro y más sensible de la relación social" (64). Suena un tanto paradójico que Voloshinov afirme que la palabra es un signo ideológico y a la vez diga que es neutral. Lo que quiere decir es que la palabra es el medio material primero de la comunicación en la vida cotidiana. Los signos no-lingüísticos no pueden ser reducidos a signos lingüísticos, pero éstos de alguna manera acompañan

a aquéllos siempre. Los signos en la vida cultural se comunican muy ampliamente entre sí.

La categoría de causalidad no es adecuada para el estudio de las relaciones entre infraestructura y superestructura. Por lo general se trata de un concepto mecanicista de causalidad. Con ello se obviaría la propia consistencia semiótica de los fenómenos ideológicos. La relación con lo económico resulta explicada en forma mecanicista, reduccionista, y en realidad no explica nada. Todos los cambios de la vida social se reflejan y expresan en la palabra. La psicología social puede ser considerada un ámbito intermedio entre infraestructura y superestructura, pero a condición de considerar la psicología desde la perspectiva del lenguaje y de la semiótica. "Las relaciones de producción y el orden socio-político regulado por tales relaciones determinan la entera esfera del contacto verbal entre las personas, todas las formas y los medios de comunicación verbal. En el trabajo, en la vida política, en la creatividad ideológica" (73). "La psicología social es sobre todo una atmósfera hecha de actos de discurso" (73). La psicología social es la expresión de géneros de discurso. El estudio de lo ideológico debe proponerse tratar "la vida social del signo verbal". Los presupuestos metodológicos de tales estudios son: 1) "La ideología no puede ser separada de la realidad material del signo" (75); 2) el signo no puede ser separado de las formas concretas de la relación social; 3) la comunicación y las formas de la comunicación no pueden ser separadas de la base material.

El signo ideológico como intercambio social se ambienta en un horizonte social dado, en un tiempo específico y dentro de un grupo social determinado. La formación semiótica se da dentro de ciertos círculos sociales y en ellos se produce la comunicación sígnica. Cualquier voz de cualquier grupo social tiene que relacionarse con los presupuestos socio-económicos de esos grupos. "Sólo lo que ha conquistado un valor social puede penetrar en el mundo de la ideología, tomar forma y establecerse" (76).

Voloshinov distingue en el signo entre el tema y el significado. "Todo signo tiene su tema" (77). "Toda ejecución verbal tiene su tema" (77). El tema sígnico es generalmente acentuado socialmente y penetra en los individuos en el proceso de interacción. Voloshinov distingue también entre tema y forma de un signo. Pero es la abstracción cognitiva la que opera esta diferenciación. Ambos, tema y forma, son producidos por las mismas condiciones sociales; y ambos se realizan en el proceso del lenguaje.

El signo refleja pero también refracta. Refracta porque interseca diversos intereses sociales en la lucha de clases. "La clase no coincide con la comunidad sígnica" (78). Es decir, con los que utilizan unos mismos signos. La interacción de los signos entre los diferentes grupos sociales mantiene su dinamismo vital y posibles desarrollos propios. Fuera de las luchas sociales los signos pierden fuerza. Las clases dominantes pretenden eternizar el poder de sus signos ideológicos. Pero el signo ideológico es dialéctico, y como Jano bifronte tiene dos caras: verdad del ayer que pretende ser verdad actual. "Y ésta es la razón del carácter rifrangente y distorsionante del signo ideológico en la ideología dominante" (79). "La realidad de la psique interna es la misma realidad del signo" (82). La psique se da entre dos mundos: el mundo fisiológico del organismo y el mundo social de los signos: "El organismo y el mundo externo se encuentran en el signo" (82). Este estudio semiótico de la mente es la contribución del giro lingüístico ruso a la psicología, como puede verse también en Vigotsky. "La experiencia psíquica es la expresión sígnica del contacto entre el organismo y el ambiente externo" (82). La psique no es una cosa ni puede ser analizada como cosa, pero sí puede comprenderse como signo. Voloshinov hace una breve referencia a la psicología comprensiva de Dilthey. Le cuestiona que no tiene en cuenta el aspecto social del signo. Considera el signo en forma asocial y ahistórica. Esta crítica es problemática porque en el pensamiento de Dilthey hay una especie de círculo: la psicología remite a la época histórica (la sociedad en su decurso temporal determinado), pero la época remite a la psicología. Dilthey ve el peligro de que enfatizando el mundo histórico, el historicismo, caiga en un relativismo, y por ello busca un punto de apoyo en la naturaleza humana estudiada por la psicología. Pero, a su vez, lo que es el ser humano nos lo dice la historia. Historia y psicología forman un círculo, que no es otra cosa que el círculo hermenéutico. Por tanto, no se puede decir que Dilthey no tenga en cuenta lo social y que sea ahistórico.

Para Voloshinov sólo hay experiencia en la medida en que se expresa en el signo: "Toda experiencia es expresable" (85). Nuestras emociones, pensamientos, quereres, etc., son todos ellos expresables. "Es la palabra la que constituye el fundamento de inteligibilidad de la vida interna" (86). Sin palabras la psique se contrae increíblemente. Sin alguna forma de expresión la psique desaparece. Fuera del mundo de los signos, en la mente no hallamos más que lo fisiológico. "El signo ideológico es el territorio común sea de la psique o de la ideología, un territorio que es material, sociológico y significativo" (91).

La mente no es meramente un duplicado del mundo. La naturaleza de la psique no es otra cosa que la del signo. Ésta es, sin duda, la tesis central, no sólo de Voloshinov, sino también de Bajtin y de Vigotsky. El signo interno nos es accesible por introspección. Los productos ideológicos se prestan a ser convertidos en materiales sígnicos internos. Al mismo tiempo, todo fenómeno ideológico pasa a través de la psique: "Todo signo ideológico externo, de cualquier tipo, es asimilado y sumergido dentro de los signos internos de la conciencia" (92). No hay una división clara entre psique e ideología desde el punto de vista de su contenido.

Voloshinov afronta la cuestión de que mientras la psique es individual la ideología es social. Ahora bien, el individuo es un fenómeno socio-ideológico. Pues el contenido de la mente individual es social y como tal ideológico: "Todo signo en cuanto signo es social, y esto es verdadero tanto para el signo interno como para el externo" (93). No obstante, los productos ideológicos llevan la marca de la individualidad de su creador, y esta marca también es social. Así, pues, todo signo es social, incluso el signo individual. Pero "la psique tiene una unidad especial distinguible de la unidad de los sistemas ideológicos, y es inadmisible ignorar esta unidad" (94). El carácter social de la psique no puede llevarnos a ignorar su individualidad. Mi pensamiento está gobernado por leyes de la ideología, pero también me pertenece. De hecho, cuanto más esté desligado el signo de la unidad de la psique y la vida individual tanto menos es signo externo (expresión ideológica). Y esto marca la diferencia entre signo interno y signo externo. "Comprender significa referir un particular signo interno a la unidad consistente de otros signos internos, percibirlo en el contexto de una determinada psique" (95). El signo externo debe ser referido a la ideología: "Cualquier expresión sígnica externa, un discurso, por ejemplo, puede también ser organizado en una de estas dos direcciones: o hacia el sujeto mismo o lejos de él; hacia la ideología" (96). En el signo interno se trata de darle una expresión externa; en el segundo caso la comprensión es objetivo-referencial. El signo interno, la experiencia, se puede conocer por la autoobservación. El signo interno es objeto de introspección, pero como tal puede ser también un signo externo. El resultado de la introspección debe expresarse en signos externos. "La autoobservación (introspección) es la comprensión del propio signo interno" (96). Es necesario llevar el signo interno a su más alto grado de definibilidad semiótica. "Se llega al límite cuando el objeto de la introspección es enteramente comprendido" (97). Y esto ocurre cuando no sólo es objeto de introspección sino también de

observación ideológica. Es necesario entender la introspección dentro de la unidad de la experiencia. Voloshinov concluye que la línea de demarcación entre signos internos y externos es difusa. Si se olvida su relación social se pierde su sentido sígnico, pues el signo y la situación social se dan dentro de una fusión. "El signo no puede ser separado de su situación social sin perder su naturaleza de signo" (98). La palabra es el signo interno por excelencia. Por eso es importante estudiar la naturaleza de la palabra.

"El antipsicologismo tiene razón en refutar el hacer derivar la ideología de la psique" (100). Pero Voloshinov añade enfáticamente: "Es necesario algo más: la psique debe poderse derivar de la ideología" (100). Hay, sin embargo, un aspecto en el cual el psicologismo tiene razón: "no hay signo externo sin signo interno" (100). Sin la internalización del signo éste se convierte en un objeto físico más. "El signo ideológico se hace posible por su complemento psíquico exactamente en cuanto el complemento psíquico se hace posible por su complemento ideológico" (100). En lo psíquico algo interno se hace externo; en la ideología algo externo se hace interno. "La psique goza de una condición de extraterritorialidad en el organismo. Es una entidad social que penetra en el organismo de la persona individual" (100). Psique e ideología configuran una interacción dialéctica: "La psique se cancela, o viene obliterada, en el proceso en el cual deviene ideología; y la ideología se cancela en el proceso en el cual deviene psique" (100). El signo interno se libera de lo subjetivo para llegar a ser ideología. Lo ideológico se sumerge en el signo subjetivo para hacerse psique. Voloshinov indica que Georg Simmel ha visto algo de la interacción dialéctica, pues "el valor cultural objetivo implica la muerte del alma subjetiva" (101). Pero él plantea una discrepancia total entre psique e ideología. No reconoce el signo como lo que liga la psique y la ideología. La palabra es pronunciada por el individuo, pero es un resultado de la interacción social.

En Humboldt halla Voloshinov una concepción subjetivista del lenguaje. De ésta ya hemos expuesto los lineamientos básicos. También alude a la concepción objetivista de la lengua: "La lengua está frente al individuo como una norma incontestable, inviolable, que el individuo, de su parte, puede sólo aceptar" (115). Esta tendencia rechaza la interacción entre la historia y la lengua; resultan extraños el uno al otro. En la tendencia subjetiva "la esencia de la lengua se revela precisamente en su historia [...] la lengua es renovación continua e individualización de ésta a través de la expresión estilísticamente irreproducible" (119). Comprendemos la realidad de la lengua en el

proceso de su generación. En cambio, para Voloshinov: "la lengua presenta el cuadro de un flujo incesante del devenir [...] no hay ningún momento temporal real en el cual podría ser construido un sistema sincrónico de la lengua" (130). No hay un sistema sincrónico aislable en el devenir del lenguaje. Lo sincrónico existe sólo para la conciencia individual. Las normas sociales están también en continuo devenir; y ellas se manifiestan sincrónicamente a la conciencia individual, la cual a su vez pertenece a una comunidad. Es un error considerar la lengua como un complejo inmutable de normas con existencia puramente objetiva. La lengua como la concibe el objetivismo es una abstracción. De hecho el sistema de la lengua es resultado de la reflexión que hacemos acerca del lenguaje. El hablante atiende a la expresión particular de lo que habla. Su interés no es la identidad de la forma, sino el significado particular que asume. Al hablante le interesa la forma lingüística en el contexto dado en que él habla. "Por lo que concierne a la forma lingüística, lo importante para el hablante no es que sea un signo estable y siempre equivalente a sí mismo, sino que sea un signo siempre mudable y adaptable. Éste es el punto de vista del hablante" (133). Para el hablante lo importante es la novedad, no la identidad. El signo en cuanto mudable y adaptable es lo que puede ser comprendido. Voloshinov llama a lo identificable en forma estable "señales". Al hablante vivo le "interesa el conjunto de posibilidades de uso para una particular forma lingüística" (135). La forma lingüística se da en el contexto ideológico. "Las palabras son siempre plenificadas de contenido y de significado dentro del comportamiento o la ideología" (136). Las palabras se usan en el plano ideológico. El criterio de corrección lingüística es uno de tipo ideológico. "El lenguaje, en el proceso de su empleo práctico, es inseparable de su contenido ideológico" (137). Separar la lengua de los comportamientos y las relaciones sociales es reificarla. Tal es el error del objetivismo abstracto. El objetivismo ha dado preferencia al estudio de las lenguas muertas. Además, es incapaz de explicar el proceso interno de una lengua. El significado de las palabras está determinado por su contexto. "El objetivismo abstracto hace de la lengua algo externo al flujo de la comunicación verbal" (152).

El romanticismo reivindicó el pensamiento lingüístico pero dio énfasis a las lenguas vivas, la lengua materna, y no a las lenguas muertas, como el objetivismo. Para el romanticismo la categoría básica es la de "expresión". Denomina expresión a "cualquier cosa que, habiendo asumido, en algún modo, forma o definición en la psique de un individuo, es objetivada para otros externamente con la ayuda de signos

externos de cualquier tipo" (156). La teoría romántica de la expresión privilegia el momento interno de la misma, pues la objetivación va de lo interno a lo externo. La expresión no deforma la pureza de lo interior. Lo externo es un material pasivo manipulado por lo interno. La teoría romántica es un subjetivismo individual. Es desde dentro de la expresión como se organiza la experiencia.

La palabra supone al menos dos personas. Va de un emisor a un destinatario. Hay un límite real dentro del cual se mueve la comunicación, es la clase social y la época. La palabra se da en una relación recíproca: el hablante emisor y el oyente a quien está destinada la palabra. "La palabra es un puente entre el uno y el otro" (159). El acto de la palabra está determinado por las relaciones sociales: "La situación inmediata es el ambiente social más amplio que determina la estructura de un acto de palabra" (160). La situación determina también "el estilo y la forma 'ocasional' del acto de la palabra" (161). El lenguaje recubre todas nuestras experiencias, hasta percepciones y sensaciones "tienen un lenguaje interno" (161). La expresión del hambre conlleva, por ejemplo, un lenguaje de irritación, de ira, de agresividad. En la experiencia social hay gradaciones, diferenciaciones, grados de perfectibilidad.

Voloshinov distingue entre el "yo experimento" y el "nosotros experimentamos". Cuanto más la expresión se retira a lo interno es menos ideológica y más fisiológica (éstos serían los límites extremos). En cambio, el "nosotros experimentamos" conlleva la dimensión ideológica, en grados diversos. No es lo mismo la expresión individual del hambre que la expresión de la misma por parte de un grupo social. Hay diferencia también si ese grupo está organizado o no. Es la situación social la que determina las metáforas, las formas de expresión del acto de la palabra. "No hay pensamiento fuera de su orientación hacia la expresión posible y, por tanto, fuera de la orientación social de esta expresión social y de esta expresión de pensamiento" (165). La personalidad resulta, pues, de las relaciones sociales. Y ello vale tanto para la experiencia interna como para la externa. "Fuera de la objetivación, fuera de la incorporación de algún material particular (el material del gesto, de la palabra interna, del grito), la conciencia es una ficción" (165). Fuera de la expresión social la conciencia es un constructo abstracto e ideológico. La conciencia es expresión material socialmente organizada. "Desde el comienzo la experiencia está dirigida hacia la expresión externa plenamente realizada" (166). No se trata de que la expresión se adapta al mundo interno, sino de que lo interno se adapta a la potencialidad de nuestra expresión.

La ideología cotidiana es la atmósfera en que se constituye el discurso aún no fijado y dentro de lo cual cobran significación las acciones y comportamientos diarios. Desde la ideología cotidiana se fijan luego las cristalizaciones del arte, la moral, la religión y la ciencia. El subjetivismo individual debe ser rechazado, pues "el centro organizativo de cualquier expresión, de cualquier experiencia, no está dentro sino fuera —en el ambiente social que circunda al individuo" (170). Toda expresión humana se organiza fuera del organismo en el ambiente social. "El acto de la palabra es un producto de la interacción social" (171). Los actos creativos se fraguan a partir de la lengua. Cada palabra es ideológica, pero la aplicación de la lengua implica cambios que también son ideológicos. "La realidad efectiva del lenguaje no es el sistema abstracto de las formas lingüísticas, ni el acto monológico de la palabra aislada, ni el acto fisiológico de su efectuación, sino el evento social de la interacción verbal realizado en uno o más actos de palabra" (172). El acto de la palabra forma parte del complejo proceso de la comunicación verbal socialmente dada. Pero también al revés, la comunicación no puede entenderse fuera del contexto de la situación concreta. "La lengua adquiere vida y se desenvuelve históricamente justo aquí, en la comunicación concreta verbal, y no en el sistema abstracto de las formas lingüísticas, ni en la psique individual de los hablantes" (174). Por eso el estudio de la lengua debe tener el orden que sigue: 1) las formas y los tipos de interacción verbal en conexión con las condiciones concretas; 2) las formas de expresión particulares de actos de palabra particulares como elementos de interacción verbal; 3) el "reexamen de las formas lingüísticas en su usual presentación lingüística" (174). El proceso generativo de la lengua parte de las relaciones sociales en las cuales se da la interacción verbal "y a partir de esta última se generan los actos de palabra"; a su vez estos cambios se reflejan "en cambios en la formas lingüísticas" (178).

Las ideologías más específicas se pueden estudiar en la retórica, en la poética, etc. "La filosofía marxista del lenguaje debería y debe insistir directamente en el acto de la palabra como fenómeno real del lenguaje y como estructura socio-ideológica" (177).

Voloshinov distingue entre tema y significado en el lenguaje. El tema es individual, como individual es el acto de la palabra. El tema se confunde con el mismo acto de la palabra. "¿Qué hora es?" tiene un significado diverso cada vez que es utilizado. El tema de un acto de palabra resulta no sólo de lo verbal sino también de la significación extra verbal. "Sólo un acto de palabra considerado en su pleno

desarrollo concreto en el campo de la acción como fenómeno histórico tiene un tema" (180). A su vez: "Por significado entendemos todos aquellos aspectos reproducibles e idénticos a sí mismos en todos los casos de repetición" (180). El tema de una expresión es indivisible; el significado se descompone en varios actos lingüísticos. El tema es diacrónico puesto que se adecúa al momento del acto de la palabra. "El significado es efectuación del tema" (181). No hay frontera absoluta entre tema y significado. No se da el uno sin el otro. Pero el tema debe basarse en cierto modo en algún tipo de estabilidad de los significados. La palabra contiene multiplicidad de significados. "El tema es el límite real, superior, de la expresión lingüística; sólo el tema significa algo definido" (183). El significado es más bien potencialidad para un tema concreto. Podemos investigar un significado en el sistema de la lengua o en el acto de la palabra. Es erróneo identificar el significado sólo con lo habitual; es necesario ver el acto de la palabra. Sólo la comprensión activa puede agarrar la tarea en su generación. El significado no pertenece a la palabra aislada. "El significado pertenece a la palabra en su uso entre hablantes. Esto es, el significado se realiza sólo en el proceso de comprensión activa, respondente" (184). El significado es efecto del interactuar entre hablante y oyente.

La palabra tiene también un acento evaluativo: "No hay palabra sin acento evaluativo" (183). Hay aspectos valorativos (juicios de valor) incorporados en el uso de la palabra. El ejemplo más superficial es la entonación expresiva. En el discurso vivo la entonación tiene su propia significación. La expresión de nuestros sentimientos conlleva una entonación expresiva que aparece en cada caso. Esa expresividad evaluativa se da en la situación concreta del acto de la palabra. Pero otros juicios de valor van más allá de la evaluación. No hay separación absoluta entre significado referencial y evaluación. "El significado referencial está modelado desde la evaluación; es la valoración, en definitiva, lo que establece un particular significado referencial que entra en el ámbito de los hablantes" (188). De hecho, agrega Voloshinov, en el cambio de significado es la valoración la que juega el rol principal, el rol creativo. "Un cambio en el significado es siempre, esencialmente, una revaluación: la trasposición de cualquier palabra particular de un contexto evaluativo a otro" (188). Separar tajantemente el significado referencial de la evaluación lo que hace es obliterar el carácter social del proceso lingüístico, y convertir el significado en un ser ideal; ontologizarlo. "El proceso generativo de la significación en la lengua está siempre asociado a la generación

del horizonte evaluativo de un grupo social" (188). El ser humano a lo largo de la historia ha ido extendiendo su horizonte evaluativo, lo que se refleja en la semántica de la lengua.

Mijail M. Bajtin: la textualidad

Vale la pena detenerse en algunos datos biográficos de Mijail Mijailovich Bajtin. Nació en Orel el 16 de noviembre de 1895. Se ha afirmado que pertenecía a una familia aristocrática venida a menos; pero más recientemente se ha puesto en duda esta tesis. Su padre era funcionario de un banco. La adolescencia la pasa en Vilno (Lituania). En 1914 inicia sus estudios de filología en la Universidad Nueva de Rusia, en Odesa, y luego pasa a Petrogrado, para graduarse en 1918. Este mismo año emigra hacia Nevel, en el sur, donde se forma el grupo Seminario Kantiano, que ya mencionamos. Bajtin dirá alguna vez que la filosofía es ciencia rigurosa, como se afirma en la escuela de Marburgo. No obstante, su ética se aleja bastante de la de Kant. En Nevel, Bajtin es muy activo en su vida cultural. Se reúne en pequeños círculos. Ese mismo año se da una discusión sobre Dios y socialismo. Bajtin defiende la religión. Era ortodoxo. Un informe sobre esta polémica dice que "él voló hacia las regiones celestiales y aún más arriba". Reconoce y aprecia el socialismo, pero, según dicho informe, dice que el socialismo no reconoce a los muertos. Parece que destacó la creencia en la resurrección. Como veremos, la razón que se aduce para su condena de deportación (1929) es la de su participación en el grupo Resurrección, que era un círculo de estudios teológicos. En 1919 publica el artículo "Arte y responsabilidad". En 1920 dicta una serie de conferencias, entre ellas una intitulada "La filosofía de Nietzsche", y otra "La moral de Tolstoi". Es de notar que las fuentes filosóficas de Bajtin son muy diversas: Kierkegaard, Nietzsche, Martin Buber, el neokantismo, etc. En 1921 vive en Vitebsk y se continúan las reuniones del círculo kantiano. Se une al grupo el gran pintor Chagall. Bajtin sufre una aguda crisis de osteomielitis, enfermedad que perdurará a lo largo de toda su vida. Se casa con E. A. Okollovich, con quien permanece toda su vida. En 1921 concluye su trabajo "Filosofía del acto ético". En 1924 vuelve a Petrogrado. Nuevamente el círculo se reúne, ahora en esta ciudad. Es en este período cuando se escribieron las obras hoy llamadas deuterocanónicas que ya hemos mencionado (*Marxismo y filosofía del lenguaje*, *El freudismo* y *El método formal en los estudios literarios* de Medvedev, pero también atribuido a Bajtin). En

1929 publica *Problemas de la poética de Dostoievski*. También en este año es arrestado y condenado a "cinco años de trabajos forzados en un campo de concentración de régimen especialmente severo. Las famosas islas de Solovski, en el mar Blanco, al norte de Leningrado, no muy lejos del círculo polar ártico" (Bubnova, 1996: 67). Luego le fue conmutada la pena por la de deportación a Kustanai (1930-1934), en Kazajistán. La conmutación se produjo por razones de salud. En 1933 ya tiene listo su libro sobre Rabelais, pero la obra no es publicada hasta 1963. En 1936 trabaja en el Instituto Pedagógico de Sarank (oriente de Rusia europea). Pero dura poco, pues por presiones políticas se ve obligado a renunciar al puesto. En 1937 publica su trabajo "El cronotopo". Ese mismo año le amputan una pierna, debido a la osteomielitis. En 1946 presenta su trabajo sobre Rabelais como tesis doctoral; pero el trabajo es calificado de "anticientífico y freudista", y su nombre es proscrito. En 1951 se desaprueba definitivamente el trabajo sobre Rabelais como tesis doctoral. De 1946 a 1961 dirige la Cátedra de Literatura de la Universidad de Saransk hasta jubilarse. En 1963 sale la segunda edición de *Problemas de la poética de Dostoievski*, bastante cambiado y con un capítulo nuevo. En 1965 se publica *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. El contexto de Rabelais*, "sustancialmente 'arreglado' para poder ser aceptado por una editorial soviética" (Bubnova, 1996: 68). En 1967 da inicio la fama mundial de Bajtin. En 1969 se muda a Moscú. Muere en 1975 y es sepultado según el rito ortodoxo.

Como se ha visto por la mención bibliográfica, la temática de la obra de Bajtin es muy rica y variada. Aquí sólo nos ocuparemos de lo relacionado con el lenguaje y especialmente con la teoría del texto.

Lo propio de las humanidades es la textualidad; el trabajo con los textos. Por ello Bajtin nos habla de "textología". "El texto es la única realidad inmediata (realidad del pensamiento y de la vivencia) que viene a ser punto de partida para todas las disciplinas. Donde no hay texto no hay objeto para la investigación y el pensamiento" (Bajtin, 1982: 294). En las ciencias del espíritu no tratamos con cosas como en las ciencias naturales; sólo tratamos con materiales sígnicos, con experiencias sígnicas en el texto. Las humanidades comprenden un diálogo complejo de interrelaciones de textos y contextos. La lengua es tan sólo un recurso en función del enunciado. "El acontecimiento en la vida de un texto, es decir, su esencia verdadera, siempre se desarrolla sobre la frontera en dos conciencias, en dos sujetos" (297). Al igual que la hermenéutica, Bajtin distingue entre explicación y comprensión. En la explicación actúa una conciencia sola; en la comprensión se

establece una relación dialógica. Se trata de comprender al autor de la obra. Sólo hay explicación causal de fenómenos naturales. Aplicar la explicación causal a las ciencias humanas es caer en un objetivismo y en una cosificación. El realismo literario tiende a cosificar al ser humano; no se acerca a él. El naturalismo también cosifica al ser humano porque busca explicaciones causales. El enfoque "inductivo" del realismo es cosificante, pues también es causal. Sólo los signos tienen significado; los fenómenos de la naturaleza no tienen ninguno. El estudio de los signos no puede ser causal, explicativo, sino que tiene que ser comprensivo y dialógico. "El texto es la realidad primaria y punto de partida para cualquier disciplina del campo de las ciencias humanas" (305). El objeto de las ciencias humanas es el hombre social "que habla y se expresa también con otros medios" (305). En cuanto al hombre social "no hay posibilidad de llegar a él y a su vida (su trabajo, su lucha) sino a través de textos sígnicos creados o por crear" (305). No se puede estudiar al ser humano como cosa, y es necesario cuestionar si se le puede estudiar como naturaleza. Los actos del ser humano sólo pueden ser comprendidos como signos. Tratamos de hacer hablar al ser humano, dialogamos con él a través de los textos. Estudiamos signos y tratamos de comprender su significado.

Texto es "cualquier conjunto de signos coherente" (294). El texto se constituye a partir de enunciados. El texto puede crear un marco con otro texto. Los textos forman cadena textual. "El texto como una especie de mónada refleja en sí todos los textos posibles de una esfera determinada de la comunicación de sentido" (295-296). Entre un texto y otro texto se eslabonan relaciones dialógicas. El texto es dialógico y dialéctico.

Bajtin distingue dos polos en el texto, uno individual y otro colectivo. Al polo colectivo lo denomina "lengua": "el texto supone un sistema comprensible para todos (es decir, acordado por una colectividad dada) de signos, esto es la lengua" (296). Si no hubiera lengua —sistema de signos— lo que habría son hechos naturales, hechos no sígnicos: gritos, gemidos, etc. La lengua es el sistema repetible y reproducible de signos.

El otro polo del texto es el individual: "Cada texto (visto como enunciado) es algo individual, único e irrepetible, en lo cual consiste todo su sentido (su proyecto, aquello para que se había creado el texto). Es aquello que se refiere a la verdad, a la belleza, al bien, a la historia" (296). La lengua como repetibilidad es materia y medio en función del texto en su polo individual. El polo individual, aunque forma parte del texto, se manifiesta en la cadena textual, es decir, con otros

textos, irrepetibles también. Se trata, pues, de sus vínculos dialógicos y dialécticos. El polo individual del texto se relaciona directamente con el autor. Releer un texto, repasarlo, corregirlo, son acontecimientos nuevos e irrepetibles. La lengua como sistema de signos repetible puede ser traducida a otra lengua, a otro sistema de signos. En cambio, el texto en su individualidad no puede ser completamente traducido "porque no hay un texto de los textos, potencial y único" (257).

El texto es dialógico. Hay relaciones dialógicas en la compasión, en el amor, en el odio, en la ternura y en todo tipo de emociones. "En lo dialógico Dostoievski traspasa determinado límite y el carácter dialógico de su obra adquiere una cualidad nueva y superior" (304). Para que el discurso no se vea como mero objeto tiene que ser un diálogo no concluido.

El texto no es un mero reflejo de las cosas: el texto es un "reflejo subjetivo de un mundo objetivo, el texto como expresión de una conciencia que refleja algo" (305). Y cuando tratamos de conocer el texto entonces se trata de un reflejo de reflejos: "La comprensión del texto es precisamente un reflejo adecuado del otro reflejo" (305).

Las relaciones dialógicas no pueden ser reducidas a relaciones lógicas. Sólo hay diálogo donde hay lenguaje. "Las relaciones dialógicas presuponen la presencia de la lengua, pero no existen en el sistema de la lengua" (309). Las relaciones dialógicas son especiales y por ello requieren un modo especial de estudiarlas. Las relaciones dialógicas son relaciones de sentido en la comunicación discursiva. El estudio lingüístico como tal no toma en consideración las relaciones dialógicas. "La lengua, la palabra, son casi todo en la vida humana" (310). Pero la lingüística en modo alguno agota el estudio de la lengua y la palabra. La lingüística sólo estudia los recursos de la comunicación mediante el discurso, pero no estudia la comunicación discursiva como tal. No estudia el diálogo, ni los géneros de discurso, ni los enunciados mismos. "El sistema de la lengua tiene un carácter netamente potencial con respecto a los enunciados reales y a los hablantes reales" (310). El significado de las palabras se estudia en el interior del sistema lingüístico. Pero esto no basta, pues la palabra en la obra literaria establece una relación mediante el enunciado.

El diálogo, en la vida real, tiene muchas limitaciones. De hecho el pensamiento humanístico ha sido también monológico. La lingüística también es monológica porque percibe todo dentro de un sistema clausurado, el sistema de la lengua; no se ocupa del diálogo intertextual. Se estudia con más facilidad lo creado en lo dado. Se reconoce la lengua, la visión de mundo. Se reduce todo a lo dado,

y ello pasa por explicación científica. Pasa desapercibido el discurso indirecto, disperso, oculto o semioculto. Las voces que emergen del texto son la expresión real y actual. La actitud hacia la cosa no es dialógica; sólo es diálogo la actitud hacia el sentido, y la comprensión es diálogo. El sentido se cosifica cuando se da una explicación causal. El diálogo existe de muchas formas, incluso burdas, como la parodia. Hay formas más puras, como "la confianza hacia la palabra ajena, la aceptación piadosa, el aprendizaje [...], el consentimiento" (313). Bajtin da la máxima importancia a la polifonía: el correr de las voces en el diálogo discursivo de la textualidad. "La palabra es interindividual. Todo lo dicho, todo lo expreso se encuentra fuera del 'alma' del hablante, porque no sólo le pertenece a él" (313). La palabra es un drama en el cual participan tres personajes. Si no hay confianza en la palabra, se la cosifica.

Bajtin destaca la finalidad comunicativa del lenguaje; critica a Humboldt por resaltar sólo la operación de generar pensamiento y a Vossler por resaltar sólo la función del lenguaje como expresión del sujeto hablante: "La esencia del lenguaje se reduce así a la creatividad espiritual del individuo" (256).

Enunciado

El texto se forma de enunciados. La obra literaria es única y total, pero está compuesta de enunciados heterogéneos. La palabra real no se da como objeto de estudio de la ciencia lingüística; la palabra sólo se da en el enunciado. El escritor transforma la lengua e incluso le da un sujeto (la nación, la clase, el pueblo, etc). "Un enunciado nunca es un reflejo o expresión de algo ya existente, dado y concluido. Un enunciado siempre crea algo que nunca había existido, algo absolutamente nuevo e irrepetible, algo que siempre tiene que ver con valores (con la verdad, con el bien, con la belleza, etc.)" (312). Lo dado se transforma en el proceso de creación. Lo creado se forma a partir de lo dado: la lengua, la visión de mundo, los sentimientos, etc. Bajtin distingue entre oración y enunciado. La oración es la unidad de la lengua; el enunciado es la unidad de la comunicación discursiva. "La oración es una idea relativamente concluida" (262). La oración tiene su contexto en el mismo discurso del mismo hablante. La oración no se relaciona con su contexto real extraverbal, ni con otros enunciados. La oración como tal no suscita una respuesta. En el diálogo real no se intercambian oraciones, sino enunciados. Se confunden demasiado

estas nociones y se estudia un híbrido. El diálogo real es la forma básica y más sencilla de la comunicación mediante el lenguaje. Otro rasgo del enunciado es la conclusividad. El enunciado es una totalidad conclusa. El objeto de un enunciado se convierte en tema.

El enunciado tiene un elemento subjetivo, es el querer decir, es la intención del hablante. Pero forma una unidad con lo que expresa como sentido respecto al objeto. Hay, pues, una voluntad discursiva del hablante. Ésta se expresa directamente mediante algún género de discurso que escoge.

Los géneros de discurso existen también en la comunicación discursiva. Hablamos dentro de ciertos géneros discursivos, sin saberlo, como el Don Juan de Moliére, que no sabía que hablaba en prosa. Los enunciados se organizan desde determinados géneros de discurso. Para usar bien un género de discurso es necesario dominarlo, cuando se lo domina se lo usa libremente. Los géneros de discurso son ágiles, plásticos y fácilmente combinables. Escogemos una oración en vistas a la totalidad del enunciado. Es el género de discurso el que determina el tipo de oraciones que usaremos.

El enunciado implica también un momento expresivo de parte del hablante, y es una actitud evaluativa. "El estilo individual de un enunciado se define por su aspecto expresivo" (275). El enunciado es expresivo; la oración es neutra, en cuanto parte de la lengua. La expresividad se irradia de la totalidad del enunciado. El género de discurso se determina por los enunciados. La expresividad es la "aureola estilística" del enunciado.

Autor

Hay siempre un autor del texto, pero hay varias formas y tipos de autoría. Incluso hay casos en que se puede uno abstraer de la autoría. La imagen del autor es una *contradictio in adjecto*, pues "la imagen es la imagen que tiene un autor que había creado" (300). El autor se mide según su actitud ante la persona real, "sin imágenes representadas que tienen un autor como portador de un principio representativo" (300-301). El autor puro no se da en la obra; lo que forma parte de la obra es el autor parcialmente representado. El autor no forma parte de la obra, aunque esté presente en ella. El autor "es *natura creans et non creata" (*301). La primera voz no puede quedar objetivada, es la segunda voz la que puede ser objetivada. "El escritor es alguien que es capaz de trabajar con la lengua situándose fuera de ella, alguien

que posee el don del habla indirecta" (301). Hablar de uno mismo es ya una objetivación. También puede uno hablar de la actitud de uno para consigo mismo. Esta es ya una segunda etapa en el proceso de objetivación. La palabra propia resulta siempre objetivada.

El sujeto de la lengua y el sujeto de la obra literaria son diferentes; pero hay distintos grados de transición, y hay máscaras. Para comprender un enunciado es necesario comprender los sujetos del discurso. En un mismo autor hay distintos estilos, y un diálogo entre esos estilos. Una novela está llena de voces dialógicas, como en Dostoievski: "después de Dostoievski la polifonía irrumpe violentamente en toda la literatura universal" (304). La comprensión es una actitud, implica relación entre dos sujetos y con un tercero potencial. El autor no puede ser separado de los personajes que crea, "pero la imagen del autor puede ser separada de los personajes" (307). "El autor se ubica fuera del mundo representado y creado por él" (308). Él da un sentido al mundo representado desde una posición superior. Entre los discursos de los personajes y los del autor se cruzan relaciones dialógicas. Los personajes de Dostoievski y el propio autor son ideólogos; se ubican, pues, en el mismo plano. La imagen del autor es creada por él en el diálogo, a diferencia del autor mismo. El discurso del autor es diferente del de los personajes.

La lengua como sistema carece de ideología, pues no tiene sujeto y es despersonalizada. Cuando aparece el sujeto en el discurso (clase, nación, pueblo) aparece también la ideología.

En la autoobjetivación me alieno y me recupero porque me doy oportunidad de un diálogo conmigo mismo. La lengua es mediata; la palabra es actitud inmediata hacia el otro y hacia las cosas. El enunciado se abre hacia el otro, hacia las cosas y hacia otros enunciados en el ámbito de la comunicación discursiva. El enunciado sólo existe en el texto. Y es el enunciado el que puede ser verdadero o falso, correcto o incorrecto, auténtico o inauténtico. El enunciado es "totalidad de sentido" (314). La relación hacia el objeto está mediada por la relación y las actitudes entre los sujetos "porque con respecto al objeto se discute, se pone de acuerdo, se entra en contacto" (315).

En la microfísica el observador es parte del sistema experimental, análogamente "el que comprende forma parte del enunciado comprendido" (315). En las ciencias humanas se trata del "encuentro dialógico entre las conciencias", pues "la palabra quiere ser oída, comprendida, contestada, y contestar a su vez a la respuesta, y así *ad infinitum*" (319).

El cronotopo

Indica el carácter inseparable del tiempo y el espacio que marcan los parámetros histórico-culturales en que se desarrolla un texto. Bajtin menciona a Einstein, analogando su concepto de "cronotopo" con la idea de espaciotiempo del gran físico. También menciona el uso de esta expresión en la biología. El cronotopo es el espaciotiempo de los acontecimientos y la manera de representarlos en el texto.

Desde el cronotopo comprendemos las valoraciones implicadas en el texto. El cronotopo es el contexto o situación con sus motivos y evocaciones. El cronotopo muestra la situación en el mundo y la actitud que los personajes adoptan en él. "El cronotopo está íntimamente ligado a la concepción dialógica del pensamiento humano" (209).

Bajtin se posicionó contra el abstraccionismo de la lengua y en favor del acto de la palabra; asimismo se reafirmó en favor de la singularidad de la persona y contra el universalismo absolutista. Se ha comentado, al parecer con razón, que este pensamiento centrado en el valor de la persona y su singularidad es una crítica al absolutismo. El "todo es lo no-verdadero", decía Theodor Adorno. Y esa posición ética es la que muestran con claridad meridiana los textos de Bajtin. El absolutismo sacrifica la persona al poder del todo; Bajtin afirma el acontecimiento de ser en su individualidad y dignidad. Sin duda era una crítica al sistema. El mismo Bajtin experimentó los horrores de los campos de la muerte; su ética es un canto a la vida, al ser, al acontecimiento en su realidad individual desde la cual cada uno asume su responsabilidad. Su pensamiento es un personalismo dialógico, no un individualismo ni un colectivismo abstracto. La eticidad del ser singular y del pensamiento dialógico no es un aspecto aislado de su filosofía, sino que penetra todo su pensamiento, su translingüística.

Lo carnavalesco

Parece ser que el desarrollo pormenorizado de su concepto de "carnavalización" fue también una protesta desde lo popular contra las rigideces que el régimen soviético había impuesto. Bajtin alude a la Edad Media: "La influencia de la cosmovisión carnavalesca sobre la concepción y el pensamiento de los hombres era radical: les obligaba a renegar en cierto modo de su condición oficial (como monje, clérigo o sabio) y a contemplar el mundo desde un punto de vista cómico y carnavalesco" (1988: 18). Lo festivo, lo cómico, lo carnavalesco

son universales, están presentes en todos los pueblos de la Tierra. Lo carnavalesco destaca el mundo de nuestra corporalidad. Es el principio material: "Imágenes del cuerpo, de la bebida, de la satisfacción de las necesidades naturales y la vida sexual" (23). Bajtin indaga ese variado mundo en las fiestas populares de la Edad Media y el Renacimiento. El mundo carnavalesco configura un realismo grotesco donde lo espiritual parece degradarse desde el principio material y corporal. Se nos recuerda que somos cuerpo, materia y que pertenecemos a la tierra:

> La parodia de Rabelais no resulta tan sorprendente ni tan monstruosa. En realidad no hace más que desarrollar los elementos del drama satírico ya existentes en las imágenes tradicionales de la fiesta: la imagen del monstruo que lleva a una "pecadora" sobre su lomo, los gigantes y los negros, los movimientos "indecentes" de la danza, etc. (206).

El pensamiento de Bajtin es una obra extraordinaria a la cual se le hace cada vez mayor justicia. Concuerdo perfectamente con el siguiente pasaje de Luis Felipe Díaz:

> Este pensador ruso, que tanto impacto ha tenido actualmente en las teorías posmodernas del texto literario, había ya para su época trascendido muchos de los atolladeros del estructuralismo lingüístico al considerar el lenguaje como un fenómeno de comunicación, que se explica más allá de su propia forma y estructura. Para Bajtin el discurso es unitario y concreto, se reconoce como la expresión de un individuo particular dentro de fuerzas supra-personales y de dialogicidades que conllevan aspectos socio-ideológicos de la cultura (1999: 48).

9

El giro poético de Heidegger*

Los poderosos son los que han erigido en ley los nombres
de las cosas, y, entre los poderosos, los más grandes artistas
de la abstracción son los que crearon las categorías

Friedrich Nietzsche

En dos capítulos anteriores hemos hecho referencia al giro hermenéutico de Heidegger. Quisiéramos ahora ocuparnos del giro poético que caracteriza su filosofía del lenguaje después de la *Kehre* (vuelta o conversión). No obstante, ya en *Ser y tiempo* se había referido al lenguaje como "habla". El "habla" es tan originaria como el comprender y el encontrarse.

El comprender y la interpretación

El habla se da en el modo del comprender. El comprender es un modo originario del ser del "ser ahí". Comprender es comprender

* Texto publicado en la revista *Cupey,* Río Piedras, XV-XVI, 2001-2002.

algo; algo de lo cual hemos tenido experiencia. Esa experiencia se manifiesta como interpretación del ente. La experiencia de algo es comprender su ser, y por ello es interpretación. El interpretar se da en la triple modalidad de lo pre-visto *(Vorsicht)*, lo pre-asido *(Vorhabe)* y lo pre-concebido *(Vorgriff)*.

> El proyectarse del comprender tiene su propia posibilidad de desarrollo. A este desarrollo del comprender lo llamamos interpretación *(Auslegung)*. En la interpretación el comprender se apropia comprensoramente de lo comprendido por él. En la interpretación el comprender no se convierte en otra cosa, sino que llega a ser él mismo. La interpretación se funda existencialmente en el comprender, y no es éste el que llega a ser medio de aquélla (Heidegger, 1998: 172).

Mediante las modalidades del interpretar se nos dan los entes en la estructura de "algo como algo". Comprender e interpretar se dan en el modo del "ver", del intuir lo que está "ante los ojos". En el ver hay ya una interpretación que articula un sentido. Lo que interrogamos en el comprender es el ente. Lo ente se da en el modo del pre-aprehender. En el pre-aprehender lo ente a la mano y a la vista se da una articulación de sentido, es decir, un comprender y un interpretar. La significatividad es la apertura del mundo. Y la comprensión se da en la apertura del mundo como significatividad. El comprender es originariamente un poder ser en el que el ser ahí asume la responsabilidad de su ser: sus más propias posibilidades. El comprender en cuanto poder ser es un proyectar. Proyectar es abrirse a nuestras más propias posibilidades de ser. El ver lo que está a la vista forma parte del comprender como proyectar. El ver se basa en el comprender. El proyectar es una apertura a la posibilidad de los entes. Los entes se perfilan desde el fondo del mundo como plexo de significatividades. La interpretación no es sino el desarrollo de la comprensión. Al interpretar nos apropiamos de lo comprendido. La interpretación es un concebir previo *(Vorbegriff)*. "Sentido es el horizonte del proyecto estructurado por el haber-previo, la manera de entender previa, horizonte desde el cual algo se hace comprensible" (175). Lo que expresamos con el lenguaje es lo pre-visto, lo pre-aprehendido y la pre-comprensión. Antes de todo trabajo lógico proposicional se da la pre-comprensión. La proposición es sólo un modo de la comprensión, no el único, ni el primero. El lenguaje tiene su fundamento en el habla. El comprender se articula en el habla. En el habla articula el ser ahí su comprensión del mundo y de sí mismo. El ser ahí en cuanto es "ser con" los otros

se muestra como ser hablante. La intencionalidad fenomenológica también rige para el habla, pues hablar es hablar de algo, sobre algo. El habla se da también en el modo del escuchar. Oír forma parte originaria del hablar. Escuchamos porque comprendemos. "El escuchar es constitutivo del discurso. Y así como la locución verbal se funda en el discurso, así también la percepción acústica se funda en el escuchar. El escuchar a alguien es el existencial estar abierto al otro, propio del Dasein [ser ahí] como coestar" (186). El silencio es una modalidad del habla. El habla articula el sentido de lo comprendido. El habla en la forma alienada de la cotidianidad la describe Heidegger como habladurías: lo que decimos y transmitimos sin base.

Hay una temporalidad del comprender. La más radical es el advenir. "El futuro hace posible, desde el punto de vista ontológico, a un ente que es de tal manera que, comprendiendo, existe en su poder-ser" (353). El advenir propio se entiende como un precursar. En el precursar advenimos a nuestras más propias posibilidades. El ser ahí existe también en el modo del "preserse". En el estado de resuelto recobramos el presente, lo recobramos de la disipación en que se ha caído. El comprender en el modo de ver ocurre en el ahora, es la mirada. Lo "ante los ojos" y lo "a la mano" tienen su tiempo en el presente. Hay, pues, una temporalidad propia del comprender. Es el advenir lo que es primario en el comprender. Pues proyectar se entiende desde la modalidad tempórea del advenir. Así como el habla se da en la alienación de lo sin base y de la mera voz que corre, así también hay un advenir impropio en el que el ser ahí rehúsa su responsabilidad. En el estado de resuelto el ser ahí recobra el advenir en su sentido propio. Es un salir al encuentro. Un retroceder hasta sí mismo. El olvido también forma parte de la impropiedad en que existimos en la cotidianidad: "El olvido, como modo impropio del haber-sido, se relaciona, pues, con el arrojado ser de cada cual" (356). El recuerdo se da sobre la base del olvido. El comprender se da pues en los tres éxtasis de la temporalidad: advenir o preserse, ver en torno, y recuerdo de lo sido recuperándolo del olvido.

El pensar y el poetizar

El último Heidegger dedicó varios trabajos al tema del lenguaje; algunos de ellos recogidos en *De camino al habla* (*Unterwegs zur Sprache*). El autor fustiga el enfoque contemporáneo de entender el lenguaje como información; pues con ello no sólo no pensamos la esencia del lenguaje,

sino que se lo presenta dentro de una visión tecnológica y hasta cibernética. "Se trata, pues, de confrontar la concepción de la lengua como *dicto* y acontecimiento *(Ereignis)* con la teoría de la información, deseo tecnicista de dominio del lenguaje como herramienta de información" (Bucher, 1996:110). Tampoco los lenguajes formalizados pueden decirnos nada esencial del lenguaje. Ni es partidario Heidegger de la idea de Humboldt del lenguaje como subjetividad, pues ello pertenece a la metafísica moderna. No obstante, es bien claro que Heidegger parte de la idea humboldtiana del lenguaje como apertura del mundo. No le place a Heidegger pensar el lenguaje como síntesis de materia fónica y forma pensante. Ni podemos hacer depender nuestras ideas acerca del lenguaje del conceptos como energía, espíritu, actividad, etc.

Hay dos razones fundamentales que hacen del lenguaje un tema digno de ser pensado. Primero, el lenguaje no es algo accidental al ser humano, sino algo esencial. Más aún, el ser humano es una promesa del lenguaje. En segundo lugar, al pensador le es indispensable meditar acerca del lenguaje porque en él habita el ser. Heidegger repite una y otra vez: "El ser del lenguaje, el lenguaje del ser". No son, pues, dos razones baladíes sino esenciales las que impulsan al pensador a tematizar la cuestión del lenguaje. Sin embargo, en el lenguaje no es el hombre quien habla, ni menos aún la subjetividad. Heidegger está de acuerdo con Mallarmé cuando éste afirma que en el lenguaje quien habla es el lenguaje mismo. Y Foucault sigue a ambos autores. *"Die Sprache spricht"* (el lenguaje habla), escribe Heidegger. Blanchot se refiere a Mallarmé bajo el aspecto que comentamos:

> En la palabra poética se expresa el hecho de que los seres callan. ¿Pero cómo ocurre esto? Los seres se callan, pero entonces el ser adviene como palabra y la palabra quiere ser. La palabra poética no es la palabra de una persona, en ella ninguna persona habla, la persona no habla y el que habla no es persona, pues parece que la palabra sola se habla. El lenguaje cobra toda su importancia; él deviene esencial; el lenguaje habla como esencial (1955: 42).

Para Heidegger en el inicio de la filosofía occidental se logró pensar la palabra en su relación íntima con la cosa. Se tuvo la experiencia del ser y del decir como logos. Pues en la palabra que nombra la cosa se conserva la relación esencial con ella misma. El pensamiento y la poesía cobran vida en el mismo elemento y siguen el mismo movimiento de dar sentido. Por ello uno y otro agradecen (pensar es agradecer: *Denken*, *Danken*) las múltiples experiencias con el lenguaje.

Por ello nosotros debemos prestarles la máxima atención. En verdad no hablamos del lenguaje sino desde el lenguaje. El poeta nombra las cosas y él habla de la experiencia del nombrarlas. Asimismo, el poeta se siente seguro en medio de las palabras. Nombrar las cosas es una fiesta para el poeta. En el nombre las cosas son llevadas a su representación *(Darstellung).* El poeta da el nombre de acuerdo con la palabra verdadera, que es la ley del ente. Pues lo verdadero está en relación con la palabra. "Heidegger meditó más que nada sobre el logos de Heráclito y sobre la obra de algunos poetas alemanes. En el logos la unidad de ser y pensar importa, al mismo tiempo, una conexión muy estrecha entre ser y lenguaje" (Cordua, 1999: 38). Con Aristóteles la metafísica pierde la oportunidad de pensar el ser del lenguaje. En cambio, "el logos del origen griego abarca justamente al pensar y al hablar, y los entiende, precisamente, como [el] pensar y decir que reúne a los entes en su ser" (38). La metafísica es incapaz de pensar la esencia del lenguaje. "Tal como Heidegger lo entiende, el olvido del ser está estrechamente unido a la ignorancia de la condición primordial del lenguaje como lugar de la mostración del ser" (38). Ni el pensamiento ni la verdad son independientes del lenguaje, pues el "habla reúne el ser de los entes" (38). El sentido de los entes es el que se hace manifiesto en las palabras.

La característica sobresaliente de la reflexión de Heidegger acerca del lenguaje es que ésta la hace valiéndose del estudio de ciertos poetas: Hölderlin, Georg Trakl, Rilke, Stephan George. "Rilke le atribuye a la palabra del poeta el poder de devolverle al hombre el acceso perdido a la naturaleza, mudando su conciencia y haciéndola íntima" (41). Tanto Heidegger como Rilke ven negativamente al hombre moderno. Por su parte "Hölderlin presenta al poeta como mediador entre los dioses y los hombres porque es capaz de nombrar a los dioses" (42). Y sólo pueden hacerlo porque los dioses se hacen presentes a los poetas. "Lo que hacen los poetas, y pasa a los demás, depende de un don: aquél que recibe la mostración de lo que nombra, y éstos el nombre que dice lo divino" (42). Para Hölderlin tanto el poeta como la poesía constituyen un don que hemos recibido. "El lenguaje es un don destinado a determinar todo lo humano: la conducta y el trabajo, el conocimiento y la existencia social, la orientación en el modo de pensar" (42). El lenguaje es "condición irrevocable de todo lo humano. Los hombres, dice Hölderlin, somos un diálogo, y el lenguaje es nuestra morada. Pero lo es sólo en la condición de que escuchemos lo que el lenguaje dice" (43).

Toda la reflexión de Heidegger está orientada hacia el estudio de la poesía como foco principal de interés para el pensador que quiera acercarse al estudio del lenguaje. ¿Qué tiene de especial el poeta que hace necesario que el pensador sólo pueda entender el lenguaje a través de la poesía? Heidegger sostiene que el poeta tiene cierta experiencia con la palabra que lo hace digno de reflexión. La experiencia del poeta es una cierta experiencia de la relación entre las palabras y las cosas. El nombre no es una mera etiqueta que asignamos a las cosas. Como comenta Bucher: "La palabra no es ni un signo para apoyarse por ocupar el sitio de la cosa que sustituye, ni tampoco un signo que se invente, que se fabrique y que se pueda enseguida trasmitir como un objeto mercancía" (1996: 117). El poeta debe incluso negarse a aprender; se trata de una renuncia, pero esta renuncia es necesaria para que pueda cumplir su misión. El poeta debe centrarse en la tarea de dar nombre a las cosas. El llamamiento de las cosas, el nombrarlas, es la vocación esencial del poeta. Heidegger dice bellamente que el poeta experimenta esa vocación de dar nombre a las cosas como un nacimiento del ser (1990: 169). Es en el pensamiento donde habita la poesía. El poeta y el pensador no dicen lo mismo, o lo dicen de forma diferente. Mientras que el pensamiento es profundo, la poesía es alta. El poeta acoge la palabra del universo. En el poeta el mundo mismo toma la palabra y se da su ser. Al igual que Hamann, Herder y Humboldt, Heidegger afirma que la poesía es lenguaje originario en que un pueblo dice su ser. La lengua como poesía es el lenguaje primigenio de la humanidad. La poesía funda el ser mediante la palabra. El poeta y el pensador no buscan la confrontación, pues más bien se copertenecen en la tarea común de decir y de pensar el ser y la verdad del ser.

La experiencia del poeta nos muestra que las palabras hacen brillar el ser de las cosas en el mundo. Las palabras celebran la pertenencia de las cosas al mundo. Y esto es así porque el lenguaje dice el ser. El lenguaje permite que las cosas sean, es decir, que manifiesten su ser. Entre el mundo y la cosa se da una diferencia, un "entre". Este "entre" es la diferencia. "La intimidad del mundo y la cosa está en el brillo del 'entre', es su diferencia" (25). Lo primero que la palabra ofrece a las cosas es su ser. En las palabras habita el ser de las cosas. El lenguaje es el lugar donde habita el ser; es la casa del ser. Las palabras y las cosas son distintas, pero no están separadas. En el "es" se da esa unidad de la palabra y la cosa.

El poeta tiene un dominio total de la palabra. Por ello su poder para reivindicar el nombre de la cosa. El poeta habla según lo exige el

nombre de la cosa. Él habla con seguridad y poder. Debe responder a la exigencia del nombre que será provisto. Pues cada ente en su verdad tiene su ley. "La palabra condiciona a la cosa como cosa" (232). Hay un imperio de las palabras que se da como condición del nombrar. "La palabra deja que la cosa sea en su esencia misma" (232-233). Este permitir es también un fundamento, y es la condición del nombrar mismo. El poeta fundamenta, no necesariamente aclara. Lo que el poeta nos dice es el secreto de las palabras. De ahí que este ser dicho sea en realidad un ser no dicho. De este modo se da una afirmación, y una negación. Por ello no hay garantía absoluta de que las palabras digan la esencia, y, sin embargo, "el poder de las palabras brilla como la condición de las cosas como cosa" (237). La palabra ilumina la presencia de lo presente. Por eso, la palabra y la cosa se pertenecen en su mismísima plenitud. Dentro de esta plenitud la palabra y la cosa se pertenecen mutuamente. El lenguaje es un modo de la actividad humana. La esencia del lenguaje no se halla fuera del lenguaje, sino en el lenguaje mismo. El último Heidegger defiende una ontología hermenéutica "que tiende a hacer aparecer la estructura lenguajística de toda cosa que irrumpe a la luz del ser. Un poder desconcertante se confiere así al lenguaje y una experiencia insospechada de lo común se aferra así a la realidad y a la sólida consistencia de las cosas" (Bucher, 1996: 118).

Heidegger hace referencia al verso de S. George: "Ninguna cosa sea donde falta la palabra". Destaca el hecho de que se trata de un imperativo del poeta. El poeta opera una expropiación de las cosas, pero no se trata de un asalto contra ellas. Al contrario, "es elevar las cosas a su propiedad". La palabra es frágil como una joya, dice el poeta; pero en esa fragilidad se rescata su ser. La palabra está destinada al ente, pero la palabra misma no es un ente, ni es cosa. El "es" de la frase tampoco es ente, ni cosa. El poeta nos muestra lo que hay y lo que no hay. Pero no aplicamos el "hay" *(es gibt)* a la palabra, sino que ella misma da *(gibt).* La palabra misma es donación. Es la donación de los antiguos pensadores en su experiencia poética. "Ello, la palabra da", nos dice Heidegger. Steiner comenta: "El ser vive esencialmente en el lenguaje y gracias a él" (1983: 71).

Platón expulsaría a los poetas de la República porque mienten acerca de los dioses. Heidegger les otorga el privilegio de nombrar las cosas y con ello decir su ser. Pero quizá hay un trayecto en que no estarían tan lejos uno y otro filósofo. Platón, en el *Cratilo*, pensaba que son los expertos los que deben dar nombre a las cosas. El carpintero da el nombre a las cosas que son de su incumbencia, y al así hacerlo

les da el nombre adecuado. Heidegger piensa que el experto del lenguaje es el poeta, y por ello es a la poesía a la que tenemos que recurrir para experimentar el ser del lenguaje. Y por eso el recurso a la etimología. También Nietzsche piensa que las palabras son obra de los poderosos, es decir, de los grandes artistas de la abstracción (cf. el epígrafe). La tesis de Heidegger viene a concretarse en que son los antiguos poetas quienes revelan el ser a través del nombrar.

¿A qué se refiere el camino en el título de la obra de Heidegger, *De camino al habla*, que comentamos? Este camino es el Tao del pensamiento de Lao Tse. El Tao es la guía interior, el sendero que cada uno ha de seguir. Heidegger la relaciona con las principales palabras de la metafísica occidental, logos, espíritu, etc. En última instancia ese Tao o camino es el "decir pensante". Ahora bien, ese camino que nos conduce al lenguaje es el "decir". En este decir como mostrar se nos da la esencia del lenguaje (Heidegger, 1990: 254). El decir es a la manera de un indicar. El camino hacia el lenguaje pasa por el decir, el decir que muestra. Pues el decir indica, muestra. El camino es lo que nos permite llegar a alguna parte. Lo dicho nos permite llegar al lenguaje. Llegamos al lenguaje al escuchar lo dicho. Heidegger recalca: el camino hacia el lenguaje es algo que acaece en el decir, es un evento del decir. El evento es un evento en el decir, en él se muestra. El ser humano puede escuchar su decir. En él habla el lenguaje, y sólo él habla. El ser humano habita en el lenguaje. También el ser humano ha de escuchar el evento. Y el evento se revela en el decir. El lenguaje nos remite siempre a lo ya dicho, pues en lo dicho se alza la esencia del lenguaje. El lenguaje es la escucha de lo ya dicho. En el lenguaje no es el ser humano quien habla, sino el lenguaje mismo. O como lo expresa Carla Cordua: el lenguaje se "vale de nosotros" (1999: 43). El lenguaje es monólogo, pues sólo él habla. El lenguaje es escucha; sólo en la escucha se percibe lo dicho en el hablar. Lo esencial del lenguaje se percibe en lo dicho. "El camino hacia el lenguaje es el lenguaje mismo" (257). Llegamos al lenguaje en la escucha de lo ya dicho. El lenguaje como lo ya dicho libera la esencia del ser en cada caso. En el lenguaje como lo dicho se da el evento. El evento es la verdadera ley de los mortales. El camino hacia el lenguaje es evento *(Ereignis).* O, como escribe Vattimo, el evento mismo es mensaje, tradición que nos llega por medio de lo dicho en el lenguaje. El lenguaje es el camino hacia el ser mismo, porque "ser" es evento. El lenguaje en cuanto evento (acontecimiento apropiador, como traduce Carlos Másmela [2000]), es histórico, no es algo natural. El ser humano sólo puede escuchar lo dicho, es más: en lo dicho por el lenguaje existimos nosotros como seres humanos. "El lenguaje es la

casa del ser porque en él acontece todo lo dicho" (Cordua, 1999: 267). Nuestra relación con el lenguaje está determinada en el modo como nosotros escuchamos el acontecimiento apropiador, el evento, el ser.

Heidegger invoca lo que él denomina "los cuatro" (o el "cuarteto", como traduce Manfred Kerkhoff [1994]). El cuarteto son: los mortales, los inmortales (los dioses), la tierra y el cielo. El lenguaje es de origen divino pero está hecho para los mortales. Con el lenguaje el ser humano (los mortales) canta las cosas del cielo y la tierra. Heidegger nos recuerda el prólogo del Evangelio de Juan para decirnos que "En el principio era la palabra". Vattimo está muy ligado a esta lingüisticidad del ser. Derrida nos dice que Heidegger cae en una mitificación de la palabra. Steiner habla del originismo de Heidegger. Ésta será también la crítica de Foucault. El recurso etimologista es también parte del "originismo" que no se da, de acuerdo con Foucault, ni en Nietzsche, ni en Marx, ni en Freud. No hay vuelta a los orígenes. El origen es lo que nos está siempre vedado. Cuanto más pretendemos acercarnos al origen, tanto más éste se aleja de nosotros.

Aunque es verdad que Foucault (1966) critica el "originismo" de Heidegger, no es menos cierto que él depende del filósofo de Friburgo para todo su modo de abordar la literatura. Esa común pertenencia del lenguaje y la muerte de que tanto nos habla en su estudio sobre Raymond Roussel es de origen heideggeriano. Foucault, como Heidegger, se inspira en los poetas para sus estudios sobre literatura. Y es la literatura lo que recupera el ser del lenguaje. Pero más radicalmente aún, cuando Foucault nos dice que "El lenguaje es el no ser que da el ser a las cosas", está bajo la inspiración heideggeriana.

Sin embargo, Heidegger se muestra demasiado seguro de la común pertenencia del lenguaje y el ser; la palabra dice el ser. Foucault parece mucho más escéptico y nos dice que el único ser que nos es dado en el lenguaje es el lenguaje mismo. La autonomía del lenguaje sería total, pues no hay más ser que aquel que se construye en el lenguaje. Este centrarse de Foucault en el "volumen del lenguaje" lo llevó a un subido idealismo lingüístico o idealismo discursivo. Veremos más adelante que Foucault supera este idealismo en favor de la relación del discurso con las prácticas (discurso poder).

Observaciones críticas

El problema de la tesis según la cual el nombre revela el ser o esencia de las cosas es que si fuera así ya por ese sólo hecho el nombre nos

daría la verdad de la cosa. Si el nombre da la esencia de la cosa, entonces la sola denominación proporciona la verdad de la cosa. Y esto es obviamente problemático. Wittgenstein nos dice que la denominación no es todavía un juego de lenguaje, sino algo previo a cada juego de lenguaje (1988a: 69). Podemos saber los nombres de las piezas de ajedrez sin saber jugarlo. Es más, Wittgenstein observa agudamente que la disputa entre nominalistas y realistas se concentra sólo en los nombres y no en un estudio completo del lenguaje (285).

La explicación o comprensión de la palabra por su etimología (originismo), tiene raíces religiosas. "Heráclito habría inaugurado esta tendencia, respondiendo a la influencia de los órficos, inspirado por la sabiduría religiosa" (Li Carrillo, 1979: 24). Es verdad que Heidegger no habla del origen natural del lenguaje, sino de su origen divino, pero al igual que el heraclitismo (sería mejor decir "cratilismo") se mantiene dentro de un realismo naturalista etimologizante (originismo). La explicación natural recurre a la etimología para la búsqueda del origen de las palabras, su significado y su relación íntima con las cosas, pero también para una supuesta verdad "originaria".

> La etimología no es sólo un procedimiento de asimilación, sino también un proceso de derivación porque a partir de significaciones diversas que responden a un mismo origen, si no efectivamente por lo menos en tanto suposición, pretende remontar una significación última, una significación que representa la verdad. Pero este término final es siempre incierto (35).

Li Carrillo agrega que el proceso de identificación constituye de acuerdo con Sexto Empírico un *regressus ad infinitum*. Pero si hay esa regresión infinita, agrega Sexto Empírico, "la etimología carecerá de comienzo y no sabremos si la llamada 'última palabra' a la que se llega es griega, porque ignoramos cuál es la palabra de la que ésta proviene primitivamente" *(Adversus mathematicus*, citado en Li Carrillo, 1979: 36).

El autor nos informa acerca de la concepción griega del lenguaje, al menos en el período presocrático, que es el que le interesa a Heidegger. "La concepción griega [...] relaciona la palabra con la cosa pero de manera directa y sin intermediarios. El onómato no se opone ni al concepto ni a la idea sino a la cosa misma. Por eso la relación onómato-prágmata constituye una de las características de la experiencia griega del lenguaje" (40). En el *Cratilo*, Sócrates, aunque hace objeciones a la tesis convencionalista de Hermógenes,

no defiende el origen natural de las palabras y termina reconociendo que el lenguaje es convencional.

Uno de los problemas del realismo etimologizante, como lo denomina Steiner, es que se pretende que ya los solos nombres son verdaderos. Sócrates arguye que si el discurso es verdadero también sus partes mínimas o elementales han de serlo. Pero como mostró Heymann Steinthal este argumento es falaz. Incurre en lo que la lógica denomina "falacia de división". Ésta consiste en argumentar que por el hecho de "que algo es válido para un todo como totalidad también ha de ser verdadera cada una de las partes que componen el todo".

Si los nombres son verdaderos, entonces el nombre se convierte en el método de conocimiento de las cosas. Dada esta identificación entre nombre, cosa y verdad, entonces, explica Li Carrillo, "el estudio de los nombres pertenece al dominio de la filosofía antes que al de la gramática, la retórica y la lógica" (49). Pero, además, el estudio "de los nombres reemplaza el conocimiento de las cosas y se instituye en la ciencia" (49).

Paul de Man ha abordado críticamente lo que dice Heidegger acerca de Hölderlin. El lenguaje poético es la parusía del ser, afirma Heidegger. La poesía de Hölderlin hace presente el ser al nombrarlo. El ser se oculta pero el poeta tiene la virtud de verlo verdaderamente. Para Heidegger poetas como Hölderlin se hallan ante la "presencia absoluta del ser" (De Man, 1991: 284). El rayo de Zeus, de que nos habla Heráclito, cae en la instantaneidad de su fulgor y el ser se hace inmediatamente presente al poeta. El poeta no nos da una máscara sino la auténtica faz del ser. El poeta ha visto el ser en la inmediatez de su presencia y el pensador sólo tiene que escucharlo. Para Paul de Man, Heidegger no puede decir que ha visto el ser, y si lo ha visto nada tiene que decir. Por eso llama como testigo al poeta. De Man explica: "Hölderlin dice exactamente lo contrario de lo que Heidegger le hace decir".

> Para que las promesas de la ontología de Heidegger puedan formarse, es necesario que Hölderlin sea Ícaro de regreso de su vuelo: es necesario que diga directa y positivamente la presencia del Ser tanto como la posibilidad de mantenerlo a tiempo. Heidegger ha arriesgado todo su "sistema" al fundarlo en la posibilidad de esta experiencia. Ello explica por qué obedeciendo a una táctica que tal vez no sea del todo consciente, siente la necesidad de basarse en una obra que declara que entre todas las experiencias es ésta la que está totalmente vedada al hombre (De Man, 1991: 290).

La palabra "ser" expresada destruye y encubre lo inmediato. Lo que la palabra expresa es la mediación misma, no la inmediatez. "No porque haya visto el Ser, es el poeta capaz de nombrarlo; su palabra ruega y pide la parusía pero no la establece" (294). La palabra no dice el ser, pues para los mortales que detentan la palabra el lenguaje está siempre en devenir (294).

Hemos presentado la tesis inspirada en la retórica de Nietzsche según la cual las palabras son metáforas, y metáforas que nada indican de la esencia misma de las cosas. Entre Nietzsche y Heidegger se perfila, pues, una oposición radical desde sus respectivas maneras de pensar el lenguaje. Para Nietzsche —como para Foucault— el lenguaje es una violencia que hacemos a las cosas. El mundo es un caos y un devenir al que el lenguaje —especialmente la gramática— impone un orden. Ese orden es impuesto y nada tiene que ver con la realidad esencial de las cosas y del mundo. El lenguaje, explica Nietzsche, es un *columbarium,* una taxonomía que imponemos a las cosas. Para Heidegger el lenguaje y el ser se pertenecen mutuamente, tal como lo pensó la filosofía griega antes de Aristóteles. Aquellos pensadores poetas concebían la palabra en la intimidad esencial con el ser. Y de la misma manera cada vez que hallamos a un gran antiguo poeta (alemán) entonces nos encontramos ante alguien que revela la esencia de las cosas a partir de las solas palabras. Para Nietzsche el lenguaje no nos da a conocer la esencia de las cosas. Las palabras son metáforas. Para Heidegger la palabra privilegiada del poeta y del pensador constituye la revelación de la verdad del ente en su ser.

Sin embargo, hay un punto en el que Nietzsche y Heidegger apuntan en la misma dirección. Explicamos que para Heidegger es la palabra del poeta y el pensador la que revela la verdad del ser. En el pensamiento de Nietzsche más allá del lenguaje como *columbarium* (taxonomía nacida del convencionalismo social) hay una dimensión poética del lenguaje, y también ésta pertenece al poeta y al filósofo, y quizá al científico si se arriesga a una "gaya ciencia", a una ciencia creadora.

Heidegger y Nietzsche resaltan, pues, la actividad poética o creadora que el lenguaje puede tener por obra y gracia de pensadores y poetas. Sin embargo, sin minusvalorar la importancia de esta común perspectiva, es bueno también resaltar las diferencias. Mientras que para Heidegger la palabra del pensador y del poeta es la revelación del ser, para Nietzsche se trata más bien de una interpretación. Una interpretación poética que se crea desde una voluntad de poder llevada hasta la enésima potencia (como diría Deleuze). Con ella el

poeta y el pensador crean una metafísica del artista. De este modo la posición de Nietzsche resulta más bien sobria, pues no pretende que esta interpretación poética sea la verdad última del ser. Rememoremos las palabras del epígrafe: "Los poderosos son los que han erigido en ley los nombres de las cosas, y, entre los poderosos, los más grandes artistas de la abstracción son los que crearon las categorías" (1998: 51).

Retomemos la idea de Benveniste acerca de las dos articulaciones del lenguaje. Una es la lengua en cuanto sistema en el cual las palabras se forman por un encadenamiento intralingüístico y como tal motivado. La relación significante-significado no es una imposición arbitraria y convencional, sino motivada desde dentro de la lengua. Esta alternativa va más allá de la polémica entre naturalistas y convencionalistas (aunque según Li Carrillo la tesis de la motivación interna parece derivar de la concepción convencionalista del lenguaje). Pero el otro eje de la articulación es la relación entre lenguaje y realidad. Se trata de un problema que, según Benveniste, la lingüística no resuelve sino que es un tema propio de la filosofía, pues en última instancia se relaciona con la cuestión del ser, el conocer y el decir. Esta segunda articulación se puede pensar a partir de la idea de que el lenguaje recrea el mundo. Recrea "un mundo" si pensamos en cada lengua particular; pero también se puede decir que recrea "el mundo" si pensamos en el lenguaje. "Hay" lenguaje significa que hay una recreación semiótica y lingüística de lo real. Sobre este tema ahondaremos en el capítulo 15.

10

Los giros lingüísticos de Wittgenstein

La armonía entre pensamiento y realidad
está fundada en la gramática del lenguaje

Ludwig Wittgenstein

Ludwig Wittgenstein (l889-1956) orientó la filosofía hacia el estudio del lenguaje. Una buena parte de la filosofía anglosajona toma inspiración de su obra. Pero Wittgenstein dio en realidad dos giros lingüísticos: en el primero —*Tractatus logico-philosophicus*— el lenguaje es concebido como figura de la realidad; dando primacía a la función representativa o figural del lenguaje con respecto a lo real y dejando en la sombra toda otra función. Por eso, en el segundo giro el lenguaje es pensado mediante el concepto de "juegos de lenguaje" *(Sprachspiels),* y este concepto sí abarca la totalidad de los usos y funciones del lenguaje. La obra en que se cristaliza este nuevo pensamiento es *Investigaciones filosóficas,* aunque en realidad en toda la obra tardía del filósofo.

El lenguaje como figura del mundo

El *Tractatus* se inicia con un análisis de los principios de la lógica y de las relaciones entre los símbolos y la realidad. Inspirándose en las investigaciones de Bertrand Russell y G. Frege, Wittgenstein se propone demostrar que las soluciones tradicionales a los consabidos problemas de la filosofía se basan en un desconocimiento de los principios de la lógica y de la estructura del lenguaje. La mayor parte de los problemas filosóficos podrán desaparecer, no porque se los haya solucionado, sino porque se desvanecen ante el solo análisis lógico del lenguaje.

Con el lenguaje nos hacemos una figura de la realidad. Wittgenstein analoga la estructura de la proposición (proposiciones moleculares que remiten a proposiciones atómicas) con la estructura de la realidad. De ese modo el mundo se compone de hechos, no de cosas. Tal es la primera proposición del *Tractatus:* "El mundo es todo lo que acaece. El mundo es la totalidad de los hechos, es decir, no de las cosas" (1973: 35). El hecho es simplemente lo que acaece. El mundo se compone de hechos, y la totalidad de los hechos constituye el mundo. El hecho puede ser atómico o compuesto (al igual que las proposiciones que lo enuncian). Un hecho atómico es un hecho que no consta a su vez de otros hechos, pero un hecho es la combinación de cosas u objetos. Los hechos complejos contienen en sí varios hechos. Los hechos atómicos se expresan en proposiciones atómicas; los hechos complejos se representan (o figuran) en proposiciones moleculares. Los elementos constitutivos de los hechos atómicos se llaman objetos. El lenguaje es, pues, una figura *(Bild)* de la realidad. Entre la figura y lo figurado debe haber una similitud estructural, lógica. Una proposición tiene una estructura lógica; similarmente, los hechos que constituyen lo real tienen una estructura.

Debe existir algo común en la simbolización y en lo simbolizado, a fin de que el uno pueda ser la simbolización del otro. Lo que hay de común entre la proposición y el hecho es la estructura lógica, es decir, el modo en que suceden, cambian y se combinan entre sí los elementos de las proposiciones junto con los elementos constitutivos del hecho. "Que los elementos de la figura estén combinados unos respecto de otros de un modo determinado, representa que las cosas están combinadas también unas respecto de las otras" (45). El lenguaje corriente ha adoptado una forma que disfraza su estructura lógica. "El lenguaje disfraza el pensamiento" (69).

Las proposiciones elementales, en cuanto contienen una referencia a la realidad, enuncian algo sobre la existencia o no existencia de los hechos atómicos. Cuando algo acaece es verdadero; cuando no acaece es falso. Verdad y falsedad son constataciones de la concordancia fáctica de la proposición y lo dado. "Para conocer si la figura es verdadera o falsa, debemos compararla con la realidad. No se puede conocer sólo por la figura si es verdadera o falsa. No hay figura verdadera a priori" (49). A partir de estas proposiciones elementales se forma un sistema de proposiciones posibles, que en cuanto tales son transformaciones de ellas; el valor veritativo de estas proposiciones depende, por tanto, de las proposiciones elementales.

Los enunciados propios de la lógica no describen nada, no tratan de mostrar el mundo, sólo muestran la estructura del mundo. Pues los hechos figuran en un espacio lógico. "Las proposiciones lógicas describen la armazón del mundo, o mejor la presentan. No tratan de nada. Presuponen que los nombres tienen significado y las proposiciones elementales, sentido: ésta es su conexión con el mundo" (177). Las proposiciones de nuestro lenguaje describen el espacio lógico en que figuran los hechos. Lógica y lenguaje se hallan unidos y ambos están ceñidos al mundo. "*Los límites de mi lenguaje* significan los límites de mi mundo" (163). Los límites del lenguaje son los límites de la lógica, y los de la lógica son los límites del mundo. La estructura del mundo coincide con la de la lógica a través del lenguaje. "El pensamiento contiene la posibilidad del estado de cosas que piensa. Lo que es pensable es también posible" (49). "Un hecho atómico es pensable 'quiere decir': nosotros podemos figurárnoslo" (49).

Hay, pues, tres tipos de proposiciones. 1) Las proposiciones *tautológicas,* que son las de la lógica y la matemática. No enuncian nada sobre la realidad. Su validez es anterior a la experiencia según leyes lógicas. 2) Las proposiciones elementales, y las que se edifican sobre ellas. Hacen siempre referencia a los hechos. Su verdad depende de la posibilidad de verificarlas en lo real. 3) Las proposiciones neutras, es decir, las que no son ni tautológicas ni elementales. Estas no son verdaderas ni falsas. Simplemente no enuncian nada, si significan nada. Aquí ubica Wittgenstein las proposiciones metafísicas, éticas y estéticas.

Por un lado están, pues, las proposiciones que tienen sentido, que son las que describen hechos; por otro lado, las proposiciones que no dicen nada pero que son tautologías y caben en el espacio lógico del lenguaje, pues reflejan su estructura. Las demás son proposiciones sin sentido. Wittgenstein agrega que no hay proposiciones que enuncien algo sobre la relación entre los hechos y la estructura lógica. La proposición

no puede representar la forma lógica, sino que ésta se refleja en ella. Lo que se refleja en el lenguaje éste no puede representarlo: "Lo que en el lenguaje se expresa, *nosotros* no podemos expresarlo por el lenguaje. La proposición *muestra* la forma lógica de la realidad. La exhibe" (87). Se da, entonces, el mundo y el lenguaje que lo figura, pero no podemos enunciar la forma en que el lenguaje figura la realidad; esto meramente se refleja en el lenguaje. El referirse a esa unidad pertenece a lo inexpresable. No puede hablarse de la concordancia entre el lenguaje y la realidad empírica.

¿Cuál es el papel de la filosofía? Wittgenstein responde: "El objeto de la filosofía es la aclaración lógica del pensamiento" (85). La filosofía es actividad consistente en aclaraciones, no es una doctrina. No hay proposiciones filosóficas propiamente dichas, sino el aclararse de las proposiciones. "La filosofía delimita el campo disputable de las ciencias naturales" (85). "Debe limitar lo pensable y con ello lo impensable" (87).

Wittgenstein se dio cuenta de que su teoría implicaba el solipsismo, ya que los hechos vienen a través de la experiencia, y ésta es por naturaleza privada y personal.

> Lo que el solipsismo *significa* es totalmente correcto: sólo que no puede *decirse*, sino mostrarse.
> Que el mundo es mi mundo, se muestra en que los límites del lenguaje (del lenguaje que yo sólo entiendo) significan los límites de *mi* mundo.
> Mundo y vida son una sola cosa.
> Yo soy mi mundo (El microcosmos) (163).

La unidad del yo y el mundo es manifiesta, pero no puede ser expresada en el lenguaje. Por eso el solipsismo tiene razón, aunque no pueda demostrar su verdad. Las experiencias delimitan mi mundo, pero son siempre experiencias, y por lo tanto mi mundo. Wittgenstein continúa aclarando la posición del sujeto. "El sujeto pensante, representante, no existe" (163). El sujeto, en realidad, no pertenece al mundo, pues "mundo" son hechos y cosas que los hechos vinculan. En ninguna parte del mundo puede percibirse un sujeto metafísico. Pero el sujeto es un límite: "El sujeto no pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo" (165). "El yo del solipsismo se reduce a un punto inextenso. Y queda la realidad coordinada con él" (165). Aquí no se habla del yo, del sujeto, en un sentido psicológico, sino en un sentido trascendental. El yo entra en la filosofía por el sólo hecho de que "mi mundo es mi mundo". Ese yo de que habla la filosofía no es el ser humano, ni alma, sino un sujeto metafísico o trascendental; en todo caso, no es una

parte del mundo. El objetivo es delimitar el campo de lo expresable y el de lo inexpresable. Como límite del mundo, el yo pertenece a lo inexpresable. Se ve, pues, que en lo inexpresable ubica Wittgenstein lo más importante. Como la estética, la ética, el sentido del mundo, el sujeto tiene que formar parte de lo inexpresable. El lenguaje es el límite más allá del cual entramos en lo inexpresable, y si tratamos de expresarlo con el lenguaje decimos sinsentidos. En el lenguaje sólo puede expresarse lo que pensamos con claridad. "Todo aquello que puede ser pensado, puede ser pensado claramente. Todo aquello que puede ser expresado, puede ser expresado claramente" (87). Los límites de lo pensable y lo impensable pueden ser expresados desde dentro del lenguaje, fuera queda el sinsentido. "Hay, ciertamente, lo inexpresable, lo que se *muestra* a sí mismo, esto es lo místico" (203). La conclusión no se deja esperar:

> El verdadero método de la filosofía sería propiamente éste: no decir nada, sino aquello que se puede decir, es decir las proposiciones de la ciencia natural —algo, pues, que no tiene nada que ver con la filosofía—; y siempre que alguien quisiera decir algo de carácter metafísico, demostrarle que no ha dado significado a ciertos signos en sus proposiciones. Este método dejaría descontentos a los demás —pues no tendrían el sentimiento de que estábamos enseñándoles filosofía— pero sería el único estrictamente correcto (203).

De lo cual se sigue que: "De lo que no se puede hablar, mejor es callarse" (203).

Las proposiciones de la ciencia se presentan como lo único expresable. Sobre lo inexpresable propiamente es necesario callar. Si se insiste, se debe aclarar que se está haciendo algo ilegítimo. Hay algo que está más allá de la ciencia, pero eso no podemos expresarlo en el lenguaje. Inexpresable es la ética, la estética, el sentido del mundo, el sujeto, en definitiva, algo que Wittgenstein engloba con la palabra "místico". El sentido de la vida no puede plantearse, su único planteamiento es su desaparición. Las cosas más importantes no se pueden expresar, por eso el significado profundo del *Tractatus* es ético. La ciencia es lo expresable en nuestro lenguaje, pero ella no nos da el sentido de la vida; no es su función.

En su segundo período Wittgenstein cambia muchos de sus planteamientos. En este primer período queda claro que el lenguaje tiene el objetivo de representar conceptos y designar hechos; fuera de ello, el lenguaje que no designa nada, es sinsentido. En su segundo período

reconocerá que el lenguaje tiene muchos usos y que, por lo tanto, lo que había dicho era en cierta forma erróneo. Y él explícitamente lo reconoce. La fuerza innegable del *Tractatus* está en el radicalismo con el que mantiene su tesis de que el lenguaje tiene una única finalidad: figurar el mundo, y coherente con ello destierra todo otro tipo de proposición que no sea descriptiva del mundo; las de la lógica y las matemáticas son el armazón del espacio lógico, pero en sí no dicen nada. El resto es silencio. Nadie había ido tan lejos en semejante radicalismo. Aunque estaba presente de alguna manera cuando los positivistas lógicos afirmaban que las proposiciones de la ética y la estética no pueden verificarse, son subjetivas. Wittgenstein encontró una manera radical de decirlo sin quitarles importancia a la ética, la estética y la religión; sólo que ello no puede decirse.

Los juegos de lenguaje

En *Investigaciones filosóficas* (l945) Wittgenstein recoge el fruto de su nueva orientación. Durante un período de varios años ha cambiado con respecto a la filosofía del *Tractatus,* y comienza a delinear una nueva perspectiva. Rechaza la teoría del lenguaje como figura de la realidad. Comienza ahora por admitir que es erróneo creer que la significación de una palabra, o de un enunciado, es el objeto al que se refiere. Lo decisivo es más bien "el uso" que hacemos de las palabras y de los enunciados. Sabiendo sólo lo que las palabras significan no hemos aún dominado los juegos de lenguaje, así como para jugar ajedrez no basta conocer el nombre de las figuras. Tan sólo cuando se dominan los diversos juegos de lenguaje se sabe cómo usar las palabras para plantear cuestiones, describir objetos y procesos, hacer encargos, ruegos, investigaciones, promesas, juicios, nombrar y resolver problemas morales, etc. Los juegos de que consta el lenguaje vienen a expresar la forma de vida de los hablantes. De este modo, un lenguaje en el que sólo se pudieran impartir órdenes daría cuerpo a una forma de vida más simple que la de un lenguaje en el que se pudieran impartir órdenes y hacer preguntas. Un lenguaje en que no fuera posible rogar, describir ni hacer preguntas expresaría la ignorancia de estas actividades humanas. "La expresión 'juego de lenguaje' debe poner de relieve aquí que *hablar* el lenguaje forma parte de una actividad o de una forma de vida" (Wittgenstein, 1988a: 39).

Se pregunta nuestro autor si las definiciones ostensivas constituyen el comienzo lógicamente necesario de todo aprendizaje del

lenguaje. Su respuesta es negativa. Las explicaciones o definiciones ostensivas presuponen cierto conocimiento del lenguaje. Si explico ostensivamente lo que significa "color rojo", digo "esto es rojo"; pero presupongo que el niño entiende ya la palabra "color". Así, pues, la definición ostensiva explica el uso que un término desempeña en el lenguaje.

En su segundo período, la obra de Wittgenstein no destaca la función del lenguaje de representar (o figurar) la realidad. Existen innumerables juegos de lenguaje no asimilables entre sí. Las palabras son susceptibles de múltiples usos. Nuestro autor se pregunta qué tienen de común los distintos juegos de lenguaje, y reconoce que en realidad no hay una propiedad común a todos. El concepto de "lenguaje" no es definible; carece de propiedades definibles. Así como hablando de "juegos" tampoco podemos decir lo que tienen en común. No podemos decir qué hay de común entre el ajedrez y el baloncesto, por ejemplo. Lo que se percibe son juegos con características similares, propiedades entre las que parecen advertirse ciertos parecidos. La palabra "lenguaje" es el nombre de indeterminados juegos de lenguaje. Hablar del lenguaje en forma unívoca es como hablar unívocamente de "juegos", como si sólo hubiera una clase de juegos. Es difícil decir lo que pertenece al lenguaje o no. Los juegos y los lenguajes sólo tienen parecidos de familia.

Tampoco hablará Wittgenstein del hecho de que las proposiciones tengan una forma correcta o incorrecta. Sólo puede hablarse acerca de si las proposiciones pueden ser comprendidas o malentendidas. Lo importante no es conseguir mayor precisión reformulando un nuevo enunciado como hace Russell, sino investigar filosóficamente comparándolo con cuantos enunciados resulten útiles y ayuden a iluminar su comprensión. Desde el punto de vista filosófico lo relevante es el hecho de que las proposiciones y expresiones puedan ser malentendidas. Muchos problemas filosóficos nacen de una inadecuada utilización de la lógica del lenguaje, de los diversos usos del lenguaje.

La lógica y las matemáticas tienen sus reglas precisas. Nada de eso encontramos en el lenguaje común. Carecemos de reglas con ayuda de las cuales podamos decidir unívocamente cómo han de ser usadas las palabras, frases y expresiones. La solución de los problemas filosóficos depende, pues, del análisis y penetración en los abusos y malentendidos de la lógica del lenguaje. El problema filosófico revela que algo funciona mal. La tarea de la filosofía es de naturaleza descriptiva; describe y constata cómo funcionan las proposiciones y expresiones en cuestión. Del primer período al segundo se mantiene

la idea de la filosofía como análisis del lenguaje. Pero el contenido de ese análisis ha variado; ya no se trata del análisis lógico del lenguaje de la ciencia, sino de describir el funcionamiento de distintos juegos de lenguaje. La filosofía describe, no explica, menos aún fundamenta: "La filosofía no puede, en modo alguno, interferir con el uso efectivo del lenguaje, puede a la postre solamente describirlo. Pues no puede tampoco fundamentarlo. Deja todo como está" (129). El aforismo que expresa con mayor fuerza la nueva idea de la filosofía es el que sigue: "La filosofía es una lucha contra el embrujo de nuestro entendimiento por medio de nuestro lenguaje" (123).

El *Tractatus* contenía una crítica de la metafísica, pues ésta trata de un lenguaje que va más allá de los límites del lenguaje expresable claramente. También en el segundo período hay un rechazo de la metafísica.

> Cuando los filósofos usan una palabra —como "conocimiento", "ser", "objeto", "esencia", "yo", "proposición", "nombre"— y tratan de captar la esencia de la cosa, siempre se ha de preguntar: ¿se usa efectivamente esta palabra de ese modo en el lenguaje que tiene su tierra natal? *Nosotros* reconducimos las palabras de su empleo metafísico a su empleo cotidiano (125).

Se hace, pues, énfasis en el lenguaje común, en lugar de hacerlo en el lenguaje de la ciencia. El objetivo de la filosofía no es otro que la completa claridad. Pero esa claridad no se identifica con la resolución de problemas, sino más bien con su disolución. La existencia de problemas filosóficos es la existencia de malentendidos. "Pues la claridad a la que aspiramos es en verdad *completa*. Pero esto quiere decir que los problemas filosóficos deben desaparecer *completamente*" (133). Una vez aclarados los malentendidos, la raíz del problema queda eliminada: el problema no ha sido resuelto, ha sido eliminado, ha desaparecido. "El descubrimiento real es el que me hace capaz de dejar de filosofar cuando quiero. Áquel que lleva la filosofía al descanso, de modo que ya no se fustigue más por preguntas que la ponen a *ella misma* en cuestión" (133). La filosofía es una actividad terapéutica: "No hay un único método filosófico, si bien hay realmente diferentes métodos, como diferentes terapias" (133). El lenguaje en cuanto constituye una forma de vida es a su modo una historia natural: "Lo que proporcionamos en realidad son observaciones sobre la historia natural del hombre" (301). La variedad múltiple de los usos del lenguaje es tan amplia como la multiplicidad de manifestaciones de la

vida. Lo decisivo es determinar el uso en la comprensión cotidiana. El embrujo de las palabras descansará, entonces, en querer darles a las palabras un significado que se aparta del uso cotidiano. Por ello el metafísico equivoca el sendero. "Me gustaría eliminar del lenguaje filosófico las proposiciones a las que volvemos una y otra vez como hechizados" (1988b: 27).

La nueva conceptuación del lenguaje le permite a Wittgenstein una nueva interpretación de la lógica y de las matemáticas muy alejada del formalismo. "Las fuentes de la necesidad, en lógica y en matemáticas son inseparables del área del discurso que las rige en la práctica lingüística habitual" (Pears, 1973: 208). Señala también Pears que esta interpretación lingüística de la lógica y las matemáticas está influenciada por el matemático Brouwer; también éste sostenía que los postulados de la lógica y del lenguaje se fundan en ciertas prácticas del lenguaje. Wittgenstein asistió a una serie de conferencias del matemático intuicionista.

Wittgenstein utiliza una metáfora heraclítea para explicar cómo algunas proposiciones llegan a tener una mayor estabilidad que otras. Las proposiciones de la lógica y de las matemáticas las denominaríamos a priori sólo porque ostentan un mayor grado de estabilidad (son parte del lecho del río, no de la corriente); incluso algunos aspectos de la física —como bien vio Kant al hablar del a priori de la mecánica racional— parecerían formar parte del lecho del río, no de la corriente. "Pero distingo entre la agitación del agua en el lecho del río y el desplazamiento del este último; por mucho que no haya distinción precisa entre una cosa y la otra" (Wittgenstein, 1988b: 102). Aclara, sin embargo, que sobre esta base no podríamos considerar la lógica como una ciencia empírica. La metáfora de los juegos de lenguaje sugiere la idea de una actividad guiada por reglas. Pero las reglas del lenguaje no tienen la univocidad de las que son inherentes a la lógica y a las matemáticas. Carecemos de reglas fijas con las cuales podamos determinar cómo han de interpretarse las proposiciones. El lenguaje corriente no sigue un modelo lógico ni matemático; en realidad el lenguaje ordinario está bien como está, "está perfectamente". La aplicación de una palabra no siempre está gobernada por reglas; la única regla es el uso.

Wittgenstein rechaza en su segundo período el atomismo que había defendido antes. Inferimos la existencia de algo simple a partir de algo complejo, por una necesidad teórica, no por una constatación empírica. En lugar de la inferencia de simplicidad atómica, pasará a la idea de "sistemas" de proposiciones. "Cualquier prueba, confirmación y toda refutación de una hipótesis ya tiene lugar en el seno de un

sistema" (107). Luego agrega: "El sistema no es el punto de partida, sino el elemento vital de los argumentos" (107). En un tal sistema "consecuencias y premisas se sostienen recíprocamente" (145). Lo que se afirma, pues, es una especie de "engranaje de proposiciones". Los fragmentos de nuestro saber sólo tienen sentido dentro de un sistema. Ya no es posible establecer la verdad o falsedad de proposiciones aisladas de todo contexto.

Wittgenstein utiliza ahora el término "figura" en un sentido muy distinto del que usó en su primer período. La "figura" es ahora el trasfondo último de nuestra manera de pensar el mundo, inherente a nuestra forma de vida. "Pero no tengo mi imagen del mundo porque me haya convencido a mí mismo de que sea la correcta; ni tampoco porque esté convencido de su corrección. Por el contrario, se trata del trasfondo que me viene dado y sobre el que distingo entre lo verdadero y lo falso" (105). Pears destaca el nuevo carácter antropológico de la teoría del lenguaje del último Wittgenstein. Si en el primer período había un cierto formalismo, en su último período ya no se trata de formalizar sino de interpretar. Está más cerca de Freud que de Russell. No es casual que sus últimas obras hayan encontrado eco en la hermenéutica, como puede verse en Apel, Habermas, Vattimo, Rorty.

Ni en el primer ni en el segundo período acepta Wittgenstein cualquier forma de metafísica. No tolera el hacer de la metafísica, a manera de una ciencia, un lenguaje claro y distinto, pues por ese camino no se llega a ninguna parte, "sólo se cae en pensamientos confusionarios". La metafísica embruja las palabras; su terapia consiste en ponerlas nuevamente en su uso ordinario. Pears asemeja a Wittgenstein al proyecto kantiano. Kant nos dice que tuvo que "anular el saber para salvar la fe". Pears habla de un paralelogramo de fuerzas en que el filósofo austriaco se mueve: por un lado quiere evitar la absorción por parte de la ciencia de disciplinas como la ética y la estética, o una explicación científica de la religión; pero, por otro lado, se niega a dar un estatuto racional a estas disciplinas. Tal vez porque piense que el aceptar un estatuto racional es una manera de integrarlas a los modelos científicos. "Se trata de una resistencia al impacto y a la influencia de la ciencia, cuyas interferencias sobre otros ámbitos del pensamiento había que impedir, según él. Esa resistencia, que era una característica evidente de su primera filosofía, prosigue de manera diferente en el segundo período" (Pears, 1973: 268). De ahí que rechace la consideración pretendidamente científica de la religión y de la moral, y que acepte los ideales religiosos como creencias cuyo valor depende de su significación para nuestra existencia. Así, pues, su

rechazo de la metafísica parece tener el tono del rechazo kantiano: la imposibilidad de la metafísica como ciencia; exclusión de la metafísica pero aceptación de la religión y la moral.

En ese mismo sentido es preciso notar que Wittgenstein rechazó todo método generalizador para la filosofía, método que no haría más que imitar el de la ciencia natural. No han de buscarse generalizaciones, basta indagar descriptivamente los usos del lenguaje. Hemos de permanecer ligados a la *Empirie* del lenguaje. "Nuestra ansia de generalidad tiene otra fuente principal: nuestra preocupación por el método de la ciencia [...]. En realidad la filosofía es puramente descriptiva" (Wittgenstein, 1976: 46). Nuestro autor cuestiona el método generalizado de la duda, como el de Descartes. Como explica Magdalena Holguín: "La primera limitación introducida con el contexto muestra que la duda significativa no pertenece a todos ni a cualquier juego de lenguaje, sino únicamente a los juegos que podríamos calificar de cognoscitivos" (1997: 42). Wittgenstein muestra que en muchísimos casos la duda no tiene pertinencia alguna. Dudamos dentro de ciertos contextos.

Carla Cordua, en *Wittgenstein: reorientación de la filosofía*, nos habla del "talante de la obra" del filósofo austriaco. Compara al filósofo con los antiguos escépticos, quienes no se referían directamente a las cosas sino que lo hacían a través de tropos y metáforas. De ahí que se refiera a la retórica, pues su filosofía no se propone teorizar sino persuadir. "Si la filosofía es descripción de los usos lingüísticos como piensa Wittgenstein a partir de 1930, ella no se refiere a las cosas sino a una actividad humana que es, desde el punto de vista lógico o del significado, el contexto de las cosas y existencias mundanas" (Cordua, 1997: 19). La autora se detiene en la crítica que hace Wittgenstein a la filosofía como una empresa *teórica* y como un saber al modo de la ciencia. La filosofía no trabaja con hipótesis, ni se propone explicar; en cambio, se limita a describir juegos de lenguaje. El autor llega más lejos que la crítica de la filosofía como empresa teórica, llega a una crítica de la ciencia que en algunos momentos se vuelve acre. "No es insensato creer que la época científica y técnica es el comienzo del fin de la humanidad [...], que no hay nada bueno o deseable en el conocimiento científico y que la humanidad que lo busca se precipita en una trama" (Wittgenstein, citado en Cordua, 1997: 23). La filosofía tampoco investiga leyes ni causas. Para Wittgenstein no se puede explicar la teoría y en algún momento hay que detenerla.

> No hay manera de determinar en general y por adelantado si cierta materia requiere siempre o no tolera nunca un tratamiento científico.

> Sólo tratando de hacerlo se verá. Esto es lo que el odioso cientificismo de nuestro siglo ignora; es lo que Wittgenstein se propone enseñarle y lo que insiste en repetir al punto de parecer en ocasiones un enemigo de la ciencia (41).

Se trata, pues, de mostrar los límites de la ciencia. La filosofía no es teoría. Los conceptos generales se pagan al alto precio de abandonar la experiencia y el conocimiento de lo singular. Por eso Wittgenstein nos enseña a desconfiar de las abstracciones. Busca una filosofía descriptiva del uso de los símbolos. La enumeración de casos no conduce a hipótesis o leyes generales. Es necesario criticar el abuso de los universales. El filósofo reprocha a la filosofía tradicional su excesivo teoreticismo, su desprendimiento del uso común del lenguaje para crear lenguajes superespecializados e ideales. Es en cada forma de vida como el lenguaje tiene significación y sentido. Muchos de los problemas filosóficos son "calambres intelectuales", quebraderos de cabeza que no tienen pertinencia alguna para la vida práctica. La filosofía teoricista que se practica no tiene agarre en la vida. Wittgenstein se propone abandonar esa práctica tradicional de la filosofía, esa separación entre vida y filosofía. Parece como si el filósofo no pudiera detenerse, sin darse cuenta de que en algún momento dejamos de preguntar y nos conformamos con la vida y el lenguaje. Los filósofos se extienden en explicaciones para todo, y de este modo se crean enredos que luego no pueden resolver. La filosofía no debe proponerse una imagen del mundo. Pues la imagen del mundo la heredamos de la cultura de la sociedad en que vivimos. Y, sin embargo, aunque no piense científicamente, la filosofía no se interesa más que en la realidad. Pero se trata de una mirada indirecta, es decir, a través del lenguaje, pues éste refleja el modo de representación de las cosas. La investigación filosófica no es empírica, sino conceptual. Se realiza por medio del estudio del lenguaje, por la descripción de sus usos y no por explicaciones al modo de la ciencia. La finalidad de la investigación conceptual es la máxima claridad. La filosofía ilumina y precisa los conceptos. La claridad es para Wittgenstein un fin en sí mismo. No descubrimos nuevas verdades, aclaramos el lenguaje.

Observa Cordua que la filosofía primera de Wittgenstein era genial pero incomunicable, mientras que ahora se hace comunicable. Lo importante ahora es establecer la lógica inserta en el lenguaje común. Por ello estudia sobre todo juegos de lenguaje. Ciertas formas primigenias de juegos de lenguaje nos permiten ver con mayor claridad lo que es el lenguaje. La lógica sigue siendo pensada desde

la categoría de necesidad, pero "las principales representaciones de la necesidad lógica, las encontramos en el lenguaje" (Cordua, 1997:131). La distinción entre lo necesario y lo no necesario pasa por el lenguaje. Wittgenstein relaciona la necesidad con las reglas, y éstas a su vez se relacionan con la vida de la comunidad. "Es un ingrediente de la vida que pertenece, en particular, a los sistemas establecidos de símbolos que son universalmente aceptados y normalmente aplicados" (137). Por eso dice explícitamente Wittgenstein que las matemáticas "son fundamentalmente un fenómeno antropológico" (citado en Cordua, 1997:137). Lo necesario es, pues, lo que viene determinado por ciertas reglas de cálculo. No se trata de defender la arbitrariedad de la lógica o de las matemáticas. Lo real no nos dicta leyes lógicas, pero no por ello dejan de ser algo "forzoso dentro de un cálculo" (Cordua, 1997:139). Al ligar la necesidad a las prácticas humanas, Wittgenstein las relaciona con la voluntad humana. "Adoptamos procedimientos y criterios, establecemos normas, reconocemos leyes, consentimos en lo que se nos enseña, y por lo general decidimos hacer lo que es obvio hacer" (144). Se trata de una racionalidad adaptada y practicada en un determinado medio social. La lógica es parte de la historia natural del ser humano; es parte de las "condiciones y antecedentes del significado o de la actividad simbólica de los hombres y no del orden de los sucesos naturales" (147). Como tal la lógica presupone el acuerdo y el consenso de los seres humanos, consenso que es parte fundamental del hecho de compartir una vida común.

11

Estética y hermenéutica en Gadamer

Interpretar un texto no es dar un significado,
sino apreciar el plural que lo constituye

Roland Barthes

Con Hans Georg Gadamer accedemos al giro ontológico de la hermenéutica. Por ontológico quiere significar el sentido universal de la hermenéutica, pues él radicaliza la tesis heideggeriana según la cual todo conocer es ya un interpretar y se da en el modo del comprender. "No cabe duda de que Gadamer sigue al Heidegger tardío en su volverse hacia la esencia hermenéutica del lenguaje a partir de la radicalización de la concepción del estar eyecto histórico. Sin embargo, su propósito es pensar esta radicalización junto con el punto de partida hermenéutico del joven Heidegger que se detiene en el entender" (Grondin, 1999: 157). Articulamos la historia desde un lenguaje. Para evitar el recurso a una fundamentación última, Heidegger enseña a historizar incluso nuestra propia conciencia histórica. Gadamer vuelve a la cuestión de la hermenéutica y las ciencias del espíritu, pero no como la cuestión metodológica

que era en Dilthey, sino para cuestionar la idea de un conocimiento de validez general en las ciencias del espíritu. En realidad Gadamer sostiene que no hay una metodología propia de las ciencias del espíritu, y que es necesario más bien dejar de lado la obsesión por el método. Como afirma Richard Palmer, ya desde el título del libro *Verdad y método* hay una ironía, "el método no es el camino hacia la verdad" (Palmer, 1969: 163). En las ciencias del espíritu lo que prevalece es un "tacto". No ayuda mucho a las ciencias del espíritu el estar continuamente confrontándolas con las ciencias naturales. Gadamer echa mano del concepto de "formación" *(Bildung)*. Y, como señala Grondin (1999: 160), este recurso a dicho concepto se inscribe dentro de la tradición humanista. La tradición humanista es muy consciente de la peculiaridad de las ciencias del espíritu, pero en algún momento se desmoronó el vínculo de ella. Según Gadamer este desmoronamiento tuvo su razón explicativa en la estetización a que conduce el humanismo. Gadamer atribuye a Kant un cierto subjetivismo en la estética, pues no le reconoce a la facultad del juicio poder cognoscitivo. De ese modo separa el gusto artístico del reino del conocimiento. Pero con ello Kant erige en principio normativo el conocimiento científico natural y desacredita cualquier otro tipo de conocimiento. Con ello "obligó a las ciencias del espíritu a apoyarse en los principios metodológicos de las ciencias naturales". (Gadamer, citado en Grondin, 1999:161) Esto constituyó, de acuerdo con Gadamer, una gran pérdida para las ciencias del espíritu. Se olvidó su base filológica e histórica.

Verdad y método se desarrolla en una triple aproximación a su objetivo de estudiar la hermenéutica filosófica. En primer lugar, aborda la cuestión de la estética moderna en cuanto unida al humanismo y al subjetivismo, pero buscando también una vía de apertura a la interpretación desde el arte, lo que se logra con el concepto de "juego". Un segundo desarrollo consiste en acercarse al tema de la hermenéutica a través de su historia, larga historia que va desde el comentario de textos bíblicos y crítica literaria de las obras homéricas hasta llegar a convertir la hermenéutica en un saber autónomo. Finalmente, tenemos un desarrollo de algunos hitos importantes en la historia filosófica del lenguaje. Desde Aristóteles, pasando sobre todo por el mundo alemán (Herder, Humboldt, Heidegger) con la idea del lenguaje como apertura del mundo. Siendo esta última parte la que le da el tono distintivo a la obra por el giro lingüístico que supone el comprender la hermenéutica como un trabajo desde el lenguaje.

Gadamer hace, pues, un recorrido por la conciencia estética moderna. Con ello trata de enlazar los conceptos de juego e interpretación,

que él toma de la estética. El juicio estético es el a priori del sentimiento vital. La obra de arte tiene que ser experimentada en forma tal que transforme a quien la experimenta. El arte es representación; en verdad autorrepresentación. La representación artística está ahí para alguien. Se trata de una objetividad que requiere la mediación del sujeto; no sólo el autor, sino también el receptor.

En Dilthey se regulariza el concepto de "vivencia". La poesía de Goethe sólo puede ser comprendida como vivencia. El uso tardío de "vivencia" en Dilthey es: "lo que está dado en forma inmediata y que es materia última para toda configuración de la fantasía" (Gadamer, 1977: 98-99). Para Dilthey la unidad última de la estructura psicológica de la conciencia no es la sensación (como en el positivismo), sino la vivencia. La unidad de lo dado es la unidad de la vivencia. La vivencia es lo último a lo cual podemos retroceder cuando se trata de la vida. Vivencia alude también a la oposición entre vida y concepto. Vivencia se refiere a una cierta inmediatez que es difícil de apresar en el concepto. Lo vivido es lo vivido por uno mismo y como tal referido a la totalidad de la propia vida. De ahí el origen autobiográfico del término "vivencia". Gadamer destaca en la vivencia el hecho de que forma parte de un todo dentro de un curso vital. "La vivencia estética representa la forma esencial de la vivencia en general" (107). La obra de arte constituye un mundo para sí; así la vivencia estética separa la obra de los nexos con lo real. "En la vivencia del arte se actualiza una plenitud de significado" (107). "Una vivencia estética contiene siempre la experiencia de un todo infinito" (107).

La obra de arte es representación simbólica de la vida. "El arte vivencial es el arte auténtico" (107). El arte procede de la vivencia. El arte vivencial se da cuando la obra viene determinada por la vivencia estética. Gadamer alude al símbolo. Nos dice que para Winckelman el símbolo es sinómimo de alegoría. Gadamer, en cambio, los distingue así: "El símbolo es la coincidencia de lo sensible y lo insensible, alegoría es una referencia significativa de lo sensible a lo no sensible" (112).

Gadamer relaciona la representación con el juego. La esencia del juego y de la obra de arte es la autorrepresentación: "El juego representado es el que habla al espectador en virtud de su representación" (160). El juego es construcción y la construcción es juego; juego como libre construcción. "Las artes interpretativas poseen precisamente esta peculiaridad, que las obras con las que operan permiten expresamente esta libertad de configuración, con lo que mantienen abierta hacia el futuro la identidad y la continuidad de la obra de arte" (164). Mientras

la obra de arte mantenga la huella de la función originaria "no se borra nunca del todo y permite reconstruirla con su conocimiento" (165). A partir de aquí Gadamer se plantea la relación entre la temporalidad y la intemporalidad de la obra de arte. "La verdadera temporalidad de la obra de arte es 'el tiempo redimido' frente al tiempo histórico efímero" (167). Se trata de un reflejo de la experiencia humana en el arte. Se trata, para Gadamer, de un tipo de temporalidad que él entiende como "simultaneidad" y que toma de Kierkegaard. El pensador danés afirma que para comprender el acontecimiento salvífico de la venida de Cristo es necesario hacerse contemporáneo con él, así vivimos un tiempo de simultaneidad que es el instante. Gadamer aplica esta noción cristológica a la obra de arte: "Al ser de la obra de arte le conviene la simultaneidad" (173). La simultaneidad se da cuando "algo único que se nos representa, por lejano que sea su origen, gana en su representación una plena presencia" (173). No es un mero darse a la conciencia, "es una tarea y un rendimiento que se le exige" (173). "Consiste en atenerse a la cosa de manera que ésta se haga simultánea. Lo cual significa que toda mediación queda cancelada en una actualidad total" (173). Cada vez que la obra de arte se hace presente de esta forma "simultánea" vivimos la obra como la misma. Hay una temporalidad específica de la obra de arte, pero esta temporalidad se da en la representación. Pues "en la representación se cumple la presencia de lo representado" (186).

En la imagen artística lo que importa es cómo se representa en ella lo representado. La imagen no se autocancela como la copia. La imagen tiene un ser propio: "El cuadro hace vigente su ser propio con el fin de dejar que viva lo que representa" (188). La representación es una imagen que constituye una realidad autónoma. "Que la imagen posea una realidad propia significa [...] que sólo accede a la representación en la representación" (189). "En ella se representa a sí misma" (189). La imagen sólo llega a darse en el cuadro, pero el cuadro no es sino la imagen originaria en su manifestación. "La imagen es un proceso óntico; en ella accede el ser a una manifestación visible y llena de sentido" (193).

La obra de arte es una idealidad. Pero la idealidad no es meramente ser una idea, en el sentido de mera reproducción. La idealidad es el aparecer de la idea misma. Esto ya lo vio bien Hegel. Hay algunas cosas que son dignas de ser imagen; necesitan de la imagen; su realidad sólo se cumple "cuando se representa en una imagen" (200). La imagen no se limita a ser signo, aunque tiene algo de referencia como el signo. El signo se define por la referencia a otra cosa. En

el otro extremo está el símbolo, que consiste en estar por otra cosa. Así, pues, entre el signo y el símbolo está la imagen. Tiene algo de ambos, pero la imagen no es mero signo. El signo agota su ser en su función de apuntar a algo más allá de sí. Entre todos los signos el que posee más cantidad de realidad propia es el objeto del recuerdo. El recuerdo se refiere a lo pasado y éste es un verdadero signo. "La imagen sólo cumple su referencia en virtud de su propio contenido. Profundizando en ella se está al mismo tiempo en ella" (204). En la imagen se experimenta un cierto incremento de ser. Esto significa que "lo representado está por sí mismo en la imagen" (204). La imagen no agota su ser en remitir a otra cosa.

En la segunda parte Gadamer retoma la historia de la hermenéutica. Después de la Reforma ya no hay diferencia entre textos teológicos y profanos, sino que rigen las mismas reglas para ambos tipos de textos. Esto se hará más claro en Schleiermacher, quien busca la unidad de ambos enfoques, el teológico y el filológico. "El punto de partida de Schleiermacher es la idea de que la experiencia de lo ajeno y la posibilidad del malentendido son universales" (231). Entenderse los unos a los otros, éste es el auténtico comprender. Según Schleiermacher es más fácil malinterpretar un texto escrito que uno hablado; como ya había dicho Platón. Los malentendidos, nos dice Platón, pueden resolverse en el lenguaje hablado; pero la escritura es irresponsable; nadie en ella nos responde cuando le hacemos una pregunta para aclarar malentendidos. El comprender se da en el acuerdo. Y lo que la comprensión debe plantearse es cómo el otro ha llegado a la opinión que tiene. Pues la interpretación surge cuando hay una opinión que se sale del acuerdo. Para Schleiermacher la interpretación "es el arte de evitar el malentendido" (238)

Gadamer alude al tipo de interpretación de la Biblia practicado por Spinoza. Éste interpreta partiendo de la interpretación de la naturaleza tal como ocurría en las ciencias naturales del siglo XVII. La interpretación histórica se hace necesaria frente a hechos inconcebibles. Se trata de conocer el sentido de la frase, no su verdad. Comprender históricamente lo no evidente. La crítica histórica de la Biblia se impone a lo largo del siglo XVII. El texto remite a un contexto. Pero al final es la historia universal el horizonte que es necesario tener en cuenta. "La historia universal es en cierto modo el gran libro oscuro, la obra completa del espíritu humano escrita en las lenguas del pasado, cuyo texto ha de ser entendido" (230). La transformación de la hermenéutica, según Dilthey, opera desde el canon dogmático hasta convertirse en el *organon* del conocimiento histórico. Gadamer

habla de "giro hacia la conciencia histórica", refiriéndose a Dilthey. Pero Gadamer cuestiona al historicismo el hecho de que después de reconocer la relatividad del conocimiento histórico pretenda buscar un punto de apoyo absoluto para la ciencia histórica. El final de dicha obsesión historicista la ve Gadamer en la idea de Husserl de que todo conocimiento hunde sus raíces en el mundo de la vida, y en los desarrollos teóricos de Heidegger acerca de la hermenéutica de la facticidad. Toda comprensión se realiza desde nuestra peculiar historicidad. Ésta no es pues una limitación, sino el punto de apoyo de todo comprender. "Gadamer identifica su propósito con la idea de Heidegger según la cual la elaboración de los propios proyectos previos debe ser la tarea crítica primordial que el entender puede guiarse por concepciones erróneas y nunca escapa del todo a este peligro" (163). La verdad del texto debe mostrar su diferencia frente a nuestra opinión.

La interpretación es exégesis de textos. Rara vez hablamos de interpretación de cosas. Ésta es la razón por la cual la hermenéutica juega un papel auxiliar en la investigación de cosas. No basta entender las palabras, es preciso ir a la individualidad del autor. Comprender es un momento de un acto vital. Por eso lo importante para Schleiermacher es la interpretación psicológica. El habla es arte; así también la comprensión. El genio crea reglas. "Lo que se expresa es siempre una individualidad" (243). La individualidad expresa su vida total. Gadamer denomina a esta posición "metafísica de la individualidad" (244). La individualidad es un misterio que no es completamente develable. La hermenéutica es arte, no mecánica. "El acto de comprensión es la realización reconstructiva del genio" (246). "Lo que introduce es la estética del genio" (246). El artista genial se convierte en el modelo que remite la teoría a la producción inconsciente. El habla es expresión; y el intérprete puede comprender el texto como pura expresión, independientemente de su valor de verdad.

En Dilthey la historia queda reducida a historia del espíritu. En realidad no supera su filiación romántica. "La hermenéutica era el médium de la conciencia histórica" (303). La Ilustración critica toda clase de prejuicios. No admite ninguna autoridad, salvo la autoridad de la razón. La Ilustración es muy crítica con la tradición. Todo debe decidirse desde la razón. Hace la crítica de la tradición. La Ilustración alemana reconoce, sin embargo, los prejuicios "verdaderos" del cristianismo. Y esto preparó el romanticismo. Hay una reacción romántica contra la Ilustración. Pero el romanticismo se limita a invertir los valores de la Ilustración. Del romanticismo sale la conciencia

histórica del siglo XIX y el valor del tiempo según su propio orden. La razón es histórica. Nosotros pertenecemos a la historia. Los prejuicios de un individuo son en realidad su historia. Hay que rehabilitar el prejuicio. La tradición puede ser fuente de verdad. La autoridad reposa en el reconocimiento. Entre tradición y razón no hay oposición fundamental. La tradición es un momento de la historia. "Tradición es esencialmente conservación" (349). Tradición es razón, aunque la razón aparece como lo nuevo que cambia. Somos libres de conservar o de transformar. La investigación histórica es un momento nuevo pero siempre desde una tradición. No hay oposición entre tradición e investigación histórica. La investigación histórica es mediación con la tradición.

Lo clásico es el concepto de un "estilo". "Es clásico lo que se mantiene frente a la crítica histórica" (356). Lo clásico es una realidad histórica. Es conciencia de lo imperecedero: un presente intemporal —"simultaneidad con cualquier presente" (357)—. Lo clásico tiene también significado normativo. Los clásicos llevan a su perfecto cumplimiento una norma. Y en ese sentido lo clásico es susceptible de universalización. Para Hegel lo clásico es lo que significa y se interpreta a sí mismo" (359). Lo clásico suprime la distancia histórica, de ahí su intemporalidad. Clásico: cuando "la pervivencia de la elocuencia inmediata de una obra es fundamentalmente ilimitada" (359).

Con Heidegger se da un giro ontológico a la hermenéutica. El círculo hermenéutico describe el movimiento de comprensión de la tradición y del intérprete. Es círculo ontológico antes que círculo metódico. "Comprender significa entenderse con la cosa" (364). El sentido de pertenencia a una comunidad se realiza por medio de la participación en los prejuicios fundamentales. "La tradición es el punto medio entre la objetividad y la distancia histórica" (365). Cada época entiende un texto desde sí misma. El sentido depende de la situación histórica del intérprete, pues el sentido de un texto supera a su autor. La interpretación no es reproductiva, sino productiva. "Cuando se comprende se comprende de modo diferente" (307). Es preciso tomar en serio la pretensión de verdad del texto. En el comprender hay una continuidad de la procedencia.

El sentido de un texto o de una obra de arte no se agota al llegar a un cierto punto final, pues el proceso es infinito. Gadamer habla de prejuicios verdaderos. La conciencia hermenéutica es conciencia histórica. El historicismo olvida su propia historicidad. El concepto de "historia" que defiende Gadamer es el de la hegeliana "historia efectual". La historia efectual implica la distancia histórica. "Todo saberse procede

de una predeterminación histórica que podemos llamar con Hegel 'sustancia', porque soporta toda opinión y comportamiento subjetivo y en consecuencia prefigura y limita toda posibilidad de una tradición en su alteridad histórica" (372). Se trata de rehacer el camino de la hegeliana fenomenología del espíritu. "Ser histórico significa no agotarse nunca en el saberse" (372). La subjetividad se nutre de la sustancia histórica, y es determinada por ella. La situación histórica es el horizonte de mundo. "La lengua filosófica ha empleado esta palabra [...] sobre todo desde Nietzsche y Husserl, para caracterizar la vinculación del pensamiento y su determinabilidad finita y la ley de su progreso de ampliación en el ámbito visual" (373).

Comprender una época en su horizonte histórico. Ponerse en el lugar del otro para entenderlo. Diálogo. Uno se desplaza a una situación histórica desde el propio horizonte. No se trata de empatía. Horizonte es el amplio panorama que debe tener el intérprete. Ver más allá de lo inmediato. "Comprender es siempre el proceso de fusión de estos presentes históricos por sí mismos" (377-378).

Nuestra experiencia del mundo está siempre mediada lingüísticamente. Como han observado varios estudiosos (Max Scheler entre otros), mientras que para el animal hay sólo un entorno, un medio, sólo para el ser humano hay un "mundo". En ese mundo el humano se mueve con libertad, y conserva una importante independencia respecto al mismo. Gadamer subraya que ese mundo que sólo existe para el humano es un mundo mediado lingüísticamente. Un mundo en sí como un ente separado, ajeno a la significatividad que aporta el lenguaje; ese mundo no lo conocemos.

Gadamer ve una doble perspectiva. Por un lado, inspirándose en Humboldt, nos dice que el lenguaje abre un mundo. El lenguaje es acepción del mundo. Pero, por otro lado, en el lenguaje el mundo tiene su palabra, da a conocer su ser y esencia. Si bien es el lenguaje el que nos abre a la experiencia del mundo, no es menos cierto que el mundo se dice en el lenguaje. Aunque no sabemos nada del mundo sin la palabra, la palabra acoge el ser. No podemos aceptar que las palabras sean sólo signos. Considerar la palabra sólo como signo es pensar la palabra en un sentido instrumentalista. Y es esta concepción instrumentalista la que Gadamer le atribuye al pensamiento moderno. Ni siquiera para Aristóteles la palabra agotaba su ser en su condición de instrumento.

El lenguaje es conversación, es tradición. En el lenguaje no hablo yo sólo en mi condición de sujeto individual. Es la tradición, es la conversación de los seres humanos a lo largo de la historia lo que el

lenguaje nos transmite. Cada lengua es una acepción del mundo. Pero Gadamer no piensa cada lengua en la forma inconmensurable en que algunos nos las presentan. El lenguaje es conversación, es diálogo.

La lengua no se puede estudiar como "objeto". Pues es desde el lenguaje que accedemos a todas las cosas del mundo. Puesto que el mundo nos es dado lingüísticamente, el lenguaje es siempre una condición del conocimiento de las cosas del mundo. Hay, pues, una constitución lingüística del mundo. Las objetividades que la ciencia estudia no tienen la misma objetividad del lenguaje; pues el lenguaje las supone a todas. Luego, la ciencia crea sistemas de signos externalistas. "El ser que puede ser comprendido es lenguaje".

La interpretación es un comprender, y el comprender es ya interpretar. La interpretación se hace desde el horizonte de mundo del intérprete. Y, a su vez, el mundo histórico que se trata de comprender constituye también un horizonte. Sólo puede haber auténtica interpretación si se da una fusión entre el horizonte de mundo del intérprete y el horizonte de mundo de la época que se estudia. La fusión de horizontes permite ir más allá del relativismo de cada mundo histórico, y del relativismo del intérprete.

Entender un texto no se da como un efecto inmediato; requiere trabajo interpretativo. La hermenéutica es el arte de evitar el malentendido. La objetividad histórica se relaciona esencialmente con la tradición. La tradición nos pone en el círculo de una comunidad de sentido. El presente es mediación para la comprensión de la tradición; y la tradición, mediación necesaria para la comprensión del presente. La comprensión histórica no es mera autoposición de parte del sujeto. Al revés, el sujeto se muestra en su insuficiencia. Para comprender un texto primero es necesario dejarse enseñar por el texto. "El contexto histórico ha de ser entendido al final como un horizonte de sentido *(als Sinnzusammenhang)* que supera esencialmente el horizonte vivencial *(Erlebnishorizont)* del individuo: es como un gran extraño texto que necesita de la ayuda hermenéutica para descifrarlo" (citado en Hernández, 1996: 475). Nuestros prejuicios deben ser considerados como meras opiniones provisionales. En verdad no prescindimos de todo prejuicio. El comprender implica hacer esbozos que luego trato de confirmar. En la comprensión de un texto se requiere la anticipación de su totalidad. El texto como la vida está referido a la totalidad.

En la obra de arte contemplamos el mundo, y el mundo también lo contemplamos como obra de arte. Y en esa obra de arte aprendemos a entendernos a nosotros mismos. La vivencia estética implica la experiencia de una totalidad infinita. La obra de arte es su propia representación.

Por ello la representación permanece abierta. Su sentido no puede quedar concluido jamás. Su esencia pertenece a la historia; y el sujeto que trata de comprenderla también pertenece a la historia. "El encuentro con el arte es un suceso inacabado y él mismo parte de ese suceso" (Hernández Pacheco, 1996: 94). Este inacabamiento del arte también se da en la historia humana. "Pues la historia todavía no ha terminado: nosotros mismos, como los que la entendemos, estamos en ella, como miembros condicionados y finitos de una cadena continua" (187). Entender una frase implica entender una obra, entender una obra significa apreciarla a la luz de la historia del individuo que la produce; para entender al individuo es necesario entender la época, y para comprender la época se requiere entender la historia universal.

Hay en el pensamiento de Gadamer una reflexión acerca del tema posmoderno de la "muerte del arte". Como se sabe, la expresión pertenece a la estética de Hegel. Pretende haber comprendido la historia del mundo occidental y, en principio, toda la historia universal. Gadamer elogia a Hegel por su idea según la cual la historia es la realización de la libertad. También se anunció el fin de la metafísica (Heidegger). El fin del arte significa el carácter de pasado del arte. Hegel relaciona el arte con lo divino; sea dentro del politeísmo griego o sea dentro del cristianismo. De ese modo, para Hegel el arte se inscribe en una de esas dos referencias a lo divino. Y el arte es pasado porque esa tradición cristiano-humanista ha fenecido, ha llegado a su fin. "Haber elevado en el concepto de verdad la verdad del cristianismo fue por ello una reivindicación de su propia filosofía. La audaz tesis del carácter pasado del arte quiere decir mucho menos de lo que se cuenta en general, una crítica del arte en su propia época" (Gadamer, 2000a: 67). El arte es, para Hegel, presencia del pasado. Pero la tradición cristiano-humanista ha llegado a su fin. El cristianismo es mito, y, de acuerdo con Gadamer, el mito es lo que podemos contar con absoluta certeza, sin que quepa la menor duda. "Y es precisamente esto lo que entonces tocó a su fin. La evidencia de la tradición cristiano-humanista" (69). El arte es necesario pensarlo como actualidad de lo pasado. "Lo que aparece ante la vista es la totalidad del pasado y el presente del arte" (70). La creación artística se produce hoy bajo la poderosa sombra del pasado. Para Hegel lo bello es la sensible manifestación de la idea. Es en la obra de arte donde reconciliamos el mundo sensible y el mundo inteligible. El arte reconcilia también la esencia (idea) y la apariencia, y de ese modo muestra también la unidad de forma y contenido. Gadamer comenta: "La coincidencia entre idea y manifestación sigue siendo en cierto sentido una definición

válida de lo bello en el arte, pero en los siglos XIX y XX ya no ha sido una definición evidente, aceptada por consenso general" (70). Desde entonces aparece el *kitsch*, pues éste surge cuando ya no hay evidentemente algo común, por ello se necesita. "Aunque Hegel opinaba que todo está probado y medido y que la evolución de la pintura consistirá en simples variaciones, la verdad es que la historia de la pintura ha experimentado verdaderas revoluciones" (75). El arte experimental sobrepasa las fronteras. El artista actual tiene que ser excéntrico para poder llamar la atención ante una sensibilidad embotada. De ahí la necesidad del pluralismo experimental. Nuestra existencia hoy es la de un ser fragmentado y el arte viene en nuestra ayuda. "El fin del arte, el fin de la incansable voluntad creadora de sueños y deseos humanos no se producirá mientras los seres humanos conformen su propia vida. Cualquier hipotético fin del arte será el comienzo de un arte nuevo" (83). Como se ve claramente, Gadamer rechaza tanto la tesis posmoderna del fin de la historia como la de la muerte del arte.

Gadamer recupera la definición kantiana de lo bello como "finalidad sin fin", pero relaciona esta definición con el arte contemporáneo. Pues cuando el arte sólo quiso ser arte es cuando comienza la gran revolución artística. Kant proclama la autonomía de la estética. La estética no debe recibir legislación alguna de nadie. Para el sujeto es bello lo que siente como bello. Pero Gadamer observa que Kant no aplicó esta tesis al arte sino a la estética, y que en cambio defendió una legislación objetiva y normativa del arte ateniéndose a modelos clásicos e ilustrados. Es con el movimiento romántico que se rompe con la legislación sobre el arte. Es con el romanticismo cuando entra el subjetivismo en la estética y en el arte. Se ingresa así en el arte moderno propiamente tal. Tampoco está de acuerdo Gadamer con la eliminación kantiana del carácter cognitivo del arte. Al contrario, con Heidegger, Gadamer mantiene la idea del arte como puesta en obra de la verdad. Incluso recurre a Aristóteles y, sobre todo, a Platón. Como el bien en sí es indecible, Platón atribuye a la belleza la manifestación del bien y la verdad. Sólo a partir de lo bello logra lo bueno una cierta expresión. En el *Fedro* se destaca "la unidad entre la percepción espiritual de lo bello y el orden verdadero del mundo" (Argullol, 1999: 15).

Gadamer defiende la unidad del arte y para ello utiliza los conceptos de juego, símbolo y fiesta. El ser humano tiende naturalmente al arte y esto se muestra claramente en el instinto de juego. El juego es como la vida, automovimiento. Movimiento que no persigue ningún

fin, sino que el fin es el movimiento mismo. Esto se relaciona con los conceptos kantianos de autonomía y desinterés, a que se ha aludido. El arte no es estático, es dinámico. La obra es construcción y reconstrucción. La obra es abierta pues siempre deja algo por llenar. El arte contemporáneo, al no remitir a referentes externos, permite ver mejor este carácter lúdico del arte.

El símbolo es un fragmento que remite a una totalidad. "Lo particular se presenta como un fragmento de ser que [el arte] promete complementar en un todo íntegro" (Gadamer, 1991: 81). Lo bello es sentimiento evocativo del posible orden íntegro. Lo particular que remite a lo universal. El símbolo no remite a un significado, sino que él mismo se presenta como significado, es autosignificado. El arte como juego lo que persigue es la permanencia; lo eterno en lo temporal, lo universal en lo particular. El arte es reconocimiento, como decía Hegel. Se trata de reconocer en lo fugitivo lo imperecedero. El arte es fiesta, es decir, celebración. Celebración del tiempo, pero no del tiempo lineal, sino del tiempo que irrumpe discontinuamente en la simultaneidad. La fiesta es ruptura con la monotonía del presente y de lo cotidiano. Como fiesta, el arte celebra lo eterno en el tiempo. La esencia del arte es retorno al origen y recuperación de lo eterno. El arte hoy exige reunir fragmentos, reunir pedazos. El enigma del arte en la actualidad es la simultaneidad de pasado y presente. El arte no es un progreso hacia algo por venir; tampoco es un paso hacia un nuevo paso, como en la historicidad hegeliana. Vivimos siempre dentro de una tradición. Tradición es transmisión. Transmisión no es dejar el pasado intacto y repetirlo, sino "aprender a concebirlo y decirlo de nuevo" (Gadamer, 1999: 116). Transmisión es traducción *(Übersetzung)*. La lengua fósil de un texto se convierte en nuestra lengua por el arte de la traducción. Hay así una interacción del pasado con el presente, puesto que también somos pasado. El arte deja ser a lo que es, deja "Que en el momento vacilante haya algo que permanezca" (124).

Aunque Gadamer se acerca bastante a Hegel, también le cuestiona que la mediación tal como él la entiende sea también absoluta, de este modo anula la alteridad y hace innecesario el esfuerzo interpretativo. Gadamer rechaza esta posición, pues la alteridad jamás es superada. La historia es irreductible a cualquier cosa; ella es acontecer. Nosotros pertenecemos a la historia. "No parece exagerado afirmar, como deducción a partir de esta doctrina, que la tradición se convierte en un absoluto que, a través de sujetos históricos, se trasmite a sí misma. Ella es a la vez el emisor y el receptor de esa comunicación" (Hernández,

2002: 243). La objetividad histórica no es algo que está frente a mí sin más. La tradición se transmite a sí misma y por sí misma en un trabajo de continua reinterpretación. "Lo específico de la tesis de Gadamer es que este círculo no se puede cerrar en un acto absoluto de reflexión, en el que acabaría la historia" (244). La tradición se impone al intérprete como un sentido siempre presupuesto. Pues comprender la historia forma parte de la historia. "No hay punto de apoyo fuera de la historia que nos permita establecer respecto de lo que en ella ha ocurrido un juicio absoluto" (245). Lo pasado se puede comprender pero no juzgar en términos absolutos, pues el comprender forma parte integral del acontecer que se trata de comprender. Para Gadamer el lenguaje nos habla a nosotros. La tradición nos habla en el lenguaje. En el lenguaje yo y mundo nos confundimos. Se trata, pues, de una copresencia de lenguaje y mundo. Quien tiene un lenguaje contiene un mundo en él. El mundo es percibido lingüísticamente.

En cambio, Jean Grondin defiende a Gadamer de la acusación de idealismo lingüístico. Hay que "Prevenir contra las interpretaciones precipitadas que atribuyen a Gadamer la tesis lingüística ontológica de que todo lo que existe debiera ser expresado en forma de enunciados" (Grondin, 1999: 173). Para ello cita un buen texto de Gadamer que dice como sigue: "Naturalmente, el carácter por principio lingüístico del entender no puede significar que toda experiencia del mundo sólo se produce hablando y en el lenguaje" (citado en Grondin, 1999: 173). Nuestra experiencia del mundo es lingüística porque el lenguaje es el único vehículo del diálogo. De todos modos no todas las expresiones de Gadamer son tan claras como ésta. Vattimo, por ejemplo, ha derivado su subido idealismo lingüístico directamente de Gadamer.

Habermas (2000) también ha reprochado a Gadamer su idealismo lingüístico, pero adelanta además otras críticas. Le reprocha a Gadamer la crítica a la filosofía de la Ilustración. Habermas también cuestiona el tajante dualismo entre verdad y método; piensa que puede haber método explicativo aun en las ciencias del espíritu. Y para ello usa los ejemplos del psicoanálisis y de la crítica de las ideologías del marxismo. Pero Gadamer responde que el psicoanálisis no se puede generalizar como una teoría social fundamental. Gadamer responde también a Habermas afirmando que no tiene en cuenta ciertos aspectos retóricos del lenguaje. Al enfatizar la comunicación libre de presiones, Habermas descuida las condiciones reales de la praxis humana. "Gadamer cree que la racionalidad de la argumentación retórica si bien se esfuerza por introducir elementos afectivos

y emocionales hace valer, no obstante, argumentos de fondo y probabilidades, razón por la cual la retórica es y seguirá siendo un factor de determinación social mucho más fuerte que la certeza científica" (Gutiérrez, 1980: 592).

Richard Palmer señala que Gadamer confronta demasiado abismáticamente las ciencias y las humanidades. Y que, en cambio, es en la hermenéutica de Paul Ricœur donde se encuentra un mayor diálogo con la ciencia. A partir de Heidegger, Gadamer se aproxima a Hegel. Palmer se pregunta si esto es positivo o no. Aunque Heidegger podría ver esta movida como algo sospechoso, Gadamer arguye que el movimiento interno del pensar heideggeriano es dialéctico.

> La hermenéutica dialéctica de Gadamer es simplemente una extensión de una tendencia inherente al pensamiento de Heidegger mismo. Él ha tomado de Heidegger la teoría de la comprensión, la ontología, y la crítica del moderno subjetivismo humanista y de la tecnología y la ha desarrollado sin radical contradicción de Heidegger, una hermenéutica centrada en el lenguaje, ontológica, dialéctica y especulativa (Palmer, 1969: 216).

Este centrarse en el lenguaje es, sin embargo, decisivo, pues sólo con Gadamer la hermenéutica da también un giro lingüístico. La hermenéutica tradicional se configuró como comentario de textos, como exégesis, sin que hubiera siempre una plena conciencia del carácter lingüístico del trabajo que se hacía. No es, pues, casual que en *Verdad y método* hallemos tanto una historia de la hermenéutica como una historia de los grandes hitos en el estudio filosófico del lenguaje. Sólo entendiendo la hermenéutica como lenguaje se la puede universalizar en sentido ontológico y afirmar que todo conocer tiene el carácter de la comprensión, es decir, de la interpretación.

En la hermenéutica de Gadamer se recupera también la idea aristotélica de la razón práctica.

> Aristóteles muestra que la razón práctica no posee la enseñabilidad de la ciencia sino que gana su posibilidad en la práctica misma, es decir, en la relación íntima con el *éthos*. El modelo aristotélico debe reemplazar la "teoría" que encuentra legitimación ontológica en la idea de un entendimiento infinito, totalmente desconocido para nuestra experiencia existencial (Gutiérrez, 1980: 592).

Con ello se sustituye para la filosofía hermenéutica el modelo científico natural por una racionalidad de inspiración más práctica que teórica.

También Javier Domínguez Hernández destaca que la racionalidad hermenéutica se relaciona íntimamente con la razón práctica y con la retórica. La hermenéutica es la filosofía en la época del predominio de la racionalidad científica. Se trata de un uso juicioso de las ciencias. "La hermenéutica responde como filosofía a esta situación; busca legitimar una racionalidad donde prime el *éthos* sobre el *lógos*, en el sentido de que el *éthos* haga parte del saber" (Domínguez, 2003: 38). Parece haber un desajuste entre la racionalidad ético-política y la racionalidad de las ciencias. La racionalidad práctica es una actitud; actitud comunitaria hacia el bien. "La legitimación de este saber, que consiste en concretizar en cada caso para el individuo, la comunidad y la época lo que satisface plenamente el sentido de la vida, mantuvo la unidad de la racionalidad hasta la época moderna" (44). La racionalidad de la ciencia es abstracta mientras que la racionalidad hermenéutica es práctica. No obstante, ambas dependen de la Ilustración, del proyecto inconcluso de la modernidad. La racionalidad práctica se mueve muy cerca de la retórica. Racionalidad retórica a la cual también se refirió Aristóteles. "La relación de la hermenéutica con la retórica es primordial para Gadamer" (49). Lo que es importante en la retórica es su espíritu persuasivo. "Sin la retórica no hay lugar para el saber en la época de las ciencias" (50). La retórica, como el *éthos,* pertenece a la capacidad de juzgar. "La ética es una esfera donde la participación en un ideal de la vida buena precede a la teoría" (51). Gadamer prefiere la ética aristotélica por sobre la ética kantiana, pues aquélla da el paso de la ética a la política "como arte de la buena legislación, sin romper de plano con la propia tradición" (51). Más que en el bien universal del platonismo, Aristóteles pensó en el bien humanamente realizable. Con ello salva la autonomía de la racionalidad práctica. Aristóteles va de la praxis a la ciencia; el moderno va de la ciencia a la praxis.

12

Foucault: la literatura y el ser del lenguaje*

Omne symbolum de symbolo

Charles Sanders Peirce

Michel Foucault (1926-1984), al igual que otros filósofos contemporáneos, aborda la temática filosófica desde la perspectiva del lenguaje. Su método es el método del discurso. Foucault, al igual que Heidegger, recurre a la literatura en el esfuerzo de elucidación del ser del lenguaje. Lo primero que es necesario tener en cuenta son los cambios que se produjeron en el desarrollo del pensamiento de Foucault en relación con la temática del lenguaje. A grandes rasgos esa evolución puede caracterizarse en tres etapas: la primera es marcadamente heideggeriana; la segunda es más kantiana, y la tercera es claramente nietzscheana.

---

* Una versión anterior de este capítulo apareció en forma de artículo en la revista *Exégesis,* Humacao, (21), 1995, pp. 49-59.

El lenguaje como apertura del mundo

Desde el momento en que la luz ilumina las cosas, vemos las cosas, pero ya no son esas mismas cosas. El lenguaje hace brillar para nosotros las cosas, pero ya no son las cosas mismas. El lenguaje hace brillar la claridad del ser, pero ya no es el ser mismo; es el ser rutilante de la claridad del lenguaje. Desde que la luz solar del lenguaje despunta, el ser se eleva a la luz, pero a la vez queda en el olvido. Foucault está reinterpretando a Heidegger para decirnos: el olvido del ser se produce por el lenguaje. Si el lenguaje es la casa del ser, ese ser no es sino el ser construido por el lenguaje. Por el mero hecho de elevarse al lenguaje el ser se da y se oculta. En el momento en que el lenguaje se apresta a develarnos el ser, el ser se sustrae a nuestro pensar. Sin la palabra no podemos decir nada del ser, pero al tratar de decirlo se nos oculta, como ya indicaba Heidegger a propósito de la verdad como *alethéia*. La verdad, en su sentido griego, es develación, pero ésta no se da sin un concomitante ocultamiento. Eso mismo nos dice Foucault con respecto al lenguaje. El lenguaje es ese no ser que queriendo revelar el ser nos lo oculta. Como en el olvido asesino de Orfeo, así también el lenguaje mata el ser en el momento en que quiere darle vida. El ser del lenguaje es la transparencia del olvido y la muerte. Ulises —aquí Foucault rememora a Blanchot, quien a su vez rememora a Homero—, para vivir, tiene que negarse a escuchar el melódico canto de las sirenas, sólo así podrá comenzar un relato que no tiene fin. Ulises vivirá en las palabras que cantarán sus hazañas, pero ello sólo es posible si olvida la atrayente voz de las sirenas. Orfeo, por su parte, seduce con su canto a cuanto viviente se le aproxima. Pero el "lenguaje es el olvido asesino de Orfeo" (Foucault, 1988: 81). Habiendo rescatado a su amada Eurídice de las tinieblas del hades, Orfeo es incapaz de obedecer la orden de no mirar hacia atrás. La obliteración del mandato llevará de nuevo a Eurídice al reino de los muertos. Por un fugaz instante, Orfeo experimenta el rostro vivo de su amada. "Bajo las lamentaciones de Orfeo, resplandece la gloria de haber visto, menos que un instante, el rostro inaccesible, en el momento mismo en que se volvía y penetraba en la noche: himno a la claridad sin lugar y sin nombre" (59-60). De acuerdo con Heidegger, el ser se nos revela epocalmente, brilla en un instántaneo fulgor para ensombrecerse a continuación por largo tiempo. El ser se abre en el instante (como el rayo de Zeus de que habla Heráclito) y con ello

se da la apertura de un mundo, de una época, pero a ese instante deslumbrante sigue una penumbra persistente.

Asimismo el tema de la finitud humana, tan heideggeriano, se avizora en esta temática del lenguaje. Nuestra existencia es el ser entre el nacimiento y la muerte; para salvarnos del olvido está el lenguaje. Las sirenas mienten; en su canto no se adivina más que la espera de la muerte. Quienes se dejan seducir por su atrayente voz, no encontrarán más que la muerte. Las sirenas dicen la verdad: sólo renunciando a escuchar su canto nacerá el relato de la gloria de los héroes. Más allá del canto, atravesando la muerte, en vida, será restituido en un segundo lenguaje. El lenguaje es un canto de sirenas; falso y veraz. Veraz porque en él cantamos nuestras glorias —como las de Ulises—, falaz porque de todos modos nuestro destino es la muerte. Aparición y desaparición. Morimos, pero la palabra se repetirá sin cesar. El lenguaje está entre los límites del nacimiento y la muerte. Dentro de ese tiempo arraiga nuestra existencia, pero fugazmente. El lenguaje es el puro afuera del origen; hablamos a partir de un despunte matinal al que nada precede.

Foucault recalca la vida y la muerte del lenguaje, su inercia que exige cada vez un nuevo impulso para lanzar su movimiento propio. "El lenguaje se dirige hacia contenidos previos" (77). Queremos expresar algo nuevo, pero nos encontramos con palabras que ya están ahí, con un significado que no he puesto yo en el momento en que me apresto a usarlas. Toda significación tiene que ser reactivada cada vez. Usamos palabras con sentidos ya fijados, pero cuya vida no puede quedar inmóvil. Para mantenerse vivo, el lenguaje tiene que olvidar cada significado y emprender cada vez el juego de nuevas formas. Doble exterioridad del lenguaje: fuera del origen en el ser, y siempre fuera de sí mismo.

El lenguaje mismo nos pone en evidencia sus propios límites. "Este límite todavía no tiene nada de positivo; es más bien el desmesurado fondo en el que el lenguaje se pierde continuamente, pero para volver idéntico a sí mismo, como si fuera el eco de otro discurso que dijera lo mismo, o de un mismo discurso que dijera otra cosa" (70). Quizá el lenguaje no tenga fronteras, pues es un espaciotiempo sin fondo, pero sus límites son patentes. Más que decir el ser, el lenguaje lo olvida; más que poner al descubierto la realidad de las cosas, el lenguaje nos la oculta. El lenguaje sólo se pone en evidencia a sí mismo.

En *Las palabras y las cosas* el lenguaje juega el poderoso papel de a priori histórico desde el cual abrimos un mundo, el mundo de una época. Hay un código del saber en cada época y para cada geografía.

Se trata de un archivo. Los "objetos" de que hablan las ciencias, los saberes, son objetos "formados" en el discurso desde ese a priori histórico. Como se sabe, Foucault describe tres épocas, otras tantas epistemes. La del Renacimiento, la de la época clásica, y la Modernidad (siglo XIX al XX). No nos detendremos en la descripción de estas épocas, que suponemos conocidas. Interesa más bien destacar la forma como el lenguaje juega un papel activo en la "formación de los objetos" del saber en cada una de estas epistemes. En el Renacimiento el lenguaje es "prosa del mundo", es decir, un libro abierto en el que se puede leer lo que es el mundo. El lenguaje es interpretación: comentario, y comentario de comentarios. En la época clásica el lenguaje se aloja en la "representación"; es representación del pensamiento. En la Modernidad se da un doble empírico-trascendental: por un lado Humboldt piensa el lenguaje desde el sujeto trascendental a la manera de un a priori kantiano (lingüistizado), pero, por otro lado, De Saussure piensa el lenguaje como "objeto". Objeto que él hace inteligible en la separación entre "lengua" y "habla", siendo la primera el único campo de cientificidad para el lenguaje. La filología puso en evidencia la historicidad del lenguaje, historicidad que es la marca sobresaliente de la episteme moderna. De Saussure pone la historicidad del lenguaje en segundo lugar, y destaca el carácter sincrónico de la "lengua".

Foucault distingue entre lenguaje y discurso. "Hay lenguaje" es el a priori fundamental, pues es desde el lenguaje como abrimos un mundo a nuestra comprensión. Ahora bien, más acá de ese a priori fundamental —el lenguaje—, en cada época también se habla del lenguaje de cierta manera, y este es el discurso. Así, en la época clásica se habla y escribe del lenguaje en el discurso de la representación, es decir, en la soberanía del pensamiento. En la Modernidad, como vimos, el lenguaje es pensado como "objeto" y obedece a la historicidad de los demás objetos del saber moderno (el trabajo, la vida). Al destacar el modo como cada época habla del lenguaje en el discurso, se tiende a obliterar el ser mismo de aquél, es decir, el a priori fundamental. Pero Foucault encuentra que son los poetas los que nos recuerdan el ser puro del lenguaje, el ser del lenguaje en su función apriorística de abrir un mundo.

> En la época clásica, el ser bruto del lenguaje —esa masa de signos depositada en el mundo para ejercer allí nuestra interrogación— se borró, pero el lenguaje anudó nuevas relaciones con el ser, más difíciles de apresar ya que el lenguaje lo enuncia y lo reúne por medio

> de una palabra; lo afirma desde el interior de sí mismo, y, sin embargo, no podría existir como lenguaje si esta palabra, por sí sola, no sostuviera de antemano todo posible discurso. Sin una manera de designar el ser, no habría lenguaje; pero sin lenguaje no habría el ser representado en el lenguaje; pero es también el ser representativo del lenguaje —aquello que, al permitirle afirmar lo que dice, lo hace susceptible de verdad o error (Foucault, 1995: 109).

Cervantes abre el mundo de la época clásica; Sade la clausura. *Don Quijote* es una crítica de las semejanzas que dominaban el lenguaje renacentista. Las semejanzas son ilusorias y engañosas, incluso llevan al delirio. Las cosas son lo que son, mantienen su identidad; las palabras circulan dentro de una aventura inagotable. La erudición que identifica la naturaleza y los libros se convierte en quimera. La palabra y la cosa no se asemejan y Don Quijote deambula en una aventura delirante. Las semejanzas quedan ahora recluidas en la sinrazón y la imaginación poética. En el Renacimiento había una experiencia trágica de la locura; allí funcionaba bien la semejanza. Desde Descartes la locura es expulsada bajo la soberanía incontrastable de la razón. El loco vive en el mundo de las semejanzas. El ser vivo del lenguaje es rememorado ahora sólo en la literatura. Semejante al loco, el poeta también es el funcionario de lo semejante.

> En el otro extremo del espacio cultural pero muy cercano por su simetría, el poeta es el que, por debajo de las diferencias, reencuentra los parentescos huidizos de las cosas, sus similitudes dispersas. Bajo los signos establecidos, y a pesar de ellos, oye otro discurso, más profundo, que recuerda el tiempo en el que las palabras centelleaban en la semejanza universal de las cosas: la soberanía de lo mismo, tan difícil de enunciar, borra en su lenguaje la distinción de los signos (63).

Heidegger pensaba que con Parménides y Heráclito el lenguaje, en cuanto logos, mantenía la vecindad con el ser. En cambio, con los filósofos sistemáticos (Aristóteles y Platón) esa fecunda cercanía se perdió. Y de ese modo se estableció un divorcio entre lenguaje y ser. Para él es necesario volver a ese origen en que el olvido del ser fue también una pérdida del lenguaje esencial. Es posible pensar que Foucault nos esté diciendo que en el Renacimiento resplandecía la unidad de ser y lenguaje y que la Modernidad cartesiana echó a perder esa mutua referencialidad. No obstante, Foucault no aboga por un retorno al origen, como Heidegger; se interesa más bien por el volumen propio del lenguaje que centellea en la palabra poética. Es como si el poeta

continuase el lenguaje del Renacimiento; es como si viviera siempre en un mundo donde las cosas hablan y dicen su verdad, donde no hay ruptura entre signo y realidad en el gran libro del mundo. "El poeta hace llegar la similitud hasta los signos que hablan de ella; el loco carga todos los signos con una semejanza que acaba por borrarlos" (63). Ambos están en la época clásica en los bordes marginales de la cultura, fuera de la frontera donde reina la identidad, la razón y el orden. Sade cierra la época clásica.

> El único momento [...] en el que el nombre fue a la vez logro y sustancia del lenguaje, promesa y materia en bruto, fue cuando, con Sade, fue atravesado en toda su extensión por el deseo, cuyo lugar de aparición era la sociedad y el recomienzo de lo indefinido. De ahí que Sade represente, en nuestra cultura, el papel de un incesante murmullo primordial. Con esta violencia del nombre pronunciado al fin por sí mismo, el lenguaje emerge en su brutalidad de cosa (134).

Estamos en el ocaso de la época de la representación. Hace su aparición un pensamiento que establece los límites de la representación. "El espíritu oscuro pero obstinado de un pueblo que habla, la violencia y el esfuerzo incesante de la vida, la fuerza sorda de las necesidades escapan al modo de ser de la representación" (222). Foucault ve en Sade esta experiencia de los límites de la representación. El orden representativo del discurso tiene ahí su ley, su límite, pero también aparece la anarquía (la ley sin ley del deseo). El libertino deja libre espacio a la fantasía del deseo, pero a la vez se ve obligado a representarlo con la mayor claridad: "todo debe enunciarse en la luz pura de un discurso representativo" (222). "Es la oscura violencia del deseo que agita los límites de la representación. Justine corresponde a la segunda parte de *Don Quijote;* es el objeto indefinido del deseo cuyo origen para ella misma, así como Don Quijote es, a pesar suyo, el objeto de la representación que es él mismo en su ser profundo" (223). Justine sólo conoce el deseo en el modo de la representación. Este límite de la representación, hecha visible en el mero discurso del deseo, seguirá cobrando fuerza; se concluye una época y se abre otra.[1]

El lenguaje remite a sí mismo, en él habla el propio lenguaje, no el hombre, como dijo Mallarmé y recordó Heidegger. Blanchot nos

---

1 A propósito de Sade en el contexto foucaultiano, véase: Jean-Paul Margot, "La modernidad de Sade", en: *Modernidad, crisis de la modernidad y posmodernidad,* Barranquilla, Uninorte, 1999.

dice, en palabras de Foucault, que el lenguaje es "el afuera donde desaparece el sujeto que habla" (Foucault, 1988: 14). El hecho mismo del ser del lenguaje se despliega a partir del "hablo", apertura infinita de mundos finitos (epocales), pero esta certidumbre del "hablo"—que sustituye al *cogito* cartesiano— no alude más que al hecho mismo de que hablo, pero a partir de ahí se mostrará que el lenguaje cuestiona al sujeto que habla, pues conduce a la pura exterioridad, al afuera del origen, al pensamiento del afuera. Ya no el ser interior del lenguaje en la subjetividad de que habla Humboldt. Es Nietzsche quien asoma sus bigotes en la inauguración de nuestra Modernidad. La gramática condiciona nuestro pensamiento, y nuestra metafísica sería diferente si distinta fuese nuestra lengua. El mundo se nos abre desde el lenguaje en una red de interpretaciones que no tiene un centro en el sujeto hablante, porque éste es un entramado de fuerzas en conflicto donde a veces manda una, a veces otra. Es más, el yo, el sujeto, es una ficción de la gramática, no menos que la sustancia o que el mismo Dios. Tan importante es Nietzsche para Foucault que lo pone abriendo para nuestra Modernidad todo el ser del pensamiento desde el lenguaje. El lenguaje y el ser del hombre, en la cultura occidental, han estado siempre disociados. En el Renacimiento el ser del lenguaje está muy vivo doquiera porque el mundo mismo es escritura; pero el hombre no está allí como un absoluto, tal como lo estará en la episteme moderna del siglo XIX y comienzos del XX. Ahora cuando tratamos de recuperar el ser del lenguaje el ser del hombre vuelve a la penumbra. "Es posible que se excluya para siempre el derecho a pensar a la vez el ser del lenguaje y el ser del hombre" (Foucault, 1995: 350). El final del sujeto absoluto es el comienzo de un nuevo pensar, el pensar que se abre desde el ser del lenguaje.

Arqueología del saber

Foucault tematiza el a priori histórico desde la función fundamental del lenguaje y sus configuraciones epocales en el orden del discurso. No hay un único a priori que desde todos los tiempos determine el sistema categorial del pensar y del hablar. Se trata, pues, de configuraciones históricas, marcadas por discontinuidades que constituyen otras tantas aperturas de mundos epocales. El a priori histórico en el que el lenguaje juega un papel activo es la manera que cada época tiene de hablar de las cosas. Esta manera de hablar de las cosas constituye el suelo profundo, los principios subyacentes mediante

los cuales pensamos y hablamos. Como las categorías kantianas del entendimiento y la sensibilidad hacen posible que el sujeto acceda al conocimiento de los objetos, así también el a priori histórico, sólo que éste cambia epocalmente y se configura lingüísticamente. No se trata de una fenomenología de la percepción que se atenga al modo inmediato de darse las cosas. Se trata de "sustituir el tesoro enigmático de las cosas previas al discurso, por la formación regular de los objetos que sólo en él se dibujan. Definir esos objetos sin referencia al fondo de las cosas, sino refiriéndose al conjunto de reglas que permiten formarlos como objetos de un discurso y constituyen así sus condiciones de aparición histórica" (Foucault, 1972: 78). El "objeto" no preexiste al discurso. La locura de que nos hablan los discursos psiquiátricos es un "objeto" conformado en la compleja trama de reglas que forman esa práctica discursiva. El a priori como lenguaje no es otra cosa que la constitución (formación) discursiva de las cosas; la conformación lingüística de un mundo. Como explica Paul Veyne: "[...] hay bajo el discurso consciente una gramática, determinada por las prácticas de las gramáticas vecinas, que se revela en una observación atenta del discurso" (1984: 211). Esa gramática sería la regularidad epistémica históricamente conformada; la relación regular de los discursos entre sí. Se podría ver un buen parecido con lo que Wittgenstein denomina el lenguaje como parte de una "forma de vida".

Foucault denomina episteme "el conjunto de las relaciones que pueden unir, en una época determinada, las prácticas discursivas que dan lugar a unas figuras epistemológicas, a unas ciencias, eventualmente a unos sistemas formalizados; el modo según el cual en cada una de esas formaciones discursivas se sitúan y se operan los pasos hacia la epistemologización, a la cientificidad, a la formalización" (Foucault, 1972: 323). El estudio de las prácticas discursivas es la arqueología. La formación de los objetos de que se habla en una episteme se determina por un conjunto de reglas inmanentes a una práctica discursiva y que definen el objeto en su especificidad. Así, las ciencias psiquiátricas hablan de la locura, locura objeto "formado" por el discurso de la época clásica. Es en la superficie del lenguaje, en su consistencia, donde se conforman los objetos del saber y de las ciencias.

El discurso es una familia de enunciados. Y las prácticas discursivas se constituyen por las reglas mediante las cuales se forman los objetos del discurso. El discurso tiene una existencia material; es un texto escrito, una gráfica, etc. En su materialidad el discurso está sujeto a parámetros espaciotemporales que la arqueología puede analizar. Los

enunciados de un discurso comparten con otros unas mismas reglas de formación y de transformación, unos mismos estatutos teóricos. Todo enunciado supone otros enunciados; forma parte de una serie o de una sucesión. La arqueología trata de la descripción pura de los hechos discursivos y de las unidades (los discursos) que en ella se forman. Se trata de "restituir el enunciado a la dimensión del acontecimiento" (45). Las formaciones discursivas forman un campo finito constituido por secuencias de enunciados. El enunciado ha de ser descrito en la singularidad de su acontecer y en los límites dentro de los cuales existe, pero también en relación con los enunciados que lo vinculan a otros enunciados, y todavía más, debe poder ser analizado en su regularidad propia.

Crítica de la hermenéutica

Es importante observar, como han hecho Dreyfus y Rabinow (1983), que en este enfoque de Foucault él se sitúa más allá de la hermenéutica y del estructuralismo. De hecho Foucault fue bien crítico con cierto tipo de hermenéutica. Articulemos sinópticamente dicha crítica. La hermenéutica supone una "subjetividad fundadora" (Foucault, 1972: 205), que es origen primero, interioridad oculta tras la exterioridad manifiesta, conciencia intencional dadora de sentido y finalidad subyacente que apunta hacia una teleología del logos.

La exégesis descansa sobre el supuesto de una especie de gran texto continuo del cual el intérprete rescataría su sentido oculto, "la garrulería casi silenciosa de otro discurso" (45). "[El] documento seguía tratándose como el lenguaje de una voz reducida ahora al silencio; su frágil rastro, pero afortunadamente descifrable" (9). Esa voz constituye una "especie de discurso secreto que anima desde el interior los discursos manifiestos" (48). En el lenguaje no existe el murmullo de las cosas apenas dichas, ni un juego de frases suspendidas, ni pensamientos a medio formular. No hay un tal sentido implícito, "soberano, solitario" (200). En la exégesis "cada discurso ocultaba el poder de decir otra cosa de lo que decía y de envolver así una pluralidad de sentidos" (201). El discurso es entendido con frecuencia como una masa inerte de textos cuyo "sentido", cuya "vivacidad perdida", será necesario recobrar por la vía de la lectura, del rastro y el desciframiento de la memoria.

La hermenéutica es deudora de la idea de intención sobre la cual debe descansar toda interpretación; el sentido es intención de una

conciencia, el *télos* de un sujeto. "Se sustituye la diversidad de las cosas dichas por una especie de gran planicie uniforme, jamás articulada hasta entonces y que sea por primera vez lo que los hombres 'habrían querido decir', no sólo en sus palabras y sus textos, en sus discursos y sus escritos, sino en las instituciones, las prácticas, las técnicas y los objetos que producen" (201).

La interpretación hermenéutica depende del supuesto de un significante como realidad plena: "plétora del significado en relación con un significante único". Dicha realidad que le sirve de supuesto se manifiesta en un discurso que nunca cesa de ser "plenitud y riqueza" indefinida (201). "Interpretar es una manera de reaccionar a la pobreza enunciativa y de compensarla por la multiplicación del sentido; una manera de hablar a partir de ella y a pesar de ella" (203). La exégesis remite a una finalidad secreta pero dada por adelantado. Se trata del "tesoro inagotable de donde siempre se pueden sacar nuevas riquezas, y cada vez imprevisibles, providencia que ha hablado siempre por adelantado, y que deja oír, cuando se sabe escuchar, oráculos retrospectivos" (204). Esta historia exegética se puede entender como la "recolección del logos" o la "teleología de la razón". La exégesis funciona mediante la oposición interior/exterior:

> [...] la descripción histórica de las cosas dichas está por entero atravesada por la oposición del interior y del exterior, y por el imperativo de volver de esa exterioridad —que no sería otra cosa que contingencia o pura necesidad material, cuerpo visible o traducción incierta— hacia el núcleo esencial de la interioridad. Emprender la historia de lo que ha sido dicho es entonces rehacer en otro sentido el trabajo de la expresión: remontarse desde los enunciados conservados al hilo del tiempo y dispersados a través del espacio, hacia ese secreto interior que los ha precedido y que en todos los sentidos del término se ha depositado en ellos y que se encuentra traicionado. Así se encuentra liberado el núcleo de la subjetividad fundadora (205).

Recordemos que Dilthey giraba en este círculo de la expresión que se manifiesta a un exterior, y que la comprensión debe volver desde este exterior al interior que le dio vida.

La exégesis supone siempre un origen primero, "una lejana presencia" a la cual se trataría de retornar. Se trata de un volver "por encima de un tiempo que no sería sino caída, latencia, olvido, recuperación o vagabundeo, al momento fundador en que la palabra no estaba todavía comprometida en ninguna materialidad, no estaba

destinada a ninguna persistencia, y en que se retenía en la dimensión no determinada de la apertura" (211-212).

La exégesis acostumbra suponer un texto continuo, secretamente atravesado por la marcha finalista del espíritu. El consabido método de continuidad, la serie de sucesiones evolutivas son parte de los supuestos de la hermenéutica. De ahí su énfasis en la tradición, en la continuidad de la tradición. La hermenéutica se ha "habituado a buscar orígenes, a remontar indefinidamente la línea de las antecedencias, a reconstituir tradiciones, a seguir curvas evolutivas, a proyectar teleologías, y a recurrir sin cesar a las metáforas de la vida" (19). Esa continuidad así establecida no es sino

> [...] el correlato indispensable de la función fundadora del sujeto: la garantía de que todo cuanto se le ha escapado podrá serle devuelto; la certidumbre de que el tiempo no dispersará nada sin restituirlo en una unidad recompuesta; la promesa de que el sujeto podrá un día —bajo la forma de la conciencia histórica— apropiarse nuevamente de todas esas cosas mantenidas lejanas por la diferencia (20).

Tan radical es la crítica de la hermenéutica tradicional que Foucault decide hablar de una arqueología que trata de escapar a la interpretación; por lo menos a la interpretación tal como acaba de ser reseñada: "He tratado de hacer surgir la especificidad de un método que no fuese ni formalizador ni interpretativo" (227).

La interpretación como genealogía

En el Coloquio de Royaumont (l964) Foucault adelanta algunas ideas importantes sobre la interpretación; ya no en el sentido de la hermenéutica tradicional, cuya crítica hemos podido apreciar, sino en el sentido de Nietzsche, Freud e incluso Marx.

Lo primero que constata Foucault con relación a estos tres nombres es que de algún modo su pensamiento gira en torno a la "interpretación". "El primer libro de *El capital*, textos como *El nacimiento de la tragedia* y la *Genealogía de la moral* nos ponen ante nuevas técnicas de interpretación. El efecto de choque, la especie de herida provocada en el pensamiento occidental por estas obras, viene de que ellas han reconstituido ante nuestros ojos algo que Marx denominó jeroglíficos" (Foucault, 1969: 637). Se trata de textos que nos incomodan porque son técnicas producidas por nosotros pero que al mismo tiempo versan

sobre nosotros; eterno juego de espejos. Se trata del espejo en el que Narciso se mira, pero no ya para sentir la vanidad de su propia complacencia, sino la herida sangrante de sus propias fracturas. Son las heridas que Freud diagnosticó al hombre moderno, pero que fueron infligidas por el descentramiento terráqueo efectuado por Copérnico, por el "rebajamiento" a condición de animal evolucionado producido por Darwin y por el propio descentramiento de la conciencia que Freud tan radicalmente puso en obra.

Pero la obra llevada a cabo por Nietzsche, Freud y Marx no se confina a la producción de nuevos signos; su pertinencia para nuestra época radica en que "ellos han cambiado, en realidad, la naturaleza del signo, y modificado la manera como el signo en general podía ser interpretado" (638). Nuestro autor se pregunta si ellos no han dejado de modificar el espacio en el que los signos llegan a ser tales. Compara la labor de los tres pensadores con la semiología y la hermenéutica del Renacimiento para ver mejor el efecto mutante que aquéllos producen al final del siglo XIX, nuestra época. Es bueno observar que en el esquema de *Las palabras y las cosas* hablará de tres épocas, y no sólo de las dos que este artículo contrapone. Ya vimos cómo entre el Renacimiento y nuestra Modernidad, Foucault ubica la época clásica, en la cual el lenguaje se ubica en el espacio abierto de la representación.

En el marco epistémico de nuestra época ocurre algo nuevo: "a partir del siglo XIX los signos se han propuesto en un espacio mucho más diferenciado, según una dimensión que se podría denominar de profundidad, pero a condición de no entender por ella la interioridad sino, al contrario, la exterioridad" (638). Con Nietzsche se trata de descender como un buen escudriñador de los bajos fondos (Nietzsche, 2000: 252). Mostrar los orígenes oscuros y grises de las cosas; allí donde la profundidad no es más que un simple repliegue de las superficies; hasta un juego de niños. Luego agrega: "Yo me pregunto si esta espacialidad, este juego de Nietzsche con la profundidad, no puede compararse al tratamiento, aparentemente diferente, que Marx ha llevado con la superficialidad" (Foucault, 1969: 640).

Una segunda tesis que Foucault adelanta es que Nietzsche, Marx y Freud han planteado la interpretación como una tarea infinita. Tesis esta muy cara a Foucault y cuyo alcance habrá de ampliarse insospechadamente en el pensamiento tardomoderno, llegando a constituir una de sus tesis centrales. La idea de la infinitud de la interpretación fue también desarrollada por Peirce, y es retomada por Eco y Derrida, quienes, sin embargo, adelantan lecturas muy diferentes sobre lo que significa en el filósofo norteamericano. "A partir del siglo XIX,

los signos se encadenan en una red inagotable, no porque reposen sobre la semejanza sin límites, sino porque hay una apertura irreductible" (641). La apertura es inalcanzable porque no hay un origen primero, y porque el lenguaje se despliega desde sí mismo para abrir el mundo. El paciente analizado parece hallar un origen, un trauma en apariencia original, pero el propio análisis encontrará que no se trata sino de una interpretación. Lo que parecía ser un "hecho real" se muestra como una interpretación hecha desde el interior mismo del conflicto. Marx se niega a buscar un Robinson Crusoe que en situación paradisiaca muestre el aura original de las cosas. Pero hay más. El retrotraerse hacia el origen lleva una consecuencia máxima que Foucault identifica con la "desaparición del mismo intérprete": el ocaso del sujeto, del que ya hablamos. "La existencia siempre cercana del punto absoluto de interpretación sería al mismo tiempo la de un punto de ruptura" (641). Aclara, sin embargo, que esta desaparición del sujeto es más obvia en Nietzsche y Freud que en Marx. Para Nietzsche la tarea de la interpretación es inacabada y hasta peligrosa porque puede llevar hasta el perecer, perecer por el conocimiento de las cosas a que se ha llegado; aserción que Foucault pone en relación con la locura misma de Nietzsche. En *Ecce homo* habría estado muy cerca de ese conocimiento absoluto, y también en "el curso del otoño de 1888, en Turín" (642), momento del ocaso de la conciencia y la razón. Klossowski utiliza también esta idea hasta afirmar que la doctrina del eterno retorno lleva a la locura por la destrucción que ella supone del principio de identidad, y que Nietzsche habría experimentado ese efecto inevitable de su pensamiento. De acuerdo con Foucault, "esta experiencia de la locura sería la sanción de un movimiento de interpretación que se acerca al infinito de su centro y que se hunde, calcinado" (643).

En Marx también hay una crítica del sujeto y de la conciencia, puesto que ésta no se muestra en la soberanía racional que los filósofos del Siglo de las Luces habían imaginado. Para Freud la conciencia es la superficie de un iceberg cuya inmensa masa es el inconsciente; para Nietzsche la conciencia es la superficie de un espacio móvil cuya profundidad la constituyen los instintos y las afecciones naturales. Pero también para Marx la conciencia está condicionada por los intereses de clase social cuya máscara ésta hace aparecer. En Nietzsche y Freud ese desenmascaramiento llega más lejos, de ahí que no haya en Marx asomo de esa experiencia que destruye por completo al sujeto llevándolo a los límites de la sinrazón.

Foucault establece otra tesis que tomó a Gianni Vattimo por sorpresa. "Si la interpretación no puede acabarse nunca es, simplemente, porque no hay nada que interpretar. No hay absolutamente nada primario que interpretar, pues en el fondo todo es ya interpretación; cada signo es en sí mismo no la cosa que se ofrece a la interpretación, sino interpretación de otros signos" (643). Marx interpreta la historia desde la perspectiva de las relaciones de producción; pero esta interpretación venía a ser la crítica de la interpretación de la economía política de la burguesía que veía "leyes naturales" de la economía mientras que el propio Marx ve regularidades propias de la etapa del desarrollo histórico en que vivimos, el capitalismo. En el diálogo que siguió a la ponencia de Foucault, Vattimo expresa que ve clara esa tesis en Nietzsche y en Freud pero no en Marx. Objeción que también presentan otros participantes en el coloquio. Y, sin embargo, Foucault la afirma para los tres.

Que un signo sea ya resultado de una interpretación, y que este movimiento no tenga comienzo ni fin es una tesis que se halla en Peirce. Por eso él nos habla de un interpretante —que no es el sujeto sino otro signo—. Quizá Foucault está pensando en esta tesis cuando afirma: "No hay nunca, si queréis, un *interpretandum* que no sea ya *interpretans*" (643). No hay signo desnudo que remita a la cosa misma. Los signos son interpretaciones que tratan de justificarse. Las palabras son interpretaciones, los valores son interpretaciones, la moneda y la mercancía son interpretaciones, los traumas son interpretaciones. Ningún signo aparece sobre la superficie primordial de un espacio neutro de interpretación, pues cada signo encubre otra interpretación. La interpretación moriría si llegásemos a creer que el signo se da en su pureza originaria, y no ya en una red de interpretaciones. Foucault defiende aquí la hermenéutica (genealogía) en el sentido nietzscheano: "Una hermenéutica que se envuelve en ella misma, entra en el dominio de los lenguajes que no cesan de implicarse a sí mismos, esta región medianera de la locura y del puro lenguaje. Es allí donde nosotros reconocemos a Nietzsche" (647). Los herederos de Marx —pero no Marx mismo— recelan del lenguaje y abandonan la idea de lo infinito de la interpretación.

La idea del discurso como poder se relaciona con la concepción retórica del lenguaje y con la genealogía nietzscheana. Para Foucault, como para Nietzsche, el lenguaje no representa la realidad, no dice el ser. Ahora se trata de ver más bien la eficacia del lenguaje en el mundo práctico de la vida social de los humanos. No hay contradicción alguna con lo expuesto en las etapas anteriores. De hecho

ambas tesis se encuentran en Gorgias de Leontini. Gorgias insistía en la tesis de que la palabra no se refiere al ser; si acaso resbala por sobre la superficie de los fenómenos. El discurso vale más bien como retórica, es decir, como efecto que el hablante quiere suscitar en el oyente. Importa, pues, este lado político del discurso. El lenguaje como parte de las prácticas humanas. El discurso es instrumento de poder, pero es también fin y meta de nuestras luchas, "aquel poder del que quiere uno adueñarse" (Foucault, 2004:15).

En su artículo "Nietzsche, la geneaología, la historia" Foucault establece la forma de interpretar que, siguiendo a Nietzsche, él defiende:

> Si interpretar fuese aclarar lentamente una significación oculta en el origen, sólo la metafísica podría interpretar el devenir de la humanidad. Pero si interpretar es ampararse, por la violencia o subrepticiamente, en un sistema de reglas que no tiene en sí mismo significado esencial, e imponerle una dirección, plegarlo a una nueva voluntad, hacerlo entrar en otro juego, y someterlo a reglas segundas, entonces el devenir de la humanidad es una serie de interpretaciones (Foucault, 1979: 18).

Esta faceta política de la teoría del lenguaje se profundiza cada vez más: en *Vigilar y castigar,* en *La verdad y sus formas jurídicas,* en el primer tomo de la *Historia de la sexualidad.* La tesis general que subyace a estos nuevos planteamientos es la concepción estratégica de la sociedad en oposición a la concepción jurídica. La sociedad es un juego de fuerzas: la malla del poder. Relaciones de poder: poderes y contrapoderes. A la teoría marxista de las ideologías, Foucault opone su teoría del discurso-poder. Es verdad que siempre bendecimos o maldecimos, que el pensamiento mismo es acción desde la aurora de su aparecer, que el pensamiento es un arma dentro de la lucha y no un mero reflejo; pero la teoría de las ideologías es binarista. Los discursos de los seres humanos no traducen sólo sus intereses en lucha, sino también en afán de poder. La crítica de la teoría de las ideologías lo que hace es sustituir la lucha por el discurso-poder, pero también puede decirse que lo que hace es radicalizar la tesis de la ideología. La verdad aparece así en una trama política, puesto que nuestros discursos están atravesados por relaciones de poder.

Tres elementos componen el saber de una época: el discurso, las visibilidades y el poder. El discurso nos dice lo enunciable en el ámbito de un a priori histórico. El lenguaje juega el papel determinante, las

visibilidades el papel determinable, y el poder el factor explicativo. No se trata de decir sin más lo que vemos. Pues en cada época hay también una forma de mirar los objetos. Hay cierta manera de hacer visibles las cosas. Según Gilles Deleuze, las visibilidades juegan el papel de lo que es la receptividad en el sistema kantiano. Por otro lado, la espontaneidad estaría de parte del discurso en la conformación de los objetos del saber. Pero las relaciones del saber se conjugan con las relaciones de poder. "El ver y el hablar están siempre ya inmersos en relaciones de poder" (Deleuze, 1987: 112). Lo enunciable y lo visible se abren a una tercera multiplicidad que es la pluralidad de relaciones de fuerza en que se constituyen. El diagrama de fuerzas se actualiza al mismo tiempo en los enunciados y en los cuadros de las visibilidades. "La institución tiene la capacidad de integrar relaciones de fuerza al constituir saberes que las actualizan y las modifican, y las redistribuyen" (107). Deleuze afirma que hay una primacía del poder. "Si existe primacía, es porque las dos formas heterogéneas del saber se constituyen por integración [...] en condiciones que sólo corresponden a las fuerzas" (91). Ambas, las formas del discurso y las formas propias de las visibilidades, se hallan inmersas en relaciones de poder. "El diagrama de fuerzas asegura la relación de la que deriva el saber entre las dos formas irreductibles de la espontaneidad y la receptividad" (111).

En definitiva, el mundo se abre para nosotros por la actividad conformadora del lenguaje. Pero no se trata de la actividad de una subjetividad trascendental, sino de un a priori histórico sin sujeto. Lo básico de la analogía con Kant es que no representamos las cosas a partir de sí mismas, sino que formamos objetos en el ámbito del discurso de cada época. Imponemos a las cosas un lenguaje, una nomenclatura, como había dicho Nietzsche, un ordenamiento enteramente discursivo. Las formas a priori kantianas en cuanto eran universales se constituían como garantía del conocimiento objetivo. Sin duda la objetividad del saber como lo entiende Foucault es también inherente a las formas discursivas en que encasillamos lo real. Sólo que, puesto que son cambiantes, no pasarán de ser sistemas más o menos nominales. El kantismo de Foucault se convierte en un nominalismo; como ya lo era en Nietzsche. La realidad permanece siempre opaca, detrás y a pesar de la luz que el lenguaje arroja sobre ella, pues es la luz del propio lenguaje y no la luz de las cosas mismas. Como en Kant, la realidad misma es incognoscible. Bajo el impacto de Heidegger, Foucault destaca la autonomía del lenguaje. Ésta es su condición de a priori fundamental. Tarea de la literatura es rescatar

el volumen propio del lenguaje. El captar que el lenguaje se dice a sí mismo. La literatura practica los poderes desdobladores del lenguaje. En la etapa genealógica el discurso ya no tiene una autonomía absoluta sino que se relaciona con las prácticas, y se inserta en las relaciones de poder. El saber y el poder se articulan en el discurso.

13

El giro deconstructivo de Derrida

No hacemos más que glosarnos

Miguel de Montaigne

Christopher Norris (1987) utilizó la expresión "giro deconstructivo" para analogar el pensar derridiano con el énfasis tardomoderno en el giro lingüístico. Quizá sería más exacto hablar de "giro escriturario" porque es en la escritura que concentra Derrida el punto de anclaje de su crítica deconstructiva. Ya hemos presentado algunas referencias a Derrida; en el capítulo 7 aludimos a su análisis de las profundas analogías que hay entre la teoría del lenguaje de Rousseau y la lingüística de De Saussure. Acerca del tema —central en Derrida— de la desvalorización de la escritura en Platón, Rousseau y De Saussure ya hablamos en otro libro: *La filosofía en el debate posmoderno*. En este capítulo repararemos, en cambio, en la deconstrucción que se hace de Husserl y Hegel. Platón privilegia la idea en su ser esencial *(eidético)* y otorga un rango menor al lenguaje y la escritura. La escritura es copia de copia. Arte farmacéutico, no arte auténtico.

Ninguna idea seria debería ser puesta en la escritura, afirma Platón en la *Carta VII*. Lo que él (Platón) ha escrito no es suyo, sino de Sócrates.[1] El gesto inaugural de Platón marca la historia metafísica de Occidente. Derrida estudia esta historia detenidamente en Rousseau, De Saussure, Hegel y Husserl, sin excluir a Heidegger.

La teoría del signo de Husserl

Derrida se inicia en la escritura filosófica con un trabajo sobre Husserl intitulado "El orígen de la geometría". Derrida opone al univocismo ideal que toma su modelo en las matemáticas (Husserl) la equivocidad de que habla James Joyce, y que el propio Derrida describe así:

> Repetir y volver a hacerse cargo de la totalidad del equívoco, en un lenguaje que hiciera aflorar, en la mayor sincronía posible, la mayor potencia de las intenciones escondidas, acumuladas y entremezcladas en el alma de cada átomo lingüístico, de cada vocablo, de cada palabra, de cada proposición simple, por la totalidad de las culturas mundanas, en la más grande genialidad de sus formas (mitología, religión, ciencias, artes, literatura, política, filosofía, etcétera); hacer aparecer la unidad estructural de la cultura empírica total en el equívoco generalizado de una escritura que ya no traduce una lengua a otra a partir de nudos de sentidos comunes, sino que circula a través de todas las lenguas a la vez, acumula sus energías, actualiza sus consonancias más secretas, revela sus más lejanos horizontes, cultiva las síntesis asociativas en lugar de huir de ellas, y reencuentra el valor poético de la pasividad (Derrida, 2000: 102-103).

Parapetado en la equivocidad del lenguaje literario, Derrida procede a denunciar el univocismo de la teoría del signo de Husserl. Habría que ver en esta preferencia por la equivocidad la importancia que en todo momento le concede Derrida a la literatura como escritura. No en vano una de las conclusiones que saca del análisis de "El origen de la geometría"[2] de Husserl es que la fenomenología bien pudiera ser simple y llanamente una novela, un platonismo, tan

---

1 Jacques Derrida, "La farmacia de Platón", *La dissèmination*, París, Minuit, 1978.

2 "El origen de la geometría" de Husserl es un breve ensayo al cual Derrida le dedica un libro; en buen tono derridiano, más extenso el comentario que

radical que ni siquiera lo hallamos en el propio Platón, o sólo en su forma mítica y pedagógica.

Derrida señala también la dirección teleológica que asume la filosofía de Husserl. Teleología y teología también aquí no son sino otros nombres de la metafísica. El absoluto de la fenomenología es el presente viviente. La fenomenología se desarrolla como una pregunta por el origen que se da en la forma del retorno; retorno al origen *(Rückfrage).* Derrida parece advertir en este texto que es utópico todo retorno al origen. Con respecto al origen estamos siempre en la diferencia. Estamos siempre desfasados del origen, sin posible retorno. La paradoja del presente viviente como absoluto está en el hecho de que el mismo no puede darse sino en la forma del diferir. El punto viviente es diferimiento. Retorno al origen y cumplimiento de un *télos* son mutuamente asimilables. Si el origen no puede darse porque estamos siempre en la diferencia con respecto a él, y si el absoluto como presente viviente es tan paradójico como su continuo diferimiento, así también la Idea como *télos* universal de la razón es impresentable. La fenomenología no puede hacer la fenomenología de la Idea. Ella es lo que no es visible, quizá es la noche desde la que surge lo visible.

Derrida nos dice que la historia de Husserl es una historia teleológica, pero una historia teleológica que escapa a la *empiria,* es decir, al hecho histórico, pues es una historia de esencias. Esencias puras no contaminadas con lo sensible y lo empírico. Historia de la razón como *télos* de la humanidad. La historia europea —desde Grecia— es apertura a un horizonte de racionalidad universal. Apertura al proceso de idealización que es también un proceso de infinitización, y que hace posible la historia de la razón como historia de esencias inteligibles. Las culturas anteriores a las europeas también son historia, pero son la historia empírica. La historia empírica es tanto como una no-historia. Husserl reconoce la importancia de la antropología y los estudios etnológicos, pero también hace prevalecer su punto de vista de que sólo en Grecia-Europa la razón entra en proceso de idealización e infinitización de la historia, la historia como historia de la razón. El origen de la geometría que Husserl traza no es el recuento de un hecho histórico según la *empiria,* la historia empírica. Es una historia de la

---

el original. El artículo de Husserl está incluido como apéndice en el mismo volumen de Derrida, *L'origine de la géométrie,* París, Presses Universitaires de France, 1962 (versión castellana: *Introducción a "El origen de la geometría" de Husserl,* trad. Diana Cohen, Buenos Aires, Bordes/Manantial, 2000).

razón en la cual se encaja el descubrimiento de esencias intemporales como son las de la geometría. "El origen de la geometría" de Husserl lo considera Derrida un texto ejemplar porque en él se confinan y confirman todas las paradojas de la fenomenología husserliana. Si la historia empírica no coincide con la historia eidética (esencial) esto no constituye ninguna objeción porque es la esencia la que impone la norma del pensar, y no al revés.

En *La voz y el fenómeno* Derrida continúa su deconstrucción de la fenomenología husserliana. Esta vez su tema será sobre todo el signo y el lenguaje, con especial referencia a las *Investigaciones lógicas* y al análisis del tiempo en *Lecciones sobre la conciencia del tiempo inmanente*. Siendo el tema del signo y el lenguaje el de este estudio sobre Husserl, nos detendremos con cierto detalle en él. Derrida cuestiona la noción tradicional del signo como aquello que hace presente algo que está ausente. Lo ausente es el referente. En la trilogía tradicional de significante, significado y referente, se sobrevalora el significado, es decir, el momento ideal, hasta el punto de hacer de las cosas meras ejemplificaciones de la idea, del *eîdos*. La cosa es determinada por un *eîdos* ideal. Y el significado remite así a lo inteligible. El signo tiene el raro privilegio de unir el mundo sensible al mundo inteligible. En realidad, nos dice Derrida, significante y significado son indisociables. El signo no tiene identidad más que en el sistema de las diferencias. El signo es iteración; la ley del signo es la repetición. No hay signo donde hay sólo un acontecimiento en su plena singularidad.

Husserl privilegia el significado como "expresión", y entiende la expresión como presencia viva en la conciencia. El significado recae directamente sobre la idealidad. Para Derrida, en cambio, sólo hay huellas, y huellas de huellas. Pero la huella no es una presencia ni un ser. No se puede hacer de la diferencia un absoluto, porque la diferencia no se da nunca en estado puro. La diferencia se da en la tensión de fuerzas. La experiencia está estructurada en forma de huella, y nada hay anterior a la huella.

El ser como presencia, presupuesto metafísico del pensamiento occidental, está también en lo que Husserl denomina "principio de los principios": "la evidencia dadora originaria, el presente, o la presencia del sentido a una intuición plena y originaria" (Husserl, citado en Derrida, 1995a: 41). Sobre estos supuestos no hay duda de que la teoría del conocimiento es ya una metafísica. La fenomenología lleva hasta su última expresión, hasta su acabamiento, el proyecto metafísico occidental. Su crítica de la metafísica resulta en verdad una restauración y culminación.

El presente viviente, núcleo de la teoría de la evidencia, pero también de la temporalidad, es uno de lo núcleos de la crítica deconstructiva. Y, sin embargo, detrás de esa presencia hay otras no-presencias que empujan sus propios conceptos. Re-presentación no es presencia, sino que remite a algo que estuvo presente pero ahora es ausencia en la forma de signo. La idealidad, por otra parte, no es mera presencia sensible, ni mera representación, se muestra en la forma de otra ausencia: la apresentación. Husserl no ha retomado la cuestión del lenguaje heredado que afecta a la fenomenología todo el tiempo. No hay ruptura entre el lenguaje de la fenomenología y el lenguaje heredado de la metafísica. Husserl plantea la cuestión del signo y del lenguaje desde la teoría del conocimiento y la lógica, pero no justifica jamás esta decisión teórica. Resulta, entonces, que él plantea el lenguaje dentro del horizonte tradicional de la racionalidad: "Al determinar el logos a partir de la lógica, Husserl ha determinado, de hecho, y de manera tradicional, la esencia del lenguaje a partir de la logicidad como la de la normalidad de su *télos*. Que este *télos* sea el del ser como presencia, es lo que queríamos sugerir aquí" (44). La gramática de Husserl es pura lógica: gramato-lógica pura pensada como a priori. Este a priori lógico "designa la dignidad de su *télos*, la pureza de una norma, y la esencia de un destino" (45). Con lo cual Husserl lo que hace es repetir la intención más profunda de toda la metafísica occidental; "El valor de la presencia, última instancia jurídica de todo este discurso" (45). La idealidad de los *Bedeutungen* (que Derrida traduce/interpreta como "querer decir") es lo que permite que se repitan indefinidamente. La idealidad es una presencia, pero no una presencia de algo existente en el mundo. La idealidad es no-realidad. Ahora bien, en este juego de presencia y ausencia hay algo en el medio: el lenguaje. Hay una ausencia que no aparece más que como exterioridad, y es la muerte. Lo trascendental es un presente viviente; hay una vida trascendental. Hay también un yo trascendental, que nada tiene que ver con el yo empírico. Para poder llegar al "éter" de lo trascendental, Husserl tiene que hablar de cosas tan extrañas como "conciencia sin alma" o "alma sin cuerpo". No sin ironía Derrida escribe: "El psicologismo trascendental desconoce esto: que si el mundo tiene necesidad de un *suplemento del alma*, el alma, que está en el mundo, tiene necesidad de esa *nada suplementaria* que es lo trascendental, y sin lo cual no aparecería ningún mundo" (50).

El lenguaje es siempre analógico, vive de analogías. El lenguaje tiene que hacer guerra contra sí mismo, polemizar para decir lo que uno quiere decir. Husserl, al igual que la tradición metafísica occidental,

privilegia el lenguaje hablado. Hay una asociación entre *phoné* y *lógos*. Pues la voz asocia el "complejo fónico" al "concepto significante". La presencia en la conciencia se hace por medio de la viva voz.

Husserl nos dice que "signo" se utiliza en dos sentidos muy distintos: expresión *(Ausdruck)* y señal *(Anzeichen)*. La señal es un signo que no transporta ningún *Bedeutung* ni ningún *Sinn* (recuérdese la distinción de Frege entre *Bedeutung* —significado o referente— y *Sinn* —sentido—; diferencia que Husserl no acepta). *Bedeutung* no se aplica, pues, a la señal, sino que Husserl lo aplica "al contenido de sentido ideal de la expresión verbal, del discurso hablado" (59). Tanto la expresión como la señal son relaciones significantes. Las señales son indicaciones, pero no "expresan" nada. Pero ocurre que la señal lleva como sobreañadido, a veces, algún significado. Posteriormente Husserl alude más bien al hecho del entrelazamiento entre señal y expresión. La comunicación no es lo esencial para la expresión; le es extrínseca. Aunque de hecho cada vez que se produce una expresión hay también comunicación. La comunicación no es importante para Husserl, porque lo decisivo es el discurso monológico, "el diálogo del alma consigo misma". Esta paradoja de un lenguaje en el cual no es importante la comunicación obedece, de acuerdo con Derrida, al proyecto esencial mismo de la fenomenología:

> El idealismo trascendental fenomenológico responde a la necesidad de describir la objetividad del objeto *(Gegenstand)* y la presencia del presente *(Gegenwart)* —y la objetividad de la presencia— a partir de una "interioridad", o más bien de una proximidad a sí, de un propio *(Eigenheit)* que no es un simple adentro, sino la posibilidad íntima de la relación con un ahí y un afuera en general (62).

La indicación no necesariamente implica expresión. La expresión no es una especie de la cual la indicación fuera el género. Husserl comienza dividiendo el signo en señal y expresión, pero en ningún momento se pregunta por el concepto general de signo. Husserl dice que "todo signo es signo de algo", pero no todo signo tiene una *Bedeutung* o un *Sinn*. Expresión y señal se entrelazan porque ambos son *Zeigen*, un mostrar. Pero Husserl prefiere el *Hinzeigen* (mostrar expresivo) al *Anzeigen* (mostrar indicativo).

La señal es exterior a la expresión. Husserl le da un tratamiento reductor a la señal; ésta es meramente extrínseca y empírica. "Toda la empresa de Husserl estaría amenazada si la *Verflectung* que acopla la señal a la expresión fuera absolutamente irreductible, inextricable en

principio, si la indicación no se añadiese a la expresión como una adherencia más o menos tenaz, sino que habitase la intimidad esencial de su movimiento" (69). Las señales indicativas pueden ser naturales o artificiales. En la relación entre señal y su significación hay una motivación *(Motivierung).* La señal es un mostrar *(Zeigen)* motivado; es una alusión indicativa *(Hinweis).* Las vivencias pueden encadenarse por cierta motivación, pero no así los contenidos de una demostración evidente como ocurre en los objetos ideales. La motivación que encadena las señales es una verdad de hecho, no una verdad de razón como en la demostración. "La señal cae fuera del contenido de la objetividad absolutamente ideal, es decir, de la verdad" (72).

Para Husserl hay una capa pre-expresiva o pre-lingüística del sentido. La expresión sólo se da en el discurso expresivo. *Bedeutung* sólo se dice del signo expresivo y en el discurso hablado. La expresión es exteriorizar algo que se vive en una interioridad. No necesita proferirse en un mundo. En última instancia "la expresión es salida fuera de sí" (78). La expresión es intencional y voluntaria, es un querer decir. La expresión es la intención de un sujeto. El discurso es expresión; el signo es expresión. La comunicación es exterior a la expresión. Asimismo, la materialidad del significante es extrínseca al signo como expresión. "Toda la capa de la efectividad empírica, es decir, la totalidad fáctica del discurso, pertenece a esta indicación" (79). El acontecimiento discursivo es meramente indicativo. La indicación es asociación voluntaria. La vivencia intencional se vuelve expresión. La teoría de la intencionalidad, afirma Derrida, es una metafísica voluntarista. El significado expresivo *(Bedeutung)* excluye todo lo que no es voluntario. La voluntad es espíritu *(Geist);* el espíritu es voluntad. Quedan excluidos la fisonomía, el gesto, el cuerpo y su inserción en el mundo, "la totalidad de lo visible y de lo espacial como tales" (80). Lo que es fundamental aquí es la oposición entre cuerpo y alma.

La expresión es un querer decir expreso; todo lo implícito queda fuera, no es de la esencia del discurso. El signo no expresivo es un murmullo que quizá la expresión pueda rescatar. "La esencia del lenguaje es un *télos* y su *télos* es la conciencia voluntaria como querer decir" (81). Husserl traza una frontera dentro del lenguaje: lo expresable y lo no expresable.

Husserl excluye todo lo que depende de la comunicación; ésta pertenece a la indicación. Las palabras son ahí a la manera de gestos. La expresión no es manifestación de mis vivencias; ésta es más bien la comunicación. La comunicación de la vivencia tiene siempre un

rostro físico. La fenomenología es monadológica, se detiene en lo mío propio, y mi relación con el otro es analógica, potencial y de una intencionalidad mediada. Percibimos las indicaciones de las vivencias de otros; pero pertenece al orden de la indicación, no de la expresión. "La indicación es el proceso de la muerte operando con signos" (86). El signo indicativo no deja de mantener una cierta relación con la muerte. Derrida pone a Husserl al revés, pues muestra que en última instancia es la indicación la que es propiamente signo, contra todo lo que Husserl había dicho expresamente.

La indicación se mueve de un existente empírico a otro. La señal involucra la relación con una existencia empírica. Viceversa, el lenguaje expresivo ocurre en el silencio del ahora y es en él donde resplandecen las esencias de los objetos ideales. El monólogo del alma implica la reducción del mundano mundo empírico. "En la vida 'solitaria del alma' no nos servimos ya de palabras reales *(wirklich)*, sino sólo de palabras representadas *(vorgestellt)*" (89).

Para Husserl la expresión pertenece al orden de la representación. En cambio, para Derrida la representación está implicada en todo signo, y no sólo en el signo expresivo. "Se trata de expresión o de comunicación indicativa, la diferencia entre la realidad y la representación, entre lo verdadero y lo imaginario, entre la presencia simple y la repetición, ha comenzado ya siempre a borrarse." (100). No es en el signo donde se da la diferencia radical entre representación y realidad. Confirmar esta diferencia es olvidar la originalidad del signo. Pero desde que se inició la metafísica occidental con la noción de signo hubo siempre este querer borrarlo. Se trató siempre de "restaurar la originalidad y el carácter derivado del signo" (101). La deconstrucción tiene, sin embargo, que trabajar todavía dentro del texto de la metafísica, "es todo un sistema de diferencias el que se encuentra arrastrado en la misma deconstrucción" (101).

La idealidad es la estructura del discurso. La idealidad es la permanencia de lo mismo en lo mismo y lo que hace posible la repetición. La idealidad no viene de otro mundo ni es de este mundo, depende, pues, de la repetición. Y, para Husserl, el progreso histórico se da como repetición de idealidades. La repetición es la reactivación del origen. Platonismo de Husserl: "La idealidad es según un modo que es irreductible a la existencia sensible o a la realidad empírica, incluso a su ficción. Al determinar el *ontôs on* como *eîdos,* Platón no hacía otra cosa" (103). El ser como idealidad no deja de ser, sin embargo, ser como presencia; y ahí está para confirmarlo el principio de los principios de la fenomenología, que ya hemos visto. La intuición

originaria es la fuente de sentido, "el a priori del a priori". La vida es el presente; el ser es la presencia. Mediante la idealidad transgredo la mera existencia empírica y accedo a la idealidad de la esencia. La idealidad sobrevive a la finitud de mi vida; me supera más allá de la muerte. "La posibilidad del signo está en relación con la muerte" (104). Algo muy semejante señala también Derrida para la idea de signo de Hegel, como pronto veremos. Mi yo aparece en el horizonte mismo en que está llamado a desaparecer. "Yo soy quiere decir, originalmente, yo soy mortal" (104).

Si el signo es repetición no es tan fácil distinguir netamente entre su uso ficticio y su uso efectivo. "El signo está trabajado originariamente por la ficción" (107). Pero Husserl necesita esa distinción. La presencia viva es la que se da en el ahora presente. No hace falta señal alguna, porque la presencia es vivida en el instante *(im selben Augenblick)*. Todo el discurso sobre el signo y el lenguaje, el ser y la presencia, gira, pues, sobre el "parpadeo del instante". Ahora puntual que pertenece a la metáfora espacial de la metafísica. Sobre este mito descansa toda la argumentación de Husserl. En verdad, reconoce Husserl, el ahora puntual no puede ser aislado puesto que pertenece a un flujo vivencial. El ahora es comienzo absoluto, es la fuente originaria. El ahora es una forma persistente. Husserl rechaza la teoría freudiana del inconsciente.

El origen nos es dado en el modo de la percepción. Y el recuerdo primario remite a esa percepción. La huella habita en la actualidad del ahora. La idealidad implica la repetición y el retorno; retorno en el presente que retiene. La verdad originaria se enraíza en esta retención. El lenguaje es interioridad monológica que excluye la comunicación y la indicación. La temporalidad de la expresión es el presente indicativo del verbo ser en tercera persona. S es P es la forma originaria de la proposición. Ser es *legein:* "unidad de pensamiento y de voz en el *lógos*" (132). La época del ser como presencia es también la época de la *phoné*.

La semiología de Hegel

El artículo "El pozo y la pirámide" de Derrida constituye una "introducción a la semiología de Hegel". Hegel trata el tema del signo en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Su lugar es la psicología. La filosofía de Hegel se estructura en tríadas. La idea como tal es estudiada en la *Ciencia de la lógica*. La idea en cuanto se hace otra *(Andersein)* constituye la *Filosofía de la Naturaleza*. Y la idea en cuanto

que se recobra para sí en la conciencia y el espíritu es la filosofía del espíritu que Hegel desarrolla en la *Enziklöpediae*. El lugar de la psicología en la filosofía del espíritu es el siguiente. Nuevamente tenemos otra tríada. En primer lugar se estudia, en la antropología, al hombre mismo y su relación con la naturaleza. Luego, en la fenomenología, se estudia la conciencia. Y, finalmente, viene la psicología que estudia el espíritu en sí mismo. En este punto Derrida hace una observación que consiste en ubicar la tesis de Hegel según la cual la semiología forma parte de la psicología en la tradición metafísica occidental. En efecto, Aristóteles, de quien siempre se recibe la primera definición de la palabra como símbolo, ubica el signo y el símbolo en la psicología, pues las palabras son símbolos de las afecciones del alma *(pathémata tes pshykés);* definición que aparece tanto en el *De anima* como en el *De interpretatione*, y a la cual hemos hecho referencia varias veces en este libro. Derrida nos recuerda también que Hegel inscribe su psicología en la de Aristóteles, a quien elogia. La otra observación sobre este aspecto es que quien pasa por ser el fundador de la semiología, Ferdinand de Saussure, también ubica esta ciencia como una rama de la psicología social. Finalmente, Derrida reconoce que fue Hjelmslev quien cuestionó esta ubicación de la semiología dentro de la psicología. Al ubicar, pues, la semiología dentro de la psicología, Hegel no dice nada nuevo, se inscribe en una larga tradición que reitera monótonamente a Aristóteles.

Dentro de la psicología el lugar del tratamiento que Hegel da al signo es en los dos breves parágrafos dedicados a la imaginación. Derrida anota que las observaciones de Hegel sobre el signo aparecen en dos notas a estos parágrafos, aunque las notas son más extensas que los mencionados parágrafos. Lo que tal observación significa dicho llanamente es que la cuestión del signo tiene un lugar secundario en el sistema hegeliano. No obstante, Derrida va a mostrar que el signo se entrelaza con la dialéctica en forma mucho más íntima de lo que cabría sospechar. Hegel destaca que no debemos analizar las facultades del espíritu en forma compartimentarizada, sino que todas ellas se funden de alguna manera y se refuerzan entre sí formando el movimiento circular del espíritu. La imaginación retiene las imágenes (recuerdo-interiorización) que marcan el espíritu a causa de la intuición sensible. Estas imágenes son guardadas en el inconsciente no por la inteligencia, sino por la imaginación. Esa imaginación inconsciente que retiene las imágenes es a la manera de un pozo, de una alberca. Derrida conectará esta metáfora del pozo con la de la pirámide; el pozo como metáfora de la imaginación reproductiva en la que

se depositan las imágenes, y la pirámide como metáfora egipcíaca, pues el mundo simbólico mirado desde la perspectiva (hegeliana) de la historia universal no es occidental, pertenece al mundo donde el logos está aún esclavizado por la presencia de lo sensible, Egipto y los pueblos orientales.

El signo se ubica pues en la imaginación productiva y reproductiva. En la reproductiva meramente se retienen las imágenes como en un pozo; en la productiva la imaginación produce imágenes, se vuelve fantástica, crea la fantasía. Incluso la imagen produce intuiciones. En este punto Derrida hace notar que en este tema de la imaginación Hegel no se contrapone a Kant; más bien se limita a comentarlo, y hasta favorablemente. Esto es así porque las contraposiciones fuertes que Kant ubica en el entendimiento ya no aplican para la imaginación. En la imaginación se reconcilian los opuestos, y ésta es la razón de la simpatía de Hegel para con Kant bajo este respecto. En la imaginación se reconcilia lo sensible y lo inteligible (de ahí la importancia del signo), lo particular y lo universal, lo intelectual y lo afectivo, lo corporal y lo espiritual. Hegel no es ajeno a la tradición que asocia en el signo un elemento significante (material) y un elemento significativo (inteligible), antes bien representa esa tradición en forma acabada.

El signo es un cuerpo *(sôma)*, mejor una tumba *(sêma)*. Recuérdese que "semiótica" (y semiología) son términos que provienen del griego *semeíon*, que aquí se emparenta con *sêma* (tumba), pero ya esta terrible asociación aparece en el *Cratilo* platónico. El cuerpo es la tumba del alma. El signo es un cuerpo sensible, una materia en la que se deposita un alma, un espíritu, un significado, un querer decir *(Bedeuten)*. El signo es una tumba *(sêma)* o cuerpo *(sôma)* en el que se encierra un alma. La egipcios tuvieron la idea de la inmortalidad del alma e hicieron de las pirámides un testimonio material (pétreo) de esa poderosa creencia, que no es todavía la nuestra, pero que la anticipa, afirma Hegel.

Hegel distingue entre signo y símbolo. El signo es arbitrario; la relación entre el significante material y el significado inteligible es de exterioridad. En el símbolo hay una relación motivada, casi natural. El león es símbolo de la fiereza; el círculo es símbolo de la eternidad; el triángulo es símbolo de las personas trinitarias en el único Dios. Pero, por otra parte, esa cierta motivación o casi naturalidad del símbolo es muestra patente de que aún no se ha llegado al logos, al logos occidental. El arte egipcio pertenece al arte simbólico, y Hegel lo desarrolla en las *Lecciones de estética*. El arte simbólico está aún preso de la naturaleza, es ensoñación; el espíritu ya ha comenzado a dar pasos

hacia su completa liberación, pero no es todavía el espíritu en su libre desenvolvimiento. Derrida destaca que la arbitrariedad del signo, para Hegel, es más bien muestra de su potencia, pues el espíritu se siente libre de unir espontáneamente cualquier idealidad a un signo exterior. La prevalencia del símbolo no es, pues, signo de superioridad; más bien lo es la prevalencia del signo. Derrida enfatiza también que la arbitrariedad del signo es una tesis metafísica tradicional que no sólo encontramos en Hegel, sino en Rousseau, De Saussure, etc.

El tema tradicional de Derrida, la suplementarización de la escritura, encuentra en las obras de Hegel un campo bien abonado. Al igual que para Platón, Aristóteles, Rousseau, De Saussure, también para Hegel la escritura es suplemento, un desarrollo posterior al lenguaje hablado. Desarrollo que no ayuda al lenguaje, sino que más bien pone trabas a su libre desenvolvimiento. Hegel fustiga intentos como los de Leibniz de elaborar una *mathesis universalis*, una lengua universal más allá de las lenguas naturales de los distintos pueblos. Ve en ello una mera exterioridad que en nada ayuda al lenguaje. Derrida destaca que Hegel no sólo suplementariza la escritura, sino que también establece una jerarquía entre diversos tipos de escritura. Otorga el máximo privilegio a la escritura fonética, de la cual afirma que es "la más inteligente". La escritura china recibe algunos elogios y muchas críticas. Es verdad que la China es un pueblo con el cual hace su entrada la historia; aunque Hegel luego la excluye porque sólo es historia la historia del espíritu, de la razón, del logos, y éste es occidental. Derrida destaca este principio de exclusión que Hegel lleva a cabo. Recordemos, entre paréntesis, que varios importantes filósofos latinoamericanos han estudiado este aspecto de la filosofía de la historia de Hegel precisamente por su exclusivismo (Leopoldo Zea, Arturo Andrés Roig, Horacio Cerutti y Enrique Dussel).

Paul de Man sobre Derrida

Paul de Man hace un estudio crítico de los ensayos de Derrida acerca de Rousseau. Lo primero que anota es que Derrida no está deconstruyendo propiamente los escritos de Rousseau, sino a los comentaristas de éste. En realidad, escribe De Man, Rousseau "no necesita deconstrucción". (1991: 155) De Man nos dice que la visión que cada autor tiene para mirar a los otros tiene también un punto ciego, una cierta ceguera. Pues bien, Rousseau es el punto ciego de Derrida, es su momento de ceguera.

> Hay que reconocer, por supuesto, que si Rousseau no es "logocéntrico", entonces el esquema de la periodización que utiliza Derrida resultaría decididamente arbitrario. Y si Rousseau se libra de su carácter logocéntrico es en la medida en que su lenguaje es de carácter *literario,* esto quiere decir que el mito de la prioridad del lenguaje oral sobre el escrito ha sido ya desde siempre desmitificado por la literatura (De Man, 1991: 153).

Rousseau está consciente de la retoricidad de su propio lenguaje, y es por eso que no necesita deconstrucción. Derrida es ciego al no ver el carácter literario del lenguaje de Rousseau; le reprocha a él lo que el mismo Derrida hace. "Lo que sucede en Rousseau es exactamente lo mismo que sucede en Derrida, el vocabulario de la sustancia y de la presencia ya no se usa en forma declarativa sino retóricamente" (154). Se sabe que Derrida escribió un pequeño volumen en honor a Paul de Man (1989), y no obtenemos por respuesta a la crítica a la que acabamos de aludir más que el decir que él (Derrida) no la entiende. La ceguera de Derrida es no ver su propia ceguera.

Hemos aludido a esta crítica de un amigo de Derrida para no citar críticas demasiado externas. Pero lo que estas importantes observaciones de Paul de Man nos deben enseñar es a no ser ingenuos con la lectura de Derrida. Él pone su maquinaria deconstructiva en implacable marcha, se dirige a sus objetivos con toda seguridad, y el lector queda alucinado. Si lo que dice Derrida de Rousseau no es tan cierto, como ha mostrado Paul de Man, ¿por qué no podría ser problemático lo que dice de Husserl? Al menos es importante sospechar de la seguridad inamovible con que el autor prosigue su marcha implacablemente crítica.

14

El lenguaje en el posmodernismo de Lyotard

Los hombres nunca han sabido el nombre del tiempo en que viven
y nosotros no somos una excepción a esta regla universal.
Llamarse posmodernos es una manera más bien ingenua
de decir que somos muy modernos

Jean-Paul Margot

Las décadas finales del siglo xx estuvieron dominadas por la disputa entre modernismo versus posmodernismo. Se impone, pues, la necesidad de dar una idea, por breve y somera que sea, de lo que es y significa el posmodernismo. Centraremos la atención en el análisis del discurso tal como Lyotard lo propone.

El trabajo de Lyotard, *La condición posmoderna*, sirvió de manifiesto de lo que significa el novel movimiento. Sin duda, antes de este trabajo se había escrito y discutido sobre el posmodernismo, al menos en el campo de las artes, y específicamente el de la arquitectura, donde nace el concepto. La crisis del marxismo y la crítica de la situación de los países socialistas junto con su derrumbe han dado

al posmodernismo algo así como la oportunidad de llenar un vacío que quedaba al desaparecer un movimiento tan importante como lo había sido el socialismo desde las últimas décadas del siglo XIX. Como veremos, tanto Lyotard como Vattimo, aunque habían sido marxistas en su juventud, enfilan la crítica posmoderna contra el marxismo y su utopía. Lyotard entiende por posmodernismo el fin de los metarrelatos. Éste es el significado del término que dio en *La condición posmoderna*, y es el que se usa con mayor frecuencia. Pero, como observa Perry Anderson (2000), Lyotard cambió en cada uno de sus posteriores libros el significado de "posmodernismo". Los metarrelatos son narraciones omnicomprensivas que pretenden justificar las prácticas sociales yendo más allá de las reglas propias de cada juego de lenguaje. El metarrelato es a las sociedades modernas lo que el mito a las sociedades arcaicas.

El libro de Lyotard *Discurso, figura* no concede al lenguaje la primacía absoluta que se le otorga en su libro de filosofía *La diferencia*. Es bueno reparar en algunas expresiones de aquella obra. Escribe, por ejemplo: "No rompemos ni un ápice con la metafísica si metemos el lenguaje por todas partes" (Lyotard, 1979a: 3). El signo lingüístico se olvida de sí mismo en beneficio del significado. La norma del lenguaje cotidiano es la comunicación. El significante casi que se borra en función del sentido. Aunque en esta obra se habla bastante de la teoría del lenguaje de De Saussure, Lyotard destaca la importancia de la función referencial del lenguaje, y piensa que el lingüista ginebrino la oblitera. Lyotard se desalinea de quienes quieren confundir lo real y el lenguaje. "Hay que abandonar la esperanza de encerrar el objeto por entero en el discurso" (65). O también: "Podremos decir que el árbol es verde, pero no habremos incluido el color en la frase" (65). Parece estar aludiendo a Derrida cuando escribe: "No conviene que caigamos en el contrasentido que consiste en concluir: lo único que hay es texto. El mundo es una función del lenguaje, pero el lenguaje comporta una función-mundo por así decir" (96). En general, en esta obra Lyotard trata de destacar el papel de las artes no lingüísticas (bajo el símbolo de "figura") en contraposición y complementación a aquellas que sí dependen sólo del lenguaje. El significado subjetivo *(Vorstellung)* de que habla Frege, asevera Lyotard, puede servir al arte, pues connota lo individual, la imagen. También cuestiona Lyotard el lingüicismo en que cayó Lacan, al pensar el inconsciente como un lenguaje; mejor dicho, modelado de acuerdo con la lingüística de De Saussure y Jakobson. Lacan habría olvidado la diferencia fundamental de Freud entre sistema primario de significación (el lenguaje) y el

secundario (los símbolos del inconsciente), sin que pueda reducirse el uno al otro.

Pasemos ahora al análisis del discurso propuesto por Lyotard, tal como aparece en *La diferencia,* el cual entronca con la teoría de los juegos de lenguaje de Wittgenstein y con la interpretación que el propio Lyotard hace de Kant. El impacto de lo que Richard Rorty denomina "giro lingüístico" se deja sentir claramente en Lyotard. De ahí que tengamos en su pensamiento una especie de kantismo en clave lingüística, y obviamente entre lo uno y lo otro media la filosofía del segundo Wittgenstein. El a priori kantiano se transforma en el pensamiento de Lyotard en a priori lingüístico.

Como vimos, Wittgenstein distingue muchos juegos de lenguaje: describir, prescribir, contar cuentos, rezar, narrar una historia, etc. Lyotard nos habla de regímenes o familias de enunciados, es decir, de un conjunto de frases que cumplen una misma función y se rigen por unas mismas reglas. Hay enunciados descriptivos, prescriptivos, normativos, etc.: "Hay muchos regímenes de proposiciones: razonar, conocer, describir, relatar, interrogar, mostrar, ordenar, etc. Dos proposiciones de régimen diferente no pueden ser traducidas la una a la otra. Pueden ser coordinadas, eslabonadas la una a la otra, según un fin fijado por un género de discurso" (Lyotard, 1988: 10). Locke dice que en última instancia las lenguas son intraducibles entre sí; Kuhn afirma que los paradigmas son inconmensurables, y Lyotard defiende que las familias de enunciados son intraducibles. Cada juego de lenguaje tiene sus propias reglas, y es incorrecto saltar de las reglas de un juego de lenguaje a las de otro. Lo mismo asume Lyotard con respecto a las familias de enunciados. Recordemos que Aristóteles distinguió entre las frases que son proposiciones y las que no lo son. Las proposiciones siguen las reglas de lo verdadero y de lo falso y las reglas de la lógica. David Hume destacó que no se puede pasar de juicios descriptivos a juicios prescriptivos, y que de así hacerlo caemos en una falacia.

Ningún enunciado se legitima dentro de su propia familia sino mediante otra famila de enunciados. Así, un enunciado descriptivo se legitima por un enunciado ostensivo. Si digo que "hay cisnes grises" debo mostrar un cisne gris y enunciar el juicio correspondiente, así queda legitimado dicho enunciado. Un enunciado prescriptivo se legitima mediante el recurso a un enunciado normativo, es decir, a una norma. "La validación es un género de discurso, no un régimen de proposiciones. Ninguna proposición puede validarse en el interior

de su propio régimen. Una proposición descriptiva sólo es válida recurriendo a una proposición ostensiva *(y éste es el caso)*" (44).

Una de las tesis más controvertidas de Lyotard es la que afirma que los juegos de lenguaje (las familias de enunciados) son inconmensurables. Es decir, no existe un lenguaje superior con unas reglas determinadas que nos permita abarcar todos los juegos de lenguaje. Cada familia de enunciados tiene sus propias reglas y son inconmensurables con las de otras familias de enunciados. Se cae en un metarrelato precisamente cuando un discurso pretende imponer reglas para todos los juegos de lenguaje. Así, el economicismo capitalista pretende dominar todos los lenguajes reduciéndolos al criterio de la eficiencia propio del discurso económico.

Lyotard distingue, además de las familias de enunciados, los "géneros de discurso". Éstos son discursos que reúnen dentro de sí enunciados de distintas familias. Así, una defensa de un caso en una corte involucra juicios descriptivos, juicios de valor, muchos elementos de retórica, etc. Hay tantos géneros de discurso como estrategias enfrentamos con el lenguaje. Pero también los géneros de discurso tienen sus propias reglas y son inconmensurables entre sí. "Los géneros de discurso determinan objetivos, someten proposiciones de régimen diferente a una finalidad única, la pregunta, por ejemplo, la argumentación, la narración, la exclamación en la retórica judicial, son medios heterogéneos de persuadir" (44).

Kant estudia las reglas de la razón pura y de la razón práctica. La crítica del juicio le sirve de medio o puente para entrar en relación con las otras críticas. Cada una de estas facultades tiene sus propias reglas. Lyotard destaca que Kant no cae en un metarrelato porque respeta las reglas de cada una y no las somete a un único sistema de reglas. Son como islas en un archipiélago, y Kant establece puentes entre esas islas.[1] Este archipiélago kantiano le sirve, pues, de modelo a Lyotard. Pero Lyotard no repara en el hecho bien conocido de que Kant utiliza un único método para las tres críticas: el apriorismo trascendental.

Lyotard aplica esta teoría de las familias de enunciados al caso de la justificación de la autoridad gubernamental. Quien da una orden la justifica con una norma. Pero ¿quién legitima a quien establece la norma? Aquí caemos en un círculo vicioso. La constitución francesa de la época de la Revolución afirma que todos los hombres son libres e independientes. Pero ¿cuál es el fundamento de la autoridad de la

---

1 De la metáfora del archipiélago habla François Lyotard en *El entusiasmo. Crítica kantiana de la historia*, Barcelona, Gedisa, 1987.

asamblea francesa para establecer una norma que pretende de validez universal? Incluso para los propios franceses la normatividad constitucional tiene sus propios problemas. La constitución establece la autoridad soberana del pueblo reunido en asamblea, pero establece dicha norma después de reunirse en asamblea, y por lo tanto la autoridad de la asamblea descansa en una norma que ella misma ha establecido; es, pues, un círculo vicioso. Antes de que la estableciera la asamblea que la constituye como tal, la norma no existe, y cuando la norma existe es a partir de la asamblea que la misma norma establece. Tal es lo que pasa en el metarrelato de la Ilustración.[2] Hay, pues, el metarrelato de la Ilustración, hay el metarrelato hegeliano-marxista de carácter historicista, etc. Según Lyotard estos metarrelatos han sido refutados por la historia. El régimen del terror de la Revolución Francesa refutó el metarrelato ilustrado. El archipiélago de Gulag, la invasión rusa a Checoslovaquia, Hungría y el muro de Berlín refutan el socialismo soviético. Y la revolución estudiantil de l968 refuta el liberalismo y la democracia parlamentaria. El nazismo refuta la democracia. Democracia significa gobierno del pueblo, pero en el régimen nazi un "pueblo" —el pueblo judío— fue exterminado. (A esta cuestión de la "refutación" nos referiremos críticamente en el último capítulo, dedicado al tema de la verdad).

Vattimo, quien también es posmoderno, cuestionó el concepto de metarrelato, pues la propia teoría de los metarrelatos se convertía en un metarrelato. Pero el propio Lyotard parece haberse dado cuenta de las dificultades del concepto y en trabajos posteriores nos da otra definición de posmodernidad. De hecho ni siquiera usa el término posmodernidad sino que pasa a hablar de relectura de la modernidad. No se trata de una nueva época posmoderna en oposición abierta a la moderna. La relectura de la modernidad consiste en percatarse de los momentos de resquebrajadura de la modernidad dentro de ella misma. Es decir, atender a aquellos autores que cuestionaron el proyecto moderno aun estando dentro de la modernidad. Ya hemos visto el ejemplo de Kant, quien respeta las reglas de cada facultad. Lyotard menciona también a Miguel de Montaigne y a Miguel de Unamuno. Es fácil pronosticar que son muchos los modernos que habrán de ser considerados como críticos dentro de la modernidad.

---

2 Se ha explicado este aspecto de la teoría de Lyotard en forma detenida en el capítulo 12 de: Carlos Rojas Osorio, *La filosofía en el debate posmoderno*, Heredia, Editorial de la Universidad Nacional, 2003.

Antonio Negri resaltó el caso de Spinoza llamándolo "anomalía salvaje". Escribe Lyotard: "La posmodernidad no es una nueva época, sino la reescritura de algunos rasgos reivindicados por la modernidad, y en primer lugar de su pretensión de fundar su legitimidad en el proyecto de emancipación de toda la humanidad a través de la ciencia y la técnica. Pero esta reescritura, ya lo dije, está en acción, desde hace mucho tiempo, en la modernidad misma" (Lyotard, 1998: 42).

La realidad es el resultado de un procedimiento tribunalicio. Es lo que resulta de la comprobación de la referencia de un enunciado descriptivo; pero tiene que haber un protocolo que establezca la realidad de lo que estamos hablando. "La realidad no es aquello que 'se da' a este o aquel 'sujeto'; la realidad es un estado del referente (aquello de que se habla) que resulta de efectuar procedimientos de establecerla definidos por un protocolo unánimemente aceptado y de la posibilidad que cualquiera tiene de recomenzar esa realización cuantas veces lo desee" (1988: 16). Esta descripción es acertada para los casos en que la ciencia establece "realidades" de hechos que no están presentes en nuestra experiencia ordinaria; o para los tribunales de justicia, en los cuales por derecho se ha de suponer la inocencia del acusado, y que deben, por lo tanto, mostrar la realidad del hecho que se le imputa. Pero en la vida cotidiana y en el lenguaje ordinario las frases tienen referencia pragmática y los seres humanos comprenden comúnmente lo que quieren decir y a qué se refieren. Si yo pido en una cafetería una taza de café, simplemente se me sirve el café y yo pago, y no se tiene ni que recurrir a un diccionario para ver qué significa la palabra "café", ni tengo que establecer protocolo alguno para demostrar que ese café es real, y no meramente la palabra "café".

Lyotard usa también el análisis aristotélico del tiempo para mostrar la relación entre lo moderno y lo posmoderno. El *ahora* está siempre en tránsito hacia el pasado, y el futuro está siempre entrando en el ahora presente. Lo moderno es el ahora, lo actual. Lo posmoderno es lo moderno que habrá de ser. La modernidad se caracteriza, como el *ahora*, por la fugacidad, por la transitoriedad. Lo moderno exige siempre una continua superación. De modo que lo posmoderno está exigido por el concepto mismo de lo moderno. "En razón de que es absoluto, el presente que presenta es inasible: *todavía no es o ya no es* presente. Para captar la presentación misma y presentarla, siempre es demasiado temprano o demasiado tarde. Tal es la constitución específica y paradójica del acontecimiento" (1998: 66).

En *La condición posmoderna* se tiene muy presente el hecho del predominio actual de la informática. Éste parece ser el hecho nuevo

que introduce la diferencia, el hecho posmoderno por excelencia. Con la informática hemos llegado a la fragmentación del lenguaje. Y con la fragmentación del lenguaje llegamos a la incredulidad en los metarrelatos. Tradicionalmente el hombre disponía de un saber narrativo, el cual ha sido lentamente erosionado por el discurso científico. El saber narrativo —por ejemplo los mitos— mezcla diferentes familias de enunciados y se apoya en la autoridad del narrador que invoca al destinador en el momento de dirigirse al destinatario. "Os cuento esta historia tal como la he recibido...", y a partir de ahí viene la narración. La ciencia moderna juega su propio juego. Y ese juego es el juego de la familia de enunciados descriptivos. Éstos pueden ser sometidos a procesos de contrastación o falsación. Pero la ciencia moderna no puede legitimarse ella misma. La paradoja es que cuando la filosofía trata de legitimar la ciencia entonces elabora un metarrelato. El metarrelato de la legalidad cartesiana, o el metarrelato del espíritu que progresa hacia el saber absoluto, etc.

A lo largo de la historia se puede reconocer la dominancia de ciertas familias de enunciados. En la era capitalista domina el discurso economicista. Éste tiene como característica la eficiencia, o sea, ganar tiempo. Lyotard cree que las teorías de la resistencia a la dominacia del capital son poco fuertes una vez clausurado el metarrelato marxista. Ni Foucault, ni Chomsky logran incidir en la lucha contra el economicismo. Para quienes ubican a Foucault tan fácilmente en el posmodernismo, pueden darse cuenta aquí de que el posmodernismo francés de Lyotard nace de una crítica a Foucault e incluso también a Deleuze. Lyotard también critica a Nietzsche, pues aunque quiso salir de la modernidad con la crítica a la metafísica, vuelve a caer en ella, es decir, cae en el metarrelato de la voluntad de poder. Al cuestionar la filosofía de Nietzsche, Lyotard aprovecha para cuestionar también el omnipresente nietzscheísmo de Foucault, Deleuze y Derrida. Esto es importante notarlo para ver las diferencias que median entre unos y otros. No es, pues, extraño que tanto Foucault como Deleuze y Derrida nunca aceptaran el concepto de "posmodernismo" y más bien salieran en defensa de la Ilustración, tan duramente cuestionada por Lyotard como un simple metarrelato. Foucault expresó claramente que no es posible una crítica global de la razón, sino de la razón dominante, puesto que al fin de cuentas tenemos que usar los recursos de alguna nueva forma de racionalidad, aunque no dominante, para cuestionar la racionalidad dominante. Lo decisivo es el cuestionamento de las estructuras racionales mediante las cuales se ejerce la dominación. Foucault no deja de alinearse con la Ilustración invocando en ella

a Kant, Weber, Nietzsche y la escuela de Frankfurt. Sin duda no se trata de mantener los contenidos propiamente tales de la Ilustración sino, con Kant, entender que la pregunta ilustrada por lo que somos sigue siendo pertinente en este momento. Foucault llama a esto último "ontología del presente". Vattimo parece recurrir también a este concepto. Deleuze reafirma la Ilustración remontándola a Lucrecio, y destacándola en Spinoza y en Nietzsche. El "espíritu libre" que Nietzsche identifica en la Ilustración es necesario para vencer los prejuicios con que la cultura nos ahoga. Derrida también ha reafirmado su vocación iluminista.

Lyotard tiene una extraña tesis de la resistencia. Según ésta la lucha contra la dominancia del discurso economicista del capital se hace desde la pluralidad de los juegos lingüísticos. Pero ésta parece ser una teoría de la resistencia mucho más débil que la que él critica en Negri, Foucault, Chomsky o Derrida.

Hacemos aquí un paréntesis crítico a la teoría de Lyotard. No vemos razón legítima para que rechace un género de discurso "político". Si hay un género económico, otro género dialéctico, etc., no vemos por qué no puede haber un género político. ¿Cómo habríamos, pues, de clasificar el discurso de un líder político? Indudablemente no tiene que ser un discurso científico. ¿Cómo habríamos de clasificar el programa de un partido político? Tampoco tiene que ser un discurso científico aunque pueda usar enunciados tomados de la ciencia. Admitamos, pues, a pesar de Lyotard, que hay un género de discurso político. De hecho lo admitían los griegos, quienes sabían de estas cosas porque la vida de la *pólis* (de donde viene el término castellano "política") requería esa clase de discursos, los políticos. En la retórica los griegos incluían tres clases de discursos según la finalidad que persigue el orador. Un discurso judicial, si lo que se persigue es la defensa de una causa ante un tribunal de justicia (y con sus propias reglas, tal como sigue siéndolo aún en nuestros tribunales). Un discurso "demostrativo" para cantar las glorias de un personaje que ha fallecido y que ha prestado un servicio a la polis. Y un discurso "deliberativo" que se dirige a la asamblea para defender una determinada política. Es el discurso típico del político, claramente partidista porque defiende unas determinadas medidas que habrían de ser tomadas como decisiones por la asamblea, o porque se trata de la arenga de un hombre público al pueblo para pedir su elección para determinado cargo público (Aristóteles, 2001: cap. 3). Es algo que seguimos haciendo en las democracias modernas. Dentro de limitaciones muy determinadas, fueron los griegos quienes inauguraron la democracia. Y la

triple modalidad del discurso retórico servía a esos fines. Aristóteles afirma que la retórica también usa la argumentación, es una forma de discurso lógico. La retórica se distingue de la dialéctica (la lógica) por dos razones: 1) en los razonamientos silogísticos partimos de la verdad de los axiomas; 2) la finalidad de la dialéctica es cognoscitiva, convencer con base en argumentos bien hechos. La retórica, en cambio, parte de verdades que no necesitan ser axiomas evidentes y que pueden ser sólo probables. La retórica no tiene necesariamente una finalidad cognoscitiva, le es suficiente persuadir. Fuera de esas dos diferencias, tanto la dialéctica como la retórica siguen los mismos procedimientos de la lógica, y Aristóteles desarrolla todo su tratado de la *Retórica* como un tratado de argumentación. De este modo ha sido retomada en el siglo xx por la neorretórica, tal como lo ejemplifica bellamente Perelman en su *Tratado de la argumentación*. De suerte que cuando afirmamos que hay un género de discurso político no hablamos en el vacío, pues los rétores griegos y romanos —entre ellos el propio Aristóteles— claramente lo reconocieron. Por cierto Aristóteles difería de Platón radicalmente con respecto a la retórica. Platón había descalificado la retórica que había sido iniciada por los sofistas (iniciadores también de la gramática) pues juzgaba que la retórica es un arte cosmético. Aristóteles difería diciendo que los animales se defienden con los órganos con que la naturaleza los dotó, y que sería injusto privar al ser humano del instrumento *(techné)* más propiamente suyo, que es la *palabra,* para defenderse. "Además, si es vergonzoso que uno no pueda defenderse con su propio cuerpo, sería absurdo que no lo fuera en lo que se refiere a la razón que es más propia del hombre que el uso del cuerpo" (51).

Sobre esta base desarrolla su famoso tratado de *Retórica*. Concluimos, pues, afirmando que hay un género político de discurso, bien conocido y estudiado por la retórica grecorromana, con sus propias reglas y fines.

Pasamos a una segunda observación sobre Lyotard. Nos parece que es digno de notar que Lyotard le está dando dos significados distintos al concepto de "metarrelato". Según el que acabamos de ver, llegamos a un punto en la escala de regímenes de enunciados y géneros de discurso en que ya no hay una forma legítima de justificar un discurso, y entonces viene el mito o el metarrelato.

El otro significado —que es el más explícito— es el de que un metarrelato es un género de discurso que trata de englobar todos los discursos en un único conjunto de reglas. Éste es el más explícito en Lyotard. Reflexionemos un poco sobre este aspecto del límite en

el eslabonamiento de los discursos a que necesariamente nos vemos enfrentados. Los filósofos griegos entendieron que la filosofía era el tipo de discurso que implicaba el remontarse hasta unos primeros principios. Veían, como ve Lyotard, que el saber humano descansa en un límite más allá del cual no se puede probar, y que en algún punto debe comenzar la demostración. Filósofos del lenguaje han examinado también la idea de que un lenguaje se justifica con otro lenguaje denominado metalenguaje. Lyotard no acepta ninguna de estas dos ideas de lo que es la filosofía.

La filosofía es para Lyotard la búsqueda de la regla de la investigación que hacemos. Le parece que ir a los primeros principios es fundamentalismo y si abarca todos los discursos sería metarrelato. Parece, pues, que lo que tenemos es una manera distinta de concebir la filosofía.

Hoy en día no es necesario aceptar que los principios de la filosofía sean verdades autoevidentes. Aristóteles, e incluso Descartes, partían de la necesidad de axiomas evidentes. Pero el descubrimiento de las geometrías no euclidianas llevó a un cambio muy profundo en este sentido. La geometría euclidiana, siguiendo la idea de axiomatización de Aristóteles, partía también de axiomas evidentes. Pero había una proposición que ni era evidente ni se deducía de los otros axiomas, el famoso quinto postulado o postulado de las paralelas. Euclides lo introdujo justamente como postulado, no como axioma. Un postulado es así una proposición no demostrada pero que se pide que se acepte con el fin de hacer posible las demás demostraciones del sistema. Y de esa manera funcionó hasta el siglo XIX. Uno que otro geómetra trató de buscar la demostración de ese quinto postulado, sin éxito. Pero en el siglo XIX algunos geómetras se preguntaron qué pasaría si se suprimiera ese postulado. Y maravillosamente resultó que se construyeron geometrías nuevas —las no euclidianas— que resultaron ser no sólo lógicamente coherentes sino más fecundas que la geometría euclidiana, y que incluso recuperaban la euclidiana como deducible en el esquema más amplio de las nuevas geometrías. Tal fue la obra de Riemann, Bolyai y Lobachevsky. El significado epistemológico de dichos descubrimientos es que los axiomas no necesariamente tienen que ser verdaderos ni evidentes, y que es suficiente que sean fecundos, es decir que nos sirvan para producir nuevos conocimientos.

Mirando hacia atrás vemos que, por ejemplo, el principio aristotélico de causalidad, que sirvió para definir la ciencia como búsqueda de causas, fue fecundo por un tiempo de casi dos mil años. El mundo moderno introdujo nuevos principios y cuestionó la causalidad

aristotélica. Muchas filosofías parten de principios diferentes que no son demostrables necesariamente —si lo fueran no serían principios— pero que pueden resultar fecundos.

Lyotard utiliza también una modalidad de argumentación que es profundamente aristotélica. Nos referimos al método aporético del Estagirita. Lyotard lo denomina "paralogías". Aristóteles, como vimos, nos dice que los principios no se pueden demostrar pues en toda ciencia hay verdades indemostrables. Pero podemos usar el método aporético. Éste consiste en que, una vez aceptado un principio, podemos defenderlo aporéticamente, es decir, mostrando que su no utilización llevaría a contradicciones, al absurdo. Los principios no son demostrables pero son defendibles aporéticamente. Llevamos al contrincante a una aporía, es decir, a una sinsalida, a una contradicción. Lyotard entiende que la ciencia contemporánea —o posmoderna— va en busca de paralogías. Es decir, que las teorías van en busca de falsaciones o aporías y de esa manera se someten a la prueba de fuego. Como se ve, una idea plenamente aristotélica.

Si uno de los significados de "metarrelato" es el límite a que necesariamente nos vemos obligados a llegar en el encadenamiento de enunciados —para no caer en un proceso infinito—, entonces no es necesario aceptar la idea de que el límite de que partimos sea necesariamente macronarrativo (un metarrelato). Se trata de una condición ineludible del pensamiento humano. Tanto la ciencia como la filosofía admiten principios no demostrados pero que se consideran fecundos para efectos lógicos y cognoscitivos. (Nótese que Lyotard admite que el juego lógico se aplica a todos los juegos de lenguaje, porque es sólo una técnica de eslabonamiento de enunciados).

La otra idea de "metarrelato" como discurso que pretende abarcar todas las reglas de todos los géneros de discurso o de todos los regímenes de enunciados tampoco está exenta de problemas. La regla (o meta-regla) es obvia, si partimos del estudio del lenguaje como "juegos de lenguaje" y de que sean inconmensurables los géneros de discurso y los regímenes de enunciado. Sin embargo, a nuestro modo de ver la regla se puede mostrar pero no se puede *decir.* (Tomamos obviamente el *dictum* de Wittgenstein). En efecto, la teoría de los juegos de lenguaje establece que cada juego de lenguaje tiene sus propias reglas, y que cada familia de enunciados es inconmensurable, es decir, no pueden aplicársele las reglas de otra familia. Si esto es así, la propia teoría se inhabilita para enunciar una regla que pretende validez para todas las familias de enunciados y para todos los géneros de discurso; se trata de la regla de que no hay un conjunto de reglas válidas para todas ellas.

Obviamente es una metarregla que, sin embargo, la propia teoría prohíbe enunciar. Y si lo hace se contradice a sí misma, pues enuncia una regla para todos los juegos de lenguaje en el mismo momento en que establece que no hay unas reglas del lenguaje aplicables a todos los juegos de lenguaje. La teoría no resiste, pues, la prueba de la teoría de los tipos de Bertand Russell. Y no se diga que a Lyotard no le interesa nada de eso, porque él la admite en otros casos, sin darse cuenta de que la aplica a su propia teoría. Quizá Wittgenstein, más sabio, nunca dijo que los juegos de lenguaje fueran inconmensurables, ni enunció una metarregla que no deja de ser también un metarrelato. Wittgenstein analizó juegos de lenguaje, mostró algunas reglas que les son propias, y ahí se detuvo; no creó una metarregla que sería indecible dentro de su propia teoría. Mostró la heterogeneidad de los juegos de lenguaje sin caer en metarrelatos ni metarreglas.

Otro aspecto que es bastante obvio, pero que Lyotard no notó, es que no es cierto que cada vez que usamos una frase utilizamos una —y sólo una— familia de enunciados. "Una a la vez", en palabras de Lyotard. Pero no es correcto. Si alguien grita "¡Fuego!", hace tres cosas a la vez: primero, describe un hecho, el hecho de que hay fuego; segundo, expresa (estado subjetivo) terror ante el hecho de que hay un fuego; y tercero, pide ayuda. Las tres funciones del enunciado se dan al mismo tiempo y en la misma frase. Se complementan maravillosamente bien, porque no tendría sentido que expresara miedo, si no hay fuego, y que pidiera ayuda si no lo hay. Esto que sucede con esta frase tan sencilla sucede con miles de frases. Se conoce el significado connotativo de palabras y expresiones, en las cuales junto a la descripción pasamos al juicio.

15

El lenguaje como recreación del mundo

¿Estamos aquí para decir: casa,
puente, fuente, puerta, árbol frutal, ventana,
a lo sumo, columna, torre?... más para decirlo, comprende,
ay, para decirlo así como jamás las cosas mismas
creyeron ser en su intimidad

Rainer María Rilke, *Elegías de Duino,* 9

En este capítulo nos proponemos una brevísima recapitulación —pero ante todo una interpretación— del alcance de la idea del lenguaje como apertura del mundo; luego presentamos algunas críticas importantes que se han hecho de la misma y, finalmente, resumimos nuestra perspectiva filosófico-lingüística.

Recapitulación

Cuando se estudia detenidamente la obra de Humboldt no cabe duda de que fue la más lograda y profunda en asumir la perspectiva del lenguaje como apertura del mundo. No por casualidad su obra figura como el verdadero inicio de la lingüística científica. No obstante, y esto lo vio bien Heidegger, el giro lingüístico de Humboldt queda anclado aún en la metafísica moderna de la subjetividad. Pensado desde la perspectiva actual (tardomoderna y posmoderna) es un problema; para algunos, en cambio, sería una ventaja el hecho de que ese punto de partida en una subjetividad trascendental sea un punto de anclaje universal; el espíritu que crea las lenguas es uno y múltiple. Por su parte Heidegger, alejándose de la fenomenología trascendental husserliana, se pone fuera de la subjetividad moderna. No es, pues, extraño que algunos lo conviertan en el padre fundador del posmodernismo. No obstante, de acuerdo con Foucault, Heidegger en *Ser y tiempo* queda aún muy centrado en la existencia humana *(Dasein),* es decir, es todavía muy antropocéntrico su punto de partida. No es sino a partir de la *Kehre* (vuelta) cuando el lenguaje adopta una posición más radical según lo ilustran sus consideraciones sobre los poetas alemanes. Algo semejante ocurre en Wittgenstein. En el *Tractatus logico-philosophicus* también piensa en el lenguaje como factor primario en la organización del mundo que conocemos, pero aún depende de un sujeto trascendental; sujeto del cual no podemos hablar —pero que es el punto de mira inasible e inefable—. Ésta es la posición a la vez trascendental y mística de su primera obra. En las *Investigaciones filosóficas* (1945) se deshace del sujeto trascendental y quedan los juegos de lenguaje formando parte de una "forma de vida". En la posición del segundo Wittgenstein no hay punto de apoyo para la universalidad del saber y la verdad es lenguaje como parte de una "forma de vida". La posición del último Heidegger y del último Wittgenstein no es, pues, ya moderna, pues no pertenece a la metafísica de la subjetividad. La posición de Foucault es homóloga a la del segundo Heidegger y la del segundo Wittgenstein. Es homóloga a la del giro poético de Heidegger porque el lenguaje es apertura del mundo ("el lenguaje es el no ser que da el ser a las cosas"); pero también se asemeja a la del último Wittgenstein por el carácter contextualista de sus análisis; "formas de vida" en el filósofo vienés y a priori histórico (cronotopo) en el filósofo francés. También Foucault se ve en dificultades para definir un concepto universal de verdad, pues ésta, según la interpretación de Paul Veyne, pertenece a

cada episteme (aunque la cuestión puede ser más complicada, véase el último capítulo de este libro). Lyotard sigue también al segundo Wittgenstein (y no le interesa nada de Heidegger). Obviamente la posición de Lyotard y Foucault tampoco es ya moderna porque no se funda en una metafísica de la subjetividad (el primero es posmoderno y el segundo tardomoderno). La posición de Nietzsche es más difícil de analizar por la multiplicidad de interpretaciones que se han dado de su obra. De acuerdo con Heidegger la idea de la voluntad de poder es aún una metafísica, y peor aún, una metafísica de la subjetividad como voluntad. Por tanto, Nietzsche sería la culminación de la modernidad —o, como también afirma, la culminación de la metafísica occidental—. Pero, como se sabe, esta interpretación heideggeriana ha sido muy cuestionada. Foucault piensa que Nietzsche da el giro lingüístico (aunque no usó esta expresión) y se sale tanto de la metafísica platónica como de la metafísica de la subjetividad. La primacía del lenguaje y de la interpretación es al mismo tiempo un poner fuera de circulación la primacía del sujeto. Agregamos que en Nietzsche hay también un contextualismo, puesto que las metafísicas (o filosofías) dependerían de las respectivas gramáticas de la lengua de una cultura. Sólo que él reparó en un contexto más amplio, el de la gramática indoeuropea. Lo cual significa que, al igual que para la filosofía de Wittgenstein, no hay lugar para el universalismo, sino para el contextualismo. En una palabra, la diferencia radical con el giro lingüístico de Humboldt es el punto de apoyo universal en la subjetividad, aunque el lenguaje se dispersa luego en una miríada de contextos según las lenguas; mientras que a partir de Nietzsche y hasta el posmodernismo no hay ese punto de apoyo porque se está fuera de la metafísica de la subjetividad. Gadamer y Vattimo siguen a Heidegger, y también parten de la negación de la metafísica de la subjetividad; buscan una cierta universalidad en lo que denominan "fusión de horizontes", pero que identifican con la racionalidad retórica. En Heidegger no es tan claro el contextualismo; en cambio, sobresale la tesis de la mutua pertenencia del ser y el lenguaje: "El lenguaje es la casa del ser". Y según algunos exégetas (entre ellos Vattimo) no hay ser más allá del lenguaje. El lenguaje juega un papel constitutivo del ser. Pero como Heidegger privilegia la lengua alemana (y la griega), entonces la idea de la multiplicidad de contextos no aparece. Sólo hay una metafísica que es la griega recibida luego por el idealismo alemán, y luego su propia metafísica. Las demás lenguas no son aptas para la filosofía. Hay, pues, un universalismo *por exclusión* de todas las demás posibilidades lingüísticas. El ser sólo habita en la palabra alemana o

griega. Los demás somos bárbaros ("bárbaro" era para el heleno quien no hablaba griego). No en vano el nacionalsocialismo debía ser, según sus palabras, una política planetaria.

Peirce no identifica sin más signo y realidad, y es optimista (hasta la utopía), pues la verdad y la realidad quedan remitidas al futuro de una comunidad que converge asintóticamente en su pensamiento.

Ésta es, pues, la situación presente del pensamiento filosófico: el logos (universal o común que invocara Heráclito) ya no pertenece a la idea universal (Platón, Aristóteles, Tomás, Descartes, Husserl), sino a las miríadas de comunidades lingüísticas del planeta. En breve, no hay *lógos*, sino *logoi*. Desde los *logoi* que son las lenguas se constituye el pensamiento como una determinada acepción del mundo. Para Humboldt había muchas acepciones del mundo, pero un único espíritu anclado en la subjetividad trascendental. Para Wittgenstein habría tantas verdades como "formas de vida". Lyotard entiende que la filosofía del lenguaje de Wittgenstein implica la idea de la inconmensurabilidad; cada forma de vida es un juego de lenguaje y en cuanto tal es inconmensurable. Lyotard no es contextualista sino cosmopolita, pero adopta la tesis de la inconmensurabilidad en otro sentido: cada juego de lenguaje (cada familia de enunciados y cada régimen de discurso) es inconmensurable. No hay un logos común que unifique las distintas formas de pensar y hablar; cada familia de enunciados juega con sus propias reglas.

Hay en el pensamiento actual un cuádruple descentramiento: descentramiento del *lógos* a favor de los *logoi*, descentramiento del sujeto en función de relativas posiciones subjetuales, descentramiento de una única concepción del mundo en favor de tantas concepciones como lenguas haya y descentramiento del lenguaje en favor de la fragmentación en juegos de lenguaje inconmensurables. La tercera navegación de la filosofía, con Heidegger, que se propone superar la metafísica de la subjetividad por un replanteamiento de la pregunta por el ser, se queda en el lenguaje porque lo identifica con el ser. El posmodernismo saca la conclusión de que en realidad el lenguaje no habla del ser sino del lenguaje mismo. El giro hermenéutico se convierte en un giro lingüístico que oblitera sus raíces ontológicas o que reduce el ser al lenguaje.

Críticas

Ahora bien, la filosofía lingüística que conceptúa el lenguaje como apertura del mundo (desde Hamann y Herder hasta Heidegger y

Gadamer, pasando por Humboldt, quien logró la elaboración más profunda de dicha teoría), ha sido también cuestionada. Cuatro de sus flancos se han puesto en cuestión: la relación pensamiento y lengua, la relación lenguaje y percepción, la relación lenguaje y referencia, y la relación lenguaje y cultura.

La tesis fundamental del lenguaje como apertura del mundo es la identidad entre pensamiento y lenguaje. Es el lenguaje el que determina el pensamiento y no al revés. Esta tesis es considerada por sus críticos una tesis especulativa. Nadie habría *probado* que el lenguaje determine el pensamiento; aunque tampoco nadie habría *probado* la tesis contraria, que sea el pensamiento el que determina el significado de las palabras (Aristóteles y una larga tradición que llega hasta Kant). Pero hay argumentos más específicos que el mero carácter especulativo de la teoría.

Los sordomudos son personas humanas y, aunque no hablan, logran comunicarse por medio de algunos sistemas de signos. No cabría, pues, una identificación sin más entre lo que es el ser humano en su consistencia propia y el lenguaje. De hecho existe una tesis de Peirce, Mallarmé, Foucault y Heidegger según la cual el lenguaje no le pertenece al ser humano, sino que es el ser humano quien pertenece al lenguaje. Peirce concluye diciendo que el ser humano es de "naturaleza vítrea" porque su ser es ser signo.

El otro argumento es de contenido psicológico. El niño sólo accede al lenguaje alrededor de los dos años (las niñas un poco antes). Ahora bien, desde que nace, y aun antes, el niño y las niñas tienen experiencias. Y según Jacques Lacan el símbolo comienza a formarse desde la segunda vez que el niño mama del pecho de su madre. Una parte de la situación sirve de símbolo a la otra; de modo que al percibir el niño un aspecto anticipa el otro. No se trata pues del simple y necesario hecho de alimentarse, sino de que la situación compleja conlleva también el cariño de la madre, el rostro, etc. Una situación favorable que el niño no puede sino anhelar que se repita. Lacan nos dice que la relación interpersonal, del yo al "otro", se inicia justo ahí. No hay, pues, todavía lenguaje en sentido estricto, pero hay símbolos. También Piaget ha argumentado que la relación entre el lenguaje y el pensamiento depende de un tronco común a ambos que sería la función simbólica.

Otro argumento es de naturaleza neurológica. La neurología actual sostiene que hay dos hemisferios del cerebro y que cada uno cumple funciones distintas. Por lo general el lado izquierdo del cerebro es discursivo (lógico y a la vez sede del lenguaje) y el lado derecho intuitivo. Acerca

de Einstein se ha escrito que mientras era muy bueno en imágenes e intuiciones no era tan bueno en el aprendizaje de otros idiomas. Los dos argumentos anteriores (el de los sordomudos y el del simbolismo prelingüístico) muestran que aunque el lenguaje no es lo primero, hace falta algún sistema de signos o símbolos para pensar y comunicarse. Pero el argumento de los dos lados del cerebro mostraría que podría existir un pensar intuitivo, cosa que niega Peirce. Quedaría por definir si ese pensar con imágenes no es también un pensamiento simbólico. José Antonio Marina explica:

> El axioma principal del código dual es que hay dos clases de fenómenos, manipulados cognitivamente por dos subsistemas separados, uno especializado en la representación y procesamiento de la información no verbal de objetos y acontecimientos, y otro especializado en el tratamiento de la información lingüística. Las rosas de mi jardín no se confunden con las rosas que he leído en Juan Ramón Jiménez o Rilke (1999: 119).

Desde la perspectiva filogenética es necesario tener en cuenta que antes de la inteligencia lingüística el *homo* poseía otros tipos de inteligencia: inteligencia simbólica (entendimiento de signos o símbolos, aunque no constituyeran un lenguaje *sensu strictu*), inteligencia natural (comunicación con el entorno), inteligencia social (comunicación con sus semejantes). Por tanto, estas varias inteligencias ya están presentes cuando el *Homo sapiens sapiens* crea el lenguaje y se crea a sí mismo en ese mismo acto o proceso. La especie humana actual y el lenguaje se copertenecen; nacieron en el mismo proceso.

Otros argumentos son más generales y especulativos. Se pueden resumir en la tesis "cartesiana" de Chomsky, según la cual hay en el ser humano unas características universales del pensamiento que se manifiestan en los universales lingüísticos y que constituyen la potencia innata para que cada ser humano aprenda el lenguaje con la facilidad que lo hace. Pero aquí estaríamos con dos teorías igualmente especulativas: la de la determinación del pensamiento por parte del lenguaje y la más tradicional de la determinación del lenguaje por el pensamiento. Hay una ventaja "teórica" de la tesis tradicional de la determinación del lenguaje por el pensamiento, y es la universalidad de las estructuras comunes de pensamiento y lenguaje. En cambio habría una desventaja grande en la tesis de la determinación del pensamiento por el lenguaje, pues conduce a un insularismo. Es decir, a una irremediable contextualización de las estructuras del

pensamiento: el pensamiento es tal como lo conforma la lengua que uno aprende. Habría que notar que Humboldt supone más acá de cada lengua un espíritu que trabaja en la formación de esa lengua (y de cada lengua). Por ser una teoría de la subjetividad trascendental, el espíritu es esa potencia que está detrás de la potencia de cada lengua. Parecería que con ello Humboldt concilia el contextualismo de las acepciones del mundo propias de cada lengua con el universalismo del espíritu humano. El espíritu sería esa *natura naturans* que crea el lenguaje en cada lengua. De todos modos, aparte de esa función poiética del espíritu, Humboldt no parece poder decirnos nada más de él, y el pensamiento se configura de acuerdo con la lengua. Pero es bueno tener en cuenta esta posición del gran lingüista pues matiza en algo su contextualismo.

Ya no se habla tanto de una gramática universal. De acuerdo con Umberto Eco dicha idea ha sido sustituida por la idea de los universales lingüísticos y no deja de tener buenos argumentos. Mounin escribe que los universales lingüísticos "son los rasgos que se encuentran en todas las lenguas o en todas las culturas expresadas por esas lenguas" (1977: 229). La idea de los universales lingüísticos tiene argumentos de diversa índole. Martinet aduce un argumento cósmico: los seres humanos habitamos un único planeta, por lo cual no sería extraño hallar paralelismos entre las distintas lenguas. Del mismo modo, puesto que nos enfrentamos a circunstancias parecidas a lo largo de la evolución de la especie humana, no es extraño que las lenguas recojan esas experiencias similares y las expresen. En el caso de la experiencia del tiempo atmosférico (frío/calor, lluvia, viento, etc.), "la significación del marco referencial de base es la misma, los marcos de referencia al menos son los mismos" (230). La idea fundamental es que es una única especie humana la que habita el planeta Tierra. Benveniste agrega que, aunque cada lengua expresa a su manera la experiencia del tiempo, es un universal lingüístico el hecho de que el punto temporal de referencia del hablante sea siempre el presente (véase su bellísimo análisis "La subjetividad del lenguaje", en *Problemas de lingüística general*). También agrega Benveniste que el repertorio de categorías morfológicas no es ilimitado. Casi todas las lenguas tienen la oposición nombre/verbo, y en todas las lenguas existen pronombres. El mismo Benveniste afirma que existen en las lenguas conocidas cuatro grupos de palabras: para la nominación de objetos, para la nominación de sucesos, para los términos abstractos y para las relaciones. Mounin agrega que una teoría de la traducción supone ciertas estructuras comunicables de una lengua a otra, y que esta tesis

de Benveniste es suficiente. Unas lenguas pueden expresar conceptos propios que no se den en otras lenguas, como el *yin* y el *yang* en chino; pero, anota Benveniste, ello no impide que el chino pueda asimilar conceptos como los del materialismo histórico o los de la mecánica cuántica. Martinet añade que las lenguas no existen completamente aisladas; en última instancia, afirma, no hay lenguas aisladas. En las lenguas hay evolución pero también convergencia. Las lenguas no presentan la forma de un solipsismo lingüístico absoluto.

El propio Wittgenstein no identifica sin más pensamiento y lenguaje. La parte más significativa de la frase es precisamente el pensamiento vivo. Como afirma Pilar López de Santa María:

> La importancia del pensamiento y su estrecha conexión con el lenguaje son [...] una constante de toda la filosofía de Wittgenstein. Así como en el *Tractatus* el pensamiento convertía el signo proposicional en proposición, dando así al lenguaje su carácter significativo; es también el pensamiento el que, en la segunda filosofía de Wittgenstein, constituye la vida de la frase (1986: 133).

El otro flanco que se le ha atacado a la filosofía del lenguaje como apertura del mundo es la relación lenguaje y percepción. La tesis sostenida por la filosofía del lenguaje como apertura del mundo es que todo lo que percibimos lo percibimos mediado necesariamente por la significación lingüística propia de cada lengua y en el contexto de cada cultura. Cada lengua nombra, por ejemplo, los colores que esa sociedad y esa cultura reconoce. Cataloga el caos de nuestras impresiones sensibles; pone un cierto orden en el caleidoscopio del mundo de las sensaciones. La crítica de dicha tesis dice que, aunque la lengua taxonomiza los colores, ello no impide que se reconozcan perceptiblemente otros colores u otros matices de color.

> El hecho de que una lengua posea solamente seis o siete términos para segmentar el espectro (que es continuo y por lo tanto consta de puntos infinitos) no comporta que los hablantes se vean limitados a la percepción de seis o siete colores. Pese a que no pueden nombrarlos captarán los diferentes tonos de azul o del naranja y, en el caso de que la lengua no distinga entre este último color y el rojo, es del todo improbable que no perciban la diversidad cromática entre una naranja y un tomate (Tusón, 1985: 274).

Algo muy semejante nos dice Tusón con respecto a la percepción del espacio: "Parece exagerado considerar la lengua como la única vía

para el conocimiento: la manipulación de los objetos juega también un papel importante y, por su parte, no parece que la percepción espacial dependa en absoluto de las distinciones que efectivamente permita una lengua" (274). También Vigotsky insiste en la acción como fuente del pensamiento y el conocimiento. Y Piaget adelantó siempre la tesis de que el pensamiento lógico-matemático no hunde sus raíces en la percepción de objetos, sino en los esquemas de acción del sujeto. Por otra parte, la psicología, especialmente la de la *Gestalt*, ha encontrado leyes perceptivas que son universalmente válidas e independientes de la significación que aporta el lenguaje.

El tercer flanco que se le ha atacado a la filosofía del lenguaje como apertura del mundo es el difícil problema de la referencia. Pues se considera que esta filosofía sólo permite una referencia indirecta. (Como hemos visto, algunos críticos van más lejos al decir que esta filosofía simple y llanamente identifica mundo y lenguaje, que no hay manera de distinguirlos, y con ello se cae en un idealismo lingüístico absoluto.) Cristina Lafont (1993) cuestiona la filosofía del lenguaje de Heidegger como una hipostatización del lenguaje. Quizá no está muy lejos la crítica de Derrida al decir que Heidegger diviniza la palabra. Lafont piensa la hipostatización del lenguaje en Heidegger (y en general la tesis del lenguaje como apertura del mundo) bajo el aspecto de que dicha teoría da preferencia al significado por sobre la referencia, de modo que el lenguaje nos hace significativo el mundo, pero queda obliterada su referencia directa. La referencia indirecta, propia de la filosofía del lenguaje como apertura del mundo, es holística. Es la totalidad del lenguaje lo que hace significativo el mundo. Pero con ello se permanece en una teoría de la atribución predicativa y se desconoce la referencia inmediata de las proposiciones a un estado de cosas. Lafont no se aleja de la tesis del giro lingüístico, o sea, de la idea del lenguaje como apertura del mundo, pero piensa que es necesario sustituir la idea de la referencia indirecta por la de la referencia directa. Para ello expone algunas teorías de filósofos de la tradición anglosajona que hacen la diferencia entre atribución descriptiva de un enunciado y su referencia directa. El efecto decisivo de esta diferencia es el siguiente. Vimos con Humboldt que una lengua al determinar los conceptos desde las palabras abre un mundo, pero no "el mundo"; es decir, cada lengua concibe el mundo desde sus propias estructuras significativas que son radicalmente diferentes de las de las otras lenguas. Para el ser humano no habría un único mundo, sino tantos mundos como "lenguas" insertas en la cultura de una sociedad, sociedad que para Humboldt es la nación. En cambio,

nos dice Lafont, la tesis de la referencia directa, al diferenciar entre atribución descriptiva y referencia, nos permite referirnos a la misma cosa, al mismo mundo.

El cuarto y último flanco que se le ha atacado a la teoría del lenguaje como apertura del mundo es su carácter de romanticismo nacionalista. La teoría fue enunciada en la época de un nacionalismo exacerbado al que sirvió de ideología. Lo hemos visto muy claro en Hamann, Herder y en Humbodt: el sujeto de la lengua es la nación. Cada lengua tiene su propia concepción del mundo, de modo que habría una identificación entre la concepción del mundo propia de cada lengua y la de la nación; es decir, las concepciones lingüísticas del mundo son nacionales. Como cuestión de hecho no hay duda del nacionalismo ínsito en las teorías del lenguaje de Hamann, Herder, Humboldt. Leibniz afirma que la lengua alemana cuenta como lengua originaria tan bien como la lengua hebrea. Asimismo Fichte afirma que lo que caracteriza más sustancialmente a una nación es su lengua. En Nietzsche este nacionalismo aparece sólo al principio de su carrera filosófica. Para esa época Nietzsche pretende traer nuevamente el modelo griego de la cultura para Alemania. De ahí la pasión con que estudió todo lo helénico. Esta idea parece que también la acarició en algún momento Hegel. La vida política por excelencia habría sido la de la polis griega. Pero tanto Hegel como Nietzsche cambiaron de perspectiva. La vida inmediata de la comunidad propia del mundo griego ya no es posible, piensa Hegel. Y Nietzsche consideró que aquella idea juvenil de un mundo común (dionisíaco), el más acá de la separación individual apolínea, era utópica, pues no es posible sin más traer la cultura griega al hoy de la patria alemana. En sus manifestaciones posteriores Nietzsche no suele hablar muy bien de esa patria alemana. Cuando habla de la gramática inserta en la metafísica adopta una visión más general y la refiere al mundo cultural indoeuropeo, y no meramente alemán. No se puede desconocer, sin embargo, que históricamente la teoría nietzscheana fue apropiada por el nazismo, el nacionalsocialismo, y que el argumento de la superioridad de la lengua aparece elevado a la máxima potencia en ese contexto. Que los propios escritos de Nietszche tengan alguna responsabilidad en la interpretación que su hermana, su cuñado y otros hicieron de su pensamiento es algo que aquí no podemos analizar, por lo complejo del tema, y porque nos saldríamos por completo del hilo conductor de estas reflexiones sobre el lenguaje. Pero lo que en Nietzsche es asunto de discusión no lo es en el caso de Heidegger. Es obvio que no hay una relación binaria: no podemos decir que a

cada cultura le corresponda una lengua y que cada lengua refleje sólo una cultura. Las culturas son mónadas con puertas y ventanas, y por ello están siempre abiertas a la comunicación intercultural. Sólo hay ciento sesenta y cinco estados-nación, pero hay más de tres mil lenguas. Luego la relación no puede ser biunívoca, o, como diría García Canclini, el hecho es que las culturas son híbridas. No hace falta, pues, defender la nación sólo sobre las bases cuestionables de una identidad entre lengua y cultura. Las relaciones entre cultura y lengua son multívocas, no biunívocas.

En toda esta discusión es necesario tener en cuenta que la tesis del lenguaje como apertura del mundo fue enunciada por Herder en 1782, es decir, un poco antes de la Revolución Francesa. Durante los dos últimos siglos la psicología, la neurología y las ciencias del lenguaje han aportado nuevas evidencias. No se puede mantener incólume una teoría sólo obviando las investigaciones empíricas que desde entonces se han desarrollado.

Por otra parte, se ha suavizado la tesis de que una lengua comporta *per se* una visión del mundo. Danilo Cruz Vélez, comentando las ideas de Humboldt, escribe:

> Hay que subrayar que en la *Weltansicht,* en la concepción previa del mundo, este no es el mundo real como la unidad de los objetos ya constituidos, tal como la concibe Kant; ni como lo conciben las ciencias positivas, una multiplicidad de esferas de la realidad dadas sin más de antemano y cuyas estructuras hay que esclarecer mediante la investigación. *La* Weltansicht *no va tan lejos. Lo único que el mundo de esta ofrece es un marco de ordenación y de ubicación, unas nociones preconceptuales* sobre las regiones y dimensiones de la realidad, con todo lo cual configura el esbozo previo de un cierto cosmos que excluye el caos. Este cosmos primario no es el cosmos que funda la filosofía ni el cosmos que diseñan las ciencias (1995: 133).

Jesús Tusón nos dice que la versión más fuerte es la de Lee Whorf y quizá la de Herder. En cambio, "la opinión de Sapir sobre esta relación se circunscribe al ámbito del léxico" (1985: 273). Para Sapir el léxico es muy buen indicador de la cultura de un pueblo; los cambios de significado están muy relacionados con los cambios culturales.

Ramón Castilla Lázaro también ha mostrado cómo el propio Cassirer fue poco a poco alejándose de su primigenia tesis del lenguaje como único conformador del mundo de la experiencia: "En 1944 ya debe hacer mucho tiempo que Cassirer ha abandonado —en silencio,

pero conscientemente— la idea radical del lenguaje como un órgano que configura el mundo de cosas a partir de un caos de de impresiones sensibles" (1998: 72). En su libro *An Essay on Man* ya aparecen grandes diferencias con su famosa *Filosofía de las formas simbólicas*. Cassirer llega a reconocer la existencia de un pensar sin palabras, aunque apresado en lo meramente singular. Continúa Castilla Lázaro: "Cassirer ha llegado a una posición similar a la que mantienen neurólogos como Bay y filósofos como Dummett, por sólo mencionar dos nombres entre otros posibles. Bay y Dummett admiten [...] una inteligencia práctica y sublingüística, a la que oponen una inteligencia esencialmente dependiente del lenguaje" (74).

El lenguaje como recreación del mundo

Analizadas las severas objeciones con respecto a la filosofía del lenguaje como apertura del mundo, pasamos a esbozar nuestro compromiso filosófico-lingüístico. El axioma del cual nos parece necesario partir es la afirmación de que la naturaleza no nos dice qué lenguaje, o qué sistema de signos, hemos de utilizar para describirla o explicarla. El lenguaje es una creación de los seres humanos socialmente organizados. Y ese lenguaje lo utilizamos tanto para describir y explicar la naturaleza como para describir, explicar y comprender los fenómenos sociales.

El axioma anterior nos parece incontestable. No obstante, choca contra dos tesis. Una es la teoría del supuesto significado natural de las palabras; la otra es la tesis pitagórica, renovada por algunos intérpretes de la ciencia moderna, de las matemáticas como el lenguaje propio de la naturaleza. La teoría del origen natural del lenguaje no se refiere meramente al hecho de que el lenguaje no es una creación sobrenatural, como lo afirman el Génesis y algunos otros mitos. Esto lo damos por descontado, pues como ya afirmamos, el lenguaje es creación humana en sociedad. Lo que la teoría del origen natural del lenguaje pretende afirmar es que el significado originario de las palabras es dado por la *phýsis*, no por la sociedad. Y que en cuanto es dado por la naturaleza, el significado de las palabras mantiene una relación natural con las cosas reflejando así su esencia íntima. Esta tesis así expuesta es defendida por Cratilo en el diálogo homónimo de Platón. En algunas secciones de este libro hemos argumentado contra dicha posición. Ni siquiera el propio Sócrates defiende dicha tesis. Algunos exégetas la atribuyen también a Heráclito, pues Cratilo fue

su discípulo. Pero esto no es tan obvio en el filósofo de Éfeso. Como explica Bollack: "La distancia que separa las palabras de las cosas se repite en las cosas que están separadas ellas mismas y reconstituidas en la tensión de la relación que las hace vivir" (1972: 32).

Heidegger no defiende la idea del origen natural de las palabras, más bien el sobrenatural. El lenguaje es de origen divino (tesis que curiosamente se halla también en Walter Benjamin). Pero Heidegger sí defiende lo que Steiner ha denominado "originismo". Son los antiguos poetas quienes han dado nombre a las cosas y esos nombres dicen el ser esencial de las cosas. Platón arguye, en el mencionado diálogo, que son los expertos quienes dan nombre a las cosas, pues las cosas tienen, y deben tener, el nombre correcto. Heidegger supone que los nombres vienen de los expertos en las palabras que son los poetas. Y también Nietzsche supone que fueron los poetas quienes crearon ciertas metáforas para dar nombre a las cosas, y que luego esas metáforas se convencionalizaron en el uso social, hasta el punto de que ese uso tiende a rechazar toda innovación. Pero Nietzsche, a diferencia de Heidegger, no supone que los nombres que los poderosos, los creadores, dieron a las cosas digan la esencia de las cosas, porque esos nombres son figuras y tropos. Es la tesis que hemos estudiado en el filósofo alemán acerca de la esencia retórica del lenguaje. Retenemos, pues, la idea de que no necesariamente hay una relación natural originaria entre las palabras y las cosas, y que la creación del lenguaje es de origen eminentemente social.

No obstante, hemos citado la tesis de Benveniste según la cual hay dos articulaciones en el lenguaje: una que correlaciona palabras y cosas (lenguaje y realidad), y otra que correlaciona significados y significantes. Benveniste entiende, con razón, que la relación entre significados y significantes, aun con ser social, no es necesariamente arbitraria, sino que está motivada en el interior de la lengua. Aceptamos con agrado esta tesis del eminente lingüista francés. La otra articulación es algo diferente. La relación entre lenguaje y realidad no la resuelven, según Benveniste, las ciencias del lenguaje, sino que es un problema secular de la filosofía. Sostendremos la tesis de la *recreación* semiótica del mundo. Antes de exponer esta tesis veamos la objeción que viene de los fundadores de la ciencia moderna.

Galileo Galilei en un pasaje muy citado nos dice que hay un lenguaje propio de la naturaleza, y que ese lenguaje es el de las matemáticas. No podemos leer el lenguaje de la naturaleza si no conocemos sus signos: triángulos, cuadrados, números, etc. Galileo se inspira en la filosofía pitagórico-platónica. Pitágoras de Samos afirmaba que la esencia

de las cosas es el número. Ya de por sí es difícil saber exactamente qué significa para el propio Pitágoras semejante aserción. Aceptemos que la frase de Galileo es una interpretación del *dictum* de Pitágoras. Si la esencia de las cosas es el número, hay un lenguaje natural que nos dio la propia naturaleza para describirla y explicarla. El platonismo acepta también que el demiurgo formó el mundo valiéndose de las ideas y de las ideas de los números; en suma, que el demiurgo formó el cosmos dándole una estructura matemática. Kepler reasume esta tesis cuando afirma que "Dios geometriza". Y por ahí entroncamos con Galileo. La tesis de Galileo tiene muchos supuestos que es necesario examinar. En primer lugar, se basa en la idea de que el universo es un libro y que ese libro es necesario saberlo leer. Foucault ha explicado detenidamente esta idea para la episteme del Renacimiento, y Hans Blumenberg ha seguido su historia en el mundo occidental. Derrida ha escrito que la idea del mundo como un libro impidió que pudiésemos valorar la escritura como escritura, y no como mero suplemento del lenguaje verbal (cf. *De la gramatología*). Josep Simon malinterpreta la idea de Derrida del final del libro. No es lo que Simon se imagina. El final del libro es el comienzo de la escritura, afirma Derrida. Es decir, fue necesario superar la milenariamente socorrida imagen de los dos libros para llegar a una valoración autónoma de la escritura. Y esto nada tiene que ver con el hecho de que hoy con la vigencia de otros medios de difusión, cibernéticos por ejemplo (la internet), el libro pase a la historia (Simon, 1998: 238).

En realidad la tesis del mundo como escritura es un teologema. Dios habla a través de dos libros: el libro de la naturaleza y la Escritura sagrada (los libros, la Biblia). Quienes no creen en Dios, dice el salmo y repite san Pablo, no tienen excusa, porque si no saben leer la palabra escrita en la Biblia, tienen el gran libro del universo, cuyo autor también es Dios. Galileo retoma este teologema explícitamente en la *Carta a la duquesa Cristina de Lorena* (1994). Y es interesante dentro de la discusión del copernicanismo que la Iglesia condenó. Lo es porque Galileo se atreve a decir que el lenguaje de la Escritura es metafórico y que, en cambio, el lenguaje de la naturaleza, las matemáticas, es natural. El sabio italiano no rechaza que el mensaje esencial de la Biblia es la salvación del alma. Y en ello es fiel a la Iglesia católica. Pero al decir que el lenguaje bíblico no es literal sino metafórico se está metiendo en el terreno que la Iglesia considera propio. Más allá de estas disputas, se notará que siempre que alguien quiere afirmar dogmáticamente una verdad la reclama con una significación literal (o supuestamente literal). La Iglesia reclamaba la verdad literal del pasaje

de *Josué* en que la escritura dice que "el sol se paró"; pero Galileo no se queda atrás y reclama como verdad literal que las matemáticas sean la verdad ínsita en la naturaleza, su lenguaje más propio. Dios se adaptó al pueblo y usó pedagógicamente un lenguaje figurado, porque el mensaje de la salvación siendo esencial para nuestra vida tiene que ser comprendido por todo el mundo; en cambio, dejó a los sabios naturalistas la literalidad del lenguaje matemático; ellos, los sabios, y sólo ellos, pueden entender la naturaleza, el otro libro divino. Con esta argumentación Galileo mitologiza (se trata de un teologema) la relación de las matemáticas con la naturaleza. Habrá que esperar a Denis Diderot para que nos enseñe que las matemáticas son un juego y que ese juego nos sirve para entender las leyes naturales; pero que no es necesario ir a la idea de un legislador divino para hablar de la legalidad de la naturaleza, que es el gran supuesto de la ciencia moderna. No es, pues, necesario aceptar la tesis galileana de las matemáticas como lenguaje de la naturaleza dado por la propia naturaleza, o mejor, ínsito en ella. La ciencia es una institución social. La ciencia, como institución social, crea lenguajes especializados que se alejan del lenguaje cotidiano para una formulación menos ambigua de las teorías científicas. El ideal de la ciencia es el lenguaje unívoco. Y ese ideal lo halla en las matemáticas y en otros lenguajes especializados como el de la química. Esos lenguajes especializados como el de las matemáticas y la química son creados por las comunidades científicas; no han sido dados por la naturaleza ni dados por ninguna revelación divina. El científico utiliza el lenguaje de las matemáticas como instrumento de cálculo, de precisión, y como potencia lógica para sacar las consecuencias que se siguen de una teoría. No basta, además, que una teoría esté estructurada en lenguaje matemático; de nada serviría si no puede validarse empíricamente. No puede, pues, mitologizarse el lenguaje matemático que la ciencia utiliza como medio de descripción y explicación de la naturaleza. Volvemos, pues, al axioma de que hemos partido: la naturaleza no nos dice cuál es el lenguaje que hemos de utilizar para describir y explicar la naturaleza; el lenguaje es una creación social de los seres humanos. Las matemáticas son una creación de grupos sociales determinados, aunque con valor universal; esos grupos sociales son las comunidades científicas. "Una vez que se ha adoptado un lenguaje con sus conceptos y reglas gramaticales, y solamente entonces, la naturaleza puede decirnos algo, hacerse audible, hablar a través de los hechos contra los cuales nos tropezamos, los cuales no son los 'hechos en sí mismos', sino

hechos expresables en un lenguaje" (Meléndez, 1998: 180), escribe un estudioso de Wittgenstein.

Ahora bien, los seres humanos organizados en sociedades crean sistemas de signos, crean lenguajes y con ellos recrean el mundo. El mundo no nos es dado en su significatividad sino dentro de una red de significaciones, sea el lenguaje o sea algún otro sistema de signos. Para el ser humano acceder al conocimiento del mundo necesita crear sistemas de signos. Para que haya conocimiento se requieren "medios de conocimiento". El conocimiento no se da en la inmediatez de un alma pura en contacto con el ser puro de la idea pura como pretende el platonismo. Los seres humanos disponemos, como medios de conocimiento, del lenguaje (u otros sistemas de signos), la praxis (los distintos tipos de acción) y la propia corporalidad humana (nuestros órganos sensoriales; pero en realidad todo nuestro cuerpo).

Cada lengua hace significativo el mundo; lo recrea en una red de significaciones en la cual expresamos nuestra experiencia y acción. Pero no es necesario entender que por recrear un mundo una lengua constituya ya de por sí una concepción del mundo. La lengua no es una concepción del mundo a priori. Aunque se ha escrito acerca del lenguaje como a priori trascendental. No es un sujeto individual ni trascendental el que constituye el lenguaje, y la lengua. Por sujeto trascendental se entiende un sujeto universal, como en la crítica kantiana. Pero no es así como se constituye la lengua. Las lenguas son resultado colectivo de un desarrollo social multisecular. No se pueden asignar ni a un individuo, ni a un grupo, sino a comunidades a lo largo de un proceso histórico milenario.

Los significados insertos en cada lengua son también resultado del proceso social en el tiempo, y varían con él. En ese sentido no podemos pretender ni que una palabra signifique en relación con el objeto, pues es la totalidad de la lengua la que hace significativo el mundo, y en ese entramado de significaciones es que cada palabra tiene significado. Ciertamente las palabras tienen un contenido significativo que refleja el conocimiento rico o precario de los usos sociales y nociones acerca de las cosas. Pero varía con el conocimiento que adquirimos; el lenguaje refleja también nuestro aprendizaje. Sólo en una forma muy abstracta puede considerarse como un a priori. En cierto sentido lo es para el niño en cuanto él no crea el lenguaje, sino que se sirve de él. Pero para el niño el lenguaje es sobre todo un aprendizaje; y lo que parecía a priori necesariamente ha de ser apropiado, y cada uno lo hace a su manera y dentro de situaciones específicas. La lengua no se incorpora a nuestro organismo como un

programa a una computadora, como pretenden algunos teóricos de la mente en la concepción del funcionalismo tecnológico. La adquisición de la lengua es una actividad vital dentro de una comunidad humana. No cabe, pues, hablar de a priori en un sentido estricto ni de subjetividad trascendental del lenguaje.

Hay, pues, una recreación semiótica y lingüística del mundo. En cada momento el mundo está significado en las redes semióticas o lingüísticas que formamos. No sabemos lo que es el mundo sin el lenguaje o sin algún sistema de signos y símbolos. Las cosas o procesos que existen pero que no han entrado en el lenguaje necesitan devenir signos en un sistema de significaciones para que tengan sentido para nosotros. No se trata de que el lenguaje cree o fabrique lo real. Lo que hace el lenguaje es hacer posible un espaciotiempo de significaciones con las cuales pensamos el mundo. El lenguaje no crea las cosas, las recrea como mundo semiótico para el hablante, y en definitiva para una comunidad de hablantes.

La relación del lenguaje con la realidad no es, pues, la misma que la del significante y el significado. Éstos forman cadena, de modo que se da una motivación interna a la lengua para la formación de palabras. La relación del lenguaje con el mundo es de recreación y referencia; hace posible un mundo significativo para nosotros. Esto tiene dos lados, como una moneda. El lenguaje recrea el mundo para nosotros, pero también el mundo nos es dado en el sistema de significaciones que constituye el lenguaje. Si nos detenemos sólo en la función del lenguaje de recrear el mundo nos parece que el lenguaje se limita a hacer violencia a lo real e imponerle un sistema de significaciones. En cambio, es necesario tener en cuenta la otra cara de la moneda: que el mundo se dice en el lenguaje. Que sin el lenguaje, o algún otro sistema de signos, no entenderíamos casi nada de las cosas del mundo. Parecería que el lenguaje hace violencia a las cosas al imponerles nombres y significaciones; pero también puede y debe decirse que les prestamos la palabra a las cosas para que nos digan su existir, su consistir y su sentido. Como expresa bellamente Rilke, con las palabras se llega a decir el ser de lo real "como jamás las cosas mismas creyeron ser en su intimidad".

El lenguaje recrea el mundo; pero también el mundo se abre a nosotros en el lenguaje. En cierto modo se trata de un juego interactivo. La interacción se piensa, con razón, entre hablante y oyente; lo cual es cierto porque el lenguaje es social por su consistencia propia. Pero hay también una interacción de nuestro lenguaje con el mundo. Esto ocurre cuando nuestras clasificaciones, nuestras denominaciones,

resultan claramente insuficientes y la misma experiencia que tenemos de las cosas y procesos del mundo nos muestra cosas o procesos que no encajan en nuestros previos esquemas del lenguaje. Umberto Eco ha expuesto un ejemplo histórico en el caso del ornitorrinco. En efecto, este animal australiano, desconocido para Europa, fue motivo de discusión por más de setenta años: ya no encajaba en las habituales taxonomías. Parecía un ave, pero es un mamífero; un mamífero que pone huevos. La ballena parece un pez, pero es un mamífero. La lengua alemana eliminó el prefijo que designa la ballena como pez, corrigiendo así el lenguaje habitual. No hay conocimiento humano sin experiencia y praxis; tampoco lo hay sin signos o lenguajes. Conocimiento y lenguaje interactúan para ampliar nuestros conceptos acerca del mundo. El mundo se da a nosotros a través del lenguaje; el lenguaje recrea el mundo.

Una consecuencia de esta perspectiva sobre el lenguaje es que es la totalidad del lenguaje la que está referida al mundo. No es suficiente el papel nominativo de las palabras, ni la función referencial de los enunciados. Con la totalidad del lenguaje hacemos referencia a lo real. Lo que no está incluido en esa referencia es como si no lo conociéramos; pero el lenguaje es recreación permanente y está siempre en disposición de acoger nuevos significados para cosas —nuevas o viejas— que entran por ello en la red de significatividad del lenguaje.

Se podría objetar que hay expresiones de la lengua que no describen cosas del mundo, sino que dictaminan órdenes, o expresan sentimientos, etc. Pero lo real no es algo estático que nos limitemos a describir. Dar órdenes no implica enunciados en los que decimos que algo sea así, sino que implica una "realización". John Searle ha visto muy bien esto con su teoría de los performativos. La expresión de sentimientos se hace en el lenguaje. Los sentimientos y emociones son parte de nuestra realidad subjetiva, y el lenguaje establece una red de significaciones dentro de las cuales expresamos nuestros pensamientos, nuestros sentimientos y deseos.

Hacer juicios valorativos y enunciados normativos es parte de la realidad social de los seres humanos. El lenguaje permite comprender mejor nuestras ideas éticas. En última instancia en la ética se trata de valoraciones. Es sólo el lenguaje el que nos da la ilusión de que los valores son sustantividades independientes. Lo que ocurre en la práctica social de los seres humanos es que hacemos valoraciones. Decimos que un juez tomó una decisión justa. O decimos que un maestro dio una nota justa a una evaluación del estudiante. Pero cuando hablamos de "la justicia" parece que nos remitimos a una

entidad por encima de los actos y las personas. Son los actos, las acciones, las conductas las que pueden calificarse de justas o injustas. Y de una persona que habitualmente, como diría Aristóteles, obra con justicia decimos que es justa. Más allá podemos pensar en un criterio de justicia para evaluar lo que es justo o injusto. Y a esto podemos denominarlo "concepto de justicia". Más allá no se puede ir sin caer en un idealismo platónico. Justicia es una evaluación con la cual calificamos a las personas o las acciones a la luz de ciertos criterios. Pero si pensamos que "justicia" es una entidad que existe *per se*, entonces caemos en una hipóstasis de lo que es un criterio general expresado en un concepto-palabra. Justicia no es una entidad autosubsistente. El lenguaje nos ayuda a clarificar esto. Fácilmente utilizamos sustantivos pero que no indican entidades autosubsistentes. Si hacemos el análisis enunciativo adecuado, el propio lenguaje nos ayuda a entender el proceso. Hacemos juicios de valor como parte de la vida social de los seres humanos, y en esos procesos evaluativos utilizamos criterios generales expresables en conceptos-palabras. La realidad social de los seres humanos también implica valoraciones, y ellas toman cuerpo en nuestro lenguaje. Usar un enunciado evaluativo no es describir un hecho o proceso, pero forma parte de nuestro lenguaje en el contexto de una "forma de vida".

La totalidad de nuestro lenguaje está, pues, vertido a la realidad porque nos la recrea y hace significativo el mundo para nosotros, y el mundo se da a nosotros desde el lenguaje. Más bien hay tipos de lenguajes donde suspendemos la esencial referencia del lenguaje a lo real. Esto ocurre en la ficción. Cuando uno lee una novela sabe que es una novela y que el lenguaje allí utilizado no describe lo real, no se propone explícita o directamente hacerlo. Milán Kundera escribe: "Sería estúpido que el autor tratase de convencer al lector de que sus personajes están realmente vivos, no nacieron del cuerpo de sus madres, *sino de una o dos frases sugerentes,* o de una situación básica. Tomás nació de la frase *einmal ist keinmal*" (2000: 47). La novela crea su propio mundo, pero al leerla estamos conscientes de que no es del mundo real del cual habla la novela. La obra de ficción crea su propio mundo. Y si ese mundo que la ficción crea resulta parecerse a nuestro mundo real o no, es otra cosa. Puede ocurrir efectivamente que un buen novelista logre un diagnóstico de nuestro mundo tan bueno o mejor que el de un sociólogo. Pero ese no es el propósito principal de la ficción; si lo hace, mucho mejor, pero no tiene que hacerlo. La ficción suspende la evidente referencialidad del lenguaje al mundo. El poeta se libera del común funcionamiento del lenguaje; libera al lenguaje

de su servicio al mundo real para retomarlo en su ser propio, en su ser como lenguaje. El poeta puede fijarse, así, nada más que en el mundo significante de los propios sonidos de las palabras y explotar la potencia rítmica del sonido. El poeta puede también crear su propio mundo poético, su mundovisión desde la poesía, diferente de la realidad referida en el lenguaje común. La literatura nos muestra también facetas de lo real que no están necesariamente presentes en el lenguaje común que está destinado a la praxis social. El lenguaje literario se libera de la utilidad social de la lengua y nos retrotrae al lenguaje como tal y a nuevas posibilidades de referencia, aunque no sea la común y ordinaria del convencionalismo social.

Incluso en la vida cotidiana distinguimos cuando usamos el lenguaje en su uso referencial y cuando suspendemos esa referencialidad. Supongamos que digo un chiste. El chiste con frecuencia hace asociaciones no siempre visibles en los significados del lenguaje; y esa salida inesperada causa risa. Pero en la lógica de la situación entendemos que hemos suspendido la referencia usual del lenguaje y hemos dado un salto fuera de él a otro régimen de significación.

No hay que suponer, sin embargo, que el sólo lenguaje ordinario nos dé un conocimiento acabado del mundo. El conocimiento del mundo que el lenguaje incorpora es el que la práctica de una sociedad contiene. Ni más ni menos. Las ciencias se abren a lenguajes más especializados, como vimos, para ampliar y profundizar nuestro conocimiento del mundo. Y las ciencias pueden continuar o romper con esos conocimientos incorporados en el lenguaje. Ya decía Etienne de Condillac que las ciencias son lenguajes bien hechos, y el lenguaje, una ciencia poco cultivada. Pero toda ciencia se monta sobre ese conocimiento rico o precario que el lenguaje nos brinda del mundo como resultado de una historia secular de comunidades humanas. Una ruptura total de la ciencia con el lenguaje común es improbable porque éste le sirve de base de significación que luego el saber perfecciona o desecha. La ciencia especializa el lenguaje, pero hunde sus raíces en el lenguaje común.

Aunque parezca paradójico, las ciencias, al crear lenguajes especializados, resultan ser un lenguaje universal en el que las comunidades científicas de cualquier país pueden entenderse. De esa manera, más allá de la lengua de cada comunidad de hablantes, y aunque enraizadas en ella, las ciencias crean su propio lenguaje en el que configuran los objetos de su saber.

Vimos que afirma Benveniste que significados y significantes se dan unidos indisolublemente, sonido y significado aparecen fundidos

en una sola unidad que es la palabra, y ese sonido significativo es lo que entendemos cuando escuchamos una palabra o una frase. Se puede agregar que en el proceso de aprendizaje, el niño no sólo aprende esa unidad bien fusionada de sonido y significado, sino que también aprende su correlación con las cosas y procesos que esos sonidos significativos significan y refieren. Hay, así, una trinidad dialéctica de sonido-significado-cosa. Las cosas quedan significadas en el proceso mismo en que aprendemos la lengua. La referencia no se agrega como un tercero extraño a la significación sino que se constituye en el mismo proceso de aprendizaje de la lengua. El mundo que nos es conocido es el mundo que ha entrado en un proceso de significación. Sea éste el de la lengua o el de cualquier otro sistema de signos. Como los signos de los sordomudos, los símbolos de la química o los complejos sistemas simbólicos de las matemáticas.

Esta unidad trinitaria de sonido-significado-cosa, en cuanto se muestra en el aprendizaje, es patente, por ejemplo, en el caso de los colores. El sistema de colores que aprendemos depende de la cultura de una comunidad, y esa cultura tiene una lengua en que los colores son designados. Aprendemos no sólo a reconocer el sistema de los colores de una cultura, sino también el lenguaje con el que los significamos. Y todo en un solo proceso. La experiencia del color se constituye conjuntamente con el modo como la comunidad cultural y la lengua los significan. Pero, como vimos, nada impide que nuestra propia percepción amplíe las significaciones perceptivas que la lengua nos da como parte de su sistema. Sensaciones y percepciones forman un entramado significativo dentro de la cultura y la lengua de una sociedad, pero las lenguas son flexibles y se adecúan al proceso ilimitado del aprendizaje humano.

La cosa o proceso que hace unidad con el sonido-significado es la cosa significada en la lengua. No es ya, para utilizar el lenguaje criticista kantiano, la cosa en sí misma, sino las cosas y procesos mundanos significados en el lenguaje y en la experiencia sensorial y práctica de los seres humanos en la cultura de una sociedad. Esto no quiere decir que las cosas y procesos mundanos no tengan su existencia independiente de los seres humanos, pero su modo de ser y consistir no nos es accesible sino dentro de los complejos semióticos y prácticos que creamos los seres humanos. El mundo se nos hace significativo desde el lenguaje o desde un determinado sistema de signos. El mundo del que podemos hablar es el mundo que el lenguaje ha configurado dentro de su sistema de significaciones. Las cosas acceden a nuestro entendimiento por el lenguaje y la praxis.

Las cosas y procesos mundanos (naturales y sociales, no hay otros) dicen su ser en el lenguaje que creamos para que ese ser y consistir se nos haga inteligible.

El lenguaje no es estático; cambia. Hay un ser y un devenir del lenguaje. La lengua activa todo su ser vivo en la interacción comunicativa. El lenguaje vivo es el que usan los hablantes en sus actos de habla, en sus interacciones verbales, en sus prácticas escriturarias. Como bien dice Bajtin, la lengua como sistema de normas es una abstracción de la ciencia lingüística. La lengua viva evoluciona con la práctica que de ella hacen las comunidades que la hablan y la escriben.

No hay una sola ciencia del lenguaje. Existen muchas ciencias del lenguaje, cada una con su dominio objetual determinado. La filología estudia el cambio, la historicidad de la lengua, su devenir continuo. La fonología estudia los sonidos que son pertinentes al sistema de significación de una lengua dada. La fonología no estudia los sonidos en sí, sino los fonemas, y los fonemas son sonidos que entran en determinadas significaciones. La sintaxis estudia las relaciones entre las palabras en cuanto signos que forman un sistema. La lingüística se ubica en un nivel de abstracción más alto, pues considera no ya el sistema de una lengua particular, sino el lenguaje como potencia humana de significar.

Hay distintos aspectos del lenguaje. Cada aspecto puede ser convertido en campo objetual de una ciencia bien determinada, como las que se han enumerado. Pero el lenguaje mismo no es un objeto. El lenguaje es lo que hace posible que hablemos de objetos. La filosofía del lenguaje estudia el lenguaje en su condición de estructura posibilitante de todo hablar de objetos. La filosofía del lenguaje no toma el lenguaje como un objeto, sino la manera como hacemos significativas las cosas y procesos mundanos, y, partiendo de ahí, las ciencias abren campos objetuales de conocimiento.

En nuestro libro *Del ser al devenir* hablamos del proceso autoorganizativo, autopoiético, de la naturaleza; lo real como devenir. Ahora bien, no sólo la naturaleza es autopoiética, también lo es el lenguaje que utilizamos para hablar de ella. La naturaleza no nos dice cuál es el lenguaje que hemos de utilizar para describirla o explicarla, pero a través de los seres humanos la naturaleza dice su ser en el lenguaje. El lenguaje es recreación del mundo. El lenguaje recrea el mundo desde sí mismo, esto es, desde el propio lenguaje. En cuanto recreación, el lenguaje no es copia de lo real; re-crear significa volverlo a crear, es decir, crearlo desde el lenguaje y como lenguaje.

Recreación significa también uso de los juegos que el lenguaje crea; el lenguaje se recrea en sí mismo. Hay juegos en que el lenguaje juega consigo mismo. Juegos en que se entretiene en el propio volumen del lenguaje. Cuando el poeta juega con la potencia sonora del lenguaje, éste se recrea a sí mismo. Cuando la poesía juega con la fuerza rítmica de las palabras, el juego recrea y nosotros nos recreamos en él.

El mundo que el lenguaje ordinario recrea es el mundo de la cotidianidad. Es decir, el mundo tal como es experimentado en la praxis mundana de los seres humanos. El lenguaje es una herencia en que se representan los usos sociales. Y son esos usos sociales los que el lenguaje común y corriente refiere. Por eso no podríamos pedirle al lenguaje común que represente la esencia de las cosas. El mundo referencial del lenguaje común es el de la praxis humana. Debemos rescatar el significado griego del término *prágmata*. En griego *prágmata* significa "cosas". Las cosas en el uso cotidiano, como el lecho de que habla Aristóteles para ejemplificar su concepto de "causa". Charles Morris designa el término "pragmática" para el uso que hacemos de los signos. Ahora podemos decir que uno de los usos del lenguaje es referirse a las cosas del mundo, pero a las cosas del mundo en la praxis cotidiana.

El diccionario utiliza las palabras como puros sistemas de significados; un sistema circular y cerrado sobre sí mismo. Unas palabras significan o se definen en relación con otras palabras, sin salirse nunca de las palabras. Pero esto no es lo que ocurre en el lenguaje de la praxis cotidiana. En ésta utilizamos significantes, significados, referentes en íntima relación. El diccionario suspende la referencia y constituye tan sólo una semántica intralingüística. En el uso cotidiano del lenguaje no se suspende la referencia sino que se la pone en acción en todo momento.

El lenguaje se refiere a las cosas *(prágmata)* en nuestras prácticas cotidianas. Y por ello las significaciones que las palabras comportan son las del uso corriente. Y en ese proceso el lenguaje cumple bien su función, como bien ha dicho Wittgenstein. Hablar de esencias, de definiciones, de conceptos es situarse en otro nivel del lenguaje. Es ya el lenguaje del saber (la ciencia es un lenguaje bien hecho: Condillac). Es el lenguaje de la ciencia y de la filosofía. Desde luego, y esto no es posible olvidarlo, el lenguaje de la ciencia y de la filosofía hunde sus raíces en el lenguaje corriente. Sólo los sistemas completamente formalizados (axiomatizados y simbolizados) como los de la lógica y las matemáticas son lenguajes que se han desprendido casi por completo del lenguaje cotidiano. Wittgenstein tiene una metáfora en que

compara el lenguaje con una vieja ciudad, y en ella se crean nuevas urbanizaciones como los lenguajes de la química, nuevas áreas de las matemáticas, sistemas formalizados, etc.

Sin duda los seres humanos creamos el lenguaje para comunicarnos acerca de las cosas *(prágmata)* más inmediatas de la praxis cotidiana. Y por eso, como bien dice Nietzsche, las palabras muestran ciertos aspectos sobresalientes de las cosas, no todas sus dimensiones, ni su esencia. Aquellos aspectos sobresalientes que interesan a los seres humanos en la interacción práctica cotidiana. El lenguaje recoge esas necesidades prácticas del cotidiano vivir. A todas las cosas de nuestro entorno les damos nombre y significación. Las cosas que nos son familiares en la existencia social son nombradas con palabras que se corresponden con su uso. El lenguaje corriente no se propone reflejar la esencia de las cosas, sino que recoge el conocimiento rico o precario que los seres humanos tienen en la praxis social de las comunidades de que forman parte. Y como esa praxis se transforma, también se transforman las significaciones. Pero el lenguaje tiene su inercia propia, y es más propicio a la herencia que a la innovación. Algunas palabras de las jergas científicas pasan al lenguaje corriente, enriqueciéndolo y significando así el estado de nuestros conocimientos. En este sentido algunos términos del psicoanálisis han pasado al lenguaje corriente. También se han notado las variaciones semánticas que se producen en razón del mundo natural y cultural de los hablantes. Los árabes tienen una multiplicidad de términos para los que nuestra lengua castellana no tiene más que dos (camello y dromedario). Se da así una interacción entre el mundo de la praxis de los hablantes y el universo de las significaciones que el lenguaje crea. El lenguaje recorta el *continuum* de la experiencia, pero, a la inversa, el mundo natural y cultural se re-crea en el lenguaje que utilizamos para indicarlo y expresarlo. Es verdad que el lenguaje trabaja desde sí mismo sus propios sistemas de significatividad; pero no es menos cierto que nuestra experiencia del mundo en la praxis cotidiana recibe su expresión en el sistema de significación con el que recreamos el mundo.

Las ciencias elaboran conceptos que se alejan del lenguaje corriente, pero constituyen teorías que son idealizaciones: objetos idealizados. Sólo cuando se tratan de validar empíricamente esas idealizaciones teóricas, hacemos una interpretación, por así decirlo, más cercana al mundo de la experiencia. Las teorías científicas se refieren a objetos idealizados; sólo los modelos con los cuales interpretamos las teorías tienen un significado referencial. Y es ahí donde el ser humano va más allá de la comprensión práctica de la cotidianidad para entender el

sistema del mundo. Esos sistemas científicos, esos lenguajes teóricos, no son completamente autosuficientes, porque son lenguajes elaborados por comunidades científicas determinadas que, de uno u otro modo, están ancladas en la más amplia comunidad humana.

Cuanto más omniabarcantes son los sistemas de pensamiento y lenguaje que los seres humanos crean, tanto más tienen la posibilidad que sean ficciones que brillen en el firmamento de la aprobación de la comunidad científica como un cometa; viceversa, cuanto más nos mantenemos en el mundo de la praxis cotidiana, menos expuestos estamos a que nuestros lenguajes sean ficciones. Yo sé que si mi automóvil no tiene gasolina, no puede encenderse y desplazarse, y lo sé con absoluta seguridad práctica. Pero la ciencia no tiene seguridad de que el universo en sí mismo sea un sistema cerrado al cual se aplique la segunda ley de la termodinámica.

Los lenguajes científicos y filosóficos también muestran aspectos sobresalientes de las cosas, pues también son abstracciones. Y esas abstracciones significan separar lo accidental de lo esencial, lo contingente de lo necesario, lo legal de lo caótico. Pero esas abstracciones desconfían de la inmediatez de la experiencia corriente y buscan hurgar más allá de la primera apariencia de las cosas. Si la primera apariencia de las cosas coincidiera con su consistencia propia, la ciencia y la filosofía serían innecesarias. Los lenguajes científicos y filosóficos son abstractos, pero al costo de la inmediatez y riqueza de nuestra experiencia individual y social. Por ello es necesario reparar en el hecho indudable de que nuestros lenguajes representan una economía de pensamiento. Es evidente que no hay tantas palabras como cosas o procesos individuales, sino que hay palabras para clases de cosas. Sólo los nombres propios tienen un significado individual. Además de ello, ni siquiera hay tantas palabras como clases de cosas y procesos. Como señala Foucault, hay más cosas que designar que palabras disponibles para ello. Esto trae inevitablemente la ambigüedad, el equívoco, la imprecisión, etc. El lenguaje no es un sistema biunívoco: una palabra para cada cosa y una cosa para cada palabra. Ahí fallan ya quienes homologan significado y referencia. A veces un mismo nombre se aplica a varias cosas o procesos, y a veces una cosa se designa con varios nombres.

En el triángulo semántico de Aristóteles se supone que las cosas son pensadas mediante conceptos universales y que las palabras significan directamente dichos conceptos e indirectamente las cosas. La relación entre los conceptos y las cosas es universal, válida para todos los seres humanos. Los conceptos representan las palabras. La relación entre las

palabras y las cosas es convencional. Lo que Aristóteles no aclara es el paso que va del concepto universal a la palabra convencional propia de cada lengua. Teóricamene yo puedo crear el concepto y puedo crear el signo que lo represente, pero ese signo sería idiosincrático, es decir, no sería un signo común en el que una comunidad pudiera entenderse. Parecería como si hubiese una armonía preestablecida en la teoría semántica del Estagirita. Las palabras están ahí ya listas para representar los conceptos. El concepto es una producción del intelecto, pero no nos dice Aristóteles cómo pasamos de ese concepto intelectual a la palabra común que lo hace comunicable.

A nuestro modo de ver, el significado de un término es el del uso social. El concepto está implicado en el significado; mejor dicho, son lo mismo. Pero si el significado es el uso social, entonces el concepto también lo es. De modo que significado y concepto son lo que son dentro de la trama de cada lengua. Y por eso he dicho que los significados y referencias del lenguaje común son los de la praxis social. Conceptos y significados se configuran en la lengua de una comunidad determinada. Pero también dije que esos significados cambian, y al cambiar se transforman los conceptos en ellos implicados. Los conceptos que aprendemos son los que están implicados en los significados instituidos en el uso social. Luego la ciencia y la filosofía modifican esos conceptos, modificando así los significados y aportando conocimientos nuevos que no estaban incluidos en el lenguaje común. De ese modo, aunque los conceptos sean primariamente tan limitados contextualmente como los significados de las palabras en esa lengua, con los saberes racionales (ciencia, filosofía, artes) se modifican esos conceptos y esos significados, se acrecientan los conocimientos y pueden hasta llegar a ser universales; cosa que no necesariamente eran los significados en las lenguas particulares. Hay, se puede decir, un aprendizaje de la especie humana a lo largo de la intercomunicación cultural en el espacio y en el tiempo. La capacidad ilimitada de aprendizaje del ser humano desborda los marcos limitados de la lengua que hablamos en razón del lugar de nacimiento y la crianza. Es un hecho común que las matemáticas, las ciencias, la filosofía, las artes, han creado simbolismos universales más allá de la idiosincracia de la lengua y la cultura.

Tanto en el lenguaje común como en el lenguaje teórico de las ciencias se da el sentido y la referencia. Hay una referencia holística, la de la totalidad del lenguaje en cuanto recrea el mundo. Pero la referencia directa ocurre en las proposiciones o enunciados constatativos o descriptivos. Esto es así porque son las proposiciones las que pueden

ser verdaderas o falsas, mientras que, como bien dijo John Searle, los performativos son felices o infelices; satisfacen o no ciertas condiciones. La proposición tiene, pues, sentido y referencia. El significado de un término es el uso social, o su uso por una comunidad científica o filosófica. El sentido es función de los términos que componen la proposición. La proposición puede tener sentido sin tener referencia. La referencia puede ser existencial o consistencial. La referencia existencial es descritptiva, significa el hecho de la existencia de la cosa o proceso del cual hablamos en la proposición. Tiene, ante todo, una función indicativa. La referencia existencial se da en la cópula de la proposición constatativa. El lenguaje común supone la existencia de las cosas de las cuales estamos hablando. Incluso en el lenguaje mítico. Un griego que hablaba de Zeus creía en la existencia de Zeus. La lógica moderna ha adoptado una *convención* más restrictiva. Sólo supone contenido existencial a las proposiciones particulares, y lo deniega para las universales. Si un matemático afirma "Todos los triángulos tienen tres lados y tres ángulos", ello no lo compromete con la existencia de "triángulos". En la lógica moderna, si quiero darle contenido existencial a una proposición universal, debo hacerlo explícito. Debo decir: "Todos los triángulos tienen tres lados y tres ángulos" y "hay triángulos". Es decir, que la lógica es platónica. Las proposiciones categóricas afirman una relación del predicado con su sujeto, pero no afirman que *eso* acerca de lo cual se está hablando "exista". El universo de las proposiciones sería un mundo posible, no necesariamente real y existente. Pero en el lenguaje común se asume que cuando hablamos de algo, ese algo existe. La cópula de la proposición tiene una función existencial y una predicativa. La lógica moderna ha enfatizado la función predicativa, dejando la función existencial sólo para las proposiciones particulares. El lenguaje común usa ambas funciones, la existencial o afirmación de existencia, y la predicativa o relación del predicado con su sujeto. Las teorías científicas al ser idealizaciones pueden entenderse en el sentido de la lógica moderna. Es decir, no aceptan la referencia directa a las teorías como tales; en cambio, aceptan la referencia directa (existencial y consistencial) a los modelos o interpretaciones empíricas de las teorías. Ello sería acorde con la tesis kantiana según la cual es mediante la percepción como podemos reconocer la existencia de algo.

La referencia no se aplica sólo a la indicación de existencia de aquello de lo cual estamos hablando en una proposición. La referencia significa también la realización del sentido de la proposición. Y el sentido lo que afirma es la significación de la proposición articulada como

función de los términos que la componen. Si el sentido se cumple, tenemos la referencia. Puede darse el sentido sin la referencia. Una proposición falsa, como bien dijo Wittgenstein, ha de tener sentido antes de asignarle valor de verdad o de falsedad. Una proposición falsa tiene sentido, pero no se cumple su referencia. En la referencia existencial se da la referencia sin el sentido: apuntamos a describir el hecho de que algo existe sin caracterizarlo aún intencionalmente. La referencia existencial y la consistencial se complementan, pero pueden darse por separado. Reconocemos la existencia de algo, luego lo caracterizamos, definimos su consistencia. O, definimos los caracteres que un x debería tener, y luego comprobamos su existencia. Como en el caso de los planetas Neptuno y Urano. Los antiguos señalaban la existencia de cometas, los veían en las noches claras, aunque no sabían muy bien qué eran. La referencia existencial no presentaba dudas, aunque sí su consistencia.

La tesis que hemos defendido según la cual el concepto depende tanto como el significado del uso social tiene validez estructural o sincrónica. Podemos representarnos las cosas así en cada estado dado de la lengua. Pero aún queda el problema diacrónico (histórico) de cómo se crearon originariamente esos significados y los conceptos implicados en ellos. Hemos rechazado la tesis del origen natural de la significación de las palabras, y hemos defendido estructuralmente la constitución intralingüística de los significados. Pero el uso social se formó de alguna manera. Platón afirma que son los expertos los que crean los nombres de las cosas; han de conocerlas para darles el nombre adecuado. "¿Luego también habrá que nombrar como es natural que las cosas sean nombradas, y con el instrumento natural, y no como nosotros queramos?" (Platón, 1987: 371). Luego agrega: "No es cosa de cualquier hombre el imponer nombres, sino de un 'nominador'" (374). Nietzsche nos dice que son los poderosos "artistas de la abstracción" quienes crean los nombres de las cosas y luego se convencionalizan, adquieren un uso común. Heidegger nos dice que han sido los antiguos poetas quienes han dado nombre a las cosas aprehendiendo su esencia íntima. Hay un denominador común en los tres filósofos y es el hecho de que algunos individuos en especial actividad pensante y creadora forman los nombres de las cosas. "Expertos", "poetas-pensadores", "artistas de la abstracción", son todos ellos creadores del lenguaje. El punto que intentamos poner de relieve es que mientras que en el lenguaje común (considerado estructuralmente) la lengua determina el pensamiento (porque el significado es el uso social), si tratamos de remontarnos al origen del lenguaje

hemos de suponer en cambio, un pensamiento creativo que funda y crea el lenguaje. Y es esto lo que de algún modo quiere significar la idea de los expertos de Platón, la idea de los poetas de Heidegger o la idea de los artistas de la abstracción de Nietzsche.

Creemos que de algún modo hemos expuesto nuestra posición en lo escrito hasta ahora en este capítulo; pero para mayor claridad la reiteramos. Creemos que está más cerca de Nietzsche que de la de los otros dos pensadores, al menos como nosotros lo interpretamos. No concordamos con la tesis de Platón porque las etimologías sólo indican el conocimiento rico o precario de quienes pusieron nombre a las cosas; se basaron en las asociaciones que hicieron al denominar las cosas y procesos, no fueron, pues, necesariamente expertos. Sólo en las ciencias, en las artes o en las técnicas los nombres los dan los expertos conocedores de sus especialidades. Pero ello no tiene por qué valer para el lenguaje común, para el lenguaje en su origen social. La tesis de Heidegger tampoco nos convence porque supone que los antiguos poetas, penetrando en la más íntima esencia de las cosas, fueron los que les dieron nombre. Pero los nombres no reflejan en modo alguno la esencia de las cosas; los nombres reflejan el pensamiento y el conocimiento rico o precario de quienes denominaron las cosas —asociaciones accidentales y metafóricas como bien dice Nietzsche—. Los "artistas de la abstracción" simplificaron las cosas, destacaron ciertos rasgos sobresalientes, utilizaron figuras y tropos de toda clase y así les dieron nombre. Hubo, pues, un pensamiento que creó originariamente los significados con los cuales nombramos las cosas y los procesos, pero ese pensamiento no tenía que ser el pensamiento de un filósofo o de un científico o de un poeta-pensador que captara la esencia de las cosas. Cuando Nietzsche los denomina "artistas de la abstracción" quiere decir que eran creadores (artistas), pero la abstracción es simplificadora. Reduce la compeljidad de las cosas a rasgos sobresalientes. Ello no es muy poético pero es útil en cuanto economía de pensamiento. Y el lenguaje practica la economía de pensamiento porque no hay una palabra para cada cosa o proceso individual, sino para *clases* de cosas o procesos. La posición de Nietzsche resulta así ser más sobria a pesar de su conocido dionisismo. Hay un pensamiento que es creativo pero abstractivo, y es ese pensamiento el que dio origen al lenguaje; lenguaje que luego se socializa y convencionaliza para la comunicación. Nietzsche afirma que los conceptos son convenciones sociales y no esencializaciones de filósofos o pensadores-poetas. Es el conceptualismo social de que nos habla Henri Lefebvre. Nietzsche deja abierta aún la posibilidad

para una nueva creación que, más allá de la convencionalidad social, invente nuevas perspectivas, transformaciones que hagan surgir un pensamiento matinal. Pero Nietzsche parece minusvalorar esos conceptos y significados convencionalizados precisamente en cuanto meras convenciones. No parece darse cuenta de que si esas creaciones de los poderosos artistas de la abtracción no se convirtieran en uso social, entonces no podríamos comunicarnos. Volveríamos a la objeción que hemos hecho a la semántica de Aristóteles. Si el pensamiento del intelecto individual crea un signo para hacerse público, a priori ese signo es también individual y nada garantiza su capacidad de mediación social, que es lo que se necesita para la comunicación, pues primariamente los seres humanos crearon el lenguaje para la comunicación, aunque después le hayan dado muchos otros fines. El pensamiento sólo puede hacerse público y comunicable mediante signos que los demás seres humanos conozcan para que pueda surtir su efecto comunicativo, de lo contrario es un idiolecto, un lenguaje privado. Si las creaciones de los artistas de la abstracción no cobran vigencia social no pueden servir para la comunicación en que originariamente consiste el lenguaje. Los significados compartidos por una comunidad son los que hacen posible la comunicación. Que luego la ciencia, la filosofía, el arte, tengan que crear lenguajes más sofisticados para dar a comunicar un pensamiento creativo, nadie lo duda. Pero sin ese lenguaje social —y el lenguaje tiene que ser social— no podría existir tampoco la posibilidad de la creación individual. Para defenderse en un medio hostil, los seres humanos vivieron siempre en asociaciones, y para hacer más efectiva la asociación crearon el lenguaje y al crearlo se crearon como seres humanos. Por eso bien dijo Aristóteles que el lenguaje es la mejor prueba de que el ser humano es un ser social. Un ser pensante, autosuficiente y aislado sin necesidad de comunicación, no necesita lenguaje; pero ese no es el ser humano que conocemos; de hecho Aristóteles denomina a ese ser que no necesita ni sociedad ni lenguaje "bestia o superhombre".

> La razón de que el hombre sea un ser social, más que cualquier abeja y que cualquier otro animal gregario, es clara. Sólo el hombre, entre los animales, posee la palabra. La voz es una indicación del dolor y del placer; y por eso la tienen también los otros animales [...]. En cambio, la palabra existe para manifestar lo conveniente y lo dañino, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio de los humanos frente a los demás animales, poseer de modo exclusivo el sentido de lo bueno y

> lo malo, y las demás apreciaciones. La participación comunitaria en éstas funda la casa familiar y la ciudad (Aristóteles, 1986: 43).

Quizá no fueron individuales artistas de la abstracción quienes crearon el lenguaje, sino pequeños grupos que experimentaron entre ellos mismos la comunicación mediante signos, y luego la propagararon a los demás. Grupos de artistas de la abstracción como creadores del lenguaje.

A lo largo de esta obra hemos discutido múltiples facetas de la oposición entre universalismo y contextualismo. La gramática universal frente a la gramática propia de cada lengua. No hay que olvidar que muchas veces se defendió la gramática universal pero en realidad era una determinada lengua la que estaba detrás de esa defensa supuestamente universalista. La ciencia de la gramática, se nos dice, se inspiró en la lógica de la filosofía griega, específicamente la aristotélica. Pero, en realidad, como han dicho Trendelenburg en el siglo XIX y Benveniste en el siglo XX, era más bien al contrario, era la lógica la que se inspiraba en la gramática de la lengua griega. En la Edad Media, y hasta Leibniz, el latín era la *lingua franca,* supuesta lengua universal heredera del hebreo —supuesta lengua original de la humanidad—, y sobre esa gramática latina se modelaron las gramáticas de las demás lenguas, hasta que llegó la filología con su estudio histórico de las lenguas.

Habiendo presentado ya ampliamente la discusión sobre la oposición entre textualismo y universalismo, quisiéramos resumir nuestra posición en tres breves proposiciones. 1) La potencia de racionalidad y razonabilidad es universal, es decir, válida para todos los seres humanos de todas las culturas que pueblan el planeta Tierra. 2) No obstante, la racionalidad y razonabilidad se realizan en configuraciones concretas (cronotopos) para cada cultura y para cada sociedad. 3) Las lenguas muestran ambas posibilidades; cada lengua tiene su forma propia, su gramática propia y demás dimensiones de cada lengua. Sin embargo, es muy posible que haya un mínimo estructural válido para todas las lenguas que se asienta sobre la universal potencialidad de la racionalidad y la razonabilidad humanas. Al comienzo de este capítulo hemos presentado los argumentos que Mounin resume de varios lingüistas acerca de los universales lingüísticos. Nos adherimos a ellos pues nos parece que constituyen una base mínima de universalidad sin desmedro del hecho de que cada lengua configura su propia estructura. Las culturas humanas no son islas; y la racionalidad ínsita en cada lengua muestra a la vez su universalidad y su contextualidad.

16

Lenguaje y verdad en la filosofía tardomoderna*

Separar el poder de la verdad de las hegemonías dentro de las cuales funciona por el momento

Michel Foucault

La difícil cuestión de la verdad ha sido siempre para la filosofía un tema preferido; campo de disputas interminables que en última instancia dependen del compromiso ontológico y epistemológico del filósofo; compromiso que no puede evadirse. En este capítulo nos proponemos dos objetivos: presentar, en primer lugar, las teorías de autores recientes acerca de la verdad, y, en segundo lugar, esbozar nuestro compromiso filosófico respecto a cómo puede entenderse la idea de verdad. Estudiamos dos grupos de filósofos recientes: los tardomodernos (Foucault, Derrida, Deleuze) y los posmodernos (Vattimo y Lyotard). Analizamos

---

* Texto publicado en la revista *Diálogos,* San Juan, (76), 2000, bajo el título "El problema de la verdad en la filosofía tardomoderna".

cada uno por separado porque no es lo mismo lo que afirma Lyotard que lo que sostiene Vattimo; es diferente lo que afirma Foucault de lo que sostiene Derrida. En la cuestión de la verdad no hay un denominador común, excepto quizá que todos parten de la teoría del lenguaje y su pertinencia para la filosofía. Derrida y Vattimo optan por una definición hermenéutica de la verdad como tradición; Lyotard, por la definición semántico-referencial; etc. Contra todas las apariencias, en estos filósofos que algunos llaman posmodernos no hay trivialización de la verdad. En cierto modo resultan bastante clásicos.

Lyotard: lenguaje y verdad

Ya se ha analizado la teoría del lenguaje de Lyotard. Es dentro de dicha teoría que él plantea la cuestión de la verdad. Verdad y falsedad sólo se aplican a ciertas familias de enunciados, en particular a los enunciados cognoscitivos (descriptivos o constatativos). La verdad es el cumplimiento de su referencia. En cambio, una proposición es falsa si su referencia es diferente de aquella que constituye la referencia de una proposición verdadera. La proposición falsa no se refiere a nada. Lyotard se inspira aquí en la definición aristotélica de la verdad que, como mostró Alfred Tarski, es una concepción semántica de la verdad. Afirma Aristóteles: "Falso es, en efecto, decir que lo que es, no es, y que lo que no es, es; verdadero, que lo que es, es, y lo que no es, no es" (1994: 198). Para que haya verdad, lo que decimos debe corresponder con lo que acaece o no acaece.

Para Lyotard cada proposición tiene su referente, y cada referente tiene la proposición que dice lo que es, "lo que tiene que ser". Las proposiciones cognoscitivas se validan por ostensión: "he aquí el caso" (Lyotard, 1988: 56). Las proposiciones ostensivas son también una familia; aquellas en las que se presenta algo. "La realidad es a la vez significable, mostrable y nombrable" (68). Los enunciados cognoscitivos describen algo, tienen un sentido; su referencia se muestra. Al igual que en el Wittgenstein del *Tractatus,* una proposición presupone un sentido antes de poder atribuírsele verdad o falsedad. En breve: en el régimen cognitivo, la validación de una proposición declarativa por la "realidad" exige que se muestre eso que es un caso del referente correspondiente al sentido *(Sinn)* presentado por la proposición y que se nombre eso (para transformarlo así en un "esto") (69). Finalmente: "La realidad es el referente de una proposición ostensiva y de una nominativa" (72). Hasta aquí la tesis básica sobre la verdad. Nuestras

objeciones van dirigidas no a la idea de verdad (como cumplimiento de la referencia), sino al modo como se aplica el criterio de falsación. En efecto, mientras que en muchos aspectos Lyotard se muestra un pensador crítico, nos parece que en su aplicación del criterio de falsación (o refutación) se muestra muy ingenuo, poco crítico. Veamos. Lyotard afirma que la invasión a Checoslovaquia (y las otras invasiones) por parte de los soviéticos refuta el comunismo, el marxismo. Sostiene también que la revolución estudiantil parisina de l968 refuta la democracia. Estos planteamientos son complejos y no se pueden resolver en la forma simplista en que lo hace Lyotard.

Hacemos un breve paréntesis para referirnos a las críticas a la teoría de la falsación que se le hicieron a Karl Popper. Ello con el fin de mostrar que esas críticas son válidas también para las refutaciones de que nos habla Lyotard. La tesis central de Popper es que una teoría sólo es científica si podemos pensar ciertos hechos que serían incompatibles con la teoría. De confirmarse dichos hechos la teoría quedaría refutada. Una teoría para la cual no pudieran pensarse algunos hechos que la refutasen no sería una teoría científica. Ahora bien, los críticos señalaron lo siguiente: una teoría no se compone de un solo enunciado sino de un conjunto de enunciados: hipótesis, leyes, enunciados circunstanciales, etc. De modo que cabe preguntarse si cuando decimos que refutamos una teoría refutamos la totalidad de la teoría o algunos de los enunciados de la teoría. Desde el punto de vista lógico una explicación científica se estructura como un enunciado complejo condicional (antecedente y consecuente); ahora bien, por la ley del *modus tollens* si se niega el consecuente se tiene derecho a negar el antecedente. Si el antecedente es complejo (compuesto de varios enunciados), entonces queda negado todo el antecedente, pero nos quedamos sin saber cuál de los enunciados del antecedente quedó refutado. Esta objeción es completamente aplicable a los casos de refutación que presenta Lyotard. El marxismo es una teoría compleja, un conjunto de enunciados, ¿cuáles de los enunciados del marxismo quedaron refutados por la caída del socialismo? Lyotard no lo dice; descarta la casi totalidad de la teoría. La revolución estudiantil de l968 refuta la democracia. Pero la democracia se defiende mediante una teoría compleja (la cual ha recibido distintas formulaciones desde Locke hasta Rawls y Rorty). ¿Refuta la revolución estudiantil una determinada formulación de la democracia? ¿Refuta algunos enunciados de la teoría democrática? Las objeciones a la teoría de la falsación de Popper son aplicables a las refutaciones de que habla Lyotard. Lyotard podría responder que tanto el marxismo como la

democracia son metarrelatos modernos; de hecho lo afirma. Ahora bien, objetamos, si son metarrelatos entonces no se les puede aplicar criterios de verificación o refutación porque estos criterios sólo valen para teorías cognoscitivas (es decir, compuestas de enunciados cognoscitivos), porque sólo ellas tienen referencia. Los juegos de lenguaje que no son cognoscitivos tienen otros criterios de validación, pero en ellos no se aplica el criterio de verdad o falsedad. Esto de acuerdo con la propia teoría de Lyotard. De modo que si Lyotard es coherente con su propia teoría, no puede hablar de refutación de los metarrelatos. Y entonces queda ante una disyuntiva cuyos dos "cuernos" son fatales para Lyotard. O bien los metarrelatos son refutables —pero el modo de refutación lyotardiano es ingenuo—, o bien la refutación no se aplica a los metarrelatos. En los dos casos, a partir de su propia teoría Lyotard no puede afirmar lo que afirma de que el marxismo ha quedado refutado o que la democracia ha quedado refutada, o que el hegelianismo queda refutado por el "final de la historia".

No estamos tratando de decir que la teoría marxista haya quedado completamente inmune a la refutación a causa de la caída del socialismo "real". Lo que estamos demostrando es que la refutación de Lyotard es ingenua e incoherente con sus propios postulados metodológicos. Una crítica racional y razonable del marxismo debería analizar cuáles de los enunciados de la teoría quedaron refutados. Esto desde luego no es tan simple. En las ciencias experimentales lo que se hace es que se someten a confirmación los distintos enunciados de la teoría; se van eliminado uno a uno (si es posible), y sólo entonces se sabe cuál se ha refutado (aunque las filosofías de la ciencia holísticas, como la de Pierre Duhem, niegan esta posibilidad). Esto, en el caso de las ciencias sociales, donde las teorías son orgánicas (u holísticas) porque no puede someterse a confirmación cada variable, es difícil de llevarse a cabo. Pero de todos modos valdría la pena una discusión racional y con apoyo histórico. Así, pues, aunque simpatizamos con la idea de la verdad como cumplimiento de la referencia de un enunciado o un conjunto de enunciados descriptivos, no podemos asentir a la aplicación que hace Lyotard de su idea de refutación. Dicha aplicación es o ingenua o incoherente con sus propios postulados filosóficos.

Deleuze: sentido y verdad

Gilles Deleuze encuadra su concepto de "verdad" dentro de un análisis de las dimensiones del lenguaje y de la proposición. En efecto,

en la proposición se pueden diferenciar cuatro dimensiones: el sentido, la expresión, la significación y la designación. Lo que más llama la atención de Deleuze es el problema del sentido. Antes de plantear si una proposición es verdadera o falsa es necesario saber si la proposición tiene sentido o no. No es el sentido lo que hace verdadera o falsa a una proposición, pues el tener sentido es previo a la verdad o falsedad. Incluso la designación supone el sentido. El sentido de una proposición es lo expresable, y lo expresable es el acontecimiento. Como vimos, Deleuze se inspira en la lógica de los estoicos para su análisis del sentido de la proposición. También se encuentra este análisis en Gregorio de Rimini y en Nicolás de Autrecourt, ambos de la escuela de Ockham, también en Meinong en el siglo XIX, y en Husserl en el siglo XX. Para Husserl el sentido es la expresión. El sentido no es el estado de cosas, ni los conceptos universales, ni las creencias individuales. El sentido como lo expresado en la proposición es indiferente a lo univesal y a lo particular, es neutro con respecto a ellos. El sentido de la proposición es algo que se da entre las palabras y las cosas; en ese intermedio. "El sentido es lo expresado de la proposición, y el atributo del estado de cosas" (Deleuze, 1989a: 44). No hay que preguntar por el sentido del acontecimiento; el acontecimiento mismo es el sentido. El sentido ocurre en el lenguaje pero el lenguaje se dice del estado de cosas. La significación es otra dimensión de la proposición. La significación se relaciona con el concepto. En la significación se trata de la relación de las palabras con los conceptos en cuanto son universales o generales y en su relación con las demás estructuras lógicas.

> Desde el punto de vista de la significación, consideramos siempre los elementos de la proposición, "significando" implicaciones de conceptos que pueden remitir a otras proposiciones, capaces de servir de premisas a la primera. La significación se define por este orden de implicación conceptual en el que la proposición considerada no interviene sino como elemento de una demostración (37).

La significación no remite a la verdad, sino a las condiciones de verdad.

La expresión subjetiva es otra dimensión de la proposición. Remite al sujeto. "Se trata de la relación de la proposición con el sujeto que habla y se expresa. Así pues, la manifestación se presenta como el enunciado de los deseos y las creencias que corresponden a la proposición" (36). La expresión no alude a lo verdadero o a lo falso, sino a lo veracidad o al engaño. La proposición tiene un sentido que es lo

expresado en el acontecimiento, tiene una significación que son las implicaciones conceptuales, tiene una expresión que es la manifestación del hablante, y tiene una "designación". Y es con la designación con lo que se relacionan la verdad y la falsedad. "La designación es indicación: es la relación de la proposición con un estado de cosas, exterior *(datum)*. El estado de cosas es individuado, implica tal o cual cuerpo, mezclas de cuerpos, cualidades, cantidades, relaciones" (35). Luego agrega: "Lógicamente, la designación tiene por criterio y por elemento lo verdadero y lo falso. Verdadero significa que una designación está efectivamente cumplida por el estado de cosas, que los indicadores están efectuados" (35). Lo falso significa el incumplimiento de la designación.

En *Diferencia y repetición* Deleuze vuelve brevemente sobre la idea de la verdad. Resume de nuevo las cuatro dimensiones de la proposición. "La relación de la proposición con lo que designa, en tanto que tal relación se efectúa, se encuentra constituida en la unidad del sentido, al mismo tiempo que el objeto que la efectúa" (1988: 257). Y concluye: "El sentido es la génesis o la producción de lo verdadero, y la verdad no es más que el resultado empírico del sentido" (257).

Vattimo: las aperturas históricas de la verdad

El punto de partida de Gianni Vattimo es la ontología de Heidegger reinterpretada a la luz de la hermenéutica de Gadamer. Heidegger establece que el concepto tradicional de verdad como adecuación del entendimiento a la realidad no es el fundamental, y no lo es puesto que depende de la consideración más fundamental de la verdad como apertura. Esta apertura es el manifestarse del ser "en su esencia epocal". Al decir que algo es verdadero porque es conforme a los hechos, presuponemos un horizonte histórico dentro del cual se ha abierto la posibilidad de tal juicio de conformidad. Juzgamos dicha conformidad desde un horizonte histórico. Vattimo utilizará después la idea de los paradigmas de T. S. Kuhn y la de las epistemes de Foucault como otros modos de presentar el concepto de apertura histórica desde la cual se juzga lo verdadero y lo falso. En el caso del autor de *Ser y tiempo*, Vattimo hace notar la "insistencia de Heidegger sobre el hecho de que la nueva época del ser no puede depender de la decisión nuestra; nosotros podemos a lo sumo esperarla y —pero cómo— prepararla" (l985: 57). Vattimo atribuye también a Nietzsche la idea del horizonte histórico de apertura dentro del cual se da lo verdadero o lo falso:

"También en Nietzsche el discurso sobre la provisionalidad del rol hegemónico de la conciencia está encuadrado y enraizado en la visión de la verdad como modo de conservarse y potenciarse de una determinada forma de vida, lo cual quiere decir de determinadas relaciones de dominio" (56). Así, pues, tanto en Heidegger como en Nietzsche se da la idea de apertura histórico-epocal.

> En resumen, en ambos se pueden reconocer dos elementos: a) la verdad no es una "proposición verdadera" sino un orden general del mundo, una "estructura histórica", forma de vida o época del ser; b) la determinación de esta nueva época no depende del individuo y de su decisión, porque una decisión semejante sólo podría nacer en este nuevo mundo; o, al menos, las dos cosas solamente pueden nacer juntas (57).

Tampoco en Nietzsche, para Vattimo, la apertura depende de la decisión individual, pues "requiere de una preparación de generaciones" (57). Es importante notar que Vattimo agrega que la tesis de Heidegger acerca de la apertura epocal no depende de una decisión del hombre sino del ser; es una tesis que "está ligada a la supervivencia en él de una concepción metafísica del ser" (58).

Vattimo contrapone esta posición metafísica de Heidegger (la no decisión humana) a la de Marx. En éste sí es importante "la acción histórica del hombre a la cual está ligado", y, concluye que esta posición máxima "puede reencontrar un sentido después del ocaso del sujeto" (59). Esto es así porque, de acuerdo con Vattimo, Marx no conceptualiza su teoría de la acción desde la moderna contraposición sujeto/objeto. Marx se "libera de cualquier residuo objetivista en la concepción del ser" (59). Y renuncia al sujeto burgués-cristiano como "único sujeto de la historia" (59). No es el individuo quien hace la historia sino las clases sociales.

En su *Introducción a Heidegger,* Vattimo vuelve sobre el problema de la verdad. Aquí subraya que la apertura histórica que hace posible la verdad se da desde la libertad: "Abrirse a la cosa tratando de adecuarse a ella como norma es un acto libre: la esencia de la verdad es libertad" (1989a: 71). Ahora bien, la libertad no es una propiedad del hombre, la libertad no es algo que el ser humano pueda elegir, es más bien "la libertad la que dispone del hombre" (71). O como afirma textualmente Heidegger citado por Vattimo: "la libertad posee al hombre y lo posee tan originariamente que sólo permite una humanidad" (71). Por esta libertad originaria el ser humano está lanzado al horizonte

histórico. En el siguiente texto Vattimo explica la no decisión humana y su relación con la libertad:

> El hecho de que la apertura no depende de una elección del hombre sino que precede al hombre mismo y lo constituye significa que el *Dasein* puede entrar en relación con los entes en cuanto está lanzado en cierta apertura histórica, esto es, en cuanto ya dispone de un conjunto histórico dado de criterios, de normas, de prejuicios, en virtud de los cuales el ente se hace posible (71).

Puesto que la esencia de la verdad es la libertad, esto es, el "dejar ser al ente", cabe también la posibilidad del encubrimiento, esto es, la posibilidad de no dejar ser al ente y enmascararlo. De modo que, como bien puntualiza Heidegger, la posibilidad de la verdad es también la posibilidad de la no-verdad. La verdad procede a partir del ocultamiento, pues la verdad es *a-letheia*, desocultamiento. Develar al ente es también ocultarlo. La inautenticidad de la existencia es posible precisamente porque la verdad está referida siempre a la no-verdad; el ocultamiento referido al desocultamiento. El ser humano puede existir en la verdad pero también en la no-verdad.

En *El origen de la obra de arte* Heidegger vuelve a expresarse sobre la verdad. "La obra de arte —explica Vattimo— no expresa ni atestigua el mundo constituido fuera de ella o independientemente de ella, sino que se trata de un mundo que ella misma abre y funda" (107). La obra de arte aparece pues como fundación de un mundo y como tal ella es novedad, y novedad radical. Ella misma abre un cierto mundo, lo proyecta. Esta apertura se relaciona con la apertura que hace posible la verdad; en efecto, para Heidegger la obra de arte se puede definir como "puesta en obra de la verdad" (108).

> La obra es apertura de la verdad en un sentido más profundo y radical; no sólo abre e ilumina un mundo al proponerlo como un nuevo modo de ordenar la totalidad del ente, sino que además, el abrir e iluminar hace que se haga presente ese otro aspecto constitutivo de toda apertura de la verdad que la metafísica olvida, es decir, la oscuridad y el ocultamiento de que procede toda revelación. En la obra de arte está enraizada la verdad no sólo como revelación y apertura, sino también como oscuridad y ocultamiento (l08).

La obra de arte produce cambios en el mundo, pero también "modifica la apertura misma, produce un 'cambio en el ser'" (109). El arte es un advenir a la verdad. "Todo arte, como advenimiento de la verdad,

es en su esencia poesía" (111). La verdad se da en la poesía. Este aserto se relaciona directamente con el hecho de que la apertura de un horizonte histórico se da por obra del lenguaje. "El lenguaje aparece como el modo mismo de abrirse la apertura del ser" (112). El lenguaje hace aparecer al ser. Toda nueva época del ser, toda innovación ontológica, se da en el lenguaje y desde el lenguaje. El ser acontece en el lenguaje. El ser como evento acaece en la palabra. "Todo hablar concreto presupone que el lenguaje haya abierto el mundo y que también a nosotros nos haya colocado en él" (114). En conclusión: "El lenguaje es la sede del evento del ser" (115). El llamado de Husserl a las cosas mismas se convierte, con Heidegger, en un llamado a las palabras, comenta el propio Vattimo. Pero Vattimo no deja de hacer una interpretación que cae en el idealismo lingüístico: "Esto ha de entenderse en su sentido más literal: las cosas no son fundamentalmente cosas por estar presentes en el 'mundo exterior', sino que lo son en la palabra que las nombra originariamente hasta en la presencia tempoespacial" (117).

En *Más allá del sujeto* Vattimo responde a una pregunta que un entrevistador le hace acerca de la verdad. "Entretanto, en mi opinión, no se debe rechazar una noción de verdad que la considere, también, como aquel enunciado que en base a determinados criterios de verificación, se confirma y se demuestra, y, por consiguiente, 'se impone', como la solución de un problema, la respuesta correcta a una pregunta" (1989b: 17). Vemos, pues, que Vattimo acepta el concepto de "verdad" como verificación o conformidad, pero como concepto subsidiario, dependiente del concepto más fundamental que venimos exponiendo, o sea, la apertura histórico-epocal. Lo más notable en la útima parte del texto es que Vattimo reconoce que esa apertura misma no es ni verdadera ni falsa: no es, en resumidas cuentas, "objeto de demostración" (17-18).

La filosofía se plantea el problema de la verdad desde un enfoque trascendental o reflexivo, lo cual significa que en la filosofía "tomamos nota de estructuras en las cuales siempre ya estamos" (18). Pero no son estructuras ahistóricas como en la reflexión trascendental kantiana, sino que se trata de "eventos histórico-destinales" (18). Vattimo interpreta esta historicidad como tradición; estamos presos "en una red, que es la red de la tradición, de aquello que en el lenguaje nos es trasmitido y que condiciona y hace posible cualquier experiencia nuestra del mundo" (18).

Las aperturas histórico-epocales constituyen una ruptura: "si el ser no es sino que acontece en este sentido, se deben poder indicar los eventos inaugurales que rompen la continuidad del mundo precedente y fundan uno nuevo. Estos eventos inaugurales son eventos

de lenguaje y se dan en la poesía" (69). Se trata de la institución de un mundo histórico, y, como vimos, esta novedad acaece en y por el lenguaje. Aquí Vattimo no repara en el hecho de que estas catástrofes epocales constituyen la historicidad, pero el propio Heidegger señaló en Roma en entrevista con Karl Löwith que esa historicidad se relaciona directamente con su posicionamiento político nazi (cf. Cordua, 1999: 126). Por otro lado, es necesario relacionar estas rupturas catastróficas con la tradición, concepto clave, según se ha podido apreciar. "El acontecer del ser es, en definitiva, *Überlieferung*, la transmisión o tradición de mensajes lingüísticos" (Vattimo, 1989a: 71).[1] El pensamiento del último Heidegger destaca la rememoración como carácter del pensar. Lo cual nos reenvía a la idea de la tradición. El acceso al ser se da como rememoración. "El *Andenken* es aquel pensamiento que recuerda al ser como lo diferente, que 'piensa la diferencia como diferencia', es decir, que piensa al ser como aquello que no se identifica con los entes" (73). El lenguaje que abre una época de la historia del ser es una palabra auténtica en cuanto palabra inaugural. Ahora bien, este cambio ruptural resulta ser un cambio de código. "El acto inaugural que produce una modificación del código no puede provenir de un puro movimiento interno del mismo código" (74). Se trata de mutaciones radicales y hasta de revoluciones.

En *Ética de la interpretación* vuelve Vattimo sobre el tema de la verdad, y escribe acerca de la visión monumental de ésta. Afronta la crítica según la cual la concepción hermenéutica de la verdad es tradicionalismo. El pasado de que habla es un pasado revivido y abierto ahora como una posibilidad artística, es decir, como obra de arte. El texto clásico se convierte en modelo (monumento). Además, insiste Vattimo en el hecho de que para Heidegger la existencia es proyecto, apertura al futuro. Pero también "el proyecto es la lengua que hablamos y que nos habla, como conjunto de costumbres, como patrimonio de textos. El ser no es como el objeto: acaece en el diálogo que nos liga a los Otros" (Vattimo, 1991: 175). El ser es tradición, transmisión de los contenidos de la tradición. La experiencia de la verdad se da como monumento. "El ser es la trasmisión, el trasmitirse de textos-obras capaces de repetirse y de dar lugar así al surgimiento de otras formas" (178). Uno ha de poder reconocerse en la

---

1 Vattimo, siguiendo a Heidegger, distingue entre *Tradition* y *Überlieferung;* distinción que no tenemos en castellano, pero que puede leerse como una diferencia entre "tradición" y "tradición viva", "posibilidad todavía abierta que se asume en cuanto tal sólo en una auténtica interpretación" , en: Gianni Vattimo, *Filosofía 94,* Beri, Laterza, 1995, p. 11.

forma que se transmite y se recibe. "La experiencia de la verdad, aquí, es ante todo experiencia de integración, de (re)establecimiento de la continuidad" (178). Aun cuando haya ruptura se trata de restablecer la tradición, la continuidad, mediante la rememoración de lo que ya la metafísica occidental ha olvidado. Se trata de la repetición, es decir, de repensar la tradición metafísica. Contra el tradicionalismo, se trata más bien de una "construcción crítica" de la tradición. "Las posibilidades heredadas son reconocidas en su finitud (historicidad, contingencia, multiplicidad) y convertidas en objeto de una decisión, de una elección" (180). No se trata pues de una recepción pasiva de la tradición, sino de todo lo contrario. La interpretación implica ya una formulación diversa y hasta nueva. Sin embargo, la hermenéutica no destaca la novedad, se decide por la monumentalización de la verdad. En definitiva, "la experiencia de la verdad es pertenencia y no reflejo, deberá también decir, en efecto, a qué época, a qué proveniencia, pertenece ella misma como teoría" (216).

Finalmente, en *Más allá de la interpretación (Oltre L'interpretazione)*, Vattimo ofrece un ensayo más sistemático sobre el concepto hermenéutico de verdad. Dado que muchas de las tesis ya las hemos expuesto, nos limitamos a lo nuevo que aquí se ofrece. "La verdad de la apertura parece que puede pensarse sólo con base en la metáfora del habitar" (1994a: 103). Las reglas de lo verdadero y lo falso, con las cuales se evalúan los juicios y su conformidad con los hechos, se dan dentro del "habitar" en cierto marco lingüístico. Este habitar es la originaria condición de la verdad, pero no es una condición ni estable ni universal. Y no lo es por razones kuhnianas: "la irreductibilidad de los paradigmas y universos culturales heterogéneos" (103). Luego agrega: "El habitar implica más bien una pertinencia interpretativa, que implica ya sea el consenso o la posibilidad de articulación crítica" (104). La verdad es un habitar en la Biblioteca de Babel de que nos habla Borges. La verdad como competencia bibliotecaria. El bibliotecario no necesariamente conoce todos los temas sino más bien la colocación de los volúmenes y el "catálogo de los temas" (113). "La verdad de la apertura no es un objeto que poseamos cognoscitivamente y que sea constatada por la sensación de evidencia, completitud o integración que en un cierto momento sintamos. Esta integración es la misma verdad originaria. La condición de la cual depende nuestro ser en lo verdadero" (106). Esta verdad como integración es un esteticismo "puesto que tal es en el fondo el remitir la sensación de evidencia objetiva a una anotación de integración en el mundo en el que se 'habita' y en el cual nos sentimos en casa como en la bella eticidad" (108-109). La verdad es experiencia

estética antes que cognoscitiva (108). La completitud que la obra de arte exigía en las épocas clásicas es ahora "falsa". Es posible para "la hermenéutica del presente siglo, reivindicar la carga de verdad de la experiencia estética" (109); verdad estética liberada de todo cientificismo.

La apertura histórico-epocal no puede validarse por una verdad de acuerdo con reglas, porque es ella la que abre tal posibilidad. En cambio, ofrece "una red de referencias nunca acabada, una red que está constituida por las múltiples voces de la *Überlieferung*" (113). La verdad como herencia no sustituye a la verdad metafísica, sino que nos sitúa en la "multiplicidad de universos culturales" irreductibles. Los *logoi* sustituyen al *lógos*. La apertura histórico-epocal no es un puro hecho, y menos un hecho de fuerza, ni una estructura última. Es, más bien, el ser como proveniencia, huella, evento, tradición, mensaje. No hay un fundamento último del ser, sino un desfondarse del ser, y el ser así desfondado es mensaje en las palabras que heredamos: "A la verdad como apertura se llega, en cambio, asumiendo el desfondamiento como destino" (117).

Una última indicación alude a la universalidad de la verdad:

> La validez universal de los enunciados verdaderos, no se pierde del todo en la reformulación hermenéutica de la verdad como apertura. Aquí, la universalidad puramente postulada de las proposiciones verdaderas [...] se sustituye por una efectiva relación entre las verdades singulares y la multiplicidad de perspectivas que constituyen la red que las rige y las hace posibles (119).

Vattimo enfatiza que no se trata de un puro localismo frente al globalismo de lo universal. La universalidad se identifica con una "indefinida red de parentescos", según la conocida metáfora de Wittgenstein. Lo universal no es, pues, una esencia abstracta, sino la posibilidad para todos de ser persuadidos por el enunciado verdadero.

Una primera observación crítica es la que sigue: Vattimo compara las "épocas del ser" con los "paradigmas" de que nos habla T. S. Kuhn. Ahora bien, Vattimo niega la novedad y se pronuncia por la monumentalidad de la verdad, es decir, por el pasado, por la tradición. Pero en las revoluciones científicas se instaura un nuevo paradigma, se abandona una manera de pensar el mundo de una ciencia determinada y se la sustituye por otra nueva. Mientras que Vattimo niega la novedad, Kuhn la afirma decididamente. Pero hay más: mientras que para Vattimo hay rupturas pero a lo largo esas discontinuidades vuelven a su modo a encajar con la tradición, con la multitud de referencias o de voces que en ella se inscriben, en Kuhn, en cambio, una ciencia que hace una

revolución abandona un paradigma, lo sustituye por otro y no vuelve a él. Las "épocas" de la verdad de Heidegger Vattimo las describe primero como rupturas, pero luego por obra de la rememoración *(Andenken)* parece restablecerse la continuidad. Vattimo no deja claro si hubo un cambio de posición en el propio Heidegger en el cual pasa de la concepción catastrófica de la historia a la más tradicional "rememoración". El mismo Vattimo nos deja la impresión de una incoherencia entre su negación de la novedad y la afirmación de rupturas en la historicidad del saber y la verdad. Asimismo, a pesar de que insiste en el hecho de que su posición no es meramente tradicionalista, la afirmación del pasado es tan absoluta que no deja lugar a dudas:

> Debo decir que, vistos los horrores producidos por los grandes movimientos revolucionarios, por los profetas armados o desarmados, me siento más bien comprometido hacia el pasado, hacia las huellas y los valores dejados, como cristalizaciones, obras, pero también ruinas, por los seres vivos que han vivido, que hacia una imagen-proyecto de constuir el futuro (1989a: 12).

Ramón Rodríguez hace el siguiente cuestionamiento a los planteamientos de Vattimo acerca de la verdad:

> El relato no se considera como creador del sentido que allí aparece —no es pura y simplemente poesía— sino interpretación de un sentido que le precede. La imposibilidad de pensar este preceder como el estar dado de una situación objetiva, ¿invalida toda idea de adecuación o supone, por el contrario, la necesidad de pensarla de otra manera? Este es el verdadero reto que tiene planteado la filosofía hermenéutica: volver a pensar juntos, lejos de la masiva crítica a la *adequatio,* la articulación entre ambas formas de verdad. Para esa tarea Vattimo es un estímulo (1995: 32).

Es decir, Vattimo deja sin articular la relación entre la verdad como apertura originaria en el sentido histórico-epocal y la verdad como adecuación, que admite como concepto subsidiario.

Finalmente, hay cierta oscilación de Vattimo con respecto a un tema tan delicado como es el de la cuestión de la ausencia o presencia de decisión humana en la apertura histórico-epocal de la verdad. Vimos que en *Las aventuras de la diferencia* critica abiertamente la idea heideggeriana de la ausencia de decisión humana en las mencionadas aperturas. Y vimos que se reafirma en tal crítica diciendo que es un resto metafísico en el filósofo de Friburgo; más aún, cita a Marx

apoyándolo en la afirmación de la decisión transformadora del ser humano en la historia. Sin embargo, en un texto reciente vuelve a aparecer la idea de que la apertura de la verdad no depende de la decisión humana, sino que es algo en lo cual estamos "arrojados": "La hermenéutica sigue a Heidegger cuando rechaza la teoría de la verdad como correspondencia: un enunciado puede ser probado sólo dentro de una apertura que hace posible que se verifique o se falsifique, y la apertura es algo a lo cual el ser-ahí pertenece y del cual no dispone, el proyecto es un proyecto arrojado" (Vattimo, 1994a: 144).[2]

Derrida: la verdad como conservación

No muy distante de la posición de Vattimo acerca de la verdad está la de Derrida. En efecto, si el italiano nos da una idea hermenéutica de la verdad como tradición, el argelino nos da una idea de la verdad como conservación:

> Corramos el riesgo de otra intuición etimológica: la verdad *(truth)* es lo que conserva y se conserva. Pienso en la *Wahrheit*, en la *Wahren* de la *Wahrheit*, y en la *veritas* —cuyo nombre aparece en los escudos de muchas universidades americanas. Esta instituye sus guardianes y los llama a vigilar fielmente *(truthfully)* sobre sí (Derrida, 1994: 209).

Derrida está dirigiendo un discurso a la comunidad académica de la Universidad de Cornell, de ahí su alusión circunstancial a las "universidades americanas". El discurso, convertido luego en un extenso artículo, no trata propiamente de la verdad; en efecto, el tema propiamente tal es "la idea de la universidad", y la referencia a

---

2 Tugendhat mostró que la idea de la verdad como "desocultamiento" *(alétheia)* no es como tal una definición de la verdad. Y Heidegger así lo ha reconocido: "En tanto se entiende la verdad en el sentido tradicional, 'natural' como la conformidad —probada en los entes— del conocimiento con los entes mismos, pero también en tanto se interpreta la verdad como certeza del saber del ser, la *aletheía*, el 'desocultamiento' en el sentido de la *Lichtung* no debe equipararse con la verdad. Más bien es la *alétheia* —el desocultamiento pensado como *Lichtung*— la que garantiza ante todo la posibilidad de la verdad. Pues la verdad, igual que el ser y el pensar, sólo puede ser ella misma lo que es dentro del elemento de la *Lichtung*. La evidencia, la certeza de cada grado, todo tipo de verificación de la *veritas* se mueven ya con esta *Lichtung* imperante. *Alétheia*, el desocultamiento pensado como *Lichtung* de lo presente, no es todavía la verdad". (Tanto la referencia a Tugendhat como la cita de Heidegger están tomadas de Cristina Lafont, *Lenguaje y apertura del mundo. El giro lingüístico de Heidegger,* Madrid, Alianza, 1997, p. 208).

la verdad se halla al final del texto, es breve y más bien ocasional. No obstante, la "intuición etimológica" de la verdad como conservación aparece en este texto sobre la universidad porque Derrida sostiene también que la misión de la universidad es conservar, mantener el legado del saber. La universidad como conservadora del saber es también conservadora de la verdad, que es ella misma "conservación". Mostraremos que se trata de un concepto de "verdad" que en modo alguno es disonante con el resto del pensamiento derridiano y que, por el contrario, hace juego con el resto del campo semántico de su filosofía. La verdad como "conservación" se intercala en un campo semántico que incluye conceptos como: signo, huella, escritura, historicidad, tradición, memoria, herencia, promesa, religión, etc. El signo es la huella iterable. Sólo hay signo donde hay huella y donde hay repetición. La escritura, que es tan extensa como el lenguaje, y va quizá más allá, es también huella. La huella es la condición de la historicidad. El ser mismo es herencia y la religión lo que autentifica la promesa. En este artículo, "Las pupilas de la universidad", aparece una que otra vez la referencia a la tradición. Como ya expresamos, el autor se está refiriendo a la idea de la universidad, y en ese contexto afirma: "Estas nuevas responsabilidades no pueden ser tan sólo académicas. Si es tan difícil asumirlas, si son tan precarias y están tan amenazadas depende del hecho de que simultáneamente tienen que conservar la memoria viva de una tradición y abrirse a lo que va más allá de un programa, es decir, a lo que se denomina porvenir" (199). Es parte esencial de la idea de la universidad tanto el hacer posible la competencia profesional como el mantener "la tradición más seria de la universidad" (201). Finalmente: "No sé si es posible conservar, al mismo tiempo, la memoria y la posibilidad, pero tiendo a pensar que la una no se preserva sin la otra, si bien en formas diferentes. Esta doble vigilancia le corresponde, como su responsabilidad, al extraño destino de la universidad, a su ley, a su razón de ser y a su verdad" (208-209). Tal, pues, la breve referencia a la verdad en el mencionado artículo. No se explica ampliamente la idea de la verdad como conservación, pero se la ambienta en la idea de la universidad como tradición viva y posibilidad y, como dijimos, se ubica bien en el campo semántico-filosófico del autor. Nos referiremos un poco más a estos conceptos de herencia, tradición, huella, para confirmar la idea de que es necesario pensar la intuición derridiana de la verdad como conservación en el contexto de dichos conceptos. Escribe Derrida:

> Todas las cuestiones a propósito del ser o de lo que hay que ser (o no ser: *or not to be*) son cuestiones de herencia. No hay ningún fervor

> pasadista en recordarlo, ningún regusto tradicionalista. La reacción, lo reaccionario o lo reactivo son sólo interpretaciones de la estructura de la herencia. Somos herederos, esto no quiere decir que tengamos o que recibamos esto o aquello, que tal herencia nos enriquezca un día con esto o aquello, sino que el ser de lo que somos es, ante todo, herencia, lo queramos y lo sepamos o no (1995a: 68).

La expresión no puede ser más enfática: "El ser es herencia" (68). El contexto de este texto es la necesidad de mantener la herencia de Marx, de al menos uno de sus espíritus. Notemos en el texto citado que Derrida —como Vattimo— aclara enfáticamente que su idea de la tradición no significa un quedarse en el pasado (en el caso de Vattimo pudimos constatar que sí hay una sobrevaloración del pasado). Derrida no solamente afirma que la herencia no es gusto por el pasado, sino que, además, sostiene que la herencia es aún algo por hacer. "La herencia no es nunca algo dado, es siempre tarea" (67). Por otra parte, se trata de una herencia crítica, además "confiamos, al menos provisionalmente, en esa forma de análisis crítico que hemos heredado del marxismo" (68). Hay otra diferencia entre la posición de Derrida y la de Vattimo: mientras que éste, con Heidegger, insiste en las epocalidades del ser desde las cuales se da la apertura en la que se plantea lo verdadero y lo falso, Derrida, en cambio, es bastante crítico con dicha idea. En los dos artículos en que afronta el pensamiento de Foucault, cuestiona también la idea de épocas en las que se da el saber humano. Y ve esa epocalidad como un determinismo histórico. Sin duda no solamente está cuestionando a Foucault sino que ve en esta idea una de inspiración heideggeriana. Sobre esta inspiración heideggeriana de Foucault han insistido H. Dreyfus A y P. Rabinow (l983), y se percibe también muy claramente que Vattimo interpreta al filósofo francés en esa misma línea. Línea de interpretación que no ha sido muy defendida, pero que aparece al menos en estas tres fuentes citadas. Nótese que el determinismo histórico que Derrida le atribuye a Foucault coincide con la cuestión a la cual ya hemos aludido acerca de la no decisión humana en el advenimiento de las épocas del ser tal como Heidegger las plantea. Como veremos, en Foucault no aparece esa idea de ausencia de libertad. Asimismo, la idea de las rupturas catastróficas que se le atribuye a Heidegger[3] —y que Vattimo reafirma— tampoco aparece en Derrida: "No creo

---

3 El tema de las revoluciones en el pensamiento (Kant, Husserl, Heidegger, Foucault) ha sido ampliado en: Carlos Rojas Osorio, "Arqueología del apriori histórico", *Foucault, la historia de la locura como historia de la razón*, San Juan, Sociedad Puertoriqueña de Filosofía / Posdata, 2002.

en la ruptura decisiva, en la unidad de un 'corte epistemológico', como se dice a menudo hoy día. Los cortes se reinscriben siempre, fatalmente, en un viejo tejido que hay que continuar destejiendo interminablemente" (1977: 33). No es que no haya rupturas, discontinuidades, sino que ni son catastróficas ni dejan de remitirse al tejido textual heredado. Que haya ciertas rupturas e, incluso, ciertas épocas, Derrida lo afirma explícitamente. Así, el abandono de la primacía del lenguaje oral es en sí una ruptura; se abandona la época de Platón, y la época de Rousseau, y se entra en una revaloración de la escritura. Es claro que esa ruptura no es total, porque ni Freud, ni De Saussure dejan de heredar filosofemas de la metafísica. Hablando de Foucault, Derrida alude al hecho de que el pensamiento del autor de *Historia de la sexualidad* se inscribe en cierto modo en la "época de Freud" (1996). Hemos visto que también Vattimo reconoce que después de una revolución conceptual se trata de restablecer la continuidad mediante la rememoración. La diferencia con Derrida estaría, pues, en que Vattimo —con Heidegger— insiste en el carácter revolucionario y hasta catastrófico de las rupturas; mientras que Derrida niega este carácter catastrófico. "Catástrofe" es un término de la geología, con el cual se quiere significar que hay cambios tan violentos como los que constituyen una erupción volcánica, los cuales cubren el suelo anterior que entonces deja de ser percibido, y lo que se ve es la nueva formación. Esta metáfora se usa para el cambio revolucionario del saber; el saber existente quedaría sepultado y lo que ahora valdría sería la nueva formación.

Otra diferencia con Vattimo es la distinta apreciación que uno y otro hacen de la relación de la verdad con el arte tal como la interpreta Heidegger. Derrida hace un análisis muy crítico del ensayo heideggeriano *El origen de la obra de arte*. Ve en él un discurso cargado de proyecciones ideológicas, ideología de la tierra, discurso sacralizante. Se trata de la "pertenencia (correspondencia) a un discurso silencioso de la tierra" (Derrida, 1978a: 404). Recordemos que Heidegger está hablando del cuadro de Van Gogh *Los zuecos* y los presenta como los zapatos de un campesino, lo cual a su vez nos lleva al mundo de la tierra, de la proximidad de la tierra. Heidegger habría equivocado incluso un hecho quizá no trivial, y es que después de todo los zapatos no eran de un campesino, sino del propio Van Gogh. Lo anterior no significa que Derrida rechace cierta importante conexión entre verdad y arte, verdad y literatura; pero en todo caso no es al modo como lo presenta Heidegger, con el elogio de Vattimo.

Hay, pues, diferencias importantes entre Vattimo y Derrida en esta cuestión de la verdad. Ello a pesar de un acuerdo: para ambos

la verdad se da como herencia, tradición, huella, conservación. Quizá haya un tono irónico en Vattimo, puesto que la conservación de la tradición viene siendo una actitud piadosa para con nosotros mismos *(pietas);* la conservación de nuestras fábulas, pues sin ellas no podríamos vivir. Siempre hemos vivido de fábulas, sólo que ahora sabemos que son fábulas, y que no podemos vivir sin ellas; la diferencia está en que hoy (después de Nietzsche) vivimos nuestras fábulas a sabiendas de que son fábulas. No hay duda del sabor "conservador" de la intuición derridiana de la verdad —quizá mucho menos perceptible en Vattimo—, pero siempre ambientado en la misma idea de verdad como tradición. Parece que ésta es la idea hermenéutica de verdad: la tradición.

Foucault: "decir la verdad" y "estar en la verdad"

Si algún aspecto del pensamiento de Foucault ha sido malinterpretado es la cuestión de la verdad. Así, los posmodernos sólo se fijan en lo que él dice acerca de la verdad y las relaciones de poder. En realidad Foucault reconoce tanto las condiciones externas de la verdad como sus condiciones internas.

> La hipótesis que me gustaría formular es que en realidad hay dos historias de la verdad. La primera es una especie de verdad interna, [...] es la historia de la verdad tal como se hace a partir de la historia de las ciencias. Por otra parte, creo que en la sociedad, o al menos en nuestras sociedades, hay otros sitios en los que se forma la verdad, allí donde se definen cierto número de reglas de juego, a partir de las cuales vemos nacer ciertas formas de subjetividad, dominios de objeto, tipos de saber y, por consiguiente, podemos hacer de ello una historia externa, exterior, de la verdad (2003: 15).

La historia externa de la verdad constituye una teoría política puesto que se la relaciona con los poderes: "La verdad está ligada circularmente a los sistemas de poder que la producen, y la mantienen, y a los efectos de poder que induce y que la acompañan" (1979: 189). Foucault ilustra esta tesis con el caso del fundador de la genética, Gregorio Mendel:

> Mendel decía la verdad, pero no estaba "en la verdad" del discurso biológico de su época: no estaba según la regla en que se formaban los objetos y los conceptos biológicos; fue necesario todo un cambio

> de escala, el despliegue de un nuevo plan de objetos en la biología para que Mendel entrase en la verdad y para que sus proposiciones apareciesen entonces (en buena parte) exactas (1971: 38).

Nótese que en este texto se presenta la idea de las dos condiciones de la verdad: la externa es el poder de la comunidad científica que hizo caso omiso de la teoría genética mendeliana, y la interna es el hecho de que la teoría de Mendel es verdadera "en buena parte". Foucault agrega que Mendel tuvo que hablar y decir la verdad desde una "exterioridad salvaje"; desde fuera del saber dominante en su momento.

El enunciado de que "la verdad se da dentro de ciertas relaciones de poder" tiene que ser aclarado. Bertrand Russell, en su teoría de los tipos, enunció la tesis según la cual ningún enunciado se refiere a sí mismo, pues cuando ello ocurre puede caer en autocontradicción. Esta tesis puede aplicarse al enunciado de Foucault. Preferimos el enunciado de Wittgenstein al de Russell, pues el de éste lleva a la regresión infinita. "Ninguna proposición puede decir nada de sí misma porque el signo proposicional no puede estar contenido en sí mismo (esta es toda 'la teoría de los tipos')" (Wittgenstein, 1973: 63). Por tanto, el enunciado "la verdad se da dentro de ciertas relaciones de poder" es uno de tipo empírico (o histórico), sujeto a validación (confirmación o refutación). Pero dicho enunciado no se aplica a sí mismo, sino a los objetos de su referencia; de lo contrario sería autorreferencial y hasta autocontradictorio. Foucault reconoce las condiciones internas y externas de la verdad; queda por determinar cuál sería el concepto propiamente tal de la verdad (concepto interno). "Cierto, si uno se coloca al nivel de una proposición, en el interior de un discurso, la separación entre lo verdadero y lo falso no es ni arbitraria, ni modificable, ni institucional, ni violenta" (Foucault, 1971: 16). Este texto reconoce también el carácter interno de la verdad. Aunque Foucault no da una definición explícita del concepto de "verdad", de algunos textos puede inferirse que se trata de un concepto empírico (o positivo). Un ejemplo de esos textos es el siguiente:

> Paradoja: una de las raíces más sólidas de la pena de muerte es el principio, humanitario, científico de que lo que se juzga son crímenes, no criminales. Es menos costoso económicamente, intelectualmente más fácil, más gratificante para los jueces y para la opinión pública, más razonable a los ojos de los sabios y más satisfactorio para los apasio-

> nados de la idea de "comprender al hombre" en lugar de verificar hechos (1990: 210).

"Comprender al hombre" pertenece a la hermenéutica tradicional que Foucault rechaza, como vimos. La arqueología no es hermenéutica, y la genealogía promueve un tipo de interpretación de inspiración nietzscheana. De ahí que a diferencia de Vattimo y Derrida, el concepto de "verdad" en Foucault nada tenga que ver con la conservación o la tradición. Este concepto empírico (o positivo) de la verdad parece oponerse a otro texto en que Foucault relaciona verdad y ficción:

> En cuanto al problema de la ficción, es para mí un problema muy importante; me doy cuenta de que no he escrito más que ficciones. No quiero, sin embargo, decir que esté fuera de verdad. Me parece que existe la posibilidad de hacer funcionar la ficción en la verdad; de inducir efectos de verdad con un discurso de ficción y hacer de tal suerte que el discurso de verdad suscite, "fabrique" algo que no existe todavía, es decir, "ficcione". Se "ficciona" historia a partir de una realidad política que la hace verdadera. Se "ficciona" una política que no existe todavía a partir de una realidad política (1979: 162).

A nuestro modo de ver, Foucault usa aquí un concepto pragmático de verdad. Se trata de producir cierta transformación, cierto cambio, y aunque no se sabe si la teoría es verdadera, se lanza la ficción —a modo de hipótesis— para ver si trae efectos de verdad. Así, pues, Foucault se mueve entre un concepto empírico de verdad (verificar hechos) y uno pragmático: ficcionar hipótesis para ver si los cambios las verifican. En los últimos escritos hay un énfasis en la relación ética entre verdad y subjetivación: "Hay un conjunto de técnicas que han tenido por finalidad relacionar el sujeto y la verdad" (Foucault, 1994: vol. 4, 362). No se trata de decir la verdad del sujeto que éste ignora para hallar su propio yo. "Se trata de hacer de esta verdad retomada, memorizada, progresivamente puesta en aplicación, un cuasi-sujeto que reina soberanamente en nosotros" (362). Es una verdad subjetiva relacionada con el cuidado de sí mismo, con mi libertad; una verdad autoliberadora.

Importa señalar las diferencias entre Vattimo y Foucault. Ambos recurren al hecho fundamental de que la verdad depende de una apertura histórico-epocal en la cual se constituyen las reglas mediante las cuales una ciencia o un saber va a determinar lo verdadero o lo falso. A partir de este acuerdo de base es preciso señalar las diferencias. En ningún momento afirma Foucault que esa apertura histórica se dé sin

la libertad humana. Al contrario, la crítica de las formas hegemónicas de la verdad constituye un acto de destrucción de un código, un acto liberador. Se trata del intelectual que a golpe de martillo decodifica, se muestra como un salvaje que actúa desde una exterioridad. El saber no está hecho para consolar, sino para dar tajos. No se trata de un oscuro destino del ser en el que no interviniera la libertad humana. Es verdad que Foucault recurre a "verdades" afirmadas en otras epistemes: la teoría del lenguaje de los sofistas, la teoría del poder de Spinoza y de Nietzsche, la crítica de la explotación en Marx, etc. Se trata del aprecio por aquellos decodificadores que en su momento dieron tajos importantes al saber hegemónico: la solidaridad de los rebeldes en la misma o parecida lucha. Finalmente, el mundo que se abre desde un lenguaje epocal (Heidegger, Vattimo, Foucault) no puede considerarse como tal verdadero o falso. La episteme como tal no es ni verdadera ni falsa, sino que es el espaciotiempo del saber en que se forman las reglas del juego. Son las teorías, más específicas que la generalidad de la episteme, las que pueden ser verdaderas o falsas. La episteme que resulta de una apertura histórica es la plataforma desde la cual se juzgan las teorías. Nos parece que hay una fuerte analogía con lo que dice Wittgenstein, es decir, que toda verificación o refutación se da en el interior de un sistema que le da vida. Este sistema es a modo de un trasfondo que, dice Wittgenstein, "me viene dado y sobre el cual distingo entre lo verdadero y lo falso" (1988a: 102).

Las aristas de la verdad

Ensayemos describir las que parecen las aristas o dimensiones más decisivas de la verdad: racionalidad y verdad; socialidad y verdad; lenguaje, realidad y verdad; experiencia y verdad; historia y verdad.

Racionalidad y verdad

En general las teorías racionalistas de la verdad han insistido en la coherencia lógica como concepto definitorio de la verdad. Esta tesis nos parece insuficiente porque una teoría puede ser muy coherente lógica o matemáticamente y no resistir la evidencia empírica. Lo que sí puede afirmarse es que la coherencia lógica es una condición de todas las teorías filosóficas o científicas, formales o factuales. El criterio de racionalidad lógica es la coherencia. Sin embargo, aunque

es una condición de toda teoría, no agota el aspecto de racionalidad que ha de quedar explicitado en una adecuada conceptuación de la verdad.

Consenso racional

Más radical que la coherencia lógica es el consenso que se hace necesario para servir de marco societario en el que se da la verdad. Es más radical porque la verdad no existe en un empíreo, sino que son seres humanos quienes se ocupan del saber y determinan la verdad o falsedad de las teorías. Y esto tampoco ocurre en abstracto, sino que son comunidades de sabios (científicos o filósofos) quienes en determinadas relaciones sociales establecen reglas, convenciones, valores, lenguajes, mediante los cuales juzgan acerca de la verdad o falsedad de las teorías. Distintos autores (Heidegger, Foucault, Vattimo) insisten en la apertura histórica que hace posible el que juzguemos lo verdadero y lo falso. Pues bien, no es en ausencia de decisión humana como se da esa apertura histórica. Es de hecho una comunidad de sabios la que en circunstancias determinadas abre el campo de inteligibilidad en el que se dan ciencias y saberes. Y ello se da mediante un cierto consenso. Así, pues, el aspecto más radical de la racionalidad en que se produce la verdad se da en el consenso comunitario que la hace posible. Pero la cuestión del consenso está lejos de ser simple. No se trata de decir sin más que es verdadero lo que es objeto de consenso. Así formulada, la aserción es harto problemática. Como se ha objetado con mucha razón: si la comunidad de los sabios acuerda consensualmente dictaminar que una teoría es falsa y otra verdadera, entonces bastaría que dijera que el sistema tolemaico es hoy, por acuerdo comunitario, la verdad sobre el sistema solar. Se ve entonces que no es el mero consenso lo que hace a una teoría verdadera. Se requieren varias condiciones. Y no es la menor el que esa comunidad esté bien informada, para lo cual tiene que recurrir al criterio de empiricidad (que analizaremos luego). Un acuerdo consensual sin una buena base informativa resulta claramente irracional y arbitrario. No es menos evidente que además de la información pertinente, un consenso ha de poder hacerse sobre la base de argumentos racionales. Y es esta racionalidad a la que nos referimos como decisiva cuando hablamos de racionalidad de la verdad. Sin buenas razones un consenso es arbitrario e irracional. La filosofía y la ciencia se divorciaron del mito cuando adoptaron la vía (método, camino) de la argumentación como criterio

de desarrollo del saber humano, en lugar del argumento de autoridad que el mito invoca al acogerse a la tradición. Si se quiere, la ciencia y la filosofía adoptan una tradición abierta a buscar buenas razones para sus teorías, y que uno ha de acogerse a esas buenas razones antes que a la autoridad de quien sea.

Aquí surge la objeción de los sofistas en la Antigüedad y de Kuhn en las discusiones recientes. Esta objeción —muy real— apunta al hecho de que no siempre la comunidad científica se atiene a una estrategia puramente argumentativa (y en el caso de teorías científicas, experimentaciones y observaciones). Los sofistas —que eran buenos retóricos— alegaban que uno puede argumentar para persuadir y no sólo para convencer con la verdad. Aristóteles, que era buen conocedor de la sofística, no rechazaba de plano la retórica, como sí la rechazaba su maestro Platón. El Estagirita argüía que el lenguaje es un instrumento *(techné)* de que el ser humano dispone, y que puede utilizarlo con distintos fines. Iba más lejos: lo que hace retórico un argumento no es su estructura argumentativa —que es la misma que la del argumento dialéctico— sino la finalidad de persuadir. Como el argumento puede ser válido, aunque las premisas sean falsas, entonces puede darse esa situación. Podemos usar argumentos para convencer con la verdad o para persuadir, aunque no digamos verdad. De modo que todo depende de si tratamos de convencer con la verdad o meramente de persuadir (sin verdad). Obviamente Aristóteles apuesta por lo primero pero sabe que lo segundo se da. Por su parte Kuhn arguye que cuando ocurre una revolución científica —un cambio de paradigma— los científicos no se dejan convencer sólo con argumentos y pruebas experimentales, sino que se recurre a la retórica, y hasta llega a decir que el acceder a un nuevo paradigma es como una conversión —en el sentido religioso del término—, lo que le valió la acusación de irracionalismo. Hay que notar que Kuhn no excluye de ningún modo la argumentación racional ni la prueba experimental; lo que dice es que en los cambios de paradigma la historia muestra que no son suficientes estos métodos racionales que en la ciencia "normal" constituyen parte del consenso comunitario. No se trata, pues, de generalizar el recurso a la retórica por parte de los científicos. Roberto Torretti, siguiendo la primera parte del argumento de Kuhn, es decir, la racionalidad, ha mostrado importantes ejemplos de cambios científicos en los cuales han sido "razones" las que se han argumentado para pasar de una teoría a otra. Así, pues, la exigencia de racionalidad argumentativa es necesaria. Por ello Habermas la denomina "condiciones ideales del habla". Lo que es necesario entender es

que esa condición ideal no siempre es real. Foucault va más lejos aún y establece que no sólo hay retórica en las comunidades científicas, sino también relaciones de poder. Las relaciones de poder están incluidas en la teoría de Kuhn, pero Foucault es más radical porque arguye que las mismas no se dan sólo en los períodos de revoluciones científicas, sino también en lo que Kuhn denomina ciencia normal. Ya hemos explicado ampliamente la teoría de Foucault. De lo que se trata ahora es de pensar cómo es posible el consenso racional y razonable, y no meramente una relación de dominación. Michel Serres nos recuerda que los matemáticos griegos llegaron a una situación de isonomía en la que fue posible establecer una comunidad científica. "El logos aparece como discurso comunitario de los ciudadanos iguales, por lo que aparece como razón inmediatamente" (1994: 102). Si sólo hay relaciones de poder en el sentido de dominación, entonces no se da consenso entre iguales, sino mero dominio. Serres da a entender que la democracia griega favoreció —o le sirvió de modelo— la isonomía de la comunidad científica. Es necesario que la comunidad científica sea una comunidad de pares, es decir, de seres humanos en pie de igualdad: "El grupo igualitario de los pares constituye el sujeto del conocimiento, como si este conocimiento tuviera como condición operatoria el reconocimiento recíproco de los individuos igualados" (247). No se trata, pues, de que no haya poder; la comunidad científica no es impotente, sino poderosa. Pero esta relación de poder es relación entre iguales, y entre iguales lo que cuenta para esa comunidad es el valor del mejor argumento y de las mejores pruebas. Digamos con Spinoza: la potencia de los individuos se ve aumentada y multiplicada por la asociación dentro de una comunidad. En este caso la relación de poder no es de dominación sino de potenciación, para hacer posible la comunidad científica como tal. Digamos que se trata de un equilibrio entre iguales. Desde luego ese equilibro se puede perder fácilmente, es muchas veces inestable y precario. Nada asegura que se mantenga el equilibrio que implica la isonomía. Las comunidades humanas suelen ser resistentes al cambio, y la comunidad científica no escapa a ese patrón. No es casual, pues, que Kuhn haya descubierto esas relaciones de poder precisamente en los momentos de innovación radical. Lo que es necesario entender aquí es que las comunidades científicas de sabios (pues hay que incluir a filósofos, literatos y artistas) obedecen a dos sistemas de patrones *(patterns)* distintos. Un tipo de patrón son las reglas internas que la comunidad de sabios se da para su funcionamiento y que, como vimos, establece en pie de igualdad relación de pares. Pero la comunidad de sabios es también una aso-

ciación humana, y como toda asociación humana obedece a patrones de comportamiento que son estudiados por la sociología. Las comunidades de sabios no son excepciones a los patrones de conducta social, pues son asociaciones humanas, "demasiado humanas". Rige en ellas la emulación, pero también la envidia; hay cooperación pero también competencia, mucha competencia; hay amistad y compañerismo, pero también enemistad y discordia; elogio, pero también censura; etc. Y como dichas relaciones pueden estar siempre presentes, entonces no se puede limitar la relación externa (patrón en el sentido sociológico) a los momentos de cambio ruptural.

El consenso, pues, se da; y puede darse sobre bases de reglas internas de funcionamiento para cada comunidad científica. Ese consenso puede ser racional y razonable; estar regido por el mejor argumento, por una actitud libre de presión. Pero no es imposible que en un momento u otro ese equilibrio precario se rompa, y se pase de relaciones entre pares a relaciones de exclusión o dominación. No es suficiente decir que la verdad se da desde una exterioridad salvaje, pues esa verdad llega a relucir cuando es finalmente aceptada por la comunidad de pares. Irónicamente afirma Serres que la comunidad expulsa a sus revolucionarios, y luego los incorpora como precursores; afirma también que en ello no difieren de las iglesias y de los revolucionarios sociales. En general se usa un concepto "ideal" de consenso —como ocurre en la teoría de Habermas—, idealidad que está lejos de coincidir con la realidad histórica del desarrollo del saber humano. Por eso nos parece necesario concluir que cuando el consenso no se da, cuando las innovaciones teóricas a la cuales la comunidad de sabios es reticente, entonces no hay otra alternativa que entender la verdad como disenso. Frente a consensos autoritarios, sólo la anarquía puede valer. No hay que afirmar relativísticamente que "todo vale", pero sí es necesario apostar por el disenso cuando el dogmatismo y el autoritarismo impiden las alternativas innovadoras.

Lenguaje y verdad

La comunidad científica adopta un lenguaje. La apertura histórica de un campo de inteligibilidad para una ciencia determinada implica la adopción de un lenguaje. Galileo Galilei y Descartes tuvieron éxito en hacer de las matemáticas el lenguaje de las ciencias físicas. Es un acuerdo que no ha variado hasta el presente, sino que se ha confirmado para otras ciencias. No se trata de un destino del ser, como

quiere Heidegger, sino de una decisión sobre bases de razonabilidad y eficacia. La relación de lenguaje y verdad pasa por la referencia. La comunidad científica adopta un lenguaje con el cual referirse a lo real, con el cual podamos interpretar y describir lo real. La relación de la verdad con lo real se da a través del lenguaje —aunque no sólo por medio de él—; es decir, se da en el cumplimiento referencial de los enunciados. Es verdadero un enunciado si se cumple su referencia. El problema ahora es cómo sabemos si se cumple la referencia. Y para ello no tenemos más alternativa que recurrir al criterio empírico.

Verdad y experiencia

La evidencia empírica es la forma como podemos confirmar si se cumple la referencia de un enunciado o de una serie de enunciados. En este sentido se puede afirmar que la verdad es la potencia de una teoría para dar cuenta de la *empiria* relacionada con su campo referencial. Las comunidades científicas determinan las reglas de validez de una teoría. En ellas se incluyen las pruebas observacionales y experimentales que han de hacerse valer. Esta tesis supone que las teorías no son autocontenidas, es decir, que aunque existe un marco epistémico desde el cual se construyen los conocimientos, el marco es lo suficientemente lábil para permitir nueva información. Si el marco epistémico desde el cual se teoriza es una red tan tupida que no permite nueva información, entonces la teoría es autocontenida, y no hay manera de validar nuevo conocimiento. Es necesario reconocer el marco epistémico; ya no es posible defender un empirismo ingenuo. Los seres humanos percibimos ciertos aspectos de lo real mediante órganos sensoriales, mediante la inteligencia; nuestro conocimiento está también mediatizado por el lenguaje, por la praxis social, etc. Por tanto, todo conocimiento supone unos medios con los cuales nos acercamos a ciertos aspectos de lo real. Esto, pues, justifica que no hablemos de una experiencia neutra, ingenua, sino de la experiencia humana dentro de un marco epistémico determinado. Los aspectos que conocemos de lo real los conocemos por la experiencia, la inteligencia y la razón. Nos movemos, pues, en el uso empiriológico de la razón. Así, pues, desde la perspectiva del conocimiento, sólo sabemos que se cumple la referencia de un enunciado o de una teoría por su evidencia empírica, en cuyo caso la declaramos verdadera, al menos mientras no aparezcan evidencias refutatorias.

Verdad e historia

La misma condición empírica del saber impone su historicidad. En efecto, la confirmación empírica de una teoría nunca es definitiva porque siempre queda abierta a la posibilidad de refutaciones a causa de nueva evidencia, o de modificaciones radicales que hagan aparecer la teoría previa como un caso de una más general. Así, pues, al ser provisional la confirmación de una teoría, ésta está sometida a cambios. La empiricidad lleva a la historicidad. El carácter provisional de la evidencia empírica conduce al carácter provisional o histórico de la verdad. Por eso, como ya se dijo en la Edad Media, "la verdad es hija del tiempo". La mortalidad de las teorías científicas es un hecho casi cotidiano. Nuevas teorías son propuestas para sustituir o mejorar a las que quedan invalidadas total o parcialmente. Existen teorías que absorben el núcleo de verdad de anteriores teorías. La mecánica newtoniana absorbe lo que había de verdadero en la astronomía de Kepler, en la mecánica galileana y en la cartesiana. Pero la historicidad de la ciencia no se da siempre de esta forma asumptiva. Hay teorías que desplazan por completo a sus antecesoras. El heliocentrismo suplanta sin más al geocentrismo, como el evolucionismo desplaza al fijismo. Aquí no hay una incorporación de verdades anteriores, sino una suplantación o desplazamiento. Cuando el cambio es asumptivo se trata de un cambio dentro de una cierta línea de continuidad; cuando el cambio es por desplazamiento, se trata de una ruptura. En las mejoras graduales de una teoría o en la incorporación de una teoría en otra hay conservación de la verdad; y no la hay en las teorías que simple y llanamente suplantan o desplazan a otras. De acuerdo con el criterio empírico de la verdad, esto es posible porque la nueva evidencia es incompatible con la teoría anterior. De modo que tanto en el caso evolucionario como en el revolucionario es el criterio racional-empírico el que juega un papel decisivo. Es racional que cambiemos nuestras teorías, e incluso que las cambiemos radicalmente, si buenos argumentos racionales y empíricos nos sirven de base. Es más, sería irracional no hacerlo. Esto significa que la empiricidad se correlaciona directamente con la historicidad de la verdad. La ciencia y los saberes viven a diario del cambio. El cambio no es irracional, pues no se abandona una teoría injustificadamente. Las nuevas teorías han de poder explicar lo que las anteriores explicaban, además de presentar evidencias nuevas que las anteriores no explicaban. En este sentido, aunque se refute una teoría y se la deje de considerar verdade-

ra, se gana porque se adquiere una mejor. En este apartado estamos analizando sólo los aspectos empiriológico e histórico de la verdad, aspectos que son decisivos. No hay que olvidar los factores externos que también intervienen en los cambios históricos de las teorías, pero ya los hemos analizado. El cambio no ocurre sin razón, aunque otros factores puedan estar presentes. Aristóteles caracterizó al ser humano como animal social (político) racional. Agreguemos que el animal social parece querer engullir al animal racional. Hay que ser lo suficientemente anárquico para que ello no suceda. Digamos que si Koyré nos habla de un *itinerarium mentis in veritatem,* hay que decir también que ese itinerario de la mente hacia la verdad pasa por cambios que pueden ser tan grandes como las revoluciones científicas. La verdad no dependería pues de una única instauración originaria de la ciencia, como pensaba Kant, sino de un itinerario muy complejo que pasa incluso a través de revoluciones. Aceptamos también la tesis según la cual después de una ruptura se pueden tender puentes hacia el pasado, y así entender que la nueva teoría nos ayuda a iluminar anteriores afirmaciones.

Resumiendo sintácticamente las distintas aristas de la verdad que hemos analizado se podría decir: la verdad implica una determinada racionalidad consensualmente aceptada por una comunidad que adopta un lenguaje para interpretar lo real, lenguaje en el cual se formulan las teorías que han de ser comprobadas empíricamente y que, en cuanto dicha evidencia está siempre sujeta a renovación, ha de quedar en estado de apertura histórica. Esto significa que nuestras estructuras veritativas no son definitivas, sino que están históricamente establecidas, es decir, son provisionales. Dentro de esa historicidad se da una dialéctica de conservación e innovación; algo se conserva, algo muere, y algo nace y renace.

Bibliografía

Aarsleff, Hans, 1982, *From Locke to Saussure*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

Acero, Juan, 1998, *Filosofía del lenguaje 1. Semántica*, Madrid, Trotta.

Adorno, Francesco, 1977, "Filosofía y ciencia", *Historia y civilización de los griegos*, trad. Pepa Gasull y Vicente Llull, vol. 9, Barcelona, Icaria/Bosch.

Agustín, Aurelio, 1957, *De Genesi ad litteram*. *Obras*, vol. 15, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

Agustín, San, 1947, *De doctrina christiana*, trad. Fr. Balbino Martín, Madrid, La Bac.

Alonso, Amado, 1951, "Estudios gramaticales de Bello", en: Andrés Bello, *Obras completas*, vol. 4, Caracas, Ministerio de Educación.

Anderson Imbert, Enrique, 1986, "La filosofía del tiempo de Andrés Bello", *Nuevos estudios sobre letras hispanas*, Buenos Aires, Kapeluz.

Anderson, Perry, 2000, *Los orígenes del posmodernismo*, Barcelona, Anagrama.

Apel, Karl-Otto, 1985, *La transformación de la filosofía*, trad. Adela Cortina, Jesús Conill y Joaquín Chamorro, Madrid, Taurus.

Ardao, Arturo, 1986, *Andrés Bello, filósofo*, Caracas, Academia Nacional de Historia.

Argullol, Rafael, 1999, "El arte después de la muerte del arte", en: Hans Georg Gadamer, *Actualidad de lo bello*, trad. Antonio Gómez Ramos, Buenos Aires, Paidós.

Aristóteles, 1986, *Política*, trad. Carlos García Gual y Aurelio Pérez Jiménez, Madrid, Alianza.
_____, 1994, *Metafísica*, trad. Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos.
_____, 1999, *Sobre la interpretación*, trad. Alfonso García Suárez y J. Velarde Lombraña, Madrid, Tecnos.
_____, 2001, *Retórica*, trad. Alberto Bernabé, Madrid, Alianza.
Aubenque, Pierre, 1962, *Le problème de l'être chez Aristote*, París, Presses Universitaires de France.
Austin, John, 1975, *Ensayos filosóficos*, trad. Alfonso García Suárez, Madrid, Revista de Occidente.
_____, 1962, *How to do Things with Words*, Oxford, Oxford University Press.
Ayer, Alfred y Fon Elders, 1981, *La filosofía y los problemas actuales*, Madrid, Fundamentos.
Bajtin, Mijail, 1982, *Estética de la creación verbal*, trad. Tatiana Bubnova, México, Siglo XXI.
_____, 1988, *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. El contexto de Rabelais*, trad. Julio Forcat y César Conroy, Madrid, Alianza.
Barrios, José, 1984, *Protágoras y Gorgias. Fragmentos y comentarios*, Madrid, Orbis.
Bello, Andrés, 1977, *Gramática de la lengua castellana*, Buenos Aires, Sopena.
_____, 1981, *Filosofía del entendimiento*, 2.ª ed., Caracas, Ministerio de Educación.
Benveniste, Émile, 1996, *Problèmes de linguistique générale*, París, Gallimard.
_____, 1997, *Problemas de lingüística general*, 19.ª ed., 2 vols., trad. Juan Almela, México, Siglo XXI.
Berkeley, George, 1992, *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, trad. Carlos Mellizo, Madrid, Alianza.
Berlin, Isaiah, 1997, *El mago del norte. J. G. Hamann y el origen del irracionalismo moderno*, Madrid, Tecnos.
_____, 1998, *El fuste torcido de la humanidad*, 3.ª ed., trad. Manuel Álvarez Flórez, Barcelona, Península.
_____, 2000, *Three critics of the Enlightenment. Vico, Hamann, Herder*, en: Henry Hardy, ed., Princeton y Oxford, Princeton University Press.
Beuchot, Mauricio, 1981, *La filosofía del lenguaje en la Edad Media*, México, Unam.
Blanchot, Maurice, 1955, *L'espace littéraire*, París, Gallimard.
Blumenberg, Hans, 1984, *La leggebilitá del mondo. Il libro come metafora de la natura*, Bologna, Il Mulino.
Boler, John, 1963, *Charles Sander Peirce and the Scholastic Realism. A study of Peirce's Relation to John Duns Scotus*, Seatle, University of Washington Press.
Bollack, Jean, 1972, *Heráclite ou la separation*, París, Gallimard.

Bréhier, Émile, 1928, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, París, Vrin.
Brun, Jean, 1961, *Platón y el platonismo*, Buenos Aires, Eudeba.
Bubner, Rüdiger, 1991, *La filosofía alemana contemporánea*, Madrid, Cátedra.
Bubnova, Tatiana, 1996, "Bajtin en la encrucijada dialógica", en: Iris Zavala, *Bajtin y sus apócrifos*, Barcelona, Anthropos/Universidad de Puerto Rico.
Bucher, Jean, 1996, *La experiencia de la palabra en Heidegger*, 2.ª ed., trad. Cecilia Balcázar, Barcelona, Ariel.
Bunge, Mario, 1983, *Lingüística y filosofía*, Barcelona, Ariel.
Calvo, Tomás, 1991, "Del símbolo al texto", en: Tomás Calvo y Remedios Ávila, eds., *Paul Ricœur: los caminos de la interpretación*, Barcelona, Anthropos.
Carrillo, Alberto, 1998, "El sentido del ser y el concepto de interpretación en Heidegger", en: Mauricio Beuchot, coord., *La voz del texto. Polisemia e interpretación*, México, Unam.
Cassirer, Ernest, 1944, *An Essay on Man*, Nueva York, Anchor Books.
_____, 1985, *Filosofía de las formas simbólicas. El lenguaje*, trad. Armando Morones, México, Fondo de Cultura Económica.
Castilla Lázaro, Ramón, 1985, "Antes de Austin", *Diálogos*, Río Piedras, (46).
_____, 1998, "Caos y lenguaje. Examen de una tesis de Cassirer", *Diálogos*, Río Piedras, (71).
Chomsky, Noam, 1960, *Aspects of the Theory of Sintax*, La Haya, Mouton.
_____, 1966, *Cartesian linguistic*, Nueva York, Harper & Row Publishers.
_____, 1972, *Lingüística cartesiana*, trad. Enrique Wulff, Madrid, Gredos.
Cicerón, Marco Tulio, 2000, *Ética para cada día*, selección, presentación y trad. María Morrás, Barcelona, Península.
Condillac, Etienne, 1959, *La lógica o de los primeros elementos del arte de pensar*, trad. Bernardo de la Calzada, Caracas, Academia Nacional de Historia.
Conesa, Francisco y Jaime Nubiola, 1999, *Filosofía del lenguaje*, Barcelona, Herder.
Cordua, Carla, 1997, *Wittgenstein: reorientación de la filosofía*, Santiago de Chile, Domen.
_____, 1999, *Filosofía a destiempo. Seis ensayos sobre Heidegger*, Santiago de Chile, Universidad Nacional Andrés Bello.
_____, 2004, *Verdad y sentido en* La crisis *de Husserl*, Santiago, Ril Editores.
Cruz, Armando, 2002, "Hermenéutica y praxis: la verdad como evento dialógico en Hans-Georg Gadamer", *La Torre*, Río Piedras, (23).
Cruz Vélez, Danilo, 1972, "Metafísica y ciencias del lenguaje", *Boletín Cultural y Bibliográfico*, Bogotá, 13 (2).
_____, 1995, *El misterio del lenguaje*, Bogotá, Planeta.

Cruz Vergara, Eliseo, 1994, "La concepción del conocimiento histórico en Hegel", en: Francisco José Ramos, ed., *Hacer: pensar,* Río Piedras, Editorial Universidad de Puerto Rico.
_____, 1997, *La concepción del conocimiento histórico en Hegel,* Río Piedras, Editorial Universidad de Puerto Rico.
Curtius, Ernest, 1955, *Literatura europea y Edad Media Latina,* México, Fondo de Cultura Económica.
Danielou, Jean, 1962, *Filón de Alejandría,* trad. Florentino Pérez, Madrid, Taurus.
De Andrés, Teodoro, 1969a, *El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje,* Madrid, Gredos.
_____, l969b, "Significación lingüística en la Lógica de G. Ockham", *Lenguaje y filosofía,* Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
Deladalle, Gérard, 1996, *Leer a Peirce hoy,* trad. Lía Varela, Barcelona, Gedisa.
De Man, Paul, 1991, *Visión y ceguera,* trad. Rodríguez Vechini y James Lezra, Río Piedras, Editorial Universidad de Puerto Rico.
De Saussure, Ferdinand, 1971, *Curso de lingüística general,* trad. Amado Alonso, Buenos Aires, Losada.
Deleuze, Gilles, 1969, *Logique du sens,* París, Minuit.
_____, 1986, *La imagen-tiempo,* trad. Irene Agoff, Buenos Aires, Paidós.
_____, 1987, *Foucault,* trad. José Vázquez Pérez, Buenos Aires, Paidós.
_____, 1988, *Diferencia y repetición,* trad. Alberto Cardin, Madrid, Júcar.
_____, 1989a, *Lógica del sentido,* trad. Miguel Morey, Buenos Aires, Paidós.
_____, 1989b, *El pliegue. Leibniz y el barroco,* trad. José Vásquez y Umbertina Larraceleta, Buenos Aires, Paidós.
Derrida, Jacques, l967, *De la grammatologie,* París, Minuit.
_____, 1970, "La lingüística de Rousseau", en: Jean-Jaques. Rousseau, *Ensayo sobre el origen de las lenguas,* trad. Alberto Dazul, Buenos Aires, Calden.
_____, 1972, "Le puits et le pyramide. Introduction à la sémiologie de Hegel", en: *Marges de la philosophie*, París, Minuit.
_____, 1977, *Posiciones,* trad. M. Arranz, Valencia, Pretextos.
_____, 1978a, *La verité en peinture,* París, Flammarion.
_____, 1978b, "La pharmacie de Platon", en: *La dissémination.* París, Minuit.
_____, 1986, *De la gramatología,* trad. Óscar del Barco y Conrado Ceretti, México, Siglo XXI.
_____, 1989, *Memorias para Paul de Man,* trad. Carlos Gardini, Barcelona, Gedisa.

Derrida, Jacques, 1994, "Las pupilas de la universidad", en: Gianni Vattimo, ed., *Hermenéutica y racionalidad*, trad. Santiago Perea Latorre, Bogotá, Norma.

_____, 1995a, *La voz y el fenómeno*, 2.ª ed., trad. Patricio Peñalver, Valencia, Pretextos.

_____, 1995b, *Los espectros de Marx*, trad. José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti, Madrid, Trotta.

_____, 1996, "Ser justo con Freud", en: *Pensar la locura. Ensayo sobre Michel Foucault*, trad. Jorge Piatiogorsky, Buenos Aires, Paidós.

_____, 2000, *Introducción a "El origen de la geometría" de Husserl*, trad. Diana Cohen, Buenos Aires, Manantial.

Díaz, Carlos y Manuel Maceiras, 1975, *Introducción al personalismo actual*, Madrid, Gredos.

Díaz, Luis Felipe, 1999, *Semiótica, psicoanálisis y posmodernidad*, Río Piedras, Editorial Universidad de Puerto Rico.

Dilthey, Wilhelm, 1944 -1963, *Obras*, 10 vols., trad. Eugenio Imaz, México, Fondo de Cultura Económica.

Domínguez Hernández, Javier, 1995, "La racionalidad hermenéutica. Retórica, *éthos* y *lógos* en el espíritu de la Ilustración", *Estudios de Filosofía*, Medellín, (12).

_____, 2003, *Cultura del juicio y experiencia del arte*, Medellín, Editorial Universidad de Antioquia, Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia.

Dreyfus, Hubert y Paul Rabinow, 1983, *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, The University of Chicago Press.

Ducrot, Osvald, 1971, "Estructuralismo y lingüística", en: *¿Qué es el estructuralismo?*, trad. Ricardo Pochtar y Andrés Pirk, Buenos Aires, Losada.

_____, 1977, "De Saussure a la filosofía del lenguaje", *Eco*, Bogotá, (177).

Eco, Umberto, 1969, "Lezione e contradizzioni della semiotica sovietica", en: *I sistemi dei segni e lo strutturalismo sovietico*, Milano, Bompiani.

_____, 1994, "Significado y denotación. De Boecio a Ockham", en: *Guillermo de Ockham y su obra*, Bogotá, Norma.

_____, 1995, *Interpretazione e sovrainterpretazione*, Milano, Bompiani.

_____, 1999a, *I limite dell' interpretazioni*, Milano, Bompiani.

_____, 1999b, *Kant y el ornitorrinco*, trad. Helena Lozano Miralles, Barcelona, Lumen.

Elorduy, Eleuterio, 1972, *El estoicismo*, 2 vols., Madrid, Gredos.

Fabbri, Paolo, 1999, *El giro semiótico*, trad. Juan Vivanco Gefaell, Barcelona, Gedisa.

Fabbrichesi, Rossella, 1993, *Introduzione a Peirce*, Bari, Laterza.

Fernández, Coroliano, 1967, *Dilthey*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.

Ferraris, Maurizio, 2000, *La hermenéutica,* trad. José Luis Bernal, Madrid, Taurus.
Ferrater Mora, José, 2001, *Diccionario de Filosofía,* 4 vols., Barcelona, Ariel.
Ferro Bayona, Jesús, 1984, *Nietzsche y el retorno de la metáfora,* Barranquilla, Ediciones Uninorte.
Flórez, Alfonso, l988, "¿Una filosofía del lenguaje en Ockham?", *Universitas Philosophica,* Bogotá, (10).
Forastieri, Eduardo, 1992, *El tiempo de los signos,* Madrid, Editorial Orígenes.
Foucault, Michel, 1966, *Les mots et les choses,* París, Gallimard.
_____, 1969, "Nietzsche, Freud, Marx", *Eco,* Bogotá, (113-115).
_____, 1971, *L' ordre du discours,* París, Gallimard.
_____, 1972, *Arqueología del saber,* trad. Aurelio Garzón, México, Siglo XXI.
_____, 1979, "Nietzsche, la genealogía, la historia", en: *Microfísica del poder,* Madrid, La Piqueta.
_____, 1981, *La verdad y las formas jurídicas,* trad. Enrique Lynch, Barcelona, Gedisa.
_____, 1988, *El pensamiento del afuera,* trad. Manuel Arranz Lázaro, Valencia, Pretextos.
_____, 1990, *La vida de los hombres salvajes,* trad. Julia Varela y Fernando Álvarez Uría, Madrid, La Piqueta.
_____, 1994, *Dits et écrits,* 4 vols., París, Gallimard.
_____, 1995, *Las palabras y las cosas,* trad. Elsa Cecilia Frost, México, Siglo XXI.
_____, 2003, *La verdad y las formas jurídicas,* 2ª ed. corregida, trad. Enrique Lynch, Barcelona, Gedisa,.
_____, *El orden del dirverso,* trad. Alberto González Troyano, Buenos Aires, Tusquets.
Gadamer Hans Georg, 1977, *Verdad y método,* trad. Ana Agud y Rafael de Agapito, Salamanca, Sígueme.
_____, 1998, *El giro hermenéutico,* trad. Arturo Parada, Barcelona, Cátedra.
_____, 1999, *Actualidad de lo bello,* trad. Antonio Gómez Ramos, Buenos Aires, Paidós.
_____, 2000a, *La herencia de Europa,* trad. Pilar Giralt Gorina, Barcelona, Península.
_____, 2000b, *La dialéctica de Hegel,* trad. Manuel Garrido, Madrid, Cátedra.
Galilei, Galileo, 1994, *Carta a la duquesa Cristina de Lorena,* Madrid, Alianza.
García Bacca, Juan David, 1947, "La filosofía de la gramática y gramática universal según Andrés Bello", *Revista Nacional de Cultura,* Caracas, (65).
García, Canclini, 2001, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad,* Buenos Aires, Paidós.
Gilson, Etienne, 1952, *Jean Duns Scot,* París, Vrin.

Gilson, Etienne, 1974, *Lingüística y filosofía*, trad. Francisco Béjar Hurtado, Madrid, Gredos.
Grondin, Jean, 1999, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, trad. Ángela Ackermann P., Barcelona, Herder.
_____, 2000, *Gadamer. Una biografía*, trad. Ángela Ackermann, Pilar Roberto Bernet y Eva Martina Mora, Barcelona, Herder.
Guiraud, Pierre, 1960, *La semántica*, trad. Juan Hasler, México, Fondo de Cultura Económica.
Gutiérrez, Carlos, 1980, "La filosofía de Gadamer", *Eco*, Bogotá, (222).
Gutiérrez Girardot, Rafael, 2000, *Nietzsche y la filología clásica*, Bogotá, Panamericana.
Habermas, Jürgen, 2000, *La lógica de las ciencias sociales*, trad. Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Taurus.
Hacking, Ian, 1979, *¿Por qué el lenguaje importa a la filosofía?*, trad. Eduardo Rabossi, Buenos Aires, Sudamericana.
Heidegger, Martin, 1990, *Unterwegs zur Sprache*, 2.ª ed., Pfullingen, Verlag Günther Neske.
_____, 1998, *Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera, Santiago de Chile, Editorial Universitaria.
_____, 1999, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, trad. Jaime Aspiunza, Madrid, Alianza.
Herder, Johann Gottfried von, 1984, *On the Origin of Language*, trad. Alexander Gode, Chicago y Londres, The University of Chicago Press.
Hernández Pacheco, Javier, 1996, *Corrientes actuales de la filosofía*, Madrid, Tecnos.
Hierro Pescador, José, 1986, *Principios de filosofía del lenguaje*, Madrid, Alianza.
Hobbes, Thomas, 1974, *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, trad. Manuel Sánchez Sarto, Río Piedras, Editorial Universidad de Puerto Rico.
Holguín, Magdalena, 1997, *Wittgenstein y el escepticismo*, Cali, Editorial Universidad del Valle.
Humboldt Wilhelm von, 1990, *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano*, trad. y prólogo Ana Agud, Barcelona. Anthropos.
Jaeger, Werner, 1957, *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, trad. Joaquín Xirau y Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica.
_____, 1978, *La teología de los primeros filósofos griegos*, trad. José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica.
Jakobson, Roman, 1974, "Dos aspectos del lenguaje y dos tipos de trastornos afásicos", en: *Lingüística del siglo xx*, trad. Carlos Piera, La Habana, Instituto Cubano del Libro.
Jaspers, Karl, 1963, *Nietzsche*, trad. Emilio Estiú, Buenos Aires, Sudamericana.
Kant, Immanuel, 1977, *Crítica del juicio*, trad. Manuel García Morente, Madrid, Espasa-Calpe.

Kerkhoff, Manfred, 1977, "Laberintos de la interpretación", *La encrucijada del mundo contemporáneo,* Río Piedras, Editorial Universidad de Puerto Rico.

_____, 1994, "Vivir elegíacamente: la temporalidad de lo trágico en Friedrich Hölderlin", *Estudios de Filosofía,* Medellín, (9).

Klossowski, Pierre, 1972, *Nietzsche y el círculo vicioso,* trad. Néstor Sánchez y Teresa Wangeman, Barcelona, Seix Barral.

Kofman, Sara, 1972, *Nietzsche et la métaphore,* París, Galilée.

Koyré, Alexander, 1994, *Pensar la ciencia,* Buenos Aires, Paidós.

Krämer, Hans, 1996, *Platón y los fundamentos de la metafísica,* Caracas, Monte Ávila.

Kundera, Milan, 2000, *La insoportable levedad del ser,* trad. Fernando Valenzuela, Barcelona, Tusquets.

Lafont, Cristina, 1993, *La razón como lenguaje,* Madrid, Visor.

_____, 1994, "Apertura del mundo y 'referencia'", en: Teresa López de la Vieja, ed., *Figuras del logos. Entre la filosofía y la literatura,* México, Fondo de Cultura Económica.

_____, 1997, *Lenguaje y apertura del mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger,* Madrid, Alianza.

Lalande, André, 1970, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie,* 6.ª ed., París, Presses Universitaires de France.

Lange, Federico Alberto, 1974, *Historia del materialismo*, Buenos Aires, Juan Pablos Editor.

Larrosa, Jorge, 1995, *Escuela, poder, subjetivación,* Madrid, La Piqueta.

Lefebvre, Henri, 1976, *Hegel, Marx, Nietzsche,* trad. de Mauro Armiño, México, Siglo XXI.

Leibniz, 1992, *Nuevo ensayo sobre el entendimiento humano,* trad. J. Echeverría E., Madrid, Alianza.

Lévi-Strauss, Claude, 1968, *Antropología estructural,* trad. Eliseo Verón, Buenos Aires, Eudeba.

_____, 1970, *El pensamiento salvaje,* trad. Francisco González, México, Fondo de Cultura Económica.

Li Carrillo, Víctor, 1979, *Platón, Hermógenes y el lenguaje,* Caracas, Editorial Universidad Simón Bolívar.

Lledó, Emilio, 1996, *La memoria del logos,* Madrid, Taurus.

Liébert, Georges, 1995, *Nietzsche et la musique,* París, Presses Universitaires de France.

Lynch, Enrique, 1993, *Dioniso dormido sobre un tigre. A través de Nietzsche y su teoría del lenguaje,* Barcelona, Destino.

Locke, John, 1952, *An Essay Concerning Human Understanding,* Londres, Great Books/Encyclopedia Britannica.

López de Santa María, Pilar, 1986, *Wittgenstein,* Barcelona, Herder.

López Fernández, Álvaro, 1998, *Conciencia y juicio en Kant,* Río Piedras, Editorial Universidad de Puerto Rico.

Lyotard, François, 1979a, *La condition posmoderne,* París, Minuit.

Lyotard, François, 1979b, *Discurso, figura*, trad. José Elías y Carlota Hesse, Barcelona, Gustavo Gili.
_____, 1987, *El entusiasmo. Crítica kantiana de la historia*, trad. Alberto Bixio, Barcelona, Gedisa.
_____, 1988, *La diferencia*, trad. Alberto Bixio, Barcelona, Gedisa.
_____, 1998, *Lo inhumano. Charlas sobre el tiempo*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires, Manantial.
Manzanedo, Marcos, 1969, "La psicología tomista del lenguaje", en: *Lenguaje y filosofía*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
Margot, Jean-Paul, 1999, *Modernidad, crisis de la modernidad y posmodernidad*, Barranquilla, Ediciones Uninorte.
Marina, José Antonio, 1999, *La selva del lenguaje*, Barcelona, Anagrama.
Marcuse, Ludwig, 1969, *La filosofía americana*, Madrid, Guadarrama.
Martinet, André, 1968, *Elementos de lingüistica general*, Madrid, Gredos.
Martínez Marzoa, Felipe, 1991, *Cálculo y ser. Aproximación a Leibniz*, Madrid, Visor.
Martínez Bonati, Félix, 1983, *La estructura de la obra literaria*, Barcelona, Ariel.
Másmela, Carlos, 2000, *Tiempo y ser en Heidegger*, Madrid, Trotta.
Meléndez Acuña, Raúl, 1998, *Verdad sin fundamentos*, Bogotá, Ministerio de Cultura.
Merleau-Ponty, Maurice, 1969, *Filosofía y lenguaje*, trad. Hugo Acevedo, Buenos Aires, Proteo.
_____, 1971, *La prosa del mundo*, Madrid, Taurus.
Minaya, Edickson, 2003, *Filosofía y sentido*, Santo Domingo, Letra Gráfica.
Montaigne, Miguel de, 1933, *Essais*, París, La Pléiade.
_____, 1971, *Ensayos*, trad. Enrique Azcoaga, Madrid, Edaf.
Morris, Charles, 1946, *Sign, Languaje and Behavior*, Nueva York, Prentice Hall.
Mounin, Georges, 1977, *Los problemas teóricos de la traducción*, 2.ª ed., trad. Julio Lago Agosto, Madrid, Gredos.
_____, 1969, *Saussure. Presentación y textos*, trad. Juan Argente, Barcelona, Anagrama.
Mundle, Clement William Kennedy, 1975, *Una crítica de la filosofía lingüística*, México, Fondo de Cultura Económica.
Negri, Antonio, 1993, *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Spinoza*, trad. Gerardo de Pablo, Madrid, Anthropos.
Nestlé, Wilhelm, 1961, *Historia del espíritu griego*, trad. Manuel Sacristán, Barcelona, Ariel.
Nietzsche, Friedrich, 1985, *El nacimiento de la tragedia*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza.
_____, 1990, *Sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral*, trad. Teresa de Orduña y Luis de Valdés, Madrid, Tecnos.
_____, 1995, "Darstellung der antiken Rhetorik", en: *Werke*, Berlín, Walter de Gruyter.

Nietzsche, Friedrich, 1998, *Nihilismo. Escritos póstumos,* trad. y selección Gonçal Mayos, Barcelona, Península.
_____, 1999a, *Estudios sobre retórica,* trad. e introducción de Luis Enrique Santiago Guervós, Madrid, Trotta.
_____, 1999b, *La ciencia jovial,* trad. José Jara, Caracas, Monte Ávila.
_____, 2000, *Aurora,* trad. Germán Cano, Madrid, Biblioteca Nueva.
_____, 2001, *Sabiduría para pasado mañana. Selección de fragmentos póstumos 1869-1889,* ed., Diego Sánchez Meca, Madrid, Tecnos.
Nizán, Paul, 1968, *Los materialistas de la Antigüedad,* Caracas, Fundamentos.
Noam, Chomsky, 1972, *Lingüística cartesiana,* trad. Enrique Wulff, Madrid, Gredos.
Ockham, Guillermo de, 1994, *Suma lógica,* trad. Alfonso Flórez, Bogotá, Norma.
Ortiz-Osés, Andrés y Patxi Lanceros, 2004, *Diccionario de hermenéutica,* Bilbao, Universidad de Deusto.
Pabón Núñez, Lucio, 1952, "Centenario de la Gramática de Bello", en: *Bello en Colombia,* Bogotá, Instituto Caro y Cuervo.
Palmer, Richard, 1969, *Hermeneutics,* Evanston, Northwestern University.
Pears, David, 1973, *Wittgenstein,* trad. José Planells, México, Grijalbo.
Peirce Charles Sanders, l931-1958, *Collected Papers,* 8 vols., Cambridge Mass, Harvard University Press.
_____, 1956, *Selected Writings,* en: Justus Buchler, ed., Nueva York, Brooklyn College.
_____, 1982, *Writings of Charles Sanders Peirce,* 6 vols., Indiana, University of Indiana Press.
Perelman, Chaïm, 1997, *El imperio retórico,* trad. Adolfo León Gómez, Bogotá, Norma.
Perelman, Chaïm y Lucre Olbrechts - Tyteca, 1989, *Tratado de la argumentación. La nueva retórica,* Madrid, Gredos.
Piaget, Jean, 1975, *Introducción a la epistemología genética,* Buenos Aires, Paidós.
Platón, l987, *Gorgias, Cratilo,* trad. J. Calonge, Madrid, Gredos.
_____, 1992a, *La República,* trad. Conrado Eggers Lan, Madrid, Gredos.
_____, 1992b, *Cartas,* trad. Juan Zaragoza y Pilar Gómez Cardó, Madrid, Gredos.
Ponzio, Augusto, 1974, *Producción lingüística e ideología social,* trad. Pilar M. Laveaga y Mariano Años, Madrid, Alberto Corazón Editor.
_____, 1998, *La revolución bajtiniana,* trad. Mercedes Arriaga, Madrid, Cátedra.
Popper, Karl, 1967, *Lógica de la investigación científica,* Madrid, Tecnos.
Priest, Stephen, 1990, *The British Empiricist,* Londres, Penguin Book.
Proclo, 1999, *Lectura del* Cratilo *de Platón,* Jesús M. Álvarez, Ángel Gabilondo y José M. García, eds., Madrid, Akal.

Rabossi, Eduardo, 1982, "Lenguaje, pensamiento y realidad. *Peri hermenéias* 16a", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 8 (2).
Ramírez, Luis, 2002a, *Gramática especulativa en Charles Sanders Peirce*, Roma, Pontifica Universidad Gregoriana.
_____, 2002b, "La 'adequatio rei et intellectus' como presupuesto filosófico de la semiótica cognitiva de Charles Sanders Peirce", *La Torre*, Río Piedras, (23).
Ramos, Francisco José, 1998, *Estética del pensamiento. El drama de la escritura filosófica*, Madrid, Hispano Americana.
_____, 2004, *La danza en el laberinto*, Madrid/San Juan, Tal Cual/Fundamentos.
Rask, Rasmus, 1932, *Undersogelse om det gamle Nordiske eller Islandske Sprongs Oprindelse*; en: Louis Hjelmslev, ed., *Ausgewählte Abhandlungen*, Copenague, Levin y Munksgaard.
Rincón González, Alfonso, 1992, *Signo y lenguaje en san Agustín*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.
Ricœur, Paul, 1969, *Le conflict des interpretations*, París, Seuil.
_____, 1991, "Retórica, poética, hermenéutica", trad. Édgar Mauricio Martínez, *Estudios de Filosofía*, Medellín, (4).
_____, 1998, *Tiempo y narración*, 3 vols., trad. Agustín Neira, México, Siglo XXI.
Rodríguez, Ramón, 1995, "Introducción a Vattimo", en: *Más allá de la interpretación*, Buenos Aires, Paidós.
Rojas Nieto, Cecilia y Juan Lope Blanch, 1983, *Homenaje a Bello*, México, Unam.
Rojas Osorio, Carlos, 1995, *Foucault y el pensamiento contemporáneo*, Río Piedras, Editorial Universidad de Puerto Rico.
_____, 1998, "Foucault y Nietzsche", en: Kerkhoff, ed., *Filosofía del desencanto. Nietzsche en Puerto Rico*, Río Piedras, Editorial Universidad de Puerto Rico.
_____, 2000, "El problema de la verdad en la filosofía tardomoderna", *Diálogos*, Río Piedras, (76).
_____, 2001a, *Foucault y el posmodernismo*, Heredia, Editorial de la Universidad Nacional.
_____, 2001b, "Tardomodernos/posmodernos", en: Luis Felipe Díaz y Marc Zimmerman, eds., *Globalización, Nación, postmodernidad*, San Juan, Ediciones La Casa.
_____, 2002a, "Arqueología del a priori histórico", en: Irma Rivera y Francisco José Ramos, eds., *Foucault, la historia de la locura como historia de la razón*, San Juan, Sociedad Puertorriqueña de Filosofía/Posdata.
_____, 2002b, "Giro hermenéutico, giro lingüístico, giro semiológico", *La Torre*, Río Piedras, (23).
_____, 2003a, *La filosofía en el debate posmoderno*, Heredia, Editorial de la Universidad Nacional.

Rojas Osorio, Carlos, 2003b, "La concepción retórica del lenguaje", *Encuentro*, San Juan, (26-27).
Rorty, Richard, 1967, *The Linguistic Turn*, Chicago, The University of Chicago Press.
Rousseau, Jean-Jacques, 1990, *Essai sur l'origine des langues*, Jean Starobinski, ed., París, Gallimard.
Rubio Angulo, Jaime, 1984, "Fenomenología y hermenéutica", *Universitas Philosophica*, Bogotá, (2).
_____, 1988, "El don del ser. La poética en la obra de Paul Ricœur", *Universitas Philosophica*, Bogotá, (11 y 12).
_____, 1992, "Cómo filosofar hoy", *Universitas Philosophica*, Bogotá, (19).
Schaff, Adam, 1967, *Lenguaje y conocimiento*, trad. Mireia Bofill, México, Grijalbo.
Searle, John, 1974, *La revolución de Chomsky en lingüística*, trad. Carlos Manzano, Barcelona, Anagrama.
Séneca, 1994, *Epístolas morales* a *Lucilio*, trad. Ismael Roca Meliá, Madrid, Gredos, 1994.
Serres, Michel, 1994, *Los orígenes de la geometría*, México, Siglo XXI.
Simon, Josep, 1992, *Hegel y el problema del lenguaje*, Madrid, Taurus.
_____, 1998, *Filosofía del signo*, trad. Ana Agud, Madrid, Gredos.
Sini, Carlos, 1985, *Semiótica y filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión.
Steiner, George, 1983, *Heidegger*, México, Fondo de Cultura Económica.
Steinthal, Heymann, 1890-1891, *Geschichte der Sprachwissenscharft bei den Griechen und Roemern*, 2 vols., Berlín.
Suárez, Marco Fidel, 1952, "Ensayo sobre la Gramática de Bello", en: *Bello en Colombia*, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo.
Todorov, Tzvetan, 1981, *Mitjhail Bakhtin. Le principe dialogique*, París, Editions du Seuil.
_____, 1991, *Teorías del símbolo*, trad. Francisco Rivera, Caracas, Monte Ávila.
Tollinchi, Esteban, 1989, *Romanticismo y modernidad*, 2 vols., Río Piedras, Editorial Universidad de Puerto Rico.
Torretti, Roberto, 1994, "La crítica de los conceptos en las 'revoluciones' de la física", en: *La geometría del universo*, Mérida, Universidad de los Andes.
Trendelenburg, Friedrich, 1833, *De Aristotelis Categoriis*, Berlín, Prolusio Academia.
Tusón, Jesús, 1985, *Lingüística. Una introducción al estudio del lenguaje*, Barcelona, Barcanova.
Valverde, José María, 1955, *Guillermo de Humboldt y la filosofía del lenguaje*, Madrid, Gredos.
Vásquez, Carlos, 2000, *El arte jovial. La duplicidad apolíneo-dionisiaco en* El nacimiento de la tragedia *de Nietzsche*, Medellín, Editorial Universidad de Antioquia.

Vattimo, Gianni, 1985, *Las aventuras de la diferencia,* trad. Juan Carlos Gentile, Barcelona, Península.
_____, 1989a, *Introducción a Heidegger,* trad. Alfredo Báez, Barcelona, Gedisa.
_____, 1989b, *Más allá del sujeto,* trad. Juan Carlos Gentile, Buenos Aires, Paidós.
_____, 1991, *Ética de la interpretación,* trad. Teresa Oñate, Buenos Aires/Barcelona, Paidós.
_____, 1994a, *Oltre l'interpretazione,* Bari, Laterza.
_____, 1994b, "La reconstrucción de la racionalidad", en: *Hermenéutica y racionalidad,* trad. Santiago Perea Latorre, Bogotá, Norma.
_____, 1995, *Filosofia 94,* Bari, Laterza.
_____, 1996a, *Il soggetto e la maschera,* Bari, Bompiani.
_____, 1996b, *Introduzione a Nietzsche,* Bari, Laterza.
Velleman, Barry, 1976, "El influjo del empirismo inglés en el pensamiento gramatical de Bello", *Thesaurus,* Bogotá, XXXI.
Veyne, Paul, 1984, *Cómo se escribe la historia,* trad. Joaquina Aguilar, Madrid, Alianza.
Vico, Giambattista, 1999, *Scienza nuova,* Milano, Rizzoli.
Vygotski, Lev, 1997, *Obras escogidas,* trad. Julio Guillermo Blanck, Madrid, Visor.
Voloshinov, Valentin Nikolaevich, 1976, *Marxismo e filosofia del linguaggio,* trad. Rita Bauzzese, Bari, Dedalo Libri.
Wellek, Rene, 1959, *Historia de la crítica moderna,* vol. 1, trad. de Cayol de Bethancourt, Madrid, Gredos.
Wittgenstein, Ludwig, 1973, *Tractatus logico-philosophicus,* trad. de Enrique Tierno Galván, Madrid, Alianza.
_____, 1976, *Cuadernos azul y marrón,* trad. Francisco Gracia Guillén, Madrid, Tecnos.
_____, 1988a, *Investigaciones filosóficas,* trad. Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, Barcelona, Crítica.
_____, 1988b, *Sobre la certeza,* trad. Josep Lluís Prades y Vicent Raga, Barcelona, Gedisa.

Índice onomástico

A

Abelardo, Pedro, 14, 45
Adorno, Francesco, 82, 84
Agustín, san 4, 10, 37, 43, 44, 47, 55, 91, 106, 134
v. t. Hipona, obispo de
Alonso, Amado, 74, 92, 94, 95, 98, 100, 135
Apel, Karl-Otto, 5, 48, 49, 56, 73, 75, 186
Aquinate, el 12
v. t. Aquino, Tomás de
Aquino, Tomás de, 12, 13, 37, 45, 59, 111, 250, 265
v. t. Aquinate, el
Aristóteles, 2, 4, 10-15, 17, 21, 32, 33, 35, 37, 41, 55, 58, 59, 68, 70, 78, 79, 82, 85, 92, 94, 109, 111, 113, 119, 124, 125, 134, 168, 175, 191, 197, 200, 203, 204, 209, 231, 233, 237, 242, 244, 245, 250, 251, 265, 269, 271, 276, 277, 279, 300, 305
v. t. Estagirita, el
Arnauld, Antoine, 22
Aubenque, Pierre, 12
Austin, John, 10, 34, 35, 36, 71
Avicena, 111
Ayer, Alfred Jules, 71

B

Bacon, Roger, 80
Bajtin, Mijail Mijailovich, 1, 5, 38, 144, 145, 155, 156, 157, 159, 162, 163, 268
Barthes, Roland, 37, 190
Bello, Andrés 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 88
Benveniste, Émile, 13, 97, 138, 176, 253, 259, 266, 277
Berkeley, George, 20, 81, 90
Biran, Main de, 108
Blanchot, Maurice, 167, 206, 210
Blumenberg, Hans, 44, 114, 260
Böhme, Jacobo, 75
Bollack, Jean, 259

C

Carnap, Rudolf, 71
Carroll, Lewis, 83
Cassirer, Ernest, 10, 15, 20, 21, 27, 32, 40, 59, 75, 81, 145, 257
Chomsky, Noam, 14, 24, 25, 26, 37, 48, 241, 242, 252
Cicerón, Marco Tulio, 42, 63, 125
Clemente de Alejandría, 43
Condillac, Etienne Bonnot de, 17, 21-23, 77, 81, 97, 266, 269
Copérnico, 62, 216
Crates de Malos, 42
Cuervo, Rufino José, 98

D

Deleuze, Gilles, 19, 83, 108, 111, 116, 176, 220, 241, 278, 281, 283
Derrida, Jacques, 1, 2, 4-7, 41, 44, 47, 61, 64-66, 73, 75, 85, 86, 101, 138, 139, 142, 172, 216, 222-225, 228-234, 236, 241, 242, 255, 260, 278, 291-295, 297
Descartes, René, 13, 24, 81, 103, 126, 187, 209, 244, 250, 302
Dewey, John, 6, 105
Diderot, Denis, 23, 261
Dilthey, Wilhelm, 5, 6, 39, 47, 52-56, 71, 72, 116, 124, 148, 191, 192, 194, 195, 214
Diódoro de Sicilia, 123

E

Eco, Umberto, 18-20, 41, 61-65, 80, 81, 132, 216, 253, 264
Einstein, Albert, 162, 252
Elorduy, Eleuterio, 27, 83
Empédocles de Agrigento, 123
Epicuro, 10, 26-28, 37, 55, 85
Estagirita, el, 11, 16, 85, 124, 245, 272, 300
v. t. Aristóteles
Euclides, 244

F

Fabbri, Paolo, 73
Fichte, Johann Gottlieb, 54, 256
Ficino, Marsilio, 62
Filón de Alejandría, 42
Foucault, Michel, 2-6, 21, 25, 26, 38, 45, 46, 48, 52, 65-67, 69, 73, 82, 84, 86, 99, 101, 115, 116, 123, 167, 172, 175, 205-213, 215-220, 241, 242, 248, 251, 260, 271, 278, 283, 293, 295-297, 299, 301
Frege, Gottlob, 10, 37, 94, 178, 227, 236
Freud, Sigmund, 3, 52, 56, 69, 73, 101, 115, 172, 186, 215- 218, 236, 294

G

Gadamer, Hans-Georg, 5, 50, 56, 66, 72, 190-192, 194-204, 249, 251, 283
Galilei, Galileo, 44, 47, 259, 260, 302
García Canclini, Néstor, 257
George, Stephan, 72, 168, 170
Gorgias de Leontini, 4, 10, 26, 27, 28, 33, 37, 55, 84, 120, 124, 219

H

Habermas, Jürgen, 56, 60, 186, 202, 301, 302
Hamann, Johann Georg, 3, 30, 75, 77, 86, 169, 250, 256
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 5, 50, 51, 54, 86, 127, 133, 137, 193, 196, 197, 199, 201, 203, 222, 230-233, 256
Heidegger, Martin, 3-6, 10, 38, 40, 44, 48-50, 55, 56, 60, 72, 73, 75, 82, 86, 87, 115, 143, 164-175, 190, 191, 195, 196, 199, 200, 203, 205, 206, 209, 210, 220, 223, 248, 250, 251, 255, 256, 259, 274, 283, 284, 285, 287, 290, 291, 293, 294, 298, 299, 303
Heráclito de Éfeso, 10, 40, 168, 173, 174, 206, 209, 250, 258
Herder, Johann Gottfried von, 3, 17, 23, 25, 30, 31, 48, 75, 77, 81, 86, 169, 191, 250, 256, 257
Hermes, 40, 61, 76
Hesíodo, 40
Hipona, obispo de, 43, 44
Hobbes, Thomas, 15
Hölderlin, Friedrich, 72, 168, 174
Humboldt, Wilhelm, 3, 5, 13, 23, 48, 52, 67, 76-79, 81, 82, 86, 87, 92, 100, 142, 150, 159, 167, 169, 191, 197, 208, 211, 248, 250, 251, 253, 255-257
Hume, David, 71, 237

Husserl, Edmund, 36, 37, 56, 72, 83, 195, 197, 222-230, 234, 250, 282, 286, 293

J

Jaeger, Werner, 40
Jakobson, Roman, 37, 57, 140, 141, 145, 236
James, William, 6, 105, 223
Jaspers, Karl, 120, 128, 129

K

Kant, Emmanuel, 2, 3, 52, 75, 77, 82, 86, 99, 101, 155, 185, 186, 191, 200, 220, 232, 237-239, 242, 251, 257, 293, 305
Kierkegaard, Sören, 72, 155, 193
Kleist, Heinrich von, 31
Klossowski, Pierre, 120, 121, 217
Koyré, Alexander, 305
Kuhn, Thomas S., 65, 237, 283, 289, 300

L

Lacan, Jacques, 140, 236, 251
Lafont, Cristina, 75, 77, 255, 291
Lancelot, Claude, 22
Lefebvre, Henri, 80, 126, 276
Leibniz, Gottfried Wilhelm, 10, 17, 18, 20, 24, 48, 77, 81, 93, 233, 256, 277
Lévi-Strauss, Claude, 58, 141, 142
Locke, John, 3, 4, 10, 13, 16, 17, 21-23, 37, 46, 55, 77, 81, 89, 94, 134, 237, 280
Lotman, Yuri, 144
Lulio, Raimundo, 19
Lutero, Martín, 47
Lyotard, Jean François, 3-5, 67, 68, 87, 235-246, 249, 250, 278-281

M

Mallarmé, Stéphane, 30, 38, 72, 167, 210, 251
Man, Paul de, 174, 233, 234
Marina, José Antonio, 37, 252
Martinet, André, 57, 253
Marx, Karl, 3, 9, 49, 52, 56, 69, 73, 101, 115, 127, 172, 215-218, 284, 290, 293, 298
Medvedev, Pavel, 155
Meinong, Alexius, 282
Merleau-Ponty, Maurice, 33, 57
Mirandola, Pico della, 62
Montaigne, Miguel de, 1, 2, 39, 45-47, 222, 239
Mounin, George, 253, 277

N

Nebrija, Antonio de, 93
Negri, Antonio, 240, 242
Nestlé, Wilhelm, 42
Nietzsche, Friedrich, 2-6, 19, 26, 28, 32, 33, 37, 42, 52, 55, 56, 61, 66, 67, 69, 70, 72, 73, 80, 81, 85-87, 115, 116, 118, 120-130, 155, 164, 171, 172, 175, 197, 211, 215-220, 241, 249, 256, 259, 270, 274, 283, 295, 298

O

Ockham, Guillermo de, 13, 14, 80, 109, 282
Orfeo, 206

P

Parménides, 10, 86, 126, 209
Paul, Jean, 32, 38, 56, 174, 203, 210, 212, 233-235, 248
Peirce, Charles Sanders, 3-6, 44, 61, 64, 73, 87, 101-108, 110, 111, 113, 114, 146, 205, 216, 218, 250- 252
Perelman, Chaïm, 46, 243
Piaget, Jean, 251, 255
Pitágoras, 259
Platón, 10, 40, 41, 62, 68, 70, 85, 86, 111, 124, 134, 170, 194, 200, 209, 222, 224, 229, 233, 243, 250, 258, 259, 274, 294, 300
v. t. Sócrates
Popper, Karl, 129, 280

Q

Quine, Willard van Orman, 25
Quintiliano, Marcus Fabius, 42, 130

R

Ranke, Leopold von, 54

Rawls, John, 280
Ricœur, Paul, 38, 56-59, 116, 203
Rilke, Rainer María, 72, 168, 247, 252, 263
Rorty, Richard, 5, 64, 67, 71-73, 186, 237, 280
Rousseau, Jean-Jacques, 4, 10, 23, 28, 29, 30, 32, 33, 37, 55, 81, 85, 122, 138, 222, 233, 234, 294
Russell, Bertrand, 19, 37, 178, 183, 186, 246, 296

S

Sade, Marqués de, 209, 210
Saussure, Ferdinand de, 2, 3, 23, 26, 33, 38, 52, 58, 67, 74, 86, 87, 132, 136, 208, 223, 231, 294
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von, 30, 62
Schlegel, Friedrich, 25, 31, 99, 117
Schleiermacher, Friedrich, 39, 49, 52, 54, 55, 116, 117, 194, 195
Schopenhauer, Arthur, 32, 122
Scoto, Duns, 104, 110, 111
Searle, John, 264, 273
Séneca, Lucio Anneo, 2, 116
Serres, Michel, 301, 302
Simmel, Georg, 150
Sócrates, 84, 173, 174, 223, 258
v. t. Platón
Spinoza, Baruch, 42, 194, 240, 242, 298, 301
Steiner, George, 170, 172, 174, 259

T

Taine, Hipólito, 139
Tarski, Alfred, 25, 279
Tracy, Destutt de, 21, 98
Trakl, Georg, 72, 168
Trendelenburg, Adolf, 277
Trismegisto, Hermes, 62

U

Unamuno, Miguel de, 2, 234

V

Vattimo, Gianni, 6, 66, 69, 73, 171, 172, 186, 202, 217, 236, 239, 242, 249, 278, 283-291, 293-295, 297, 299
Veyne, Paul, 212, 248
Vico, Giambattista, 32, 48, 51, 81
Vigotsky, Lev, 144, 149, 255
Voloshinov, Valentin Vikolaevich, 1, 144, 145, 147-150, 152-154
Vossler, Karl, 159

W

Waisman, Friedrich, 71
White, Hayden, 60
Wilamowitz, Ulrich von, 116
Wordworth, William, 31

Z

Zenón de Citium, 42, 82, 86

Índice analitico

A

Acontecimiento, 167
  v. t. Evento
Acto
  ilocucionario, 36
  perlocucionario, 36
Actuación lingüística, 24, 137
Afecciones
  alma, del, 11, 21, 37, 68, 70, 94, 231
Alegoría, 61, 192
Alegorismo, 61, 63
  v. t. Interpretación, alegórica
Antiguo Testamento, 40, 43, 45
Antihumanismo, 142
Antropología estructuralista, 141
Apertura histórico-epocal, 289
Argumento, 109
Arte
  carácter cognitivo del, 200
  carácter lúdico del, 201
  muerte del, 199
Aufhebung, 51

A priori
  histórico, 211
  kantiano, 208, 237
  lingüístico, 237

B

Babel, 18, 81, 288
Bedeutung(en), 10, 226, 227, 228
Biblia, 42, 47, 81, 194, 260
  v. t. Escritura (bíblica)

C

Carnavalización, 162
Ciencia(s)
  histórica(s), 34, 53, 60, 195
  naturaleza, de la, 15, 53
Círculo
  hermenéutico, 57, 148, 196
  semiótico, 104
Comprensión, 50, 53
Comunicación, 147
  discursiva, 158, 159, 160, 161
  sígnica, 147

Comunidad científica, 104, 271, 296, 300, 302
Conceptualismo, 80, 126, 275
Conciencia, 56, 74, 143, 146, 152
  estética, 191
  histórica, 190, 195, 196, 215
Conductismo, 25
Conocimiento inferencial, 103
Conservación, 291
Consolación, 6, 72
Contextualismo, 81, 249, 253, 277
Convención, 134
Convencionalismo, 17, 175, 266
  social, 175, 266
Cronotopo, 162
Cualisigno, 108

D

Dasein, 166, 248, 285
  v. t. Ser ahí
Decisigno, 109
Deconstruccionismo, 61, 64
Definición(es) ostensiva(s), 182, 183
Deriva, 65
Designación, 84
Diacronía, 136, 140
Dialéctica, 61
Diálogo, 158
  condiciones ideales del, 61
  intertextual, 158
Discurso, 208
  científico, 241, 242
  deliberativo, 242
  demostrativo, 242
  económico, 238
  judicial, 242
  linearidad del, 23
  regímenes de, 69
Don Quijote, 209, 210

E

Economicismo, 238, 241
Edad Media, 13, 110, 156, 162, 277, 304
Empirismo, 15, 20, 22, 23, 95, 303
Enunciado
  normativo, 237
  prescriptivo, 237
Enunciado(s), 159
  declarativos, 35
  v. t. oraciones constatativas
  familias de, 237
Episteme, 212
  moderna, 208, 211
Escritura, 29, 41, 138, 223
  fisiológica, 40
Escritura (bíblica), 44, 45, 47, 75, 260
  v. t. Biblia
Esencia, 111
  epocal, 283
  nominal, 13, 16
Estoicismo, 42
Estructuralismo, 57
  lingüístico, 52, 142, 163
Etimología, 17, 171, 173
Evento, 171
  v. t. Acontecimiento
Exégesis, 213
  bíblica, 44, 63
Expresión, 151, 227
Expresiones realizativas, 35
Expresionismo, 19
  v. Lenguaje, teoría expresionista del

F

Falsación, 241, 280
Fenomenalismo, 10, 26, 28, 90, 130
  v. t. Fenomenismo
Fenomenismo, 28
  v. t. Fenomenalismo
Fenomenología, 34
  husserliana, 225
Ficción, 59, 297
  v. t. Narración de ficción
Figura, 178, 186
Filología, 48, 115
Filosofía
  analítica, 5, 71
  tardomoderna, 8, 278
Fisiología, 120
Fonología, 57, 268
Formalismo sintáctico, 37

G

Genealogía, 3, 66, 71, 99, 116, 215, 218, 297
Giro
  deconstructivo, 222
  escriturario, 222

hermenéutico
Heidegger de, 72
Nietzsche, de, 71, 116
lingüístico, 67
De Saussure, de, 74
Humboldt, de, 78
Nietzsche, de, 70
ruso, 144, 148
ontológico
hermenéutica, de la, 190
poético, 164
retórico, 115
semiológico, 67, 87, 115
semiótico
Pierce, de, 73
Gramática
castellana, 93, 95, 98
histórica, 17
indoeuropea, 70, 249
latina, 93, 277
particular, 20
universal, 17, 25, 52, 89, 94, 95, 253, 277

H

Habla, 132, 164
condiciones ideales del, 301
Haecceidad, 111
Hermenéutica, 46, 50, 56, 61, 71
crítica de la, 215
dialéctica, 203
facticidad, de la, 195
hegeliana, 50
historia de la, 4, 5, 65, 194, 203
nietzscheana, 71
tradicional, 66, 71, 116, 203, 215, 297
Hermetismo, 61, 63, 65
v. t. Interpretación, hermética
Hipónoia, 42
Historia
eidética, 225
empírica, 224
Historicismo, 148, 195, 196
Humanismo, 117, 191
filológico, 117

I

Icono, 108
Idealidad, 229
Idealismo,
hermenéutico, 65
lingüístico, 65, 86, 172, 202, 255, 286
trascendental, 227
Idealización, proceso de, 224
Ideas
abstractas, 23
complejas, 16, 17, 23
sensibles, 23
simples, 16, 17, 81
Ideología, 145
estudio de la, 146
Imagen, 193
artística, 193
Imitación, 30, 31, 33, 119
Índice, 108
Inteligencia lingüística, 252
Interpretación, 46, 127, 198
alegórica, 42
v. t. Alegorismo
crítica de la, 218
hermética, 61, 62
v. t. Hermetismo
histórica, 194
ilimitada, 62, 64
infinitud de la, 3, 64, 73, 101, 107, 216
literalista, 42
poética, 176
técnicas de, 43, 52, 215
Interpretante, 102
Interpretar, modalidades del, 165

J

Juego, 192
Juicios
descriptivos, 237, 238
prescriptivos, 237

K

Koiné hermenéutica, 73

L

Legisigno, 108, 110
Lengua, 132, 157
abstraccionismo de la, 162
alemana, 77, 249, 256, 264
aspecto fisiológico de la, 139
carácter inconsciente de la, 141

castellana, 94, 95, 98, 99, 270
concepción objetivista de la, 150
genio de la, 76
literaria, 94
utilidad social de la, 266
vulgar, 81
Lenguaje(s)
actividad conformadora del, 220
afectos, de, 120
análisis lógico del, 178, 183
apofántico, 41, 85
aprendizaje del, 182
autonomía del, 172, 220
común, 121, 184, 188, 266, 269, 272, 274
concepción griega del, 173
concepción metafórica del, 32, 116
concepción retórica del, 85, 86, 116, 123, 218
concepción subjetivista del, 150
esencia del, 159, 166, 168, 170, 171, 226, 228
figurado, 29, 261
filosofía del, 4, 5, 19, 35, 38, 68, 69, 82, 110, 126, 144, 145, 155, 164, 250, 254, 255, 258, 268
filosofía marxista del, 153
filosófico, 19, 185
finalidad comunicativa del, 159
formalizados, 167
fragmentación del, 69, 87, 241
función referencial del, 236
historicidad del, 208
interno, 152
interpretación universalista del, 81
juegos de, 68, 182
inconmensurabilidad de los, 3
límites del, 179, 180, 184
ordinario, 17, 21, 31, 35, 97, 185, 240, 266, 269
origen divino del, 75
origen natural del, 17, 83, 173, 258
v. t. Naturalismo
origen poético del, 81
poético, 31, 48, 174
primigenio, 18, 19, 32, 122, 169
ser del, 167, 168, 171, 172, 205, 206, 208, 211
teoría expresionista del, 19
usos del, 177
vida del, 207
Lenguas históricas, 81
Libro
final del, 260
mundo, del, 47, 210
naturaleza, de la, 260
Lingüicismo, 86, 236
Lingüística, 133
cartesiana, 24
metafísica de la, 139
siglo xx, del, 26, 57
Lógica
interpretación lingüística de la, 185
moderna, 94, 273
Logocentrismo, 75, 86
Logoi, 69, 250, 289
Logos
descentramiento del, 250
exteriorización del, 83
mito, del, 58
occidental, 73, 232

M

Marxismo, 59, 144, 145, 202, 236, 280, 281, 293
crisis del, 235
Mathesis universalis, 18, 93
Metafísica, texto de la, 139, 229
Metáfora(s), 32, 140, 125
Metarrelatos(s), 69, 236
Mito, 40, 58, 124
Mitología, 49
Motivación endoglótica, 134
Mundo
apertura del, 247
concepciones, del, 53, 76
recreación lingüística del, 263
Música, 118, 121

N

Narración
ficción, de
v. t. Ficción, 60
histórica, 60
Naturalismo, 17, 18, 157
v. t. Lenguaje: origen natural del
Neopragmatismo, 64
Nihilismo, 73
Nominalismo, 88, 112, 126, 220

O

Objetivismo, 37, 151, 157
Ontología
  hermenéutica, 66, 170
  presente, del, 242
Oración, 159
Oraciones constatativas, 36
  v. t. Enunciados, declarativos
Oratoria, 123

P

Paradigma(s), 237, 288, 289, 300
Percepto, 107
Pluralismo lingüístico, 77
Poder, relaciones de, 219, 220, 221, 295, 296, 301
Poesía, 30
  v. t. Lenguaje, poético
  lírica, 77
Poeta(s), 31, 168, 210, 265
  lírico 122
Poética, 41
Positivismo, 146, 192
Posmodernidad, 239
Posmodernismo, 235
Posestructuralismo, 132
Práctica discursiva, 212
Pragmaticismo, 105, 113
Pragmatismo, 6, 105
Proposición, 165
  condicional, 102
  dimensiones de la, 83
  ostensiva, 237, 279
  sentido de la, 84, 273
Proposiciones
  atómicas, 178
  categóricas, 102, 273
  ciencia, de la, 181
  elementales, 179
  filosóficas, 180
  lógicas, 179
  moleculares, 178
  tautológicas, 179
Psicoanálisis, 56, 202, 270
Psicologismo, 10, 37, 114, 150, 226
  trascendental, 226
Pulsiones, 118

R

Racionalidad hermenéutica, 66, 204
Racionalismo, 15, 17, 20, 49, 61, 81, 99
  griego, 61
  latino, 61
Razón lingüística, 76
Realismo
  extremo, 113
  lingüístico, 12
  peirceano, 113
  Scoto, de, 112
Referencia
  consistencial, 273
  existencial, 273
Referente, 58, 70
Relaciones dialógicas, 158
Relativismo lingüístico, 18
Relato, 60
Rema, 108, 109
Representación
  discurso de la, 208
  época de la, 210
  límites de la, 210
Representamen, 102
Retórica, 123
  antigua, 30, 33, 66, 116, 123, 130
Revolución copernicana, 117
Romanticismo, 10, 28, 81

S

Semiología, 46, 87
  Hegel, de, 230
Semiosis, 63, 103
Semiótica, 63, 76, 101
  afectos, de los, 118
  pulsional, 122
Sensualismo, 22
Sentido, 56, 83
Señal, 227
Ser ahí, 164, 166
  v. t. Dasein
Significación, 84, 91
  metafórica, 70
Significado, 105
  convencional, 16
  figurado, 29
  intencional, 14
  original, 69
  palabra, de una, 74
  propio, 29

teoría ideacional del, 15
teoría referencial del, 15
Significatividad, 50, 77, 165, 197, 262, 264, 270
Signo, 44, 103, 106, 120, 145, 225
comprensión del, 69, 145
externo, 106, 149, 150
forma de un, 147
ideológico, 146, 147, 148, 150
interno, 149, 150
linearidad del, 107
materialidad sensible del, 91
material del, 106, 107, 147
originalidad del, 229
uso efectivo del, 230
uso ficticio del, 230
Signos
estudio comprensivo de los, 157
lingüísticos, 137, 146
mundo social de los, 148
sistemas de, 138, 145, 198, 251, 262
Silogismo, 97
Simbolismo, 11, 34, 56
Símbolo(s), 11, 91, 102, 108, 192
Sincronía, 99, 136, 140, 142, 223
Sinsigno, 108, 110
Sistema, 135
Sofistas, 84, 123
Subjetividad moderna, 248
Sujeto, descentramiento del, 250

T

Tema, 147
Temporalidad, 60
comprender, del, 166
Texto (s) 157
comprensión del, 158
literario, 163
signicos, 157
teoría del, 156
Textología, 1, 3, 156
Textualidad, diálogo discursivo de la, 159
Tradición, 198, 293
Trama, 59
Translingüística, 1, 162
Triángulo semiótico, 79
Tropo(s), 29, 33, 124, 187, 259, 275

U

Universales lingüísticos, 252, 253, 277
Universalismo, 18, 81, 162, 249, 253, 277

V

Valor
lingüístico, 137
palabra, de una, 74
Verbo, tiempos del, 22, 98
Verdad, 278
universalidad de la, 289
Vivencia, 52, 192

Se terminó de imprimir
en el mes de septiembre de 2006
en la Imprenta Universidad de Antioquia
Teléfono: (574) 210 53 30
E-mail: imprenta@quimbaya.udea.edu.co

Genealogía del giro lingüístico muestra los hitos decisivos, tanto modernos como antiguos, a través de los cuales el lenguaje adquiere un lugar decisivo y determinante en el pensar y en el filosofar, bajo la premisa de que es la palabra la que hace posible la idea, es el lenguaje el que organiza el pensamiento. Estableciendo, así, propuestas diferentes y contrarias a las de Platón y Aristóteles, para quienes lo esencial es el pensamiento y el lenguaje es la expresión interna de la idea.

El autor realiza un cuidadoso recorrido por los argumentos de quienes proponen el lenguaje como centro y determinación del pensamiento. Este desarrollo confluye en una fina red de ideas filosóficas que abarca el giro lingüístico, el giro hermenéutico y el giro semiológico.

ISBN 958-655-951-3
9 789586 559515