

LENGUAJE, HISTORIA Y VERDAD

JORGE FRANCISCO MALDONADO SERRANO
Profesor Asistente Escuela de Filosofía UIS
Facultad de Ciencias Humanas

RESUMEN:

En este escrito se discute la forma en que la filosofía ha pensado sus problemas como problemas de lenguaje y como problemas de historia. Aquí se mostrará que el que ambos hayan sido problemas de la filosofía, se debe a que ambos se establecían simultáneamente, aunque separadamente, en una misma imagen-pensamiento. Esto nos llevará a entender por qué ambas problemáticas terminan replanteándose en una nueva imagen-pensamiento donde pensar es crear.

PALABRAS CLAVE: *Lenguaje, Historia, Verdad, Hermenéutica, Deleuze*

ABSTRACT:

This article discusses the way philosophy thinks its problems as language and as history. It will show that both problems were given simultaneously, though separately, on a same image of thought. This will let us understand why both problems ends up asking for a new image of thought where thinking is creating.

KEY WORDS: *Language, history, truth, hermeneutics, Deleuze*

LENGUAJE, HISTORIA Y VERDAD

En este escrito se insinúa que el problema de la filosofía ya no es ni el lenguaje, ni la historia. Aquí se mostrará que el que ambos hayan sido problemas de la filosofía, se debe a que ambos se establecían simultáneamente, aunque separadamente, en una misma imagen-pensamiento. Esto nos llevará a entender por qué ambas problemáticas terminan replanteándose en una nueva imagen-pensamiento donde pensar es crear.

La aparición de "*Principios matemáticos de la filosofía natural*" en 1687 consolida un espíritu de época, que ya con Bacon y Galileo se gestaba, a saber, que para hablar con precisión del mundo se ha de utilizar un lenguaje preciso, las matemáticas. En el texto de Newton, Roger Cotes, exaltaba el hablar matemáticamente de la naturaleza.¹ Con ello, se abría una línea que exigía se hablase rigurosamente, que era matemáticamente, de los fenómenos del mundo.

¹ "Los que han abordado la filosofía natural pueden reducirse en tres clases aproximadamente. De entre ellos, algunos han atribuido a las diversas especies de cosas cualidades ocultas y específicas, de acuerdo con lo cual se supone que los fenómenos de cuerpos particulares proceden de alguna manera desconocida. El conjunto de la doctrina escolástica, derivada de Aristóteles y los peripatéticos, se apoya en este principio. [...]"

"Otros han intentado aplicar sus esfuerzos mejor rechazando ese farrago inútil de palabras. Suponen que toda materia es homogénea, y que la variedad de formas percibidas en los cuerpos surge de algunas afecciones muy sencillas y simples de sus partículas componentes. [...] Pero cuando se toman la libertad de imaginar arbitrariamente figuras y magnitudes desconocidas, situaciones inciertas y movimientos de las partes, suponiendo además fluidos ocultos capaces de penetrar libremente por los poros de los cuerpos, dotados de una sutileza omnipotente y agitados por movimientos ocultos, caen en sueños y quimeras despreciando la verdadera constitución de las cosas... [...]"

"Queda entonces la tercera clase, que se aprovecha de la filosofía experimental. Estos pensadores deducen las cosas de todas las cosas de los principios más simples posibles; pero no asumen como principio nada que no esté probado por los fenómenos. [...]"

"Hoy es evidente a partir de razonamientos matemáticos, y está rigurosamente demostrado, que todos los cuerpos que se mueven en línea curva descrita en un plano y que, mediante un radio trazado hasta cualquier punto, se describen alrededor de este punto áreas proporcionales a los tiempos, se ven urgidos por fuerzas dirigidas hacia ese punto." (Cotes, Roger en NEWTON. Principios matemáticos de la filosofía natural)

Esta preocupación, llámesele momento ilustrado de la razón, secularización del pensamiento en virtud de la matematización del conocimiento, o como más se quiera, establecía un vértice, modificaba el movimiento del pensamiento. La modificación yacía en la exigencia de pruebas experimento-matemáticas para cualquier asunto. No se trataba de una exigencia explícita o legalizada para todo lo que se podía, se quería, o de hecho se decía, pero sí de un movimiento interno al pensamiento que establecía, por ello, una nueva "manera" de pensar.

En filosofía se habían hecho avances paralelos; era el momento en que Descartes solicitaba claridad y método para llegar a cualquier verdad filosófica. Pero los supuestos estaban ya sentados: Se puede llegar a la verdad, si se sigue un método y se evitan los errores; si esto se cumple se puede decir que se piensa correctamente. Son estos los movimientos básicos de la imagen-pensamiento clásica, que exigen, a su vez, cierta imagen del lenguaje. Estos movimientos básicos (buscar la verdad, utilizar un método y evitar el error) suponen necesariamente que todo el mundo sabe lo que significa pensar², pero sobretodo, que pensar es representar. Pensar como representar exige que el lenguaje sea entendido como el medio por el cual se representa. En este sentido se puede decir que exponer los problemas de una imagen representativa del lenguaje es a la vez delinear los puntos problemáticos de un pensamiento representativo.

Ese vértice que "*separaba*" a la filosofía natural del resto de la filosofía, convirtiéndola en ciencia física, hacía que la filosofía se planteara nuevos problemas: *¿cómo se piensa correctamente?, ¿cómo se llega a la verdad en el pensamiento?* Se podría decir que hay una epistemologización de los problemas en filosofía y la filosofía se concentra en resolver cuestiones alrededor de cómo piensa el hombre, cómo conoce lo verdadero, etc.

Respuestas idealistas, donde lo verdadero podía ser establecido por un sujeto independiente de toda experiencia sensible, y respuestas empiristas, donde lo verdadero sólo era fruto de una consideración directa con la experiencia sensible, no se hicieron esperar. Pronto, luego de que Kant estableciera una diferencia entre juicios sintéticos a priori, propios de la ciencia y juicios analíticos a priori pertenecientes a la lógica,

² Aunque este enunciado explica también lo que sucede con respecto a lo que se entiende comúnmente por el lenguaje, ya que 'todo el mundo sabría lo que es el lenguaje', lo dejamos de lado porque consideramos que se incluye en 'pensar es representar'.

tratando de solucionar la disección empirista-idealista, imponía a la filosofía la necesidad de considerar una manera de hacer juicios sintéticos a priori, se consolida la reacción romántica de hacer que de la ciencia la única que tuviera el derecho a hablar sobre la verdad del mundo. Claro, como lo expresa Callinicos³, desde el momento ilustrado de la razón, el rechazo a una razón ilustrada se hacía patente. Pero es en la filosofía alemana del siglo XIX donde se sistematiza con toda la intención el hacer de la filosofía algo diferente de las ciencias, y más bien se incluye la idea de La Ciencia.

Esta Ciencia sería la historia, el ejercicio del pensamiento diferente del ejercicio de las ciencias naturales. Pero Ciencias del Espíritu y Ciencias Naturales se ven separadas, a pesar de los esfuerzos de Hegel por mantenerlas unidas, por una lucha que en el siglo XX dará como resultado el giro lingüístico de las ciencias sociales. En la medida en que las ciencias sociales vieron la dificultad de competir con el lenguaje matemático de las ciencias naturales, tuvieron que volcar la mirada hacia otro lado que les diera esa rigurosidad añorada. Se retoma, especialmente en Dilthey⁴, el carácter histórico del hombre y con él su constitución lingüística.⁵

Pero este giro histórico del siglo XIX, no abandona los movimientos básicos de la imagen-pensamiento clásica. Lo que empieza a introducirse es la facticidad histórica del sujeto. El objeto de las ciencias sociales, a diferencia del objeto de las ciencias naturales (siguiendo la terminología de esa imagen-pensamiento) es un objeto-sujeto a la vez. Objeto móvil, dinámico, cambiante que no puede ser manipulado experimentalmente ni ser matematizado. Ahora, además de buscar la verdad, establecer un método de búsqueda y evitar el error, se introduce un nuevo movimiento, la necesidad de interpretar constantemente lo verdadero, pues siempre sería cambiante; además, buscar la verdad queda como movimiento puro porque alcanzarla se torna imposible, el método siempre queda dependiente del sujeto que interpreta y del objeto que se estudia y el error es retomado como posible fuente de verdad en virtud de

³ CALLINICOS, Alex. (1993) *Contra el postmodernismo. una crítica Marxista*. Ed El Áncora. Santafé de Bogotá.

⁴ El puesto de Dilthey en esta problemática es trabajado detalladamente por Gadamer en GADAMER, Hans-Georg (1991) *Verdad y método I* Sigüeme, Salamanca.

⁵ Para no entrar en confusiones con el asunto de la lingüística como disciplina, cuando hablemos de lo que comúnmente se llama dimensión lingüística del ser humano, hablaremos más bien de <lenguajico>. Sin embargo, la expresión lingüisticidad se mantendrá ya que no creemos que permita la anterior confusión.

la variabilidad de la verdad. Es en esta movilidad del sujeto en la interpretación donde el lenguaje adquiere la relevancia suficiente para ser considerado como problema para establecer un camino seguro a todo aquello que no fuera ciencia. La hermenéutica, como bien lo señala Gadamer⁶, surge en estos espacios problemáticos.

No independiente de ambas líneas de desarrollo del pensamiento, una científicista y otra historicista, el estudio de las lenguas, preocupación decimonónica rastreable hasta lo que fue la consolidación de las lenguas romances, irrumpe de nuevo con la constitución de la lingüística en el siglo XX.⁷ Esta línea de trabajo se consolida con los estudios saussureanos del lenguaje a partir de la creación del concepto de <signo lingüístico>. Aunque la lingüística, aparentemente se desarrolló con cierta independencia de los trabajos filosóficos respecto del lenguaje y de la ciencia, pues aún quería mantenerse cercana a un estudio gramatical de las lenguas particulares, no dejaría de ser importante retomar alguno de sus puntos de estudio, ya que coinciden con las problemáticas filosóficas sobre el significado, el significante, el sentido y la verdad, pero esto no se podrá retomar en este escrito debido a que implicaría extenderse en un nuevo ámbito, el de la lingüística como disciplina. Digamos, brevemente, que el concepto de <signo lingüístico>, tal y como lo piensa Saussure, no se preocupa por establecer la relación que éste tiene con el mundo. Como anota Benveniste⁸, ese concepto se concentra explícitamente en tratar la relación entre imagen acústica o imagen sonora y concepto. Se tiene que suponer, en todo caso, que la conexión es necesaria aunque quede implícita. También sería relevante escudriñar los avances del estructuralismo desde los desarrollos de la lingüística para ver cómo se intenta una nueva fundamentación de las ciencias sociales diferente de la ambición

⁶ GADAMER, Hans-Georg. Op. Cit.

⁷ Se han dejado de lado los estudios platónicos y estoicos sobre el lenguaje, lo mismo que todas las discusiones medievales alrededor del lenguaje, los universales, etc. No por considerarlas menos importantes sino por dar algún límite arbitrario a este escrito, que de lo contrario sería extensísimo. Lo que no debe perderse de vista es que si hoy podemos dar cuenta de todos esos trabajos alrededor del lenguaje, independiente que se consideren o no el presente escrito, es porque la problemática del lenguaje fue planteada en el siglo XX. Dejarlos de lado no es irreverente, simplemente estratégico; pero sin duda, están presentes en los supuestos que se tienen para la elaboración del mismo.

⁸ BENVENISTE, Emile. (1993) *Problemas de lingüística general I*. Editorial Siglo XXI, México.

hermenéutica y de las intenciones neopositivistas. Pero esto, insistimos, solicitaría otros desarrollos, que desbordan las posibilidades de este escrito.

Las problemática de estudio de la historia, la sociedad y el hombre no dejaron de interesarse en alcanzar solidez similar a la ciencia, que poseía un lenguaje matemático que le permitía emitir proposiciones verificables (por experimentación) sobre el mundo. Es en el carácter histórico del hombre donde encuentran un buen punto de partida para elaborar un discurso que permitiera, si no precisión y exactitud como en las ciencias naturales, sí una rigurosidad suficiente para proclamarse como saber constituido.⁹ Lenguaje e historia son dos formas en que se expresa una misma imagen-pensamiento.

Ante tantos intentos en el siglo XIX por reestablecer a la filosofía como discurso posible, entre otras cosas a través del establecimiento de nuevos sistemas filosóficos, no faltaron nuevas reacciones que tacharon de nuevo a la filosofía de vaga, inútil e imprecisa, por no decir más (esto antes de los últimos autores mencionados). La idea wittgensteniana de la proposición como representación del mundo puede tomarse como "*gran ejemplo*" de esta tendencia. Wittgenstein se preocupó, en el *Tractatus*, por limitar al lenguaje a representar. La proposición sólo sería tal si estaba ligada de alguna manera al mundo. En esta medida, la filosofía se había dedicado a pretender admitir proposiciones absurdas, imposibles de conectar de algún modo con el mundo, y por eso había caído en una trampa del lenguaje. Con esto ya se establecía entonces que, por lo menos, la filosofía debía estar pendiente del lenguaje que utilizaba para expresar lo que quería expresar. Pero en general, se posicionaba a la filosofía en el estudio del lenguaje, y en un principio, a sabiendas de que era representativo. Podría, en todo caso, insistirse en que se "*recupera*" misma imagen-pensamiento clásica en su forma más simple.

Las preguntas no se dejaron esperar. *¿Qué es el*

⁹ No hay que perder de vista que esta retrospectiva la elaboran detalladamente Gadamer y en algo Taylor, lo mismo que Rorty. El primero enmarcándose heredero en la tradición alemana (Heidegger, Hegel, Schleiermacher, Burke, Kant, Schiller, Nietzsche, etc.) el segundo retomando al mismo Gadamer pero re-incluyendo gran parte de la discusión de Erickson, Herder y Hegel, y el tercero, teniendo además en cuenta, los desarrollos de la filosofía anglosajona y desarrollos como los de Heidegger, Nietzsche, Derrida y Freud. Los tres tratando de lograr, cada uno a su manera, que la filosofía se liberara de el prejuicio positivista y neo-positivista, que para hablar del hombre, de la sociedad y en general en filosofía, se tuviera que mantener una imagen representativa del lenguaje, a continuación expuesta.

significado?, ¿qué es el sentido?, ¿qué se quiere decir con esto o aquello? El mismo Wittgenstein fue tildado de metafísico en su *Tractatus*, es decir diciendo cosas que no se debían decir, aún a sabiendas que él mismo había insistido en la diferencia entre sin-sentido o absurdas (*unsinnig*) y carente de sentido (*sinnlos*). La tragedia radicaba en que esta purificación del lenguaje, baste recordar la pretensión de Russell, que luego el mismo Wittgenstein criticará, pretendía elaborar un lenguaje preciso y riguroso para la filosofía. Pero en esta pretensión ya se veía la ruptura al permitirse hacer preguntas como *¿qué es el lenguaje?, ¿para qué el lenguaje?, ¿qué hace la literatura?, ¿qué es la metáfora?*, etc.

Se podría decir que la filosofía había dado un paso atrás con respecto al carácter epistemológico que siglos antes había mantenido. Siempre que se dice algo, se dice en el lenguaje. Por ello, no podía dejar de ser menos la tarea de la filosofía de vérselas ella misma con el lenguaje. Pero hoy, vemos ya muchas dificultades para plantear las cosas de esta manera.

Al escribir sobre el lenguaje, nos encontramos ya presos del mismo. Preguntar *¿qué es el lenguaje?, ¿cómo funciona?, ¿qué lo hace posible?, ¿para qué sirve?, ¿cómo comunica?, ¿cómo se aprende?, ¿cómo representa al mundo?, ¿cuándo se puede decir que hay o aparece el lenguaje?*, no logra sacarnos de él, su afuera parece inalcanzable: <Todo es lenguaje>. Y es que no dejamos de colocarnos en el exterior de un primer sistema y/o en un segundo sistema diferente para hablar del primero. Si se rumoraba últimamente que *'el siglo XXI será ético o no será'*, se podría también rumorar que *'el siglo XX fue lenguajístico o no fue'*.

Las anteriores preguntas son propias de discusiones sobre el lenguaje a diferentes niveles, bien sea filosófico, lingüístico o pedagógico. Pero ninguna de ellas es suficiente para dar cuenta completa, o para sintetizar el problema que el lenguaje le planteó al pensamiento del siglo XX. Tal vez lo que más nos sirva sea decir sea que la imagen-clásica del pensamiento en su movimiento constante de la búsqueda de la verdad, aún en su variación histórica, logró romper con la verdad y notar su propio movimiento. Pareciera como si ese movimiento de buscar la verdad hubiera hecho sacado al pensamiento a un afuera jamás insospechado.

Cuando Wittgenstein promulgaba "*de lo que no se puede hablar, es mejor callar*", quería ya mantener en un espacio extralingüístico algo que superaba la capacidad representativa del lenguaje. Hablamos

y esta primera situación nos lleva a conquistar la preocupación por el lenguaje. Si el lenguaje representa algo, si significa algo, entonces es sólo sobre el mundo sobre lo que se puede hablar.

Pero la preocupación por lo decible abriría de inmediato la posibilidad por la superación de esa imagen del lenguaje. Podría decirse *“Si el lenguaje representa al mundo, entonces es mejor no hablar de lo que no se puede representar”*. Ya este último enunciado permite cambiar la premisa tras otra respuesta a la pregunta por el lenguaje: *“Si el lenguaje es metáfora entonces se puede hablar de todo”*. Inclusive valdría la pena ya invertir la afirmación: *“como podemos hablar de todo, entonces el lenguaje no representa nada”*. Pero aquí caemos de nuevo en el lenguaje y no dejamos de utilizarlo para hablar de él. Pareciera como si su afuera fuera imposible y más bien pareciera que estamos condenados a permanecer dentro de él.

Preguntemos ahora *¿Cuál es el problema del lenguaje?, ¿cuál es la pregunta que hay que plantearse para enfrentarlo?* No daremos respuesta plena a este problema, pero señalaremos caminos de solución. Parece, entonces, que nos preocupamos por determinar las condiciones necesarias para establecer aquella pregunta que puede serle hecha al lenguaje aún estando en el mismo. Esta forma de proceder intenta también colocarse en el afuera del lenguaje, y sin embargo no lo logra.

La problemática del lenguaje hoy no está desligada de cuestiones ontológicas sobre la realidad y cuestiones alrededor del problema mente/cuerpo. Filósofos como Searle¹⁰ tomaron la filosofía del lenguaje como una sección de la filosofía de la mente, y ésta a su vez como una filosofía de la acción.

Se mantiene aún la idea de que el lenguaje representa y junto con ella, la idea de un sujeto sólidamente constituido que se enfrenta a una realidad ahí afuera. No se abandona entonces la búsqueda de la verdad, por mantener un método que la alcance y por evitar el error que la expulsa.

Pero muchos son los misterios que se establecen cuando se intenta dar solución a la premisa de que el lenguaje es representación. Por un lado, lo que une lo representado con lo que representa, esto es, el mundo con el lenguaje tiene como única respuesta consistente el concepto de <sujeito>. Sería el sujeto en el que, y el que, asegura la unión del mundo, lo representado, con el representante, el lenguaje. Es él quien dice y por lo tanto él quien une.

¹⁰ SEARLE, John. (2000) *Mind, language and society*.

Sin embargo, el sujeto es un misterio porque no es clara la respuesta a la pregunta *‘¿qué es la conciencia?’*, componente nuclear del concepto <sujeito>.

El segundo misterio es la verdad. La verdad sería la adecuación entre lo representado y lo que lo representa, es decir, la verdad estaría dada por la justa adecuación entre el lenguaje y el mundo. El mundo tendría que ser fielmente representado por el lenguaje para que hubiera verdad, o para que pudiera decirse tal cosa dicha por el lenguaje, esto es, tal proposición, es verdadera. Ya esto muestra lo misterioso, si el lenguaje es para representar, *¿cómo es entonces posible que en algunos sujetos el lenguaje no represente nada, sino que sea lenguaje irrepresentativo, o en otras palabras un lenguaje que no es verdadero porque no se ajusta al mundo?* Un lenguaje representativo tendría que cerrar, de suyo, la posibilidad a cualquier irrepresentación. Sin embargo, esto no es así, pero la explicación trata de cerrarse diciendo, el sujeto se equivoca, bien sea porque no conoce el mundo, bien sea porque no conoce el lenguaje, o ambos. Esto pone en la cuerda floja la solución sobre la unión entre el lenguaje y el mundo en el sujeto. Ya el sujeto no es estamento seguro para la unión solicitada.

El tercer misterio, íntimamente ligado al anterior, es sobre lo que dictamina la verdad de lo dicho por el lenguaje. Si el lenguaje es representación del mundo, pero puede suceder que el lenguaje no lo represente, entonces debe haber algo que nos permita determinar cuándo el lenguaje representa y cuándo no o en otras palabras, tiene que poderse determinar qué es lo que nos dice cuando una proposición es o no verdadera. En un principio era el sujeto, pero el sujeto puede equivocarse, entonces él mismo tiene que poder desequivocarse, para poder alcanzar la verdad. De algún modo el sujeto que usa el lenguaje representativo, pero que puede equivocarse porque a veces no hace que el lenguaje represente, debe poder establecer cuándo el lenguaje sí está siendo representativo o cuando no lo está siendo. Este misterio es tal vez el más misterioso de todos. *¿Qué otra cosa tendría que utilizar este sujeto para corregir su lenguaje equivocado? ¿No es esta misma solicitud la potencia de verdad del lenguaje?* Pero si lo es, *¿cómo es entonces que el lenguaje tiene la doble potencia de establecer la verdad y la no-verdad?*¹¹

¹¹ Esto es retomado de la argumentación Heideggeriana para sostener que no se puede concebir que la verdad es adecuación, ya que para confirmar la adecuación de una proposición se necesita otra proposición que confirme y ésta a su vez una tercera y así hasta el infinito cayendo en una paradoja. Cnf. HEIDEGGER, Martin. (1998) *Ser y Tiempo* §44.

El cuarto misterio surge de inmediato, la significación.¹² Significar algo correctamente es representar el mundo. Puede haber significaciones incorrectas o redes de significaciones que en conjunto o por separado fallen en alguno de sus puntos. El lenguaje es representativo porque significa, y viceversa. No podía ser de otro modo. En este sentido es que se dice que el lenguaje informa y por ello comunica. Pero la teoría de la información ya lo sabe, siempre puede perderse parte valiosa de la información en la transmisión. Siempre puede perderse algo de significado cuando se quiere comunicar algo. Por ello, siempre hay que estar pendientes del significado. Pero *¿qué significa 'significar'?* Hasta en esto encontramos una "sana" duda metódica o analítica. De nuevo, en un círculo vicioso, significar está dado por la unión entre lenguaje y mundo *¿cómo es que está unido un significado con el mundo?*

Quinto, la interpretación. Si un sujeto dice algo y esto dicho no representa al mundo, puede ser el sujeto, bien el mismo sujeto u otro diferente, el que corrige. Pero, este segundo sujeto sólo puede hacer la corrección con el lenguaje mismo y a su vez se trata de un mismo tipo de sujeto que puede equivocarse. Tendríamos que tener una suficiente cantidad de sujetos para poder establecer la verdad de algo dicho por el lenguaje. La verdad entonces está dictaminada, ya no por el lenguaje, sino por la mayoría de sujetos que lo utilizan para establecerla. *¿Problema de cantidad?, ¿democracia comunicativa?* La interpretación sería aquella capacidad de intentar buscar la verdad de lo dicho sobre el mundo, que, en la medida en que muchos estén en la misma tarea, establecería lo verdadero. *¿Quién interpreta? ¿Quién establece la interpretación correcta, de modo que puede decirse 'esto o aquello es verdadero'?* La interpretación tenía que surgir como concepto necesario para solucionar la vaguedad de la significación. Pero aquí ya estamos no en la concepción representativa del lenguaje sino en un resultado de la tradición hermenéutica. Que nosotros veamos que una se solucionaría con otra no es resultado de una confusión de ambas tradiciones sino resultado de una convergencia que luego retomaremos para mostrar cómo el problema del lenguaje necesariamente desaparece.

¹² DELEUZE, Gilles (1996) *Lógica del Sentido*. Paidós, Barcelona. Trabaja detalladamente este tema de la proposición, el significado y el sentido. Teniendo como hilo literario a Lewis Carol, muestra las aporías de estas pretensiones. Dejamos, además, pendiente el problema del sentido para no alargar demasiado este escrito.

Todo lo anterior es decible por el último gran misterio, *¿qué es el lenguaje?* La respuesta ya había sido dada, el lenguaje es representación. Pronto se insistió "*con las palabras se hacen cosas*", y con ello se diría que el lenguaje tendría una función representativa y una función performativa. Con el lenguaje se representa, pero también se saluda, se ordena, se condena, etc. Austin¹³, primero, Searle¹⁴ después, mostrarían, sin abandonar una imagen representativa del lenguaje, que había que ampliar el problema del la proposición a actos de habla. Y, sin solucionar radicalmente los misterios antes mencionados, insistían, sobre todo Searle, en la representatividad del lenguaje aún a pesar de su performatividad. Como veremos, los supuestos que permiten establecer consistentemente esta tesis performativa del lenguaje, son convergentes con los supuestos que permiten establecer el lenguaje de otro modo, como dirá Heidegger, como aperturidad.

Señalar estos misterios va de la mano con otras maneras de aproximarse al problema del lenguaje, y en cierta medida con la intención de superarlo. Por ejemplo, Taylor¹⁵ recuperó la idea de que el lenguaje no es un sistema de signos que ha de conectarse con el mundo. Más bien intenta pensar el lenguaje como:

"un modelo de actividad con la que expresamos/realizamos un cierto modo de estar en el mundo, que define la dimensión lingüística; pero el modelo sólo puede ser desplegado contra un trasfondo que jamás podemos dominar completamente. Pero también un trasfondo que nunca nos domina completamente, ya que estamos constantemente reformándolo. [...]"

Desde este punto de vista, el lenguaje no puede reducirse a la actividad de hablar sobre cosas. Experimentamos nuestras emociones humanas esenciales primariamente al expresarlas y no al describirlas. El lenguaje sirve también para expresar /realizar maneras de sentir sin identificarlas con descripciones. [...]"

El habla sirve también para expresar las diferentes relaciones en las que estamos con respecto a los demás: íntima, formal, oficial, informal, bromista, seria. Al nombrarlas, damos forma a nuestras relaciones sociales, como maridos esposas, padres e hijos... Desde este punto de vista vemos que no es sólo la comunidad de hablantes

¹³ AUSTIN, J.L. (1990) *¿Cómo hacer cosas con palabras?* Paidós, Barcelona.

¹⁴ SEARLE, John. (1986) *Actos de habla*. Cátedra, Barcelona.

¹⁵ TAYLOR, Charles. (1996) *Argumentos Filosóficos*. Paidós, Barcelona.

la que forma y crea el lenguaje, sino que el lenguaje constituye y mantiene la comunidad de hablantes."¹⁶

Es cierto que Searle ha intentado mostrar que la sociedad es construida en virtud del lenguaje sobre la estructura básica: X cuenta como Y en el contexto C. Pero como él mismo lo explicita, no abandona, por esto un realismo externo y con ellos todos los problemas antes mencionados para un lenguaje concebido como representación. Si bien acepta varias ideas que concordarían con la visión tayloriana (el lenguaje como actividad para hacer cosas), en ningún momento abandonaría la idea de que siempre hay un remanente de relación necesario con el mundo que le daría consistencia a cualquier contenido proposicional de un acto de habla.

El punto en el que Searle se mantiene es en el realismo externo. Para él, aunque no haya argumentos suficientes para demostrar la realidad exterior, como tampoco los hay para negarla, siempre que hablamos suponemos lo real. Más que poder argumentar sobre este asunto, se asume lo real como la condición sin la cual no podríamos hablar unos con otros, y por lo tanto es absolutamente sensato para él sostener que la realidad exterior es de algún modo conectada con el mundo y así mantener la imagen de un lenguaje como representación, aunque ya haya incluido una dimensión performativa del mismo. Esta idea, además hacía inevitable que la filosofía del lenguaje deviniera filosofía de la mente.¹⁷

Este supuesto searleano coincide bastante con el supuesto heideggereano de la precomprensión de Ser. Pero la diferencia radica en que Heidegger es capaz de sospechar de la concepción de verdad como representación, a la vez que de la postura realista. El problema no es que haya o no un mundo, sino que cada ser-ahí es de suyo un mundo en virtud del tejido lingüístico que le permite comprenderlo-transformarlo inmediatamente. En esto, también se separa radicalmente de Searle, pues, no tendría sentido hablar de una realidad interna y una realidad externa para un sujeto. En Heidegger desaparece el concepto de sujeto y se posiciona otro concepto que no mantiene la escisión entre lo externo y lo interno, a saber, ser-ahí (Dasein). Esta postura hermenéutica parece tener un mismo supuesto con la postura realista externa, pero los usos que le dan a ambas son diferentes.

¹⁶ TAYLOR, Charles, Op. Cit. P.137ss

¹⁷ Nos es imposible dar cuenta de toda esta problemática. Simplemente vale la pena señalar que el problema ontológico del realismo no puede estar separado del problema mental, toda vez que mente, el lenguaje como representación se vio como lo que unía al sujeto, la mente, con el mundo, el cuerpo.

En este sentido es que la observación de Rorty¹⁸ cobra sentido. Para éste cada pensador, cada disciplina, cada época, instaura un sistema lingüístico tal que es posible que uno sea incomprensible y absurdo desde el otro. Pero no se trata de mantener discusiones entre uno y otro para establecer la verdad, sino de posicionarse en el sistema conceptual lingüístico que más sirva para dar cuenta de lo que sucede en nuestro mundo. En este sentido sigue cercanamente la idea wittgensteniana de juego de lenguaje, donde es en cada juego, en cuanto red lingüística, donde las palabras, expresiones y conceptos cobran sentido. De esta manera es como Rorty establece la contingencia de los sistemas lingüísticos unos respecto de los otros bien sea en el mismo tiempo, bien sea en tiempos diferentes.

Nuestra constitución como seres lingüísticos nos permite de inmediato replantear el problema en otros términos. ¿Presos del lenguaje? De ningún modo. Cada vez que se establece un nuevo concepto, una nueva palabra es posible tejer un nuevo juego de lenguaje que no se ve obligado a dar cuenta de los demás, sino a buscar su propia consistencia y potencia de uso.¹⁹

Pero, aún manteniendo la observación de contingencia de Rorty sobre cualquier discurso, hagamos el planteamiento con el concepto de imagen-pensamiento. La imagen-pensamiento que produce el problema de la filosofía del lenguaje sigue siendo la misma, la imagen-clásica del pensamiento. Inclusive las diferentes modificaciones que la hermenéutica hizo de la problemática y los planteamientos que ellas proponen siguen estando en esa imagen clásica aunque variada. El pensamiento como el lenguaje, podría ser concebido como representativo, pensar podría ser entendido como representar, pero esto sería propio de la imagen clásica del pensamiento.

¹⁸ RORTY, Richard. Op.cit.

¹⁹ Este intento de desplazar los conceptos de significado y sentido, a la vez que los de connotación y denotación, la hace el semanticista Oswald Ducrot. Dos teorías semánticas son elaboradas por él y su equipo de trabajo para demostrar que el significado no existe fuera de los argumentos que constituyen el enunciado. Por un lado, crea la teoría de la polifonía enunciativa, la cual sostiene que no hay un solo sujeto que enuncia sino siempre múltiples enunciadores en un mismo enunciado. Por otro lado crea la teoría de la argumentación, la cual sostiene que los enunciados antes que significativos son argumentativos. En DUCROT, Oswald. (1990) *Polifonía y argumentación*. Universidad del Valle, Cali.

Deleuze²⁰ y en cierto sentido también Derridá,²¹ variando a Nietzsche y a Heidegger, han insistido en que el pensamiento siempre se da una imagen de lo que significa pensar. Pensar es el movimiento, no de un sujeto, o del cerebro de un sujeto, sino de la estabilidad que el pensamiento logra consigo mismo. Pensar es el movimiento que el pensamiento tiene para consigo mismo. En este sentido el movimiento del pensar de la imagen-clásica del pensamiento es buscar la verdad, esto es, la imagen-clásica del pensamiento tiene por pensar el movimiento de buscar la verdad. De ahí que llegue hasta plantear el problema del lenguaje, puesto que es el único medio que tiene para alcanzarla. Pero ya ahí, el lenguaje no puede ser concebido sino como medio y como sistema desconectado del mundo, aunque susceptible de ser conectado.

Igualmente, la versión histórico-hermenéutica del lenguaje mantiene lo fundamental de la imagen clásica del pensamiento, a saber, el movimiento de buscar la verdad a través de la interpretación, que sólo es lingüística. Es cierto que ha abandonado los problemas respecto del sujeto, del mundo exterior y del mundo interior, por lo menos en gran medida, estableciendo que todo ser-ahí es un ser hermenéutico. Pero no ha permitido que se libere de la búsqueda de la verdad por la interpretación constante que puede hacer en virtud de su comprensión ante-predicativa de ser-en-el-mundo.

Lo que hay que²² instaurar es otra imagen-pensamiento que *"nada"* le deba ya a la clásica, ni en su versión *"original"*, ni en su versión hermenéutica. El problema ya no es qué es el lenguaje, cómo lo es, por qué lo es o cosas por el estilo, el problema es que hay que pensar de otro modo y con ello instaurar el lenguaje que permita pensarlo, inclusive si hay que acabar con todo el lenguaje conocido hasta ahora.

Digámoslo que a finales del siglo XX a la filosofía le salieron muchos trabajitos. Por un lado la ética de la empresa, de la ciudad, en general de lo público y lo

privado. De ahí que se insista y se crea que *'el siglo XXI será ético, o no será'*. Por otro lado, encontró que tenía mucho que decir sobre política, multiculturalismo y democracia, para tratar de resumir brutaemente. Este segundo trabajo, no estaría desligado del primero, pero se concentraría en los aspectos legales y de fundamento que se exigen. Tercero, encontramos la situación ecológica y todo lo que se pide a la filosofía que siga pensando sobre la gravedad de la técnica. No decimos que no pueda, en el sentido que no tenga la potencia, dedicarse a esas cuestiones, pero lo que nos parece es que estas problemáticas siguen sobre cierta imagen-pensamiento que retienen a la filosofía.

La filosofía puede dedicarse a lo que ella misma destine para sí. No significa esto que tenga que dejar de ser práctica y de dedicarse a ayudar a otros estamentos sociales, pero no puede olvidar su trabajo inactual, no sea que digan en unos cientos de años: *'¿Qué hicieron ustedes por nosotros hace 200 años, ¡nada!, nunca pensaron en nosotros y no nos dan nada que pensar'?*

²⁰ DELEUZE, Gilles. (1989) *Diferencia y Repetición*. Y en DELEUZE, Gilles – GUATTARI, Felix. (1996) *¿Qué es la filosofía?* Anagrama, Barcelona.

²¹ DERRIDA, Jacques (1987) *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía*. Paidós, Barcelona.

²² Ya se preguntará: ¿por qué 'hay que'? Se solicita que haya claridad en la afirmación, pero sobre todo argumentación y explicación suficiente. 'Hay que' no es un imperativo categórico, y este tal vez es el más grave peligro que corre. 'Hay que' es el anuncio de algo "nuevo" que se quiere crear. Sería necesario profundizar en qué hace esa frase 'hay que x'.