

GIRO LINGÜÍSTICO Y POSTMODERNIDAD *

JOSÉ ANTONIO GARCÍA-LORENTE
Universidad de Murcia

RESUMEN: Este artículo pretende mostrar la manera en que la postmodernidad recoge las doctrinas provenientes del giro lingüístico. Los pensadores de la tradición alemana del siglo XIX, que conforman lo que puede ser denominado como «triple-H theory», van a desplazar el discurso de la razón al lenguaje. Las tesis sobre la primacía del lenguaje serán recogidas por el que puede ser considerado como el profeta del posmodernismo, Nietzsche, posibilitando la aparición de un nuevo amanecer. La postmodernidad, a través del influyente neo-pragmatismo americano de R. Rorty, aceptará, sin tragedia, el tránsito de lo universal y lo absoluto a lo particular y lo relativo.

PALABRAS CLAVE: postmodernidad, razón, lenguaje, nihilismo, neo-pragmatismo, relativismo.

Linguistic Turn and Postmodernity

ABSTRACT: This article attempts to show how postmodernity comes from doctrines originating in the «linguistic revolution». The thinkers of the 19th century German tradition—who are included in the so-called «Triple-H theory»—wanted to shift the line of argument from reason to language. The presupposition of the primacy of language will be presumed by the prophet of postmodernism, Nietzsche, thus making possible the dawning of postmodernity. Postmodernity will accept unquestionably the shift from the universal and absolute to the particular and relative.

KEY WORDS: postmodernity, reason, language, nihilism, neo-pragmatism, relativism.

INTRODUCCIÓN

El término postmodernidad hace referencia a algo tan amplio y complejo que su demarcación y caracterización más o menos precisa es todavía una incógnita. Sin embargo, podemos afirmar que las corrientes de pensamiento relacionadas con la postmodernidad anuncian una pérdida de confianza en la razón y en su capacidad para encontrar la verdad. Precisamente, la postmodernidad es fruto de una de las crisis más importantes de todos los tiempos, que llega a su cúspide en el siglo XX: la crisis de la razón. El siglo XX pasará a la Historia, entre otras muchas cosas, como el siglo en el que el hombre se dispuso a tirar por tierra muchos de los postulados y premisas que el «proyecto moderno» asumía como propios. Una razón fragmentada, plural e impura (en el sentido kantiano) no hace sino mostrar otra posibilidad, otra dimensión, otra vida, a saber, la postmodernidad.

Los autores que han sido insertados en este complejo denominado postmodernidad, se nutren de esta crisis de la razón para profesar una «doctrina», que alberga en sus distintos contextos algunos de los siguientes dogmas: abandono

* Este trabajo ha sido posible realizarlo gracias una beca del *Programa Séneca 2005*, integrada en el Plan de Ciencia y Tecnología de la Región de Murcia 2003-2006. Este texto está basado en una comunicación que presenté en el congreso internacional «Belief and Metaphysics» en Granada en septiembre de 2006.

de los discursos legitimadores, ausencia de criterios universales de justificación, incertidumbre sobre la verdad, carencia de valores y verdades universales, estetización general de la vida y apertura a los juegos de lenguaje. La variedad de los distintos rasgos que se pueden aplicar a la postmodernidad puede venir justificada por el hecho de que este fenómeno se está convirtiendo en una «atmósfera común», en el que resulta imposible hacer una delimitación medianamente precisa. La «condición postmoderna» —nombre que da título a una obra de Lyotard— se extiende al ámbito del arte, de la religión y de la filosofía. Es un talante, una postura que nos invita a vivir en la «paradoja», en la gran paradoja de la postmodernidad, que resulta ser provocadora y seductora a la vez, porque hace presente la vida misma, el fenómeno de lo humano. Esta paradoja está vigente desde el instante en que la postmodernidad defiende la no posibilidad de verdad y objetividad, la carencia de sentido y la vivencia de lo fugaz y lo provisional.

Para tratar de aclarar cómo se hace posible la postmodernidad, propongo que hagamos un *excursus* que se inicia en la Modernidad y que gira en torno a la prioridad del discurso sobre el lenguaje. Los propugnadores del postmodernismo —nos atenemos al ámbito filosófico— van a sacar tajada de la primacía del lenguaje frente a la razón, para hacer que ésta —la Razón— salte hecha pedazos y jamás llegue a alcanzar una visión unitaria y global de la realidad. ¿Cómo se lleva esto a cabo?

I. EL GIRO LINGÜÍSTICO ALEMÁN

El proyecto ilustrado encuentra su teorización en la figura del filósofo de Königsberg Immanuel Kant. En la *Crítica de la razón pura*, la tarea de Kant no es otra que la de fundamentar la posibilidad del conocimiento para situarnos en el camino de la ciencia. El empeño kantiano consiste en la purificación de la razón para tratar de culminar el ideal ilustrado: organizar el mundo, la vida y la naturaleza bajo la claridad y universalidad de la razón. Así, el filósofo alemán aparece como el universalista y cosmopolita por excelencia, que quiere dar una respuesta cerrada y concluida al escéptico: «... la crítica de la razón nos conduce, pues, necesariamente a la ciencia. Por el contrario, el uso dogmático de ésta, sin crítica, desemboca en las afirmaciones gratuitas —a las que pueden contraponerse otras igualmente ficticias— y, consiguientemente, en el *escepticismo*»¹.

A partir de la obra kantiana y de la razón abstracta de los ilustrados, algunos precursores del denominado movimiento romántico o «Romanticismo» van a reivindicar el papel del lenguaje. El giro lingüístico, llevado a cabo por la tradición alemana, va a desplazar el discurso desde la razón al lenguaje. El hilo

¹ KrV B 22-23. Cito a KANT, I., *Crítica de la razón pura*, por la traducción de Pedro Ribas, Alfaguara, Madrid, 1978.

conductor de los autores, que según Taylor conforma *the triple-H theory*², se dirige a la identificación entre el lenguaje y el pensamiento. ¿Cómo es esto?

1. *La amenaza de Herder*

Uno de los pensadores más influyentes en el período romántico es, sin duda, Herder. Según Isaiah Berlin, Herder es uno de los pioneros en defender que una de las funciones fundamentales de los seres humanos es expresarse, hablar. En consecuencia, para Herder, cualquier cosa que hiciera o hablara una persona era de vital relevancia, puesto que a través del habla expresaba plenamente su naturaleza. Tan convencido está de esta idea que incluso reconoce en el habla uno de los vínculos que permiten delimitar, determinar y caracterizar a un grupo³.

Herder en su *metacrítica*, que no es sino una crítica de la *Crítica de la razón pura*, arremete contra los presupuestos de Kant. En otras palabras, podemos decir que el proyecto de Kant —que quiere poner límites a la razón desde ella misma— se le presenta a Herder como algo imposible: «Ahora bien, si la razón ha de ser criticada, ¿quién puede llevar a cabo esa crítica? Sólo ella misma. En consecuencia, la razón es juez y parte. ¿Y a la luz de qué puede ser criticada? Sólo a la luz de sí misma. Por consiguiente, ella es ley y testigo. Se ven en seguida las dificultades de semejante magistratura»⁴. Además, la idea misma de «razón pura» es un error: «podemos aislar mental y verbalmente la razón humana, con un determinado propósito, de otras facultades naturales nuestras. Pero nunca deberíamos olvidar que no subsiste por sí misma, separada de otras facultades. Es la misma el alma que piensa y quiere, que entiende y siente, la que ejercita la razón y la que apetece»⁵.

Pues bien, el paso decisivo que hace que a Herder se le considere como uno de los pertenecientes al giro lingüístico reside en la afirmación siguiente: «El alma humana piensa con *palabras*»⁶.

Esta afirmación va más allá de lo que en principio pudiera parecer. La razón no sólo se exterioriza mediante el lenguaje, sino que se caracteriza a sí misma y sus pensamientos. El lenguaje es el órgano de la razón: «A través del lenguaje aprendemos a pensar, aislamos y entrelazamos conceptos, a menudo en gran cantidad»⁷. Lo que Herder quiere hacer ver es que todo lo que Kant había hablado de la razón realmente estaba referido, o debería haber estado referido, al len-

² Con esta calificación se refiere Taylor a la tradición alemana de filosofía lenguaje: Hamann-Herder-Humboldt, en su artículo «Theories of meaning», en TAYLOR, CH., *Human Agency and language, Philosophical papers 1*, Cambridge University Press, London, 1985, pp. 248-292.

³ Cf. BERLIN, I., *Las raíces del romanticismo*, Taurus, Madrid, 2000, pp. 86-97.

⁴ HERDER, «Una metacrítica de la *Crítica de la razón pura*», en *Obra selecta*, prólogo, traducción y notas, Pedro Rivas, Alfaguara, Madrid, 1982, p. 372. Cito como «Metacrítica».

⁵ HERDER, «Metacrítica», p. 372.

⁶ HERDER, «Metacrítica», p. 372 (cursivas del autor).

⁷ HERDER, «Metacrítica», p. 373.

guaje. Se trata, por consiguiente, de tener presente al lenguaje ya sea para analizar la razón pura o la impura.

A continuación, Herder critica la trascendentalidad de la razón: «En efecto, en lugar de *transcender*, vuelva la razón al origen de su posesión, esto es, a sí misma, con las preguntas. «¿Cómo llegaste a ti y a tus conceptos? ¿Cómo los has expresado y empleado, encadenado y enlazado? ¿A qué se debe el que les atribuyas certeza universal, necesaria?». Si la razón prescinde de estas preguntas y se aísla de *toda* experiencia, convendría que se aislara igualmente del lenguaje. En efecto, si lo posee, es gracias a la *experiencia*»⁸. Si ya ha afirmado anteriormente que el pensamiento piensa con palabras, es decir, pensar «significa hablar interiormente (...) hablar significa pensar en voz alta»⁹, y la idea de razón pura se hace imposible, puesto que el lenguaje está destrascendentalizado, el análisis verterá sobre el lenguaje y sus propiedades para ver cómo y de qué modo los humanos categorizamos y organizamos la realidad.

Herder intuyó que, desde el origen, las cosas y la relación con el mundo están linguadas: nos relacionamos con las cosas en la dimensión lingüística. Es más, el habla es la expresión del pensamiento, no simplemente como ropaje exterior, sino que es constitutivo del pensamiento¹⁰.

Respecto a la concepción clásica del lenguaje, Herder aporta una nueva visión. En la visión clásica, el lenguaje era una colección de palabras separables, como instrumentos de que se disponía para expresar ideas. En primer lugar, Herder introduce la idea del lenguaje como una red donde todas las partes se identifican en un todo, o mejor, está presente como un todo en cada una de sus partes. Así, cuando hablamos, sólo estamos tocando una parte de esta red y ésta hace que el todo resuene. De esto se sigue que el lenguaje sea inagotable y que la posibilidad de ampliación, modificación y reforma rompa con la concepción de lenguaje acabado; el lenguaje es una actividad. En segundo lugar, el lenguaje deja de ser entendido como mero transmisor y comunicador del pensamiento y pasa a ser configurador de la propia conciencia. Y si el lenguaje sirve para expresar un nuevo tipo de conciencia, ésta puede hacer posible un nuevo conocimiento de las cosas y un nuevo modo de sentir.

Las tesis desarrolladas por Herder abrirán el camino hacia una concepción del lenguaje como actividad, que continuamente se crea y se recrea en el habla. Así como el habla no puede crecer sino en una comunidad de hablantes, el lenguaje que yo hablo será siempre un lenguaje en sociedad; no se trata, por tanto, de *mi* lenguaje, sino de *nuestro* lenguaje¹¹.

Todas las ideas que hemos ido describiendo y desarrollando a lo largo de este apartado estarán esbozadas de algún modo en las doctrinas del enemigo y adversario más radical de la Ilustración, Johann Georg Hamann.

⁸ HERDER, «Metacrítica», p. 390 (cursivas del autor).

⁹ HERDER, «Metacrítica», p. 394.

¹⁰ Cf. TAYLOR, CH., «La importancia de Herder», en *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*, Paidós, Barcelona, 1997, pp. 115-142.

¹¹ Cf. TAYLOR, CH., «La importancia de Herder», pp. 137-141.

2. *El irracionalismo de Hamann*

Herder fue discípulo y fiel seguidor de esta figura extraña llamada *der Magus in Norden*, el mago del norte, mago en el sentido de «los tres reyes magos». En este caso, también podemos decir que para Hamann la cuestión del lenguaje y su origen ocupa un lugar central en el desordenado mundo de sus ideas. Al igual que Herder, Hamann también intervino en la gran controversia del siglo XVIII en torno al origen del lenguaje y muchas de sus tesis fueron asumidas por Herder para criticar la narración del origen del lenguaje presentado por Condillac¹².

De nuevo —como ya ocurriera con Herder— la noción de un lenguaje que surge con todas sus estructuras gramaticales, perfectamente ensamblado y acabado, antes de que la razón humana se haya desarrollado resulta ser inadmisibles para Hamann. Para éste, todas las facultades del ser humano están interrelacionadas. Según Hamann, la idea de un pensamiento totalmente aislado de la experiencia, capaz de crear sus propios símbolos libres de toda visión o imagen visual es una falacia. El lenguaje forma parte de todas esas facultades que se desarrollan de forma simultánea en la persona. «El lenguaje, como todas las cosas, se desarrolló *pari passu* a las fuerzas —*Kräfte*— humanas cognitivas, emocionales y otras, con el transcurso del tiempo»¹³.

¿Qué significa pensar para Hamann? «El lenguaje es el primer y último órgano y criterio de la razón»¹⁴. «El lenguaje y el pensamiento son una misma cosa... Donde no hay *palabra*, no hay razón ni tampoco mundo. ¡Toda la cháchara sobre la razón es simple viento, el lenguaje es su órgano y su criterio!»¹⁵.

Mientras los ilustrados tienden a reconocer el lenguaje como un medio que describe la realidad, como simple transmisor, Hamann insiste en que el lenguaje no sólo es representación, sino expresión. No se puede concebir el pensamiento, por tanto, desligándolo completamente del resto de las facultades, y así, del lenguaje. El lenguaje y el pensamiento son la misma cosa.

En la concepción clásica del lenguaje, que abarcaría desde Aristóteles hasta Kant, éste es entendido como instrumento mediador entre las impresiones del alma (conceptos) y las cosas externas. En este sentido, el lenguaje designa —por medio de las palabras o de los nombres— objetos del mundo externo, totalmente independientes de él. La diversidad de lenguajes naturales no implicarían distintas formas de ver el mundo, puesto que el lenguaje es entendido como un conjunto de signos convencionales que sirven para designar lo que capta la sensibilidad y que es igual en todos los hombres. Debido a la igualdad del mundo

¹² Éste ofrece una fábula según la cual el lenguaje surgiría de la expresión natural de los sentimientos de la persona. Ver TAYLOR, CH., «La importancia de Herder», pp. 115-141.

¹³ BERLIN, I., *El mago del norte. J. G. Hamann y el origen del irracionalismo moderno*, Tecnos, Madrid, 1997, p. 149 (cursivas del autor).

¹⁴ HAMANN, J. G., *Sämtliche Werke*, ed. Joseph Nadler, 6 vols., Herder, Viena, 1949-1957, vol. 3, p. 284. *Apud* BERLIN, I., *El mago del norte*, p. 152.

¹⁵ HAMANN, J. G., *Briefwechsel*, ed. Walter Ziesemer y Arthur Henkel, 7 vols., INSEM, Wiesbaden/Francfort 1955-1979, vol. 5, p. 95.108. *Apud* BERLIN, I., *El mago del norte*, p. 158 (cursivas del autor).

exterior y la organización de la sensibilidad humana común, aquello a lo que los signos remiten es igual en todos los hombres. En cambio, la concepción del lenguaje de Herder-Hamann y Humboldt (del que trataremos más tarde), admite la determinación, configuración y ordenación de la experiencia por el lenguaje¹⁶.

La vinculación entre razón y lenguaje, que resulta ser el *leitmotiv* de los pensadores que hemos insertado en el denominado «giro lingüístico», hay que entenderla desde la crítica que hace Hamann a Kant. Según el primero, los purismos de la razón hacia los que el segundo apela son impracticables. En primer lugar, independizar la razón de la creencia y de la tradición es una ilusión. A continuación, la independencia de la experiencia y su inducción cotidiana es inconcebible. El tercer purismo hace referencia a la autonomía de la razón respecto de cualquier otra facultad humana. Según Hamann, estos tres purismos tienen su origen en el ilusorio intento de Kant de separar la razón de las condiciones reales e históricas de su existencia. A juicio de Hamann, los ilustrados no han visto la imposibilidad de separar la razón del lenguaje. Esto es así porque la capacidad de pensar reside en el lenguaje. Hamann hace plausible este punto de vista haciendo una metacrítica de los presupuestos que Kant ha asumido en su *Crítica de la razón pura*. Kant olvidó preguntarse cómo es posible pensar o dónde reside la capacidad de pensar; de lo contrario, el filósofo de Königsberg se hubiera dado cuenta que esta capacidad reside en el lenguaje. Ahora bien, ¿cuál es la naturaleza del lenguaje?:

«Las palabras tienen, pues, una capacidad *estética* y *lógica*. En tanto que objetos visibles y audibles pertenecen, con sus elementos, a la *sensibilidad* y la *intuición*; sin embargo, según el espíritu de su *implantación* y *significado*, al *entendimiento* y a los *conceptos*. Según esto, las palabras son tanto intuiciones puras y empíricas, como *conceptos* puros y empíricos: *empíricas*, porque por medio de ellas se produce la afección de la vista y el oído; *puras*, en tanto que su significado no viene determinado por nada perteneciente a esa afección»¹⁷.

De esta manera concibe Hamann el lenguaje: como la condición de posibilidad del pensamiento y como configurador de la experiencia. El lenguaje permite abstraer los significados de su substrato signico, y dicha abstracción sólo es posible, gracias a la capacidad propia del lenguaje en el hombre, que utiliza signos para representar cosas distintas de éstos¹⁸.

Por último, el estatuto que Hamann otorga al lenguaje y su crítica a la distinción kantiana entre *a priori* y *a posteriori*, le permite descubrir esta otra instancia —transcendental y empírica—, a saber, el lenguaje. El lenguaje es, en primer término, casual, arbitrario, indiferente en su configuración concreta; es decir, el significado de las palabras es arbitrario, contingente en su configura-

¹⁶ LAFONT, C., *La razón como lenguaje*, Visor, Madrid, 1993, pp. 23-25.

¹⁷ Citado por el breviario sobre Hamann, *Vom Magnus inn Norden und der Verwegenheit des Geistes*, editado por S. Majestschak, Munich, 1988, p. 211. *Apud* LAFONT, C., *La razón como lenguaje*, p. 26 (las cursivas son de Lafont).

¹⁸ Cf. LAFONT, C., *La razón como lenguaje*, pp. 25-27.

ción histórica y concreta (como lo muestra su pluralidad). Ahora bien, una vez establecido el lenguaje, éste es necesario e imprescindible para todo aquél que lo habla; por su propio carácter es irrebalsable. «En la medida en que la naturaleza de lenguaje queda oculta o, lo que es lo mismo, en tanto se olvida el momento receptivo de la razón con respecto al lenguaje históricamente dado (que, en tanto que transmisor de una determinada precomprensión del mundo —como subraya Hamann— “no tiene otra acreditación que la tradición y el uso”), éste queda situado “en el centro de los malentendidos de la razón consigo misma”»¹⁹.

El carácter y naturaleza del lenguaje que Herder y Hamann desarrollan están presentes en la concepción del lenguaje de Humboldt, el tercer pilar de *the triple-H theory* que identificamos al inicio de nuestra exposición.

3. *La centralidad del lenguaje en Humboldt*

Wilhelm von Humboldt es uno de los pioneros en el estudio del lenguaje y las lenguas comparadas. Él estudia la estructura de las distintas lenguas y descubre que, sobre éstas, no podemos afirmar la superioridad de una sobre otra. A juicio de Humboldt, no podemos afirmar que ciertas lenguas, por su naturaleza o en sí mismas no valgan.

Un aspecto determinante en el estudio de la lenguas comparadas de Humboldt es la presencia de la lengua como hecho fundamental de los distintos pueblos y de su personalidad: «Las diversas lenguas constituyen los órganos de los modos peculiares de pensar y sentir de las naciones»²⁰; «(...) en el fondo la lengua es la nación misma, la nación en el auténtico sentido del término»²¹. Para Humboldt la peculiaridad más importante de los pueblos es la lengua. «Las generaciones pasan, pero la lengua permanece; cada una de las generaciones encuentra ya ante sí la lengua y la encuentra como algo que es más fuerte y poderosa que ella misma, jamás consigue una generación llegar del todo al fondo de la lengua y la deja como legado a la generación que la sigue»²². Los románticos son los que van a reivindicar que los pueblos hablen en su propia lengua, ya que la pérdida de ésta significaría la pérdida de la nación.

¿Por qué la lengua tiene este rol privilegiado? De entrada, lo que Humboldt está manifestando es una nueva concepción de lenguaje. El órgano de la razón es el lenguaje y éste, en su estructura orgánica, conforma la personalidad y el modo de pensar de los individuos, y, por tanto, de éstos unidos en nación. De la misma manera que las tesis de Herder y Hamann se desvinculaban de la concepción clásica del lenguaje, Humboldt presenta su total desacuerdo con aquella concepción del lenguaje que concibe a éste como un conjunto de signos arbi-

¹⁹ LAFONT, C., *La razón como lenguaje*, p. 29.

²⁰ HUMBOLDT, W., *Escritos sobre el lenguaje*, Península, Barcelona, 1991, p. 61.

²¹ HUMBOLDT, W., *Escritos sobre el lenguaje*, p. 63.

²² HUMBOLDT, W., *Escritos sobre el lenguaje*, p. 62.

trarios, que sirven para designar objetos independientes y que resulta ser el mero transmisor de pensamientos o conceptos prelingüísticos.

En una segunda crítica, con indirecta referencia a Kant, expresa Humboldt la vinculación entre razón y lenguaje: «Pues el hombre no viene al mundo como un espíritu puro que reviste los pensamientos preexistentes con meros sonidos sino como un ser terrenal que desarrolla a partir de sus propios sonidos, por la admirable naturaleza de éstos mediante un sistema subyacente a su aparente desorden arbitrario, toda grandeza, pureza y espiritualidad»²³. En este caso, ataca —como ya lo hiciera Hamann— la supuesta pureza de «la razón kantiana», liberada de la tradición, la creencia y la experiencia. Es imposible concebir el pensamiento de forma aislada, surgido de la nada y autónomo; aquello que en principio le es independiente a la razón: la experiencia, la tradición y el lenguaje es lo que hace posible la racionalidad.

La unión de estas dos críticas permiten a Humboldt indicar una propiedad esencial del lenguaje: la apertura del mundo. El rechazo de la concepción del lenguaje como mero transmisor de pensamientos prelingüísticos y la identidad del lenguaje y pensamiento, permiten a Humboldt entender el lenguaje no como producto sino como actividad. Esta nueva concepción del lenguaje servirá para mostrar una dimensión filosófica del lenguaje e introducirnos en el «giro lingüístico». Este cambio de perspectiva lo realiza Humboldt bajo una dimensión «cognitivo-semántica» y otra «comunicativa-pragmática»²⁴.

a) Dimensión cognitivo-semántica del lenguaje

Esta dimensión del lenguaje indicada por Humboldt —que viene siendo el hilo conductor de *the triple-H theory*— hace referencia a la inseparabilidad entre lenguaje y pensamiento. Una vez más, Humboldt señala que el lenguaje es condición necesaria del pensamiento, incluso considerando al individuo en soledad: «La actividad intelectual y el lenguaje son, por tanto, una sola cosa e inseparables la una de la otra; ni siquiera se puede considerar a la primera como generante y a la segunda como generada (...). La actividad intelectual está ligada a la necesidad de establecer una conexión con el sonido, el pensamiento no podría de otro modo cobrar claridad, ni la representación convertirse en concepto»²⁵.

Con esto último, Humboldt está indicando que el lenguaje posibilita que la pura actividad intelectual se vuelva accesible a la experiencia humana. El lenguaje permite que las representaciones puedan tener objetividad y puedan ser aprehendidas por el sujeto. En este punto, Humboldt está aplicando el giro copernicano que ya utilizara Kant, pero, en este caso, «el lenguaje» es elevado al rango

²³ La cita está tomada de la edición de las obras de Humboldt en 5 vols. De A. Flitner/K. Giel, vol. 3, *Schriften zur Sprachphilosophie*, Darmstadt, 1979, p. 154. Apud LAFONT, C., *La razón como lenguaje*, p. 33.

²⁴ Cf. LAFONT, C., *La razón como lenguaje*, pp. 31-36.

²⁵ HUMBOLDT, W., *Schriften zur Sprachphilosophie*, pp. 191-192. Apud LAFONT, C., *La razón como lenguaje*, p. 37.

de una magnitud *cuasi-transcendental*. Este nuevo estatuto del lenguaje cumple la función de apertura al mundo, determinando los objetos que aparecen y constituyendo el marco de referencia para los individuos que se encuentren dentro de dicho mundo. Las consecuencias de esta apreciación traen consigo un cambio de perspectiva, puesto que el mundo fenoménico sólo adquiere objetividad —forman un mundo— en un «determinado lenguaje». He aquí un apunte muy significativo que debemos tener en cuenta y no pasar por alto: «El pensar no es meramente dependiente del lenguaje en general, sino (...) también de cada lenguaje particular determinado»²⁶.

b) Dimensión comunicativo-pragmática del lenguaje

La concepción humboldtiana del lenguaje como actividad y no como producto —identificado así por la concepción clásica— permite al giro lingüístico desobjetivizar al mismo. Para Humboldt, el lenguaje no es solamente el vehículo de transmisión de información entre los hablantes, sino la instancia que permite la comprensión entre los hablantes.

Ya hemos visto, en el apartado anterior, que el lenguaje está produciéndose siempre en el proceso del habla. Plantearse un estadio previo del que surgiera el lenguaje es absurdo, puesto que el mundo se presenta gracias al lenguaje. Pues bien, el rasgo definitorio del lenguaje —al no ser considerado como sistema de signos sino como proceso de comunicación— es el diálogo. El carácter constitutivo del lenguaje como praxis del habla es su intersubjetividad, en el sentido de que garantiza y posibilita la comprensión entre los hablantes, pero al mismo tiempo garantiza la objetividad, puesto que ésta no puede venir garantizada por una síntesis categorial prelingüística²⁷.

II. EL ANUNCIO POSTMODERNO

El análisis del giro lingüístico de la tradición alemana, bajo la conexión razón y lenguaje, va a alimentar el debate entre universalismo-contextualismo y racionalismo-irracionalismo en una época que marcará el inicio de una nueva sensibilidad. De la identificación entre lenguaje y pensamiento se van a derivar posibles consecuencias relativistas. A esa razón a-histórica y transcendental, que permitía mantener la pretensión de universalidad, le subyace otra naturaleza que tiene que ver con la contingencia del lenguaje.

Si no podemos concebir el pensamiento sin lenguaje y si la capacidad de pensar reside en éste, las consecuencias relativistas se derivan directamente. Si el lenguaje, y cada lenguaje particular determinado, es constitutivo de nuestra

²⁶ HUMBOLDT, W., *Schriften zur Sprachphilosophie*, p. 16. Apud LAFONT, C., *La razón como lenguaje*, p. 39.

²⁷ Cf. LAFONT, C., *La razón como lenguaje*, pp. 36-65.

comprensión del mundo, la maniobra destranscendentalizadora en las tesis del giro lingüístico ocasionará una pluralidad de comprensiones del mundo y, en última instancia, la existencia de diferentes mundos. Si en cada lenguaje reside una manera peculiar de ver y estar en el mundo, éste determinará la aparición y ordenación de determinados objetos. Debido al carácter holista del lenguaje en el que las palabras tienen significado dentro de un lenguaje determinado, el mundo aparecerá como un todo ordenado para todos aquellos que compartan el mismo lenguaje. Si el lenguaje determina todo aquello que puede aparecer en el mundo que él configura, el hecho de la evolución de las distintas lenguas hace que éstas nos impongan distintos mundos.

Esta concepción del lenguaje hace peligrar la idea misma de la posibilidad del conocimiento objetivo. ¿Es posible que en los distintos lenguajes se pueda estar hablando de lo mismo? ¿Cómo se puede hacer conmensurables entre sí los distintos lenguajes? ¿No nos veríamos obligados a crear un lenguaje ideal? ¿Desde qué lenguaje es esto posible? ¿Desde qué lenguaje o discurso se puede justificar la existencia de un mundo de objetos independiente del lenguaje? Si el lenguaje queda destranscendentalizado, y una vez que se implanta resulta ser irrebasable —puesto que determina la totalidad de los objetos—, la objetividad del conocimiento queda relativizada a los objetos que un determinado lenguaje histórico-contingente estructura y organiza.

En definitiva, y a pesar de que los autores de la tradición alemana del lenguaje no dieron una respuesta sistemática a estas cuestiones, parece ser que ellos no pretendieron negar en ningún momento la objetividad y universalidad del conocimiento. La posibilidad de la traducción, según Humboldt, intenta justificar la existencia de lo objetivo y lo universal afirmando lo siguiente: «Puesto que el lenguaje es una disposición natural universal de los hombres y todos han de llevar en sí la clave para la comprensión de todas las lenguas, se sigue de ello evidentemente que la forma de todos los lenguajes tiene que ser esencialmente la misma y que todos ellos alcanzan el fin universal»²⁸. Humboldt no quiere renunciar a la comprensión prelingüística del mundo que tenemos ni a la posibilidad del conocimiento a través de la intersubjetividad de la comunicación. La renuncia al relativismo y la posibilidad del conocimiento objetivo es factible, «pues lo objetivo permanece siempre como aquello a conquistar, y aunque el hombre se acerca a ello por la vía subjetiva de un lenguaje peculiar, es su segundo esfuerzo, de nuevo, y aunque tan sólo sea mediante la substitución de una subjetividad del lenguaje por otra, aislar lo subjetivo y separar de ello al objeto lo más limpiamente posible»²⁹.

Sin embargo, los filósofos de la tradición alemana del lenguaje no serán capaces de explicar cómo es esto posible. Los estudios realizados por Herder-Hamann-Humboldt y la onda expansiva que provocaron van a ser aprovechados por Nietzsche para negar cualquier posibilidad de conocimiento objetivo e insertarnos

²⁸ HUMBOLDT, W., *Schriften zur Sprachphilosophie*, p. 651. Apud LAFONT, C., *La razón como lenguaje*, p. 53.

²⁹ HUMBOLDT, W., *Schriften zur Sprachphilosophie*, pp. 20-21. Apud LAFONT, C., *La razón como lenguaje*, p. 65.

en la «fábula del mundo». En este caso —aceptando las bases de la filosofía del lenguaje de Humboldt— es Nietzsche quien va a proclamar la capacidad que tiene el lenguaje para atraparnos en sus redes y afirmar un principio de «relatividad lingüística». Así, el análisis del lenguaje nietzscheano implica una fuerte crítica a la metafísica negando que podamos conocer la realidad del mundo.

1. *Nietzsche, el profeta*

La obra redactada en 1872 por Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, nos proporciona algunas claves para captar eso que podemos llamar «espíritu postmoderno» en la línea de un discurso sobre el lenguaje que estamos describiendo. Descubrió Nietzsche, con las tesis del giro lingüístico alemán, las bases para una profundización y ampliación de la crítica de la razón. Así, se pregunta Nietzsche: ¿Es el lenguaje la expresión adecuada de todas las realidades?³⁰ La respuesta de Nietzsche es tajante y clara:

«Los diferentes lenguajes, comparados unos con otros, ponen en evidencia que con las palabras jamás se llega a la verdad ni a una expresión adecuada, pues en caso contrario, no habría tantos lenguajes. La “cosa en sí” (esto sería justamente la verdad pura, sin consecuencias) es totalmente inalcanzable y no es deseable en absoluto para el creador del lenguaje (...) Creemos saber algo de las cosas mismas cuando hablamos de árboles, colores, nieve y flores y no poseemos, sin embargo, más que metáforas de las cosas que no corresponden en absoluto a las esencias primitivas»³¹.

Si la formación del concepto de árbol no es posible sin el lenguaje y si el lenguaje posibilita que las cosas se presenten, entonces quiere decir que el concepto está acuñado por la subjetividad. Y como los objetos no pueden percibirse como «cosa en sí», sino como impresiones en el alma, el lenguaje será la imagen o figura de los conceptos, pero nunca del «en sí» de las cosas. Ahora bien, ¿y si la imagen del lenguaje es engañosa?

Efectivamente, que el pensamiento o la formación de conceptos esté ligada al lenguaje no es algo que inventara Nietzsche. Lo realmente interesante de la crítica nietzscheana del lenguaje es que, aprovechando las tesis que empezaban a tomar relevancia en la filosofía del siglo XIX, presentó Nietzsche tal crítica a la cultura de su tiempo que nos introdujo en la era de nihilismo. «Nietzsche convirtió esta tesis básica de la intrínseca relación entre pensamiento y lenguaje en un *principio de relatividad lingüística*, que vendría a ser algo así como el aspecto formal del nihilismo»³².

El mundo es el mundo del devenir —tesis metafísica asumida por Nietzsche— y el lenguaje está muy lejos de presentarnos ese mundo. A través del lenguaje

³⁰ Cf. NIETZSCHE, F., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Tecnos, Madrid, 1990, p. 21.

³¹ NIETZSCHE, F., *Sobre verdad y mentira*, pp. 22-23.

³² CONILL, JESÚS, *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Tecnos, Madrid, 2001, p. 44.

los humanos tratamos de fijar las cosas y expresamos el devenir como algo permanente. Estamos en las redes del lenguaje y éste excluye la posibilidad de la verdad. La determinación lingüística de la razón nos desfigura la realidad y nos incapacita el conocer la verdad. Pero, ¿qué es la verdad?:

«Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son, metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son consideradas como monedas, sino como metal»³³.

Nietzsche hace caso omiso de la posibilidad del conocimiento de la verdad a través del lenguaje, en contra de las propuestas de Humboldt. Para el primero, la comprensión y el entendimiento de los seres humanos han de contar con la mentira primordial a la que nos somete el esquema lingüístico. Desde el inicio, la humanidad entera es presa del engaño al que nos somete el lenguaje. Lejos de acceder a la verdad, a la objetividad y a la universalidad, el lenguaje nos sitúa en la mentira, en la subjetividad y en la particularidad. El pensamiento humano ha de contar con esta mentira originaria del esquema lingüístico. Para Nietzsche, la única posibilidad de entendimiento radica en el hecho de que todos somos partícipes del mismo error: de la mentira³⁴.

Llegados a este punto, nos queda planteada la aporía que estará insertada en las doctrinas de la postmodernidad. Si el lenguaje es metáfora de la realidad y, por tanto, está muy lejos de alcanzar la verdad, ¿acaso no es esto aplicable a las proposiciones emitidas por el mismo Nietzsche? ¿No es su discurso, sino un discurso autodestructor y autoeliminador? Ciertamente, pero ahí va la respuesta postmoderna de un autor que puede ser considerado como padre del postmodernismo:

«Suponiendo que también esto sea nada más que una interpretación —y no os apresuraréis vosotros a hacer esta objeción?—, bien, tanto mejor»³⁵.

2. *Un nuevo amanecer*

Con la figura de Nietzsche tiene lugar la posibilidad de «otra razón». Atrás queda esa Razón universal amante de la verdad y de la objetividad. La crítica despiadada a la que nos somete Nietzsche va a propugnar un hombre que tenía que venir. Este hombre iza con entusiasmo la bandera de «la muerte de Dios»,

³³ NIETZSCHE, F., *Sobre verdad y mentira*, p. 25.

³⁴ Cf. CONILL, JESÚS, *El poder de la mentira*, pp. 35-54.

³⁵ Jesús Conill recoge en *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, p. 52, la interpretación que R. Löw hace de la expresión «bien, tanto mejor». Según Löw, ésta es la clave para interpretar a Nietzsche, ya que supone la eliminación de la referencia a la verdad, la autosuperación de la filosofía y la recaída en la sofística.

nos sitúa en «el crepúsculo de los ídolos, y acepta un vagabundeo y errar incierto vivido sin tragedia. No hay la más mínima posibilidad de una representación exacta y objetiva de la realidad: aquella que la filosofía había intentado llevar a cabo desde Platón hasta Kant. Así, la filosofía o sistema, que pretenda poseer el acceso correcto a la verdad y a la realidad no será más que una ilusión.

El desplazamiento del discurso de la razón al lenguaje ha propiciado entender la filosofía y el conocimiento desde una perspectiva pragmática. Rorty, en su provocadora e influyente obra *The philosophy and the Mirror of Nature*³⁶, nos introduce en la vía de la «conversación» y evita así la «confrontación». Ya no es necesario buscar un terreno común, sea la razón pura o el lenguaje como el esquema universal para todo posible contenido. Kant se empeñaba en situarnos en la posibilidad de lo universal con las categorías del entendimiento, sin embargo, los filósofos del giro lingüístico en su concepción holista del significado «parecen dar autorización a todo el mundo para que construya su propio mundo —su propio paradigma, su propia práctica, su propio juego lingüístico—...»³⁷. «No tenemos un lenguaje que sirva como matriz neutra y permanente para formular todas las buenas hipótesis explicativas, y no tenemos la menor idea de cómo conseguir uno»³⁸.

El relativismo y la inconmensurabilidad están servidos. La objetividad no puede venir de un mundo externo a nuestras prácticas (el lenguaje es una práctica más), sino que ésta procede de «la conformidad con las normas de justificación que encontramos sobre nosotros»³⁹. La verdad y la objetividad no son fruto más que de la convención y del acuerdo de una comunidad que comparte el mismo lenguaje.

Ésta es la «filosofía edificante» que nos propone Rorty y que más que buscar la objetividad se trataría de que continuase la conversación. Es la conversación de la humanidad en la relación entre criterios alternativos de justificación, pues la conmensurabilidad de los distintos discursos es algo ilusorio. Como dice el mismo Rorty: «El buscar la conmensuración en vez de limitarse a continuar la conversación —buscar una forma de hacer innecesaria una nueva redescipción encontrando una forma de reducir todas las posibles descripciones a una— es intentar escapar de la condición del hombre»⁴⁰. Es decir, el buscar la conmensurabilidad no es más que ir contra nuestra propia humanidad.

La «hermenéutica» —situación de esperanza a la que apela Rorty— no viene a ocupar el vacío que deja la filosofía que anhela el sustrato común, puesto que caeríamos de nuevo en la concepción antigua de filosofía. La «hermenéutica» no necesita de un nuevo paradigma, de una nueva cosmovisión, sino que trata de dejar vacío el vacío (valga la redundancia) que deja la filosofía como epistemología, como ciencia que fundamenta a las demás ciencias.

³⁶ Traducida al castellano: RORTY, R., *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1983.

³⁷ RORTY, R., *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, p. 289.

³⁸ RORTY, R., *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, p. 315.

³⁹ RORTY, R., *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, p. 315.

⁴⁰ RORTY, R., *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, p. 327.

Pero, ¿no es esto contradictorio? ¿Cómo se puede hacer plausible esta idea? ¿No ocupa el vacío un lugar? «Es una posición difícil pero no imposible —dirá Rorty— [...]. Quizá el decir cosas no sea siempre decir cómo sean las cosas»⁴¹. La nueva filosofía edificante se ocupa de que siga la conversación más que de encontrar la verdad objetiva, «...impidiendo que el hombre se engañe a sí mismo con la idea de que se conoce a sí mismo o que conoce alguna otra cosa, como no sea bajo descripciones opcionales»⁴².

A esto nos invita la post-modernidad: a la relatividad de todo, porque la verdad y la universalidad es una «opción»; porque sólo desde la eliminación de una razón universal y totalizante alcanzará la humanidad la libertad. Las distintas formas de ver el mundo y el pluralismo inconmensurable de los juegos del lenguaje es la única opción «racional» que cabe en esta situación de relativismo, de post-modernismo. Pero, ¿acaso es esto racional?

¿Cómo?

¡Lo siento!, pero no entiendo su lenguaje —diría el postmoderno—.

BIBLIOGRAFÍA

- BERLIN, I., *El mago del norte. J. G. Hamann y el origen del irracionalismo moderno*, Tecnos, Madrid, 1997.
- *Las raíces del romanticismo*, Taurus, Madrid, 2000.
- CONILL, JESÚS, *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Tecnos, Madrid, 2001.
- HERDER, «Una metacrítica de la *Crítica de la razón pura*», en *Obra selecta*, prólogo, traducción y notas, Pedro Rivas, Alfaguara, Madrid, 1982.
- HUMBOLDT, W., *Escritos sobre el lenguaje*, Península, Barcelona, 1991.
- KANT, I., *Crítica de la razón pura*, por la traducción de Pedro Ribas, Alfaguara, Madrid, 1978.
- LAFONT, C., *La razón como lenguaje*, Visor, Madrid, 1993.
- NIETZSCHE, F., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Tecnos, Madrid, 1990.
- TAYLOR, CH., *Human Agency and language, Philosophical papers 1*, Cambridge University Press, London, 1985.
- «La importancia de Herder», en *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*, Paidós, Barcelona, 1997.
- RORTY, R., *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1983.

Departamento de Filosofía
Universidad de Murcia
30071 Murcia (Spain)
jogarlo@um.es

JOSÉ ANTONIO GARCÍA-LORENTE

[Artículo aprobado para publicación en noviembre de 2007]

⁴¹ RORTY, R., *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, p. 335.

⁴² RORTY, R., *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, p. 342.