

EL GIRO LINGÜÍSTICO DE LA FILOSOFÍA Y LA HISTORIOGRAFÍA CONTEMPORÁNEA

Frank López¹

El giro lingüístico es una expresión acuñada por Gustav Bergman en 1964 y hecha célebre por la colección de ensayos editados por Richard Rorty en 1968. Aunque se trataba de un movimiento estrictamente filosófico, pronto influyó notablemente en la disciplina histórica (Aurel: 2004, 8)

Resumen

El propósito de este artículo es describir el impacto que ha tenido el giro lingüístico de la filosofía occidental en la historiografía contemporánea. Se trata de exponer la manera cómo el lenguaje, que había quedado reducido a la función meramente denotativa en la praxis epistemológica, al redefinir su función significante, ha venido ocupando en los últimos dos siglos el lugar que había ocupado la razón desde la Grecia socrática, y produciendo con ello una mutación de los fundamentos ontológicos y epistemológicos de la historiografía contemporánea. En este sentido se describe la naturaleza del Giro, a partir de los filósofos más representativos de este fenómeno, como Nietzsche, Heidegger, Wittgenstein, Austin, Derrida, y Habermas; para luego mostrar su influencia en la historiografía de Reinhart Koselleck, Hans-Georg Gadamer y Jean Franco Lyotard.

Palabras clave: Giro lingüístico, metafísica, epistemología, hermenéutica, historiografía.

¹ El profesor Frank López es Sociólogo, Doctor en Ciencias Sociales de la UCV y actualmente se desempeña como profesor en la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales de la Universidad de Carabobo. oswaldo_lopez2002@yahoo.es

Recibido: 12-08-2011

Aceptado: 0809-2011

THE LINGUISTIC TURN OF PHILOSOPHY AND CONTEMPORARY HISTORIOGRAPHY

Abstract

The purpose of this paper is to describe the impact it has had the linguistic turn in Western philosophy in contemporary historiography. It seeks to expose the way that the language, which had been reduced to merely denotative function in the epistemological praxis, redefining its signifying function, had been taking over the place in the past two centuries, taken by the reason since the Socratic Greece, and thereby producing a mutation of the ontological and epistemological foundations of contemporary historiography. In this sense, it describes the nature of the giro, the most representative philosophers from of this phenomenon, such as Nietzsche, Heidegger, Wittgenstein, Austin, Derrida, and Habermas, and then show its influence on the historiography of Reinhart Koselleck, Hans-Georg Gadamer and Jean-François Lyotard.

Key words: Pivot language, metaphysics, epistemology, hermeneutics, historiography.

Introducción

Nada se ha vuelto más importante para la filosofía en estos dos últimos siglos que explorar, *desde* el lenguaje y *con* el lenguaje, las nuevas bases, los nuevos fundamentos que están sirviendo de soporte al pensamiento occidental de este tiempo. Lo muestra el hecho que la investigación sobre el lenguaje ha sido, desde Nietzsche, un programa de investigación abierto y muy intenso que, a la fecha, ha sumado el esfuerzo de los más grandes filósofos de nuestro tiempo.

Por eso nos proponemos, en este sentido, hacer una exposición, en el nivel puramente descriptivo y analítico, de lo que ha sido, en los últimos dos siglos, el giro que ha experimentado la filosofía occidental hacia los problemas del lenguaje y el impacto que ello ha tenido en la noción historiográfica contemporánea: es decir, mostrar el modo como el lenguaje se ha zafado del nudo que lo ataba a la razón, con sus implicaciones metafísicas, epistemológicas e historiográficas.

Para ello estructuraremos esta exposición en cuatro partes a saber: primero, expondremos en qué consiste propiamente el giro lingüístico; segundo, referiremos las consecuencias que tiene este fenómeno con la crisis de la metafísica occidental y la epistemología moderna; y finalmente, abordaremos el impacto que ha tenido este fenómeno en la historiografía contemporánea.

a. ¿Qué es el Giro Lingüístico de la filosofía?

Desde fines de la primera mitad del siglo XIX –con los primeros trabajos de Nietzsche– se fue produciendo en Occidente un extraordinario fenómeno que ha estado conmoviendo las bases epistemológicas que habían sostenido el edificio del pensamiento occidental y que Richard Rorty terminó llamando en 1968 *Linguistic turn*.

Ahora bien, ¿En qué consiste este fenómeno? ¿Cuál es su naturaleza? En realidad, no es un concepto simple que pudiéramos despachar con una definición breve y al uso de los manuales, sino, más bien, toda una complejísima construcción epistemológica que ha acaparado, en los últimos dos siglos, la más sesuda controversia filosófica entre los pensadores más destacados. Y en este sentido, una medida exacta de esta complejidad nos la revela el profesor Carlos Rojas Osorio:

La expresión “giro lingüístico” es de Richard Rorty, 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 de toda la comprensión del lenguaje que se desarrolla a lo largo del siglo XX. (Osorio, 2001: 12)

Como se ve, el Giro ha sido una temática que ha ganado y sigue ganando la atención de muchos pensadores. En este sentido, autores como Juan José Acero, Eduardo Bustos y Daniel Quesada, han sostenido que el Giro es: “la creciente tendencia a tratar los problemas filosóficos a partir del examen de las formas en que éstos están encarnados en el lenguaje natural” (Bustos y Quesada, 2001: 15). Y otros como Rafael Echeverría (2005: 27), atendiendo a la complejidad de este fenómeno, lo han definido como la sustitución de la razón por el lenguaje como fuente legítima de saber.

Por todas estas consideraciones, Habermas ha creído que el Giro Lingüístico de la Filosofía ha sido el modo que halló Occidente de salir del paradigma filosófico de la conciencia, razón por la cual ha sostenido en su conocido artículo sobre el giro pragmático de Rorty que: “Con su importante investigación *La filosofía y el espejo de la naturaleza de 1979* Rorty persigue varios objetivos: en tanto que emprende la deconstrucción de la filosofía de la conciencia quiere completar un giro lingüístico que había quedado inacabado.” (Habermas, 1997: 5). Es decir, Habermas no sólo piensa que “...la filosofía del sujeto ha sido sometida a una crítica implacable por parte de Peirce, Wittgenstein y Heidegger” (1997: 6), es decir de los autores del Giro, sino que su Teoría de la Acción Comunicativa, es la resultante directa de este esfuerzo, porque en la base de dicha teoría se halla, precisamente, la crítica de estos autores.

De manera pues que, tal como se muestra, el Giro Lingüístico de la Filosofía es un complejísimo fenómeno de recusación radical de la razón como fundamento de la metafísica, y en este sentido, es

la más radical redefinición de la función significante del lenguaje que había caracterizado a la filosofía occidental desde los tiempos socráticos. Una redefinición que ha estado orientada a romper la vieja idea griega del lenguaje como acción mediadora entre la razón y la realidad, en la medida en que recusa la noción según la cual la práctica significante del lenguaje no sólo se hallaba subordinada a la razón, sino que quedaba reducida, en la *praxis* epistemológica y hermenéutica, a la sólo función denotativa, asertiva o enunciativa.² Por tanto, a la luz de este fenómeno, el lenguaje ya no será más “la expresión externa” del un pensamiento que se había asumido como el lugar de la certeza, sino que se revelará en su extraordinaria función generativa, en su enérgica capacidad de generar realidad, como lo va a expresar el profesor Javier Alegre:

El lenguaje no es un mero medio entre el sujeto y la realidad, ni tampoco un vehículo transparente o elemento accesorio para reflejar las representaciones del pensamiento, sino que posee una entidad propia que impone sus límites, y determina en cierta manera, tanto al pensamiento como a la realidad (Alegre, 2007: 35)

Es decir, el lenguaje, a partir de este giro, ha cambiado su rol, ya no podrá seguir sometido a la pura función denotativa en la práctica de saber, sino que –con su carácter generativo– será ahora el instrumento mismo del saber. O lo que es lo mismo, el lenguaje, liberado ahora de toda subordinación a la razón, está ocupando poco a poco el lugar que ésta había ocupado por más de XXVII siglos.

En definitiva, el fenómeno consiste en el hecho de que el lenguaje, por sus propios medios, se ha desatado del nudo de la razón, y, con la supresión de la función clásica del referente, ha liberado

² A este respecto ha dicho Tomás Austin: “desde los tiempos de la Grecia clásica (los tiempos de los filósofos y escritores griegos más importantes como Sócrates, Platón y Aristóteles), se había pensado que el ser humano debe su razón de ser a su habilidad intelectual, a su capacidad de pensar y razonar, de manera que a partir de esta habilidad los seres humanos captan la realidad a su alrededor con su inteligencia y esto es lo que comunican a otros” (2007: 1)

el significante de la lógica del significado, ha subordinado el significado a la lógica del lenguaje y, de este modo, ha replanteado los fundamentos racionales de la metafísica occidental. Por eso, si no halláramos una idea mejor para definir al giro lingüístico, podríamos decir con toda precisión que el giro lingüístico se nos presenta como la insubordinación o la insurrección del lenguaje frente a la razón: del significante frente al significado.

b. El Giro Lingüístico: la metafísica y la epistemología en el banquillo de los acusados

Sin embargo, como la razón había sido el soporte de la metafísica Occidental desde la Grecia socrática –como sostiene Echeverría (2005)– resulta entonces que esta rebelión del lenguaje contra la razón ha socavado de manera dramática los fundamentos de esta metafísica, y al hacerlo ha abierto –desde el siglo XIX– el espacio para una nueva filosofía; una filosofía que ya no tienen su centro de gravedad en el *ser* de lo ente sino en la “lingüisidad” de la vida. Y es precisamente en este punto donde Nietzsche, primero, y Heidegger, después, se ocuparon de revolucionar a la filosofía, al sacar el *ser* del olvido, resituarlo en el lenguaje y devolverle a la función significante, su preeminencia epistemológica. Todo un esfuerzo que pugna por refundar la filosofía y liberarla de la metafísica griega.

Por ello no es casual que sea precisamente el Nietzsche filólogo el que va a operar como el medio por el cual el lenguaje comenzará a revelarse contra la razón y el que va a demostrar, mediante la genealogía del lenguaje, el rol clave que había tenido la razón en el sostén irrestricto de la metafísica Occidental. Y lo va a hacer recurriendo a la redefinición de la función significante, desde la cual comenzará a develar el carácter apolíneo de Occidente y el sentido fabuloso del orden de verdad que se había mantenido desde la *mayéutica*, la *anamnesis* y la *peripatética* griega. “Ya no se tiene absolutamente ningún fundamento –escribió Nietzsche– para hacerse creer a sí mismo en la existencia de un mundo verdadero...” (Nietzsche, 2003: 40). Y, en realidad no se tiene, porque esa idea

derivada de nociones como causa y efecto, vistas desde la filología nietzscheana, no son más que meras significaciones.

A este respecto dijo el filósofo: "...debemos servirnos precisamente de la *causa*, del *efecto*, nada más que como *conceptos* puros, es decir, ficciones convencionales, con fines de designación, de entendimiento, pero *no* de aclaración." (Habermas, 1979: 43). Una idea ciertamente un poco controvertida en el siglo XIX, en el tiempo de Nietzsche, pero absolutamente irrefutable hoy, luego del descubrimiento de la Mecánica Cuántica, de la Teoría de las Supercuerdas y de los Campos Unificados.

De modo que la entrada del lenguaje en la reflexión del siglo XIX, cuando el nihilismo nietzscheano hizo girar el lenguaje al centro de la filosofía, hizo a su vez que la metafísica occidental se revelara en toda su impúdica desnudez. Porque en ese momento, el lenguaje, que había estado subordinado a la razón y restringido a la pura función denotativa en la práctica epistemológica, comenzó a ocupar – con Nietzsche y luego con Heidegger – el lugar de la razón, adquiriendo un valor cognitivo privilegiado. Un aspecto este que ha hecho decir a Habermas, que fueron estos esfuerzos: "*la plataforma giratoria para salir de la trampa de la razón moderna*" (Habermas: 1989,109).

Y ello en realidad no deja de tener razón, ya que esta crítica nietzscheana se convirtió posteriormente en un programa de investigación de muy largo aliento que se proyectó en la obra del Martín Heidegger. Porque al postular el comprender como modo de ser del *Dasein*, Heidegger terminó completando la tarea iniciada por Nietzsche, como fue la de desvanecer la metafísica occidental al sacar al *ser* "del olvido" y mostrarlo como un *ser* del lenguaje.

En realidad, la argumentación heideggeriana es un poco abstrusa, que da la impresión de una filosofía oscura, sin embargo convendría comentarla *grosso modo*. Comencemos diciendo que el argumento de la filosofía de ***ser y tiempo*** de Heidegger fue que: "Desarrollar la pregunta que interroga por el *ser*, quiere decir, hacer "ver a través" de

un ser –el que pregunta– bajo el punto de vista de su *ser*” (Heidegger, 2001: 16). Es decir, emprender la tarea filosófica de sacar del olvido a la pregunta que se interroga por el *ser*, es aceptar que no se puede llegar a una respuesta a dicha pregunta, sino únicamente bajo el punto de vista “del ser mismo que pregunta”. Y como el ser mismo que pregunta no es otro que nosotros mismos³, dado que somos el único ser que tiene –como dice Heidegger– “la *posibilidad de ser del preguntar*” (2001:17); entonces, emprender la tarea de rescatar del olvido esencial al *ser*, nos conduce a analizar a un ser que somos nosotros mismos, pero –y esto parece ser lo esencial– interrogando nuestro propio ser. De manera que este ser a quien se le debe interrogar, que somos nosotros mismos, es un ser que sólo existe como la comprensión misma de su propio ser, porque como sostiene Heidegger: “*La comprensión del ser es ella misma una determinación del ser del ser ahí*” (2001:22). Por esta razón, la pregunta por el *ser* es ya, ella misma, una comprensión previa –término medio, diría el filósofo– que adelanta la dirección de lo preguntado.

La lógica de este razonamiento llevó a Heidegger a la conclusión de que: “La pregunta que interroga por el *ser* no es, en conclusión, nada más que el hacer radical de una tendencia del ser del “*ser ahí*” mismo (de nosotros mismos), a saber, la comprensión preontológica del *ser*”. Por lo que puede decirse entonces que, en la filosofía del ***ser y tiempo***, esta naturaleza comprensiva que nos caracteriza, hace de nosotros un ser de sentido, un ser del lenguaje o una entidad lingüística, para quien la interpretación, la hermenéutica, no es una técnica de saber más, que media entre el sujeto y la realidad, sino la estructura misma de nuestro propio ser. O lo que es lo mismo, la interpretación es la forma de ser del *Dasein*, la forma de ser de *un ser, para quien el* preguntarse, resulta la forma misma de su ser. Es decir, de un ser que somos nosotros arrojados al tiempo. Con lo cual podría decirse con Gadamer, el alumno más destacado de

³Esta idea según la cual el “*ser ahí*” somos nosotros mismos, la expresa así Heidegger: “El ente cuyo análisis es nuestro problema somos en cada caso nosotros mismos” (2001: 53). Y más adelante el filósofo lo reitera de este modo: “El “*ser ahí*” es, además, un ente que en cada caso soy yo mismo” (Heidegger, 2001: 65).

Heidegger, que: “Esta ha sido la idea que guió **Ser y tiempo**, develar la estructura hermenéutica del Dasein” (Gadamer, 2001:32). Por ello, puede sostenerse que, desde la perspectiva de esta filosofía, el *ser* del sujeto queda entonces subordinado a las condiciones históricas de su *hacer* lingüístico, por que, recordemos con Hans-Georg Gadamer (2001): “El ser que puede ser comprendido es lenguaje”.

De manera que ha sido la turbulencia de estos fenómenos la que ha traído aparejada la revalorización de la hermenéutica, porque fue en la complejidad de estos cambios que la hermenéutica quedó convertida en algo más que un simple método de interpretación y terminó revelándose como la estructura misma del ser capaz de lenguaje. Es decir, terminó mostrándose como la forma de ser del “ser ahí” (de nosotros). Y la función significativa del lenguaje, que había permanecido fuera del espacio epistemológico desde la Grecia clásica –tanto en la *mayéutica* socrática, como en la *anámnesis* platónica y en la *peripatética* aristotélica– giró de forma brusca hacia el centro del territorio de la epistemología y, en lugar del rol puramente denotativo que el viejo modelo socrático-platónico le había asignado, adopta ahora una función privilegiada en el discernimiento del ser y en las formas de saber.

Por ello el lenguaje terminó convirtiéndose, como afirmó Heidegger (2000) en su **Carta sobre el humanismo** de 1945, en “la casa” de un ser capaz de significar. Pero, hay que decirlo: una “casa” que al ser el hábitat de un ser que puede ser comprendido (nosotros), de un ser que, por esta razón, deviene en una entidad significativa, se revela como el puro juego lingüístico, toda vez que es la dimensión pura del lenguaje. Y en este sentido, en la medida en que el ser deviene lenguaje, en esa medida pierde su presencialidad que había mantenido desde la Grecia socrática, como puede leerse en Heidegger (2001: 36).

Como vemos, la filosofía heideggeriana, al evidenciar la naturaleza comprensiva del sujeto y mostrar la imposibilidad de la verdad como adecuación, que le era propia a la epistemología clásica, puso

en evidencia el ocaso de lo que Heidegger (2001: 36) y Vattimo, en su ***Secularización de la filosofía*** (2001:73), han llamado “la presencialidad del ser”. Un fenómeno que ha tenido su impacto en las sociedades contemporáneas, toda vez que la deslegitimación de la presencialidad del ser, al deslegitimar, en el plano óptico, la materialidad del ente susceptible de ser conocido, y desvanecer o virtualizar, en el plano sociológico, la realidad que nos era familiar, creó así las condiciones de posibilidad para la cabal comprensión de las novísimas sociedades de información y comunicación que acotan, en la dimensión de lo puramente comunicativo, la región abierta y virtual del ciberespacio en el que se está constituyendo la vida de hoy.

Pero este fenómeno, sin embargo, al desmaterializar el ente susceptible de ser conocido y virtualizar la realidad que nos era familiar, desconfiguró, en el plano semiótico, la triada constitutiva de la entidad simbólica, ya que el símbolo –otrora compuesto de significante, significado y referente–, al perder la realidad su carácter de referente universal y abandonar su función de representante de lo representado, anuló también la función simbólica clásica de representación, porque la representación sólo es a condición de lo representado; lo cual hizo del acto de significar, una cadena infinita de significantes que no remiten a ningún referente exterior al lenguaje. Y todo ello es lo que ha posibilitado lo que Jean Baudrillard llamó *el simulacro*; es decir, una realidad fallecida.

Por todas estas razones el lenguaje, como casa del ser, acabó postulándose a sí mismo como la nueva estructura ontológica que, al refundar la dimensión óptica (en términos de heideggeriano), funda una nueva estructura de realidad en Occidente. Una nueva estructura de realidad, a la que la construcción lingüística del *ser*, en la medida en que queda ahora subordinada a la virtualidad del hacer lingüístico o de la palabra (Gadamer, 2001:33), le desvanece la materialidad que le habíamos conocido, haciendo que la realidad se disuelva en la evanescencia de la virtualidad lingüística. Un fenómeno este que ha llevado a cuestionar la realidad como

presencia, como algo objetivo (Vattimo, 2000: 29) y desvirtuar la verdad como adecuación, revalorizando la función interpretativa del acto hermenéutico.

Pero esta línea crítica heideggeriana, que contribuyó a desplazar al lenguaje al centro de gravedad de la reflexión filosófica, va a tomar un impulso considerable con los trabajos de Ludwig Wittgenstein a mediados del siglo XX. Efectivamente, Wittgenstein, después de abandonar su infecundo propósito de desarrollar una filosofía del lenguaje científico orientada a expresar con exactitud la realidad⁴, terminó postulando la acción de significar como forma correlativa a los *juegos de lenguajes*, destacando que: “el lenguaje comprende varios juegos lingüísticos diferentes entre sí y para diferentes uso y cada uno está sometido a sus propias reglas de uso” (Wittgenstein, 1993: 44). Un concepto que el filósofo ratifica en su obra fundamental publicada con el título de *Investigaciones Filosóficas* (Wittgenstein, 2002: 25).

De este modo los juegos de lenguajes aparecerán como el ejercicio práctico de reglas de uso lingüísticos, que son convencionalidades de los sujetos que pactan, al uso, sus diversas significaciones. Son –como ha dicho Lyotard⁵ regímenes discursivos que dan sentido a lo que se dice, porque establecen –Dominique (1999)– cómo se usan las palabras en las oraciones.

⁴ Nos referimos aquí al esfuerzo hecho por Wittgenstein en su *Tractatus Logicus Filosóficus* (1918).

⁵ Según Lyotard, de las investigaciones de Wittgenstein se puede derivar las consecuencias más importantes de la teoría de los juegos de lenguajes, como es: la inconmensurabilidad de los juegos del lenguaje. 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, tanto el giro lingüístico (que es bastante antiguo) sino la fragmentación del lenguaje. Puesto que cada juego tiene sus propias reglas, no hay reglas comunes para todos los juegos del lenguaje; cada familia de enunciados y cada régimen de discurso es inconmensurable: no son comparables. Para Lyotard, Wittgenstein lo que muestra es que lo que expresa el lenguaje no son esquemas mentales, sino “juegos de lenguajes”. Es decir, diversos códigos de uso lingüísticos que regulan la función de significar. Es a partir de los descubrimientos de Wittgenstein, en lo relativo a su teoría de los juegos lingüísticos, que Lyotard llega a postular el advenimiento de la posmodernidad. Ya que vislumbra la fragmentación del lenguaje en la formación de las “familias de enunciados” o “regímenes de discurso”, que imposibilitan la existencia de los metarrelatos.

A tenor de estos juegos –dice Cueli (2007)– el lenguaje se convierte en el contexto regulatorio de lo que se dice y se hace, dejando de ser una función accesoria, limitada a la pura función comunicativa, pasando a ser entonces la forma misma mediante la cual se estructuran los diversos “modos de vida” de los sujetos capaces de lenguaje. Dice Wittgenstein a este respecto que: “La expresión de *juego de lenguaje* debe poner de relieve aquí que hablar el lenguaje forma parte de una actividad o de una forma de vida” (2002: 39)

Con lo cual, este aporte de Wittgenstein nos termina de revelar al lenguaje como un sistema praxiológico que regula las *formas de vida* de manera recursiva y, en este sentido, se nos presenta como un sistema capaz de traslucir la estructura cambiante de estas formas de la realidad. Y ello en razón de que estas formas, derivadas de la práctica lingüística, aparecen como “referentes” en los juegos discursivos, toda vez que se van constituyendo a partir de las reglas semánticas con las que los sujetos capaces de lenguaje van regulando sus significaciones. De manera que, al ser los juegos de lenguaje las formas constitutivas de los modos de vida de los sujetos capaces de lenguaje, la realidad en estas formas de vida deviene la pura construcción lingüística, y los sujetos, en este juego de reglas semánticas y en este modo de vida lingüístico, quedan postulados como auténticas entidades significantes. Entidades simbólicas, cuyo ser se revela como el ser del lenguaje, toda vez que, en tanto significaciones, no se subordinan al significado, ya que sólo refieren, sin más, a un referente que es una derivación de la estructura misma del lenguaje. Reafirmando de este modo el lenguaje, sus posibilidades cognitivas en la práctica epistemológica.

Pero esta valoración de la función cognitiva del lenguaje en la práctica epistemológica, que se había puesto de manifiesto con este esfuerzo filosófico, va a hallar un nuevo impulso con los trabajos de John Langshaw Austin (1911-1960), en la medida que éste va a reiterar el sentido práctico del lenguaje mediante el descubrimiento de los “actos de habla”.

Y ciertamente Austin, con apego a la línea argumental de Wittgenstein y con arreglo a la *falacia descriptiva*, logró diferenciar una variedad de expresiones lingüísticas que desbordaban el puro carácter asertivo del lenguaje. Expresiones desprovistas de cualidad constatativa, en las que la connotación de “verdadero” o “falso” carecen de sentido. Y en atención a este hecho dividió tales expresiones lingüísticas, primero, en “realizativas” y “constatativas”, que luego definió como “acciones liguísticas” o “actos de habla” Los cuales agrupó en actos *locucionarios*, *ilocucionarios* y *perlocucionarios*; es decir: actos de decir, actos realizados al decir y actos realizados por medio de decir cosas.

En fin, “actos de habla” que pasaron a ampliar el espectro de las acciones lingüísticas con los que los sujetos parlantes, devenidos entidades lingüísticas, juegan a modificar la situación práctica del habla. Formas discursivas mediante las cuales los interlocutores, en el entendimiento intersubjetivo de su vida comunicativa, convierten el lenguaje en una diversidad de actos comunicativos - dar órdenes, pedir, prometer, etc. - con los que regulan sus vidas y forman las estructuras simbólicas y los espacios virtuales de la realidad.

En este orden, los hallazgos de Austin permitieron un desplazamiento del lenguaje hacia los problemas del sentido, dado que ya no se trataba sólo de los múltiples juegos de lenguaje, ni de la posibilidad de asertividad que el lenguaje tenía, sino de encontrarle el sentido a lo dicho. Un aporte este que fue consolidado por los trabajos de John R. Searle (1932), para quien también “una teoría del lenguaje forma parte de una teoría de la acción, porque hablar un lenguaje es una forma de conducta gobernada por reglas”.⁶

De modo que, a partir de estos aportes, la comunicación va a descansar sobre la pragmática de los actos lingüísticos o actos de habla, que, como acciones discursivas, se integran a la vida de los sujetos. De unos sujetos que ya no se hallan parados frente al

⁶ Diccionario de filosofía en CD-ROM. Copyright © 1996. Empresa Editorial Herder S.A., Barcelona.

mundo, sino inmersos en el interior de la estructura simbólica que termina devenida en realidad. Y en este sentido, de unos sujetos que, en tanto entidades lingüísticas, construyen su propia realidad cotidiana como realidad lingüística o virtual: sostenida por efímeros hilos comunicativos devenidos en evanescentes y fugaces lazos sociales, como ha dicho Lyotard: “En esta diseminación de los juegos de lenguaje, el que parece disolverse es el propio sujeto social. El lazo social es lingüístico, pero no está hecho de una única fibra. Es un cañamazo donde se entrecruzan al menos dos tipos, en realidad un número indeterminado, de juegos de lenguajes que obedecen a reglas diferentes.” (1989:34)

Si bien estos aportes han sido significativos para revelar el trasfondo lingüístico de la realidad y de los problemas epistemológicos, como fenómenos correlativos al *linguistic turn* de la filosofía, no menos cierto es que ha sido con los trabajos de Jacques Derrida y Jürgen Habermas, con los que la filosofía del lenguaje ha coadyuvado a completar este cuadro de manera definitiva. Porque, mientras Derrida avanza en su tarea desconstruccionista de la filosofía, develado la naturaleza logocéntrica y fonocéntrica de la práctica de saber, Habermas completa el Giro, al desarrollar los fundamentos filosóficos de una Teoría de la Acción Comunicativa que funda las posibilidades del saber comprensivo en la transferencia simbólica del entendimiento intersubjetivo.

En lo que concierne a la tarea desconstruccionista de Derrida, resulta ilustrativo rescatar las palabras de Patricio Peñalver, en su introducción al texto de Jacques Derrida, titulado: ***La desconstrucción en las fronteras de la filosofía*** (Derrida; 1996):

Según la hipótesis de la infraestructura grafemática de todo signo, la escritura *comprendería* al lenguaje. El signo gráfico del signo fonético dejaría entonces de aparecer como ha aparecido siempre, como forma particular, derivada, auxiliar, *técnica* y eventualmente parasitaria del lenguaje propiamente-

te dicho o habla, para convertirse más bien en índice del elemento del lenguaje que desborda la extensión del lenguaje (pues la desconstrucción no es, como se ha dicho muchas veces, una *filosofía del lenguaje*, ni una filosofía dominada por el problema del lenguaje, aunque ha debido reconocer la necesidad histórica a que respondía al que en un cierto momento la totalidad del campo problemático de la filosofía estuviera determinado por el lenguaje). (Derrida, 1996: 24)

Es decir, el objetivo del desconstruccionismo estaría orientado al predominio de una gramatología que revalorice el fundamento grafemático del lenguaje que, desde la tradición socrática-platónica, ha privilegiado la estructura fonemática en el saber. Con lo cual, al independizar al significante de su relación subordinada respecto al significado, la filosofía podría liberarse de su tradición logo-fonocéntrica y suprimir la presencialidad del ser, que ha caracterizado a la ontología Occidental.

Se impondría, entonces, como ha dicho Peñalver: “La necesidad de una revisión de los fundamentos de la lingüística, cuyos presupuestos fonocéntricos habría encadenado el juego del lenguaje a un significado inteligible, *de jure* independiente del movimiento de los signos, o significado trascendental” (Derrida, 1996: 23). Lo cual debería conducir a develar su fundamento fonocéntrico y, sobre todo, a poner de manifiesto “... la herencia metafísica que ordena el proceso significante a un logo animado por el sentido y la verdad como presencia del ser” (Derrida, 1996: 25).

Se trataría, mediante el lenguaje, de liberar a la filosofía de su naturaleza logocéntrica y fonocéntrica que había penetrado a la epistemología occidental. Que había convertido a la práctica de saber en una acción logo-fonocéntrica, cuya génesis se hallaría tanto en la *mayéutica* socrática, que convirtió al conocimiento en una entidad eidética proveniente de la dimensión del logo, como en la *anámnesis* platónica que transformó el ser del saber en la pura

reminiscencia del logo, al hacer que la reminiscencia deviniera presencia, al considerarla como el retorno de la idea desde el *topos uranos*.

Y en el plano epistemológico, se trataría de romper una tradición filosófica que convirtió la práctica de conocer en una función logo-fonocéntrica: de recordar (*anámnesis*) la idea y comunicarla (denotar) mediante el lenguaje. Una práctica de saber en la que el lenguaje, al quedar subordinado al logo (a la idea o al significado), se limitaba a la mera función denotativa: de comunicar lo sabido. Es decir, se trataría en definitiva de romper una práctica cognitiva que había reducido la epistemología a una discursividad centrada en el logo (logocentrismo) y en la palabra hablada (fonocentrismo).

Habermas, por su parte, completa este giro de la filosofía, al mostrar los límites tanto de la filosofía del sujeto, sobre la cual se sustentaba el paradigma de la conciencia (Descarte, Kant, Hegel), como de la filosofía de la praxis (Marx, Lukacs, etc.), que servía de soporte al paradigma de la producción (J. Baudrillard, G. Markus). Es en virtud de esta pérdida de vigencia histórica tanto de la filosofía del sujeto como de la filosofía de la praxis, que Habermas (1989: 99)⁷ va a postular una Filosofía del Entendimiento. Una filosofía que abre el espacio a una nueva epistemología centrada en la función cognitiva del lenguaje.

Pero una nueva epistemología constituida, no por acciones instrumentales con arreglo a fines, sino más bien por acciones comunicativas orientadas al entendimiento intersubjetivo. Y en este

⁷ Sostiene Jean Baudrillard (2000) en su *Espejo de la producción*, que la filosofía del siglo XIX -primordialmente aquella dominada por la economía política de Marx- ha revelado, sin proponérselo, sus propios límites paradigmáticos. Y ello en razón de que, la crítica al modo de producción capitalista, hecha desde los conceptos de la producción, reveló que a la filosofía de la praxis lo que le subyacía era precisamente el "paradigma de la producción". Un modelo que, al postularse a sí mismo como fundamento de la crítica, terminó reproduciendo la validez paradigmática de la producción misma. Es frente a esta constatación que Baudrillard se desplaza hacia la estructura misma del lenguaje en las formulaciones marxista, para proponer el desarrollo de una "crítica a la metafísica del signo y del código" o una "crítica a la economía política del signo".

sentido, también por una nueva epistemología centrada no en la racionalidad científica, sino en la función significativa del lenguaje. Una nueva epistemología que, al estar constituida por juegos de lenguajes, actos de habla (locutivos, ilocutivos, perlocutivos) y acciones comunicativas, va cediendo progresivamente su puesto prominente a la hermenéutica.

De este modo Habermas (2002: 138), al integrar los aportes de Mead, de Wittgenstein, de Alfred Shutz, de Gadamer, etc. rompe con la filosofía del sujeto y con la filosofía de la praxis que habían constituido el fundamento de la Sociología, de la Antropología, de la Economía, y, en general, de las ciencias sociales modernas, y desplaza el esfuerzo teórico hacia la corriente pragmática de la filosofía del entendimiento, completando así “el Giro Lingüístico” de la filosofía en las ciencias sociales.

Y de este modo, estamos hoy en el centro de una revolución filosófica, de una revolución del pensamiento occidental que no puede ser obviada por quienes tienen responsabilidades académicas o intelectuales. Una revolución que ha desvanecido la presencialidad del ser, que ha disipado la materialidad del sujeto, que ha virtualizado la realidad del mundo físico, y, sobre todo, que ha potenciado la actividad hermenéutica y ha dejado sin soporte nuestro pensamiento tradicional con el que llegamos a narrar toda nuestra experiencia histórica.

c. Reinhart Koselleck, Hans-Georg Gadamer y Jean Franco Lyotard: El giro lingüístico y la fractura de la historia.

Con Hegel la historia, en tanto despliegue del espíritu absoluto, terminó postulándose como un acontecimiento que, al absorber la experiencia universal del hombre y direccionarla en un mismo y único sentido⁸, describía el camino de la humanización del mundo. Una noción que, a pesar de girar, con Marx, hacia el materialismo, persistió como un megarrelato en el que se acomodaban, de forma cronológica, todas las experiencias humanas; es decir, persistió

como un *continuum* del tiempo lineal orientado hacia el progreso (Arendt, 1973:133).

Una noción que, al colocar en un nivel ontológico los acontecimientos históricos, forzó a la historiografía a mantenerse en la dimensión de una filosofía de la historia: una filosofía orientada a explorar los problemas del ser que se manifestaba a través de la experiencia histórica de humanizar el mundo, bien a través del autodesarrollo del espíritu, bien a través del trabajo. Y en ambos casos, como una filosofía del *continuum* histórico de la humanidad.

Con Leopold Von Ranke y su marcada influencia de la filosofía positiva, esta noción historiográfica va a sufrir una cierta modificación, ya que, aunque mantuvo su carácter de *continuum* universal, terminó convirtiéndose en una disciplina científica positiva, orientada ya no al ser que deviene historia sino al registro objetivo de la experiencia humana convertida en hechos positivos.

No obstante, este imperativo de objetividad y particularmente el uso concomitante de “un” método científico positivo, que Von Ranke le impuso a la historiografía, motivó a Johann Gustav Droysen a sustanciar, con su *Histórica*⁹, una recusación epistemológica de esta noción de historia que, sólo en lo referente a la recusación genérica del método, era coincidente con la crítica que, desde la función interpretativa, formulaba Wilhelm Dilthey (1983:29) en su *Crítica de la razón científica*.¹⁰

Pero esta crítica al saber historiográfico se va a hacer particularmente radical con la llegada del Giro Lingüístico de la filosofía, cuando los trabajos históricos-epistemológicos de pensadores como *Reinhart*

⁸ Según lo que ha sostenido Anna Arendt (1973:132), esta noción no se tenía antes del siglo XVII, terminó siendo propia de los *hommes de lettres* en el siglo XVIII y luego pasó a ser un dogma universal a partir del siglo XIX.

⁹ En su conocida obra titulada: *Histórica. Lecciones sobre la enciclopedia y metodología de la historia*, Droysen (1983:7)

¹⁰ Dice Dilthey a este respecto: “La tarea central de la *crítica de la razón histórica*, esto es de la facultad del hombre de conocerse a sí mismo y de conocer la sociedad y la historia creada por él, reside en la fundamentación gnoseológica de las ciencias del espíritu” (1983:29):

Koselleck, Hans-Georg Gadamer y Jean Franco Lyotard introducirán a la historiografía en los registros del lenguaje y la disolverán en pequeñas experiencias lingüísticas que ya nada tienen que ver con los grandes relatos del siglo XIX.

Con Koselleck, por ejemplo, el impacto del Giro se hizo ostensible con la postulación de su “Historia conceptual”, una noción derivada de la influencia de la filosofía heideggeriana y de la hermenéutica de Gadamer que tuvo la virtud de alejar la historiografía del objetivismo positivo y de la explicación científica a la que la había llevado Von Ranke. Un aporte que tuvo la virtud de desplazar el saber histórico, desde la objetividad tradicional de los acontecimientos históricos, a la interpretación de la condiciones de posibilidad de la historia. Por eso en su ensayo titulado *Temporalizar la historia. Sobre la Historik de Reinhart Koselleck*, y publicado en la revista *Isegoría* N°37 de julio-diciembre de 2007, Sandro Chignola ha dicho refiriéndose a Koselleck que: “La *Historik* de Reinhart Koselleck representa un importante intento filosófico –llevado a cabo siguiendo la estela de la hermenéutica clásica alemana– de formalizar las categorías trascendentales de la experiencia histórica del tiempo” (Chignola, 2007: 11).

Es decir, mediante su *Historik*, Koselleck inició la compleja tarea filosófica de ajustar la teoría general de la temporalización de la experiencia humana al giro que la filosofía había dado hacia el lenguaje. Una iniciativa que puede ser apreciada en formulaciones claramente lingüísticas como las que Koselleck nos señala en su *Historia y Hermenéutica*, donde estableció con toda claridad que: “Para poder vivir, el hombre, orientado hacia la comprensión, no puede menos que transformar la experiencia de la historia en algo con sentido (in Sinn) o, por así decirlo, asimilarla hermenéuticamente”. (1997: 37). Una formulación que muestra cómo Koselleck se propuso “re-declinar políticamente la hermenéutica de Gadamer y la analítica de la finitud de Heidegger” (Chignola, 2007).

Sin embargo, aunque ciertamente Koselleck fue uno de los precursores de esta tarea, de hacer girar la historiografía hacia

el lenguaje, no menos cierto es que para él la historia no quedaba totalmente atrapada en la red del lenguaje, porque, como lo sostiene en su conferencia del 16 de febrero de 1985 titulada *Histórica y hermenéutica*: “ hay procesos históricos que no pueden ser comprendidos e interpretados lingüísticamente y que sólo en la *Histórica*, como disciplina que va más allá de lo lingüístico, pueden tener cabida”.

Por tanto, a pesar de ese desplazamiento de la historiografía hacia el lenguaje, que logra Koselleck, será Gadamer quien dará el otro impulso a esta extraordinaria tarea, toda vez que fue este discípulo de Heidegger y extraordinario pensador hermenéuta quien acabó subsumiendo la historiografía en el interior de la espesura del lenguaje. Y ello en virtud de que, al considerar toda experiencia humana como una realidad del *Dasein*, es decir como una realidad que no escapa de la *lingüisticidad*, Gadamer se ve forzado a considerar la historia, en tanto resultado del *Dasein*, como una actividad hermenéutica, dado que la hermenéutica es el modo de ser del *Dasein*.

En este sentido, la historiografía, como experiencia del *Dasein*, es un modo más del comprender: el modo como el sujeto se abre hermenéuticamente a la experiencia de la temporalización del mundo. A este respecto ha afirmado Gadamer que: “La *lingüisticidad* que la hermenéutica emplaza en el centro no es sólo la de los textos; por tal entiendo igualmente la condición del ser fundamental de todo actuar y crear humanos” (1997: 104). Una idea que el filósofo reitera en el mismo texto, cuando nos dice que: “la mirada de quien comprende sigue toda huella de sentido y busca siempre el sentido que le permite abrir constantemente en medio de la insensatez del acontecer y de la historia, algo parecido a horizontes de expectativas, de esperanza, de osadía y de no abyección» (1997: 100).

De modo que si en Gadamer...” el ser que puede ser comprendido es lenguaje”, el sujeto de la experiencia histórica es entonces

una estructura de significación para el que la historia es la pura experiencia lingüística.

Pero esta experiencia lingüística va a ser, para el Lyotard que ha sido influido por los aportes de Wigenstein, los puros juegos lingüísticos en los que los sujetos convienen sus reglas de uso semánticas con las que otorgan significación y sentido a sus modos de vida. Por ello para Lyotard esta multiplicidad de juegos de lenguaje en la que se ha diluido la experiencia humana, con sus múltiples reglas semánticas y sus diversas significaciones e interpretaciones, no pueden ser sino la evidencia del descentramiento de la experiencia histórica. Un descentramiento que va a imposibilitar, para Lyotard, el carácter universal y el sentido único de la historia que se había sostenido desde Hegel y Marx.

De modo que, con Jean Franco Lyotard, el impacto del Giro lingüístico de la filosofía, en la medida en que desplazó la experiencia humana hacia los regímenes de lenguaje, produjo un descentramiento en el *continuum* histórico y en los grandes relatos que le eran correlativos, haciendo que la vieja noción hegeliana y marxiana de una historia universal y unificada en su sentido, halla llegado a su fin.

Por estas razones la historia tiende a centrar hoy su esfuerzo, más en las pequeñas historias regionales y locales, que en los grandes relatos. Por ello podemos decir que, con la disolución de la historia moderna, estamos siendo empujados hacia formas nuevas de la historiografía: como la etnohistoria, que se afana en reivindicar las experiencias lingüísticas subjetivamente focalizadas; como las pequeñas historias locales registradas como experiencias significantes; y, en general, hacia el resto de las experiencias historiográficas centradas en el lenguaje.

Conclusión

El Giro Lingüístico se ha mostrado como la insubordinación del lenguaje respecto a la razón, lo que, desde el estructuralismo

semiótico, puede leerse como un “distanciamiento” del significante respecto al significado que ha anulado la materialidad del referente. Un fenómeno que ha hecho entrar en crisis a la metafísica de Occidente, toda vez que el *ser* pierde su presencialidad al devenir lenguaje.

Pero esta mutación del *ser*, que consiste en su desvanecimiento al interior de la virtualidad del lenguaje, al convertir la estructura del lenguaje en condición de posibilidad de la realidad, refunda la ontología occidental y hace que el lenguaje se desplace hacia el centro de gravedad de la praxis epistemológica, haciendo que la función signifiante recobre su preeminencia en la generación de saber. Un fenómeno que, al colocar al lenguaje en el centro de la epistemología, refundan los soportes de la práctica científica y coloca la hermenéutica en el centro de la historiografía contemporánea.

Y en este sentido es evidente que el Giro Lingüístico de la filosofía, al trastocar las bases de la Ontología y de la Epistemología de Occidente, ha terminado moviendo los fundamentos más sólidos de la historiografía occidental. Por tanto puede concluirse que también en la historiografía se ha observado cómo el impacto del Giro ha desplazado tanto el paradigma de la conciencia, que sirvió de soporte a la historiografía hegeliana, como el paradigma filosófico de la producción que sirvió de soporte a materialismo histórico. Y todo ello por el convencimiento que se tiene desde el Giro de que no es la conciencia ni la producción, sino el lenguaje, el sustrato sobre el cual se levantan todas las manifestaciones históricas-culturales del espíritu humano.

O lo que es igual, que la única forma de expresar metódicamente los registros históricos del espíritu humano, que es ahora una estructura de lenguaje, es haciendo girar la historiografía hacia la dimensión lingüística, ya que no sería ya la conciencia o la intuición la que reproduce un mundo que se objetiva sino la preexistencia de un campo simbólico ya organizado, la que

posibilita la estructura de significado con la que creamos el sentido de nuestras percepciones.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aurell, Jaume (2004). *Los efectos del Giro Lingüístico en la historiografía reciente*. Universidad de Navarra. Barcelona, España.

Austin, Tomás (2007). *El giro lingüístico del siglo XX*. Localizado en: <http://www.lapaginadelprofe.cl/girolinguistico/girolinguistico.htm>. Consultado el 14/07/09

Bauman, Zygmunt (2003). *Modernidad líquida*. Fondo de Cultura Económica. México.

Baudrillard, Jean. (2000). *El espejo de la producción*. Barcelona, España, Editorial Gedisa, S. A. (Obra original escrita en 1973).

Castells, M. (1998). *La era de la información: Economía, Sociedad y Cultura: el fin del milenio*. Madrid: Alianza.

Chignola, sandro (2007). *ISEGORÍA*. Revista de Filosofía Moral y Política, N.º 37, julio-diciembre, 2007, 11-33, ISSN: 1130-2097

Cueli José: *Wittgenstein: Juegos de Lenguaje*. Disponible en línea: http://www.lainsignia.org/2001/mayo/cul_021.htm. Consultada el 20/9/2007.

Derrida, Jaque (1996): *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía. La retirada de la metáfora*. (Gómez Peñalver, P., Trd.), Barcelona, España: Ediciones Paidós Iberia, S. A., (Obra original publicada en 1987)

Dilthey, Wilhelm. (1983). *Crítica de la razón científica*. Editorial Gedisa, Barcelona, España.

- Droysen, Gustav (1983). *Histórica. Lecciones sobre la enciclopedia y metodología de la historia*.
- Koselleck, R. y H. G. Gadamer (1997): *Historia y hermenéutica*, Paidós, I.C.E. Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, España.
- Maingueneau, Dominique (1999). *Términos claves del análisis del discurso*. México, Editorial Nueva Visión.
- Nietzsche, Friedrich (19739). *Crepúsculo de los ídolos*, Alianza, Madrid
- Nietzsche, Friedrich (1979). *Más allá del bien y del mal*. Madrid, España: Alianza editorial, S. A.
- Nietzsche, Friedrich (2003). *La voluntad de poder*. Santiago de Chile: Adaf Chile, S. A.
- Osorio, Carlos R. (2001). *Giro Lingüístico*. En: http://www.accessmylibrary.com/coms2/summary_0286-2598299_ITM. Consultado el 14/07709.
- Rorty, Richard (1990). *El giro lingüístico de la filosofía*. (Bello, G.; trad.). Barcelona, España: Editorial Paidós Ibérica, S. A. (obra originalmente publicada en 1967).
- Rorty, Richard (2002). *Filosofía y futuro*. (Calvo, J. y Ackerman, A.; trad.). Barcelona, España: Editorial Gedisa, S.A. (obra original publicada en el 2000).
- Váttimo, Gianni (2000). *Introducción a Heidegger*. Barcelona, España: Editorial Gedisa, S.A.
- Váttimo, Gianni (Comp) (2001). *La secularización de la Filosofía. Hermeneútica y posmodernidad*. Barcelona, España: Editorial Gedisa, S.A.

Wittgenstein, Ludwig (1993). *Cuadernos azul y marrón*. (García, G. F., Trad.). Madrid, España, Editorial Tecnos, S. A., (Obra original publicada en 1958)

Wittgenstein, Ludwig (2002). *Investigaciones filosóficas* (Anscombe, G. E. M y Rhees, R., Trad.). Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Autónoma de México, Editorial Crítica, Barcelona, España. (Obra original publicada en 1953)