



**UNIVERSIDAD
ACADEMIA**
DE HUMANISMO CRISTIANO

ARTE

Propedéutica a la
problemática
postmoderna I:
El giro lingüístico

Manuel Mejido C.

RESUMEN

ESTE ENSAYO ABORDA EL DEBATE EN TORNO AL "POSTMODERNISMO," ENTENDIENDO ESTE VOCABLO COMO UN ESTILO DE PENSAMIENTO VINCULADO AL GIRO LINGÜÍSTICO. DESDE ESTA PERSPECTIVA, LA PROBLEMÁTICA POSTMODERNA SE PUEDE PLANTEAR COMO UNA TENSION ENTRE EL CONCEPTO HERMENÉUTICO Y EL CONCEPTO POSTESTRUCTURALISTA DEL LENGUAJE. SI BIEN EL PRIMERO RECHAZA LA TESIS DE QUE EL GIRO HACIA EL LENGUAJE GENERA UNA RUPTURA EPISTEMOLÓGICA CON EL LOGOS DE LA ILUSTRACIÓN, EL SEGUNDO ACEPTA DICHA TESIS EN EL NOMBRE DE LA RADICALIZACIÓN DEL HORIZONTE DEL NIHILISMO.

PALABRAS CLAVES: POSTMODERNIDAD, GIRO LINGÜÍSTICO, HERMENÉUTICA, POSTESTRUCTURALISMO

ABSTRACT

THE PRESENT ESSAY DEALS WITH THE DEBATE ABOUT "POST MODERNISM" UNDERSTOOD AS A STYLE OF THINKING LINKED TO A LINGUISTIC TURN. FROM THIS PERSPECTIVE, THE POSTMODERN ISSUES CAN BE STATED AS A TENSION BETWEEN THE HERMENEUTIC CONCEPT AND THE POST STRUCTURALISM CONCEPT OF LANGUAGE. ALTHOUGH THE FIRST REJECTS THE THESIS THAT THE TURN TOWARDS LANGUAGE GENERATES AN EPISTEMOLOGICAL BREAK WITH THE LOGOS OF ILLUSTRATION, THE SECOND ACCEPTS SUCH THESIS IN THE NAME OF A RADICALIZATION OF THE NIHILISM HORIZON.

KEY WORDS: POST MODERNISM, LINGUISTIC TURN, HERMENEUTIC, POST STRUCTURALISM.

Propedéutica a la problemática postmoderna I: El giro lingüístico

Manuel Mejido C.¹

Hace ya más de dos décadas que el vocablo "postmodernidad" es parte integral del lexicón de las ciencias humano-sociales. El mismo se puede concebir, por un lado, como un *estilo de pensamiento* vinculado al giro lingüístico; y por otro como una *condición socio-histórica* generada por la globalización del capitalismo tardío. Cuando el debate se plantea en términos del primer sentido la discusión es sobre si el giro hacia el lenguaje implica una ruptura epistemológica con el proyecto filosófico de la Ilustración. Esta problemática está ejemplificada por la tensión entre el concepto hermenéutico y el concepto postestructuralista del lenguaje. Cuando el debate se plantea en términos del segundo sentido la discusión es sobre si la comprensión espacio-tiempo en la organización del capitalismo implica una ruptura socio-histórica con el proyecto de la Modernidad. Esta problemática está ejemplificada por el altermundialismo como crítica de la naturalización del capitalismo liberal-democrático global, como crítica de la idea de éste como el "fin de la historia".

Este ensayo es la primera parte de una propedéutica a la problemática postmoderna. Aquí nos limitaremos a analizar el debate en torno al postmodernismo entendido como un estilo de pensamiento. En un segundo ensayo abordaremos la postmodernidad como condición socio-histórica.

¹ Doctor en Teoría Social y Ciencias de la Religión; profesor de las Escuelas de Sociología de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano y la Universidad ARCIS, Santiago de Chile.

Postmodernismo como estilo de pensamiento: El giro lingüístico

El pensamiento postmoderno está fundado en el giro lingüístico, ese cambio de paradigma en las ciencias humano-sociales que otorga primordialidad ontológica, epistemológica, y metodológica al lenguaje. El punto de partida, lo trascendental ya no es la analogía del ser (Tomás de Aquino y Francisco Suárez), la autorreflexión de la conciencia (René Descartes e Immanuel Kant), el devenir dialéctico (G.W.F. Hegel y Karl Marx), el sentido del tiempo (Henri Bergson y Martin Heidegger), sino el lenguaje. Este giro lingüístico implica que todos estamos constituidos mediante el lenguaje: Que la cultura, la religión, el inconsciente, funcionan como lenguaje; que la sociedad está fundada en la (in)comunicación; que toda experiencia histórica, toda memoria esta transmitida mediante el lenguaje.

Los tres pilares del pensamiento postmoderno —la pluralidad de seres particulares, la alteridad, y la diferencia— se generan a través del giro lingüístico. El primero, en el sentido que descubrimos la finitud bregando con el otro como el que nos revela la palabra, (Lévinas 2001). El segundo en el sentido que es siempre una pluralidad de seres (y no, por ejemplo, el ser heideggeriano) que manejan el lenguaje, que manejan una pluralidad de lenguajes. Y el tercero en el sentido que la brecha espacio-tiempo que existe entre ego y alter se puede superar a través de la conversación o simplemente se puede deconstruir. El valor positivo del lenguaje como *conversación* y su valor negativo como *deconstrucción*, de aquí surgen dos conceptualizaciones del lenguaje que han dominado el giro lingüístico: El *concepto hermenéutico* y el *concepto postestructuralista* del lenguaje. Si bien el primero rechaza la tesis de que el giro hacia el lenguaje genera una ruptura epistemológica con el *logos* de la Ilustración, el segundo acepta dicha tesis en el nombre de la radicalización del horizonte del nihilismo. Efectivamente, se podría decir que el estilo de pensamiento postmoderno está fundado en un concepto pos-

estructuralista del lenguaje. Destaquemos ahora estas dos perspectivas como una manera de aproximar la problemática en torno al estilo de pensamiento postmoderno.

Concepto hermenéutico del lenguaje

El *logos* para la hermenéutica postromántica ya no está mediado por la analogía del ser de la escolástica, la conciencia trascendental kantiana, el espíritu absoluto hegeliano, ni por la analítica del *Dasein* del joven Heidegger. El *logos* está mediado por el lenguaje. La hermenéutica tiene fe en la universalidad del *logos*. Es el lenguaje que desvela el mismo y lo hace presente. La universalidad del *logos* se manifiesta en la tradición hermenéutica a través de la presuposición de que existe un “metalenguaje”, y que en el principio este metalenguaje habló y constituyó el ser de todos los seres. Efectivamente, el lenguaje para la tradición hermenéutica funciona positivamente como presencia, desvelamiento, y comprensión.

La hermenéutica postromántica representa un repliegue de la radicalización del problema de la finitud, un repliegue del horizonte del nihilismo. A la medida que favorece el poder trascendental del lenguaje sobre la situación existencial de un *Dasein* que está arrojado al mundo, la hermenéutica postromántica cae cautiva al idealismo del pensamiento occidental y en este sentido representa una defensa del proyecto filosófico de la Ilustración. (Zubiri, 1994)

El concepto hermenéutico del lenguaje tiene sus raíces en la radicalización por parte de Martin Heidegger y Hans-Georg Gadamer de la tradición inaugurada por Friedrich Schleiermacher y sistematizada por Wilhelm Dilthey. Con su esclarecimiento del “método fenomenológico” al principio del *Ser y tiempo*, Heidegger ya había abierto un espacio para su giro hacia el lenguaje, para su giro hacia la idea de que “el lenguaje es la morada del ser”, la idea de que a través del acto de pensar el ser se hace presente en el lenguaje.

Efectivamente, para el último Heidegger la apertura hacia el ser se transforma en una apertura hacia el lenguaje; el problema de la reducción de lo ontológico a lo óntico se transforma en el problema de la manipulación (objetivización) del lenguaje, esto es, la reducción del lenguaje al lenguaje técnico de la ciencias positivistas. Para el último Heidegger, el hombre no posee el lenguaje; el lenguaje más bien posee al hombre.

Sin embargo, fue Gadamer quien, en la tercera parte de *Verdad y método*, “El giro ontológico de la hermenéutica guiada por el lenguaje”, aseguró una condición ontoteológica al mismo a través de su tesis de que el lenguaje (y no, por ejemplo, la empatía) es el medio universal que hace posible la comprensión, esto es, que la dimensión lingüística de la comprensión es la concretización de la conciencia histórica. Este giro hacia el lenguaje inmediatamente fue atacado por el joven Jürgen Habermas.

Habermas acusa a Gadamer de ontologizar el lenguaje y reificar la tradición. La conciencia hermenéutica es incompleta en la medida que no puede reflexionar sobre los límites de su propia comprensión. El alcance de la hermenéutica filosófica, nos dice Habermas, coincide con los límites de la “comunicación normal” del “lenguaje ordinario”. La hermenéutica filosófica no problematiza su autocomprensión una vez que haya aceptado las condiciones de la comunicación normal. En otras palabras, para Habermas, la hermenéutica de Gadamer disimula el problema de la “comunicación sistemáticamente distorsionada”. Pues el lenguaje es también una fuente de dominación y de poder social; también legitima relaciones sociales; tiene también una dimensión ideológica. La ineptitud de la hermenéutica filosófica frente al problema de la comunicación patológica genera una concepción ontologizada del lenguaje que puede funcionar como el sostén ideológico para la violencia fascista de la tradición.

Habermas no pretende aniquilar la tradición hermenéutica. Al contrario, esta tradición, nos dice él mismo, ofrece la posibilidad de superar la

restricción nomológica de las ciencias humanosociales. Pues el marco de referencia de la hermenéutica, a saber, el lenguaje preteórico y cotidiano del mundo de la vida (*Lebenswelt*), hace posible superar los fundamentos positivistas de dichas ciencias. Pero la perspectiva de Gadamer no es suficiente ya que está en continuidad con el idealismo de la tradición *Verstehen*, de una sociología interpretativa, que plantea que la conciencia lingüística determina las prácticas materiales de la vida. Pero la reducción nomológica de la realidad social a la acción instrumental del sistema, argumenta Habermas, no justifica la reducción hermenéutica de la misma a la acción comunicativa del mundo de la vida: El historicismo no es un remedio para el positivismo. Para Habermas es menester refundir las ciencias humanosociales desde el punto de vista de una tradición hermenéutica que tome en serio la crítica de la ideología.

Como crítica de la ideología, la hermenéutica postromántica, según Habermas, se debe de inspirar, no de Schleiermacher, Dilthey, y Heidegger, sino de Marx, Freud, y Marcuse —se debe de inspirar de la idea de psicoanálisis como ciencia de orientación crítica—. Como ciencia de orientación crítica, el psicoanálisis puede superar las tendencias reduccionistas de la metapsicología de Freud, si se entiende como una “teoría de las anomalías de la competencia comunicativa”, esto es, entendiéndose como una “hermenéutica de lo profundo”. Pues el conocimiento de las condiciones de la comunicación sistemáticamente distorsionada implícitamente presente en la autocomprensión del psicoanálisis como hermenéutica de lo profundo, no solamente desestabiliza el concepto ontológico de Gadamer, sino que también nos ofrece los cimientos normativos para una ciencia crítica de la sociedad y del ser humano. Ello en la medida que la hermenéutica de lo profundo presupone una teoría de la acción comunicativa que ha pasado por una crítica histórica de la razón. (Habermas 1982)

Este debate entre Habermas y Gadamer se realizó cuando el primero todavía estaba preocupa-

do con el problema de la “reconstrucción del materialismo histórico; se realizó antes que el primero había hecho una ruptura con la filosofía de la conciencia y todavía pretendía fundamentar las ciencias sociales en una teoría del lenguaje.

Sin embargo, a través del proceso del desplazamiento de la orientación de su proyecto desde una crítica negativa del capitalismo hacia una teoría positiva de la democracia, desde el proyecto de fundamentar una ciencia crítica de la sociedad hacia la elucidación de una “teoría y ética del discurso”, Habermas ha ido paulatinamente aceptando ese concepto hermenéutico del lenguaje que tanto criticó en los años sesenta.

Fue temprano en su trayectoria intelectual cuando Habermas se encontraba lo más alejado de la hermenéutica filosófica de Gadamer. Fue temprano en su trayectoria intelectual cuando él estaba lo más cerca de una ruptura con el concepto hermenéutico del lenguaje. Sin embargo, hasta la hermenéutica de lo profundo –en la medida que presuponía la intersubjetividad del diálogo analítico– ya aceptaba las presuposiciones de un concepto hermenéutico del lenguaje: El lenguaje terapéutico del analista tenía una función positiva, esto es, desvelaba, hacía presente la cura. El hecho que Habermas nunca rompió por completo con la tradición hermenéutica se debe de interpretar como evidencia de la fe que siempre ha tenido en el poder emancipatorio de la razón. Habermas siempre ha criticado la idea de una ruptura con la Ilustración.

El desarrollo de la “acción comunicativa” como una “pragmática universal” –proyecto que Habermas inicia a finales de los años setenta– ha sido un intento de bregar con el desafío postmoderno de la “pluralidad de formas de vida” y “juegos de lenguaje” sin romper con el proyecto de la Ilustración. Pero con este giro hacia el problema de la pluralidad de particulares, Habermas ha disimulado el problema de la comunicación sistemáticamente distorsionada. Con su elucidación de una teoría discursiva de la democracia, Haber-

mas ha aniquilado su crítica materialista respecto a la función ideológica del lenguaje. A partir de los años ochenta el problema para Habermas no es la reducción nomológica del positivismo, por un lado, ni la reducción materialista marxista por el otro. El problema es la aniquilación nihilista del poder transformador de la razón por la pluralidad de seres particulares. El joven Habermas criticaba la primera generación de la Escuela de Francfort en nombre de la Ilustración. El Habermas maduro critica el postestructuralismo francés en el nombre de esa misma tradición. Sin embargo, el precio que Habermas ha pagado por defender la Ilustración en contra de los “ataques” postestructuralistas ha sido un retorno al idealismo filosófico.

La pragmática universal habermasiana ontologiza el lenguaje desde una perspectiva diferente: El idealismo de la tradición romántica ha sido reemplazado por el idealismo de un formalismo kantiano; el lenguaje como la preestructura de la comprensión ha sido reemplazado por el lenguaje como acción comunicativa. El fin de la pragmática universal, mantiene Habermas, es de identificar y reconstruir las condiciones universales de posibilidad de la comprensión mutua; su fin es, en otras palabras, desarrollar las presuposiciones generales de la acción comunicativa. Habermas toma como punto de partida la idea que todas las formas de acción social están derivadas de la “acción orientada hacia la comprensión”, (Habermas, 1998). Esta presuposición funciona como un concepto hermenéutico del lenguaje; es equivalente a la ontologización de la comunicación. El “metalenguaje” de la filosofía hermenéutica de Gadamer reaparece en la pragmática universal de Habermas como la idea de una “metacomunicación”. Pero cabe preguntarse si al principio existe la comunicación. Quizás, con, por ejemplo Jacques Derrida y Jacques Lacan, se podría decir que al principio existe más bien la incomunicación o el deseo de comunicarse. Aquí topamos con esa inconmensurable diferencia que separa el concepto hermenéutico y el concepto postestructuralista del lenguaje; ese abismo que

separa un pensamiento que pretende perpetuar la Ilustración y uno que pretende aniquilar la misma. Abordemos ahora la perspectiva postestructuralista.

Concepto postestructuralista del lenguaje

El estilo de pensamiento postmoderno gira alrededor de la alteridad, diferencia, fluidez, hibridez, juego, y reflexividad. Plantea una incredulidad respecto a los “metarrelatos”, respecto a las “grandes narrativas”. Al principio de estas reflexiones avanzamos la tesis de que esta manera de ver el mundo está fundada en el concepto postestructuralista del lenguaje. Efectivamente se podría decir que el postestructuralismo francés es el pensamiento postmoderno por antonomasia. Esta perspectiva plantea una ruptura con el poder liberador de la razón. Es una crítica del esencialismo y logocentrismo de la “metafísica de la presencia”; un descentramiento del sujeto; un intento de reinsertar al pensamiento occidental en el horizonte del nihilismo. El lenguaje para el postestructuralismo no tiene una función positiva; esto es, no funciona como presencia, desvelamiento, y comprensión. El lenguaje tiene más bien una función negativa: funciona como ausencia, disimulación y angustia.

Hemos insinuado que el postestructuralismo pretende generar una ruptura epistemológica con la Ilustración. Este planteamiento, sin embargo, se debe matizar: Sería más cabal decir que el postestructuralismo representa más bien una ruptura con cierta (y quizás la más dominante) trayectoria, cierta interpretación de la Ilustración. Esta precisión es importante ya que los postestructuralistas siempre han pretendido retornar a la esencia de la filosofía de la reflexión, siempre han pretendido poseer la interpretación “correcta” del “giro copernicano” de Kant. Lo que repudian los postestructuralistas es la idea de que la Ilustración es sinónimo con progreso, idealismo y humanismo. Esta problemática se ve claramen-

te en la obra de Michel Foucault, uno de los primeros postestructuralistas, y en particular en su aplicación de la interpretación heideggeriana de la primera crítica de Kant al problema de la génesis de las ciencias humano-sociales.

Dos interpretaciones de la Ilustración tienen su punto de partida en el pensamiento del joven Heidegger: Una, idealista que, como vimos arriba, nos lleva hacia la hermenéutica postromántica; y otra, nihilista, que nos lleva hacia el postestructuralismo (vía la fenomenología existencialista de un Jean-Paul Sartre). La segunda se concretiza en el debate de Davos (1929) entre Heidegger y el neokantiano Ernst Cassirer. Lo que estaba en juego en este debate era nada menos que el sentido de la interpretación kantiana respecto al problema de la finitud; lo que estaba en juego era el sentido del proyecto de la Ilustración. Aunque ambos filósofos estaban de acuerdo que el problema tenía que ver con la finitud del conocimiento, y más específicamente, con la imaginación trascendental —esto es, con la relación entre la intuición y el entendimiento—, cada uno mantenía una interpretación diferente de la solución kantiana.

Defendiendo la posición neokantiana, Cassirer mantenía que la filosofía trascendental no tiene nada que ver con la existencia absoluta de objetos, ni con los cimientos del ser. La “revolución copernicana en la metafísica” reemplaza la investigación ontológica respecto a la existencia de objetos con la investigación epistemológica respecto a la manera que se conocen éstos a la medida que es posible a priori. Para Cassirer la solución kantiana en torno al problema de la finitud está ubicada en una teoría del conocimiento fundada en la actividad sintética del entendimiento, una actividad que es relativa en la medida que no crea objetos sino simplemente los reproduce. Sin embargo, la finitud de la razón especulativa, la relatividad de la actividad sintética del entendimiento, está vinculada a lo infinito mediante la razón práctica en la medida que la actividad sintética de la razón práctica crea la libertad.

Heidegger rechaza la interpretación neokantiana de Cassirer. Según Heidegger el propósito fundamental de la filosofía kantiana no es desarrollar una teoría crítica del conocimiento; Kant no trató de fundamentar la filosofía de la naturaleza. Él más bien pretendía desarrollar una teoría del ser; pretendía fundamentar una ontología general a la luz de la finitud del *Dasein*. Para Heidegger, la inversión kantiana, la “revolución copernicana en la metafísica”, no es la aniquilación de la ontología mediante la radicalización del problema de la finitud, sino precisamente lo opuesto: Es un intento de fundamentar una ontología a través de la finitud. Esto se evidencia en la manera en que Kant planteó el problema: La cuestión respecto a las condiciones de posibilidad de una *metaphysica specialis* –del saber óntico– se convierte en una cuestión respecto a las condiciones de posibilidad de una *metaphysica generalis* –del saber ontológico–. Heidegger mantiene, sin embargo, que en el proceso de fundamentar esta *metaphysica generalis* Kant retrocedió de la posición radical en la cual se encontraba; pues ésta implicaba la destrucción de los cimientos de la metafísica occidental, implicaba la destrucción del proyecto de la Ilustración y de todos sus conceptos de base –espíritu, *logos*, razón–. Según Heidegger la posición kantiana era la siguiente: que el fundamento del saber ontológico es la posibilidad de la metafísica como una disposición natural del *Dasein*, esto es, es la metafísica del *Dasein* a la luz de la posibilidad de la metafísica como tal.

Partiendo de esta interpretación de la primera crítica de Kant le permite al joven Heidegger argumentar que el giro desde la conciencia hacia la temporalidad, la analítica del *Dasein*, y la “destrucción de la metafísica” están en perfecta continuidad con la tradición de la Ilustración. Foucault sigue en los pasos de Heidegger: Él desarrollo de su proyecto intelectual, uno de los primeros esbozos de la perspectiva postestructuralista, está ubicado en este horizonte heideggeriano. Foucault también ve sus reflexiones, no como una ruptura, sino como una radicalización de la

Ilustración. Esta continuidad que Foucault desea establecer se patentiza, por ejemplo, en el texto *¿Qu'est-ce que les Lumières?*

Este texto es un intento de repensar el célebre artículo que escribió Kant bajo el mismo nombre: ¿Qué es la Ilustración? En el mismo Foucault argumenta que la Ilustración es una actitud crítica, más que una época histórica. Esta actitud, hoy en día, no se debe desarrollar como una investigación respecto a las estructuras formales que tienen valores universales, sino más bien como una investigación histórica respecto a los eventos que nos constituyen. En este sentido, la crítica kantiana, nos dice Foucault, no debe de ser trascendental, y no debe intentar fundamentar la metafísica. Hoy la filosofía crítica debe ser “genealógica” en su finalidad y “arqueológica” en su método. Arqueológica (y no trascendental) en el sentido que ya no se debe destacar las estructuras universales de el conocimiento y la moralidad, sino los discursos que articulan lo que pensamos, decimos, y articulamos como eventos históricos. Y esta crítica es genealógica en el sentido que no debe destacar lo que no podemos saber, sino la contingencia que nos ha hecho lo que somos y lo que no podemos ser. Los proyectos intelectuales de Derrida y Lacan se deben entender en este horizonte.

Derrida toma como su punto de partida la crítica del estructuralismo, entendiendo a esta escuela de pensamiento como la última manifestación de la metafísica de la presencia. El estructuralismo plantea un centro, un significado trascendental, el ser como presencia (*eidos*, *archè*, *telos*, *energeia*, *ousia*, *aletheia*, conciencia, Dios, *Dasein*). Una ruptura con el estructuralismo se hace posible, nos dice Derrida, al momento que la estructuralidad de la estructura se piensa y se repite; pues ahora la idea de un significado fijo y trascendental se reemplaza con una infinita sustitución de centros. La crítica de Nietzsche respecto a la “verdad”, la crítica de Freud en torno a la autopresencia del *ego*, la destrucción heideggeriana de la ontología hacen posible esta ruptura.

Sin embargo, esta problemática se cristaliza mediante el giro lingüístico. Pues ahora en la ausencia de un centro todo se convierte en discurso, esto es, en un sistema donde el significado central y original solamente se puede pensar dentro de un sistema de diferencias.

Es imposible, nos dice Derrida, superar la aniquilación del centro, del significado trascendental, ya que esta problemática es inherente a la circularidad de la historia de la metafísica y la historia de la destrucción de la misma. No tiene sentido intentar superar la metafísica mediante su destrucción: No se puede plantear una proposición destructiva que ya no es parte de lo que estamos tratando de destruir. El concepto de “signo” ejemplifica esta circularidad del pensamiento metafísico.

El “signo” desestabiliza la metafísica de la presencia, una desestabilización que no se puede superar. La significación “signo” siempre se ha entendido como un “signo de”, siempre se ha entendido como un significante en relación a un significado, como un significante diferente de su significado. Si se elimina la diferencia entre significado y significante, tenemos que abandonar la palabra “significado” como concepto metafísico. Esta es la formulación derridiana del problema de la finitud: La finitud implícita en el descentramiento del pensamiento implica un juego infinito de significación. Por ello, en vez de intentar de ir allende al juego infinito de significación, Derrida invierte la manera tradicional de entender la diferencia entre significante y significado: Pues hay dos maneras distintas de eliminar la diferencia entre el significante y significado: La manera clásica intenta derivar el significante, subordina el signo al pensamiento. La otra manera es la manera postestructuralista que propone Derrida: Se pone en tela de juicio el sistema que hace la subordinación del signo al pensamiento posible. Pues lo paradójico es que la reducción metafísica del signo necesita la oposición que está reduciendo. Y esto que Derrida plantea respecto al signo se puede aplicar a todas las proposiciones metafísicas.

La crítica derridiana en torno a la metafísica de la presencia, como crítica del estructuralismo, presupone una nueva formulación del problema de la finitud. Ésta no solamente surge a través del giro lingüístico, sino que también genera una crítica al lenguaje. Esta nueva idea de la finitud se ejemplifica metodológicamente en las ciencias humano-sociales, en la etnología. La etnología surge, mantiene Derrida, cuando las culturas europeas (y norteamericanas) han sido descentradas. La crítica del etnocentrismo es la condición de posibilidad de la etnología. No es por azar que este descentramiento socio-histórico de Europa (y Norte América) es sistemática e históricamente contemporáneo con la destrucción de la historia de la metafísica; ambos procesos, nos dice Derrida, pertenecen a una misma época. Se podría decir que, desde una perspectiva derridiana, la etnología se presenta como una crítica postmoderna del lenguaje de las ciencias humano-sociales. Esta crítica se puede rastrear a la obra de Claude Lévi-Strauss.

Lévi-Strauss desarrolla una crítica del lenguaje de las ciencias humano-sociales mediante una crítica de la universalidad de la oposición entre naturaleza y cultura. Si bien la “naturaleza”, mantiene Lévi-Strauss, es universal a los seres humanos, la “cultura” es una regla, una norma que es relativa y particular. Sin embargo, la prohibición del incesto, según Lévi-Strauss, nos hace cuestionar el valor ontológico de esta oposición. Pues la prohibición del incesto es una norma universal; y por ende pertenece a la naturaleza y a la cultura. Efectivamente, esta prohibición, por un lado, supera la oposición entre naturaleza y cultura, y, por el otro, funciona como la condición de posibilidad de la misma. Por ello, Lévi-Strauss concluye que dicha oposición tiene solamente un valor metodológico. Para Derrida, esta crítica respecto a los signos “naturaleza” y “cultura” es a la misma vez una crítica a la epistemología de las ciencias humano-sociales.

La perspectiva que hace posible esta crítica es lo que Lévi-Strauss llama “bricolaje”. El *bricolaje* critica las ciencias humano-sociales median-

te una crítica del lenguaje de las mismas. Aquí Lévi-Strauss compara el “*bricoleur*” (el que practica el bricolaje) y el “ingeniero”. Si bien el *bricoleur* usa el lenguaje disponible sin considerar su posición en ésta o aquella estructura, el ingeniero pretende construir la totalidad del lenguaje que usa. Sin embargo, el ingeniero en la medida que no respeta el régimen de la finitud, tiene una idea quimérica de la totalidad. El ingeniero es un mito, esto es, un sujeto que es el origen absoluto de su discurso, una persona que construye su discurso, un creador del verbo. La idea de que el ingeniero puede superar el bricolaje es una idea teológica.

Para Lévi-Strauss, el *bricoleur* es mitopoético y el ingeniero es un mito producido por él. El *bricoleur* rompe con toda referencia a un centro. El *bricoleur* es fundamentalmente una crítica del lenguaje epistemológico occidental. El mito del *bricoleur* se funde con el estudio de mitos. El discurso estructuralista en torno al mito es mitomórfico en la medida que se extiende hacia lo infinito y no tiene clausura.

Para Derrida, esta crítica de Lévi-Strauss respecto al lenguaje de las ciencias humano-sociales es también una nueva manera de plantear el problema de la finitud. Esta nueva formulación que toma forma a través de una nueva idea del lenguaje, socava la manera tradicional de pensar la totalidad, la estructura. No es que haya una totalidad que es imposible dominar dada la finitud del lenguaje. Es más bien que la falta inherente a la finitud nos hace imposible plantear una totalidad.

La totalización o no totalización, nos dice Derrida, se puede plantear como imposible en el sentido clásico o moderno: nos referimos al quehacer empírico que el sujeto finito nunca puede dominar. Simplemente hay demasiado, más de lo que se puede decir. Sin embargo, la no totalización se puede plantear en un nuevo sentido postmoderno: ya no desde el punto de vista de un concepto de la finitud en relación a lo empírico, sino desde el punto de vista del “juego”. Pues si la

totalización no tiene sentido no es porque la infinitud de un campo no se puede llenar con un discurso finito, sino porque la índole del campo –la finitud de lenguaje– excluye la totalidad. Este es el campo del “juego,” el campo de un número infinito de substituciones. Ahora en vez de ser un campo inagotable en el sentido moderno, en vez de ser demasiado grande, hay algo que le falta: un significado rígido que clausure el juego infinito de substituciones. Esta idea de una totalidad no clausurada, una totalidad que tiene una falta ontológica es la idea fundamental del postestructuralismo, es la idea fundamental del concepto postestructuralista del lenguaje.

Derrida sistematiza esta perspectiva postestructuralista mediante la noción “*différance*”. (Derrida, 1972) Como ese cambio fonéticamente silencioso de la letra “e” de “*différence*” a la letra “a”, *différance* representa ese movimiento silencioso que produce la cadena de diferencias que hace posible la inteligibilidad. *Différance* (con una “a”) no es un concepto sino la condición de posibilidad de la conceptualidad. Efectivamente, *différance* es el cimiento metafísico del postestructuralismo derridiano. Por un lado, Derrida desarrolla la idea de *différance* a través de una radicalización del estructuralismo de Saussure y la diferencia óntico-ontológica del último Heidegger. Pero, por el otro, Derrida rompe con Saussure y Heidegger a la medida que, como una radicalización de la lingüística estructuralista y la analítica existencial del *Dasein*, la idea de *différance* rompe con la metafísica de la presencia que Saussure y Heidegger no pudieron escapar.

El “signo”, nos dice Derrida, toma el lugar de una cosa. El “signo” representa lo presente en su ausencia. “Cuando no podemos mostrar una cosa, un objeto, lo presente, el estar presente, cuando lo presente no se presenta, significamos, pasamos por un signo. Tomamos o damos un signo... El signo es pues una presencia deferida. Lo que llamamos significación como la *différance* de la temporización es la estructura clásica del signo: Esta estructura presupone que el signo, que difiere el presente, solamente se puede pensar desde el pre-

sente que difiere y en anticipación del presente diferido que reapropia”.

Esta semiología, Derrida mantiene, se ha históricamente disimulado. Pero cuando se hace hincapié en esta realidad entonces la idea de *différance* se presenta como el intervalo entre el signo y la cosa, como la “huella” del signo o la cosa. Pues no podemos entender *différance* mediante el concepto “signo” en la medida que “signo” siempre ha representado lo presente. Por ello, tenemos que poner en tela de juicio la autoridad de lo presente y de su contrario, la ausencia o la falta. (Derrida, 1972)

Lacan también ha contribuido al desarrollo del concepto postestructuralista del lenguaje. Él mismo desarrolla una crítica al estructuralismo mediante el psicoanálisis. Esta crítica lo lleva hacia el postestructuralismo; o quizás sería más cabal decir que a través de un concepto postestructuralista del lenguaje Lacan refunde la ciencia inaugurada por Freud. En todo caso, el lenguaje para Lacan expresa el deseo del sujeto. Efectivamente, el lenguaje para Lacan funciona como falta, disimulación y angustia: es el torturador del ser. (Lacan, 1981) El fin del psicoanálisis lacaniano es liberar al sujeto del lenguaje, o, dicho positivamente, es alcanzar lo real allende el mismo.

El joven Lacan toma como punto de partida la crítica de la psicología asociacionista, por un lado, y la crítica de la interpretación conductista (angloamericana) de Freud, por el otro. Según Lacan, el problema con la psicología asociacionista es que su sesgo empirista voluntarísticamente reduce la “función de lo real” a la “función de la verdad”. Contra la psicología asociacionista Lacan plantea una perspectiva fenomenológica que pretendía llegar al problema de la interpretación del lenguaje como tal. El problema con la interpretación conductista de Freud, mantenía Lacan, es que reduce el psicoanálisis al problema de la adaptación del individuo a la sociedad, al problema del reforzar el *ego* con el fin de integrar el mismo a la “realidad”. La idea de la metapsicología como “ingeniería humana” y el mito del ego

“autónomo” disimulan la radicalidad de la perspectiva freudiana. Contra el conductismo Lacan plantea la dialéctica y el estructuralismo. (Lacan, 1966) Desde el principio de su trayectoria intelectual Lacan interpretó a Freud a la luz de la tradición de la filosofía continental, y en particular la lectura de Alexandre Kojève de Hegel, la filosofía de la ciencia de Alexandre Koyré, el estructuralismo de Saussure, la antropología cultural de Lévi-Strauss, y la interpretación surrealista de la histeria (Salvador Dalí, André Breton, y Georges Bataille). (Randinesco, 1993)

La manera más sucinta de describir el proyecto lacaniano es decir que el mismo intenta llevar a Freud a través del giro lingüístico. Las frases más celebradas de Lacan apoyan este planteamiento: a saber, “el inconsciente está estructurado como un lenguaje” (“*l’inconscient est structuré comme un langage*”), (Lacan, 1973) y el inconsciente es el discurso del Otro (“*l’inconscient, c’est le discours de l’Autre*”). (Lacan, 1966) Sin embargo, como ya hemos mencionado, Lacan intenta llevar a Freud específicamente a través del concepto postestructuralista del lenguaje. Lacan mantiene que el descentramiento freudiano del sujeto ha generado una “ruptura epistemológica” que hace anacrónica la interpretación hermenéutica del psicoanálisis. Ello a la medida que la tradición hermenéutica plantea una serie de presuposiciones que la “revolución copernicana” invalida. Aunque Lacan critica específicamente la interpretación de Ricoeur en torno a Freud, la crítica lacaniana de la hermenéutica también ha incluido la teoría habermasiana de la acción comunicativa. (Slavoj Žizek, 2001) Para Lacan el hecho que la metapsicología freudiana haya demostrado la imposibilidad del discurso científico moderno, requiere un desplazamiento hacia el concepto postestructuralista del lenguaje. Se podría también decir que el psicoanálisis lacaniano fundamenta al postestructuralismo. Efectivamente, Lacan pretende llevar a Freud a través de un concepto del lenguaje que es muy similar al concepto derridiano. Lacan como Derrida toma como punto de partida a Saussure. Sin embargo, mien-

tras que Derrida interpreta a Saussure a luz del concepto "*différance*", Lacan invierte el célebre algoritmo del mismo: "la primacía del significante sobre el significado" ("*suprématie du signifiant sur le signifié*"). (Lacan, 1966)

Saussure funda la lingüística moderna en el algoritmo S/s: significado sobre el significante.⁴⁷ Como se sabe, la radicalidad de este planteamiento es que establece la arbitrariedad del signo. Saussure define la significación "signo" como la diferencia entre un significado y significante, y en particular como el significado diferente de su significante. Para Saussure el lenguaje se constituye mediante el movimiento negativo de signos. Lacan toma este algoritmo como punto de partida, pero le invierte su sentido tradicional: Mientras que tradicionalmente el significante servía la función de representar el significado, Lacan mantiene que aquel tiene primacía sobre éste. (Lacan, 1966)

Desde la perspectiva lacaniana el algoritmo de Saussure se transforma en una teoría de cómo el significante constituye el significado; se convierte en los cimientos de la metapsicología freudiana. Ahora el inconsciente se entiende como una "cadena de significantes" contra la cual los significados del sujeto chocan y resbalan. Ahora este proceso se puede entender como la "sobredeterminación simbólica del sujeto". (Lacan, 1966) El inconsciente es el efecto del lenguaje sobre el sujeto; se refiere a esa realidad que determina el sujeto mediante el desarrollo de los efectos del lenguaje. Por ello dice Lacan que "el inconsciente está estructurado como un lenguaje". (Lacan, 1973)

El sujeto lacaniano está constituido por la cadena de significantes; siempre está sujeto al movimiento del inconsciente; y es precisamente en este sentido que está simbólicamente sobredeterminado. El sujeto lacaniano es sujeto tachado, barrado (\$); es incompleto, dividido, siempre está desvaneciéndose; nunca puede producir suficientes significados; siempre le faltan palabras. El

sujeto lacaniano está tachado en la medida que está arrojado a la intemperie de la cadena de significantes; es tachado en la medida que es un esclavo del lenguaje. Como nos dice Lacan, el niño nace en un mundo que ya conoce su nombre. (Lacan, 1966) El sujeto tachado es el sujeto postmoderno por antonomasia.

Además de la inversión de Saussure, el otro pilar fundamental del postestructuralismo lacaniano es lo que se podría llamar una metafísica del deseo. El deseo para Lacan no es el deseo por éste o aquel objeto. El deseo para Lacan no se refiere al movimiento empírico del placer, sino a una propiedad ontológica del ser humano. Freud aludió a esta propiedad cuando habló de la "pulsión hacia la muerte", cuando habló del "principio de la realidad". (Lacan, 1966) El deseo para Lacan no reside en el sujeto ni en el objeto. La "función del deseo", mantiene Lacan, es una "función de falta de ser" ("*fonction du désir... comme le manque-à-être*"). (Lacan, 1973) Efectivamente, el deseo lacaniano se refiere a una falta esencial, a una pérdida primordial. El deseo es el "objeto pequeño a" (*objet petit a*), el objeto pequeño del otro, el deseo del otro. Se podría decir que el sujeto lacaniano es sujeto tachado mediante su deseo.

El lenguaje para Lacan funciona como falta, disimulación y angustia en la medida que lleva la marca del movimiento del deseo. Aunque el concepto del deseo lacaniano tiene elementos de la metafísica de Baruch Spinoza, está más vinculado a la interpretación de Kojève respecto a Hegel. Nos acordaremos que Kojève concibió el sujeto como sujeto del deseo y reinterpretó la dialéctica del señor y el siervo a luz de este concepto. Con Kojève, Lacan desarrolla la historia del sujeto freudiano como la alienación perpetua del "yo" en el "mi" ("moi") imaginario, una alienación que se materializa mediante el deseo del reconocimiento del otro en el orden simbólico. El deseo para Lacan es el "deseo del otro". (Lacan, 1973) El sentido del deseo del ser humano, nos dice Lacan, está ubicado en el otro, no porque el

otro tiene el objeto que deseamos, sino porque el deseo del ser humano es el reconocimiento del otro.

El sujeto lacaniano es un sujeto tachado y dividido en la medida que está arrojado al mundo por su deseo, en la medida que está bajo el dominio del no ser, en la medida que es el fracaso perpetuo de la síntesis del “yo” y el “mi”, en la medida que es el deseo de reconocimiento del otro, en la medida que está condenado a vivir entre lo real, lo imaginario, y lo simbólico. Esclarecemos ahora estas ideas mediante un breve análisis: el célebre “estadio del espejo” lacaniano. (Lacan, 1966)

El punto de partida del “estadio del espejo” es la etología: El niño de seis meses de edad, aunque superado en inteligencia instrumental por el chimpancé, ya se reconoce ante un espejo. Que el niño puede ya percibir su imagen aunque esté totalmente dependiente de la madre nos muestra, por un lado, que la función del “yo” surge antes de la objetivación del sujeto en la dialéctica de la identificación con el otro, y, por el otro lado, que el “yo” está fundado en un fundamental desconocimiento (*méconnaissance*), a saber que “yo” soy “mi (imagen)”. Esta es la paradoja, está es la interpretación lacaniana de la idea de Lévi-Strauss que el ser humano está condenado a vivir entre la naturaleza y la cultura, entre lo crudo y lo cocido: Desde el punto de vista de la naturaleza, el ser humano aparece como el animal más autónomo; desde el punto de vista de la cultura el ser humano está determinado por el discurso del otro. Pues el ser humano, nos dice Lacan, sufre de una insuficiencia orgánica. Con los surrealistas Lacan nos dice que la realidad humana no es suficiente.

Referencias Bibliográficas

- Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini: essai sur l'extériorité* (Paris: Brodard et Taupin, 2001), 73.
- Xavier Zubiri, *Sobre el problema de la filosofía* (Madrid: Fundación Xavier Zubiri, 1994).
- Friedrich Schleiermacher, *Discours sur la religion* (Paris: Montaigne, 1944); Wilhelm Dilthey, *Introducción a las ciencias del espíritu* (Madrid: Alianza, 1986).
- Martin Heidegger, *Ser y tiempo* (Madrid: Trotta, 2003).
- Martin Heidegger, *De camino al habla* (Barcelona: Ediciones del Serbal, 1990).
- Martin Heidegger, “Quelques indications sur les points de vue principaux du Colloque théologique consacré au ‘Problème d’une pensée et d’un langage non objectivants dans la Théologie d’aujourd’hui’”, en *Débat sur le Kantisme et la Philosophie* (Paris: Beauchesne, 1972), 128.
- Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método* (Salamanca: Sígueme, 1991).
- Jürgen Habermas, “La prétention a l’universalité de l’herméneutique”, en *Logique des science sociales et autres essais* (Paris: Presses universitaires de France, 1987), 269.
- Jürgen Habermas, “A review of Gadamer’s Truth and Method”, en *Hermeneutics and Modern Philosophy*, ed. Brice R. Wachterhauser (Albany: State University of New York Press, 1986), 272.
- Jürgen Habermas, “La prétention a l’universalité de l’herméneutique”, en *Logique des science sociales et autres essais*, 265.
- Jürgen Habermas, *Conocimiento e interés* (Madrid: Taurus, 1982).
- Jürgen Habermas, “Toward a Reconstruction of Historical Materialism”, en *Communication and the Evolution of Society* (Boston: Beacon Press, 1979), 95-129.
- Jürgen Habermas, *Préface II*, *Logique des science sociales et autres essais*, 4.
- Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms* (Cambridge: MIT Press, 1996); “Remarks on Discourse Ethics”, en *Justification and Application* (Cambridge: MIT Press, 1993), 19-111.

Jürgen Habermas, "La prétention à l'universalité de l'herméneutique", en *Logique des sciences sociales et autres essais*, 266.

Jürgen Habermas, Préface II, *Logique des sciences sociales et autres essais*, 5.

Jürgen Habermas, "Morality and Ethical Life: Does Hegel's Critique of Kant Apply to Discourse Ethics?", en *Moral Consciousness and Communicative Action* (Cambridge: MIT Press, 1990), 210-211.

Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad* (Madrid: Taurus, 1989).

Jürgen Habermas, "What is Universal Pragmatics", en *On the Pragmatics of Communication* (Cambridge: The MIT Press, 1998), 21.

Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1979).

Ernst Cassirer and Martin Heidegger, "Colloque Cassirer-Heidegger", en *Débat sur le kantisme et la philosophie* (Paris: Beauchesne, 1972), 28-51.

Ernst Cassirer, "Remarques sur l'interprétation de Kant proposée par M. Heidegger", en *Ibid.*, 53-84.

Martin Heidegger, "Sur la Critique de la raison pure de Kant et sur la tâche d'une fondation de la métaphysique", en *Ibid.*, 24.

Michel Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières?* en *Dits et écrits*, I (Paris: Gallimard, 1994).

Jacques Derrida, "La structure, le signe et le jeu dans le discours de sciences humaines", *L'Écriture et la Différence*, 411.

Jacques Derrida, "La différance", en *Marges de la philosophie* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1972), 1-29.

Jacques Lacan, *Le séminaire*, III, "Les psychoses" (Paris: Éditions du Seuil, 1981), 276.

Jacques Lacan, "Au-delà du 'Principe de réalité'", en *Écrits*, I (Paris: Éditions du Seuil, 1966), 72-91.

Jacques Lacan, "Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse", en *Ibid.*, 243-244.

Elisabeth Roudinesco, *Jacques Lacan: esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée* (Paris: Fayard, 1993).

Jacques Lacan, "L'inconscient freudien et la nôtre", en *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, *Le Séminaire*, Livre XI (Éditions du Seuil, 1973), 28.

Jacques Lacan, "L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud", *Écrits*, I, 522.

Jacques-Alain Miller, "Éclaircissement", *Écrits*, I, 539.

Jacques Lacan, "Psychologie et métapsychologie", en *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, *Le Séminaire*, Livre II (Paris: Éditions du Seuil, 1978), 11-23.

Jacques Lacan, "La sexualité dans les défilés du signifiant", en *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, 172.

Slavoj Žižek, *El espinoso sujeto* (Buenos Aires: Paidós, 2001).

Ferdinand de Saussure, *Écrits de linguistique générale* (Paris: Gallimard, 2002).

Jacques Lacan, "L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud", *Écrits*, I, 495..

Jacques Lacan, "L'agressivité en psychanalyse", en *Écrits*, I, 107.

Jacques Lacan, "La sexualité dans les défilés du signifiant", en *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, 167.

Jacques Lacan, "L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud", *Écrits*, I, 492.

Jacques Lacan, "Du sujet de la certitude", en *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, 39.

Jacques Lacan, "Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse", en *Écrits*, I, 316.

Jacques Lacan, "Du sujet de la certitude", en *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, 37.

Elisabeth Roudinesco, *Jacques Lacan*.

Jacques Lacan, "Du sujet de la certitude", en *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, 47.

Jacques Lacan, "Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse", en *Écrits*, I, 266.

Jacques Lacan, "Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je", *Écrits*, I, 92-99.