

GIRO LINGÜÍSTICO/GIRO HERMENÉUTICO/ GIRO SEMIOLÓGICO

Carlos Rojas Osorio
Universidad de Puerto Rico

R Diversas filosofías contemporáneas reclaman haber dado el giro lingüístico de la filosofía. 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. Pero esta investigación mostrará otros hitos decisivos tanto modernos como antiguos en los cuales se hizo del lenguaje el ámbito preferido del pensar y del filosofar.

§1. Para comprender el giro lingüístico se precisa entender la tesis central contra la cual se afirma dicho viraje. La idea tradicional, debida a Platón y Aristóteles, es que lo esencial es el pensamiento y el lenguaje no es sino la expresión externa de la idea, del pensamiento. Aristóteles afirma que las palabras son símbolos de las afeciones del alma (ideas) y la escritura, a su vez, es signo de las palabras o expresiones verbales (Aristóteles, *Sobre la interpretación*, 16^a).¹ Esta primacía absoluta del pensamiento es la tesis central de la filosofía del lenguaje en su versión tradicional. El lenguaje no es sino el revestimiento externo de la idea. En la deconstrucción derridiana se dirá que según tal conceptualización del lenguaje es un suplemento, y la escritura el suplemento de un suplemento. Es precisamente contra esta concepción del lenguaje como mera expresión del pensamiento contra la cual se da el giro lingüístico. Lo que se hace necesario comprender es cuándo y con qué autores se plantea la rebelión contra dicha tradición. Veremos que la cuestión es mucho más compleja de lo que parece.

§2. Lyotard afirma que el giro lingüístico se da con Wittgenstein. En efecto, el filósofo austríaco defendió la tesis según la cual la filosofía no consiste sino en la

¹ Como escribe Gadamer: “Platón pretende mostrar que en el marco del lenguaje no puede alcanzarse la verdad objetiva y que lo que es hay que buscarlo al margen de las palabras” (Gadamer 1977, p. 489).

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

Liotard sigue a Wittgenstein en su teoría de los juegos lingüísticos, aunque él los denomina en forma diferente: familias de enunciados y regímenes de discurso. Lyotard afirma que, aunque en Wittgenstein no se encuentra explícitamente la idea de la inconmensurabilidad de los juegos del lenguaje, dicha idea se sigue de toda su teoría del lenguaje. Y él se apresura a rescatarla y llevarla hasta sus últimas consecuencias. La consecuencia radical de la inconmensurabilidad de los juegos lingüísticos es la tesis posmoderna central de Lyotard: el fin de los metarrelatos. Lo esencial para el posmodernismo no es, pues, 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.

Nótese que el giro lingüístico de Wittgenstein es también un giro hermenéutico. Pues los juegos del lenguaje es necesario interpretarlos en el marco amplio de una forma de vida, es decir de una cultura. Y, como vimos, incluso la verdad slo tiene sentido en el juego dialógico que se da en las formas de vida en cuanto a ellas pertenece el lenguaje. Más recientemente Vattimo dirá, en ese sentido, pero en forma aún más radical, que no hay *logos*, sino *logoi*; los logoi de cada cultura, de cada forma de vida.

§3. Detengámonos en la versión que da Foucault de Nietzsche como instaurador de la primacía del lenguaje en la constitución del saber humano. Afirma Foucault: “El lenguaje no ha entrado directamente y por sí mismo en el campo del pensamiento hasta fines del siglo XIX. Se podría decir aun que en el siglo XX, si el filólogo Nietzsche –y aun allí era tan sabio, sabía tanto y escribía tan buenos libros– no hubiera sido el primero en acercar la tarea filosófica a una reflexión radical sobre el lenguaje” (Foucault, 1966, p. 316). Foucault afirma también que Nietzsche junto con Marx y Freud nos dio nuevas claves para la comprensión del signo. En la filosofía del lenguaje de Nietzsche cada palabra es ya interpretación. No hay un significado original, un sentido propio diferente del figurado. “Quizá esta primacía de la interpretación en relación a los signos es lo que hay de más decisivo en la hermenéutica moderna”

(Foucault, 1994, I, p. 572). El modo de interpretación que ofrecen Marx, Nietzsche y Freud pone el signo en el espacio abierto donde la interpretación ni tiene comienzo ni tiene fin. “A partir del siglo XIX, los signos se encadenan en una red inagotable” (Ibíd., p. 569). Marx rechaza toda referencia a un origen primero, esto sería una robinsonada; Nietzsche también repudia el origen primero puesto que no hay significación literal ni propia, sino siempre metafórica. Freud ve en la marcha regresiva un punto permanente de un inacabamiento en la técnica analítica. Para Nietzsche, ya que la interpretación es siempre inacabada, ya que no hay origen absoluto, entonces “no hay nada que interpretar” (Ibíd., p. 571). Lo que hay es la significación que los poderosos imponen a todo el resto de las cosas.

§4. Aquí es necesario detenerse y considerar lo siguiente: Platón y Aristóteles, según vimos, establecieron que el lenguaje es mera expresión externa de la idea. Obviamente Nietzsche rechaza esta tesis. Aristóteles aludía a las afecciones del alma como aquello que se expresa en las palabras, pero esas afecciones del alma son las ideas o conceptos que nos formamos de las cosas. En lenguaje fregeano podríamos decir que la idea es el significado y la cosa es el referente. Ahora bien, en las ideas de Nietzsche acerca del lenguaje hay varios períodos. De momento me referiré al primer periodo. Es en este primer periodo cuando Nietzsche afirma que el lenguaje es expresión de los afectos, de las pasiones. Aristóteles afirma que el lenguaje expresa las afecciones del alma; Nietzsche dice que el lenguaje expresa afectos, pasiones. ¿No están muy cerca el uno del otro? No lo están si pensamos que afecciones del alma se traduce como “ideas” o pensamientos. Aristóteles alude pues al hecho de que el lenguaje se refiere al pensamiento, mientras que Nietzsche se refiere a la expresión del sentimiento, del afecto. Pero, como veremos luego, distintas filosofías del lenguaje han variado en relación con qué aspecto de la psique humana se hace primordialmente presente en el lenguaje. Las funciones psíquicas son: sensaciones, necesidades, pasiones, afectos, pensamientos, deseos, acciones. El primer Nietzsche privilegiaría un aspecto de la psique humana en cuanto que el mismo se expresa en el lenguaje (los afectos), mientras que Aristóteles privilegiaría otro aspecto (el pensamiento). Aristóteles aparece como intelectualista; Nietzsche como romántico al defender la idea del lenguaje como expresión de sentimientos. El núcleo al que quiero apuntar es que en uno y otro caso se trata de aspectos de la mente que se expresan en el lenguaje. Desde el punto de vista de la subjetividad, en este periodo Nietzsche no se sale todavía del esquema de aplicar aspectos mentales al lenguaje.

Pero Nietzsche accede, en un periodo posterior, a una posición más radical. Y es ahí donde se puede situar más propiamente su giro lingüístico. Se trata del hecho fundamental de que es el lenguaje el que estructura el pensamiento. La gramática es la que determina el pensamiento, y no al revés. La gramática indoeuropea está omnipresente en la metafísica elaborada por el pensamiento occidental. Si nuestra gramática fuera diferente, sería diferente nuestra filosofía. El lenguaje impone un determinado sistema categorial con el cual pensamos el mundo. En el mundo no existen sustancias duras al modo de los átomos democríteos o los de la química moderna, sino que es el lenguaje el que estabiliza los devenires para convertirlos en “cosas” o “sustancias”. El yo es un entramado de fuerzas en conflicto, pero la gramática nos

hace creer en la sustancialidad del yo. Hume tuvo razón en deconstruir el discurso acerca del alma sustancial de la escolástica. El mundo es un caos en devenir al que la gramática impone categorías lógicas. Identidad, contradicción, tercero excluido, son principios que la gramática impone al caos de los fenómenos. No se trata, pues, en este periodo, del hecho de que esquemas mentales diferentes se expresen en el lenguaje, sino justo al revés, es el lenguaje el que impone determinados esquemas tanto a lo mental como a lo físico². Veremos, sin embargo, que Nietzsche no es el primero en hacer este giro lingüístico. Pero es importante considerar que este giro lingüístico es también un giro hermenéutico. En efecto, para Nietzsche no hay hechos sino interpretaciones, interpretación de hechos. Nietzsche generaliza lo que es una tarea de la filología para extenderla a la totalidad del saber humano. En efecto, en la filología se trata de interpretar textos, pero Nietzsche nos dice que todo es interpretación, y que desde el protoplasma hay interpretación. Eso significa que Nietzsche convierte al mundo en un libro a interpretar. El lo denomina el texto *Natura*. Y hacia ese texto *Natura* es hacia donde debe dirigirse la interpretación. Es necesario entender que esta hermenéutica nietzscheana es la genealogía, y es bastante disacorde con la hermenéutica tradicional. La genealogía es una interpretación que se hace desde un centro de fuerzas, y cada centro de fuerzas tiene para el resto una interpretación. La interpretación es un modo de ser de todo lo viviente, un modo de ser necesario a su desenvolvimiento como ser viviente.

§5. Richard Rorty ve una confluencia de varios autores en el viraje decisivo hacia el lenguaje. Él engloba a la hermenéutica y a la semiótica de Peirce en el giro lingüístico. Pero no se trata de la hermenéutica en el sentido de un método adecuado de las ciencias humanas como han sostenido Dilthey y otros. Tampoco se trata de la hermenéutica como una técnica codificada de interpretación de textos. De la hermenéutica de que habla Rorty es de lo que él denomina la filosofía “conversación” con los grandes filósofos del pasado. Como en Wittgenstein, también en Rorty la filosofía no es teoría acerca del mundo. En Rorty la filosofía hermenéutica es conversación y consolación. Rorty engloba también a Nietzsche y a Heidegger en el giro lingüístico. Como ya me he referido a Nietzsche, paso a detenerme en Heidegger. Gadamer escribe: “Con el giro que Heidegger dio a la fenomenología de Husserl, el cual no hubiera sido posible sin Dilthey y Kierkegaard, el lenguaje pasó en el continente europeo a situarse en el centro de la reflexión filosófica” (Gadamer, 1998, p. 67).

Heidegger, muy en el gusto de Rorty, no privilegia la filosofía como epistemología, es decir, como teoría del conocimiento, la cual dominó muy ampliamente en la modernidad. El ser humano es ser en el mundo. Y es en su actividad intramundana donde el ser humano hace significativas las cosas del mundo. El interpretar es parte del desenvolvimiento del ser humano en el mundo. Comprender no es un método de

² Los dos aspectos que he señalado en la filosofía del lenguaje de Nietzsche no son excluyentes, como bien ha mostrado Klossowski. Se trata de dos niveles; hay un simbolismo que tiene su raíz en los afectos o pulsiones, y hay un lenguaje social o convencionalizado que es el de la gramática, el lenguaje como tal. Cfr. *Nietzsche y el círculo vicioso*.

las ciencias humanas, sino que es un modo del ser del hombre en el mundo. El mundo se convierte para los seres humanos en una red de significaciones. Todo conocer se da sobre el trasfondo de esta red de significaciones que el ser humano desarrolla en su mundo. Toda ciencia se monta sobre esta retícula de significados.

Posteriormente Heidegger radicaliza su posición con respecto al lenguaje, y tiene en cuenta sobre todo lo que dicen los poetas. Hay dos razones fundamentales por las cuales es importante reflexionar acerca del lenguaje. Primero, el ser humano es una promesa del lenguaje. Y segundo, al pensador le es indispensable meditar acerca del lenguaje porque en él se manifiesta el ser. La palabra dice el ser. Pero en el lenguaje no es el ser humano quien habla, en todo caso no es la subjetividad. Heidegger está de acuerdo con Mallarmé cuando afirma que en el lenguaje quien habla es el lenguaje mismo. *Die Sprache spricht* (El lenguaje habla). Heidegger se vale de poetas como Hölderlin, S. George, Trakl, Rilke, para toda su reflexión tardía sobre el lenguaje. Es el poeta quien tiene una experiencia originaria con el lenguaje. El poeta tiene la experiencia de la relación de las palabras con las cosas. En el solo hecho de nombrar, el poeta experimenta una relación esencial con las cosas. La experiencia del poeta nos muestra que las palabras hacen brillar el ser de las cosas en un mundo. Las palabras celebran la pertenencia de las cosas al mundo. El lenguaje permite que las cosas **sean**. En la palabra habita el ser de las cosas. El lenguaje es la casa del ser. Las palabras y las cosas son distintas, pero no están separadas. En el 'es' se da la unidad de las palabras y las cosas. El pensador y el poeta se pertenecen mutuamente, porque el poeta nombra el ser y el filósofo lo piensa (Cfr. Heidegger, 1992). En Heidegger tenemos, pues, un giro hermenéutico decisivo porque entiende que el comprender no es primariamente una operación textual o un modo de conocimiento de las ciencias humanas, sino que el comprender es un modo de ser del existente humano.

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

§6. Richard Rorty, Derrida, Appel y Paolo Fabbri ven en Charles S. Peirce un **giro semiótico** de la filosofía. Escribe Peirce: "El hombre hace la palabra, y la palabra no significa nada que el hombre no le haya hecho significar para otro hombre. Pero ya que el hombre sólo puede pensar por medio de palabras u otros símbolos

externos, éstas podrían darse la vuelta y decir: No quieres decir nada que no te hayamos enseñado, y sólo lo haces cuando tratas a alguna palabra como intérprete de tu pensamiento” (Peirce, 5.313-5.314). Por su parte Derrida insiste en el carácter ilimitado de la interpretación tal como Peirce la defiende. “El representamen sólo funciona suscitando un interpretante que se convierte a su vez en un signo y así hasta el infinito” (Derrida, 1986, p. 64). Ya vimos cómo Foucault alude también a Nietzsche, Marx y Freud en cuanto defensores de la tesis de la infinitud de la interpretación. Con Peirce se da, pues, un giro semiótico de la filosofía. No hay pensar sin signos.

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

sistema de diferencias y no como sustancia; pero le cuestiona el hecho de que permanezca en cierto modo en el logocentrismo porque identifica el significado con el concepto y el significante con el sonido. Es decir, sigue pensando en el dualismo platónico de mundo inteligible vs. el mundo sensible.

§8. Cristina Lafont se remonta en el pasado más allá de Heidegger y muestra que el giro lingüístico se da ya en Hamann y en Herder. Hamann hizo una reseña crítica de la obra capital de Kant: *Crítica de la razón pura*. Y esa crítica consiste precisamente en señalar que Kant no tuvo en cuenta el lenguaje en la constitución de la razón. “La primera purificación de la filosofía consiste en su intento –en parte malentendido, en parte fracasado– de independizar la razón de toda tradición y creencia. La segunda es más trascendente y conduce a nada menos que a la independencia de la experiencia y su inducción cotidiana [...] El tercer purismo –tan excesivo como empírico– afecta al *lenguaje*, el único órgano y criterio de la razón, sin otra acreditación que la tradición y el uso” (Lafont, 1993, p. 25). Y continúa Lafont señalando que Humboldt también se ubica en la línea de pensamiento de Hamann. “Humboldt se sitúa en la misma línea de Hamann en su metacrítica a Kant: frente a todo pretendido purismo de la razón –que quiere entender a ésta como surgida de la nada, en un acto de autoproducción, son la tradición, la experiencia y el lenguaje las únicas bases de nuestra racionalidad” (Lafont, 1993, p. 33). Para Humboldt son “las palabras y su sintaxis [las que] conforman y determinan los conceptos” (Humboldt, en: Lafont, p. 33). La palabra no se reduce a ser signo del concepto, más bien palabra y concepto se identifican. “El concepto adquiere su completud sólo mediante la palabra y ambos no pueden ser separados. Desconocer este hecho y considerar a las palabras como meros signos es el error principal que destroza toda ciencia del lenguaje y toda apreciación correcta del mismo”. (Cit. Lafont, p. 35). El lenguaje, nos dice Lafont, tiene una función constitutiva de toda nuestra actividad intelectual.

El lenguaje, continúa Humboldt, es el órgano del ser interior, este mismo ser en cuanto logra paso a paso reconocerse interiormente y exteriorizarse. Entre inteligencia e inteligencia no hay otra mediación que la del lenguaje. El pensamiento sin lenguaje parece imposible. El lenguaje es de doble faz: tiene cara y cruz. De una parte es asimilación del mundo, haciéndolo cosmos propio; de otra parte es la vía de entrada a lo objetivo del espíritu. El hombre es criatura canora, pero une el pensamiento a los sonidos. El ser humano arranca el sonido articulado, fundamento y esencia del hablar, a sus órganos por el impulso del espíritu. “La formación del lenguaje en general, se debe considerar como una creación en que la idea interior, para manifestarse, tiene que superar una dificultad que es el sonido” (Citado en Valverde, 1955, p. 125). El lenguaje no representa las cosas, sino los conceptos, espontáneamente formados en el espíritu, en el proceso de producción del lenguaje. La producción del lenguaje es un proceso sintético, síntesis del pensamiento, estructurado en su forma interior de lengua y sonido. Del mayor o menor logro de esta síntesis, de la compenetración de los elementos depende su excelencia, es un resultado eufónico y rítmico. Este proceso del lenguaje puede ser comparado con el del arte, en el cual deben compenetrarse la idea y la materia sin preponderancia de ninguna, para la consecución de la obra. La concordancia del pensamiento con su expresión se realiza dentro de un elemento

musical, así que el hallazgo de palabras consiste en elegir sonidos análogos para conceptos análogos. La esencia de la conexión sonora de las palabras descansa en que una cifra determinada de sonidos radicales, base de todo el caudal de palabras, se aplica por adición y mutación a conceptos cada vez más determinados y yuxtapuestos. Finalmente, el lenguaje no es un *ergon* (producto), sino *energeia* (actividad). Actividad creadora del espíritu que anima el sonido dándole una forma significativa. Heidegger, aunque elogia la filosofía del lenguaje de Humboldt, le cuestiona, sin embargo, que dependa demasiado de la moderna subjetividad. El pensamiento tardomoderno, agregamos, no piensa el lenguaje desde el sujeto, sino que, como dirá Foucault, la existencia del lenguaje es la desaparición del sujeto que habla. Humboldt piensa en el poder del espíritu para dar forma al lenguaje. Las teorías tardomodernas más bien parten del poder del lenguaje para dar forma al espíritu. El giro lingüístico al estilo de Humboldt permanece aún en la subjetividad, en el ser interior del sujeto; el pensamiento tardomoderno es un pensamiento del afuera.

§9. Hay un intérprete de los estoicos, Francesco Adorno, que atribuye a Zenón de Citium la idea de una constitución discursiva de la realidad. “El proceso de la realidad se resuelve en el mismo proceso del discurso, del logos, plasmación extrínseca de la misma actividad unificadora en una conexión de ‘nombres’ y de ‘proposiciones’, y ya no en dialéctica o en analítica, o en antilogías o en sofismas” (Adorno, 1977, p. 58). Luego continúa diciéndonos que la lógica (lenguaje) es ciencia dialéctica y ciencia física. “Desde este punto de vista resulta claro en qué sentido, para Zenón, la lógica, como estudio de todas las conexiones de las formas como se han corregido los discursos (dialéctica), es ciencia y es, al mismo tiempo, ciencia de la realidad física, porque realidad y discurso coinciden, por lo que verdadero y falso están *in dicto*” (Adorno 1977, p. 60). Finalmente, concluye: “El discurso (logos) viene a ser lo mismo que la constitución discursiva de la realidad (que es tal en cuanto a que sus aspectos son los mismos de exteriorización del logos), por lo que los estoicos podrán decir más tarde que el principio o esencia de todo es el logos” (Adorno, p. 61)³. Es obvio que esta mutua transparencia entre logos y realidad permite a los estoicos defender un origen natural del lenguaje y rechazar la teoría convencionalista (Elorduy, 1972, I, p. 63).

No muy diferente de Francesco Adorno es la interpretación que hace Gilles Deleuze (1969) de los estoicos. Cuatro dimensiones pueden ser reconocidas en la proposición: la designación de un estado de cosas; la expresión de estados subjetivos; la significación implica la alusión a conceptos universales, y el *sentido* es la expresión objetiva del acontecimiento. En la designación o indicación se dice lo verdadero y lo falso. Y acerca del “sentido” de la proposición afirma: “consideremos el estatuto

³ La importancia del lenguaje en los estoicos es destacada por Eleuterio Elorduy: “La gran cultura lingüística adquirida por los pueblos orientales explica la actitud reformadora de Zenón y de sus discípulos mientras que la configuración de la terminología griega y el avance que dieron a la gramática, como un sector de la lógica, es parte esencial de la filosofía” (Elorduy 1971, vol I, p. 10).

complejo del sentido o de lo expresado. Por una parte, no existe fuera de la proposición que lo expresa. Lo expresado no existe fuera de su expresión” (Deleuze, 1969, p. 68). Luego agrega: “El acontecimiento es el sentido mismo. El acontecimiento pertenece esencialmente al lenguaje, está en relación esencial con el lenguaje; pero el lenguaje es lo que se dice de las cosas”. Como diría Lewis Carroll: “todo lo que pasa, pasa en el lenguaje”.

§10. Los sofistas no están de acuerdo con la tesis plato-aristotélica de la palabra como expresión del pensamiento, pues, más bien, ellos suponen, especialmente Gorgias de Leontini, que el lenguaje es un poder y en cuanto tal incita a la acción. El discurso es poder. Por eso insistieron en un concepto retórico del lenguaje; porque la retórica no se fija en la verdad o falsedad, sino en el efecto de la palabra sobre el oyente. Escribe Foucault: “Creo que son muy importantes [los sofistas] porque en ellos hay una práctica y una teoría del discurso y discutimos no para llegar a la verdad sino para vencerla. Es un juego. ¿Quién perderá? ¿Quién vencerá? Para Sócrates no vale la pena hablar si no es para decir la verdad. Para los sofistas hablar, discutir y procurar con la lengua la victoria a cualquier precio, valiéndose hasta de las astucias más groseras, es importante porque para ellos la práctica del discurso no está divorciado del ejercicio del poder. Hablar es ejercer un poder, es arriesgar su poder; arriesgar, conseguirlo o perderlo todo” (Foucault, 1981, p. 155-156). Es obvio que al no ser decisiva la verdad en esta manera estratégica de considerar el lenguaje, ya no es el aspecto cognoscitivo (la idea o pensamiento) lo que finalmente cuenta. Tesis ésta esencial a la tradición plato-aristotélica. Por eso, los sofistas están fuera de la consideración plato-aristotélica del lenguaje como expresión del pensamiento. Los sofistas defendieron una concepción retórica del lenguaje que es la que retoma Nietzsche y, en parte, Foucault. Aristóteles no fue ajeno a la retórica, y en ello fue más condescendiente que Sócrates-Platón. En efecto, el Estagirita admitía que el ser humano tiene derecho a defenderse con las palabras, de la misma manera que los animales tienen distintos órganos de defensa. No hay contradicción en su pensamiento porque él privilegia el lenguaje apofántico (el que afirma lo verdadero y lo falso) y porque distingue los fines que uno se propone al hacer un discurso. El discurso que se propone la verdad es demostrativo; aquel que parte de lo probable es dialéctico, y el que se propone solo la persuasión es retórico. La persuasión es independiente de la verdad o falsedad; así en el tribunal el acusado trata de defenderse y puede ser que persuada al juez; y eso es independiente de si es verdad o falso lo que dice. Simplemente logra o no su propósito. Son, pues, los fines del discurso lo que es necesario tener en cuenta, nos dice Aristóteles. En cambio, para Platón, la retórica es un arte cosmética (Cfr. Derrida, 1978). Por lo mismo que el lenguaje no se propone la verdad, de acuerdo a los sofistas, pueden destacar su poder propio, su fuerza, su autonomía. No en vano el arte de los sofistas era el estudio y la práctica regulada (técnica) del discurso. Creo, pues, que se puede sostener que fueron los sofistas los que dieron el primer giro lingüístico. Ellos pusieron el lenguaje en primer plano, antes que el conocimiento, la ciencia o la filosofía. Como vimos, cuando Foucault invoca a Nietzsche para decirnos que él puso el lenguaje como preocupación principal de la filosofía se inspira en los sofistas tanto como el propio Nietzsche lo hiciera. De modo que hay una línea de pensamiento lingüístico que va de los sofistas a Nietzsche y de Nietzsche a Foucault.

Aristóteles afirma que el lenguaje es la expresión del pensamiento; Epicuro⁴ afirma que el lenguaje es expresión del sentimiento y la necesidad (tesis que repetirá en la modernidad J. J. Rousseau); los estoicos dicen que el lenguaje y acontecimiento es lo mismo; los sofistas, que el lenguaje es un incitante de la acción; y, en su primer periodo, Nietzsche dice que el lenguaje es expresión de los afectos. Cada una de estas teorías del lenguaje se apoya en una de las funciones psíquicas: pensamiento, afecto, necesidad, acción. Con el Nietzsche posterior, con de Saussure y con Wittgenstein ya no son las funciones psíquicas las que sirven de base a las teorías del lenguaje, es el lenguaje mismo el que impone su modo de ser al pensamiento.

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

Conclusiones

1. El giro lingüístico es mucho más antiguo de lo que parece a primera vista, pues se puede remontar a los sofistas y a los estoicos. 2. Los sofistas no se atienen a la idea platoaristotélica de que el lenguaje es la expresión de la idea, más bien el lenguaje es incitación a la acción. 3. Los estoicos, especialmente Zenón, hablan de la identidad de realidad y logos, pero ellos hacen explícito que logos es lenguaje, luego se trata de una constitución lingüística de la realidad. 4. La versión estoica del lingüicismo es logocéntrica. 5. En la modernidad la tesis platoaristotélica llega hasta Kant, pues también para él el lenguaje es expresión de la idea. 6. Hamann, Herder, Humboldt se distancian de Kant y la tradición platoaristotélica y hacen jugar al lenguaje un papel constitutivo del pensamiento. 7. Esta versión del giro lingüístico es

⁴ “Epicuro se oponía a la posición aristotélica según la cual el *onoma* fuera símbolo de las afeciones del alma” (Elorduy 1972, I, p. 58). El propio Epicuro escribe: “Cada uno emite sonidos formulados por sí mismos de [los] sentimientos e impresiones, de acuerdo a las diferencias que determinan las diversas nacionalidades, los sitios donde habitan”. *Carta a Heródoto* (75-76). Sobre Rousseau ver el extenso análisis que hace Derrida en *Gramatología*.

asumida por Heidegger. 8. Nietzsche y Foucault retoman, en cambio, la versión del giro lingüístico dada por los sofistas en su concepción retórica del lenguaje. 9. La tesis posmoderna no es el giro lingüístico como tal, pues es tan viejo como la sofística griega y la filosofía estoica. 10. La tesis posmoderna, como ha mostrado Lyotard, es la fragmentación del lenguaje, el acabarse de los metarrelatos. En Nietzsche coincide el giro hermenéutico y el giro lingüístico. Esto es así porque todo es interpretación y porque el lenguaje impone su modo de ser al pensamiento. Pero hay también en él un giro semiótico; pues más acá del lenguaje (social, convencional) hay un sistema de signos de los afectos, y en ellos se expresa la vida, el cuerpo, la voluntad. En Wittgenstein el giro hermenéutico y el giro lingüístico coinciden. Pues el lenguaje se da desde la forma de vida de cada pueblo. En Peirce se da el giro semiótico y el giro hermenéutico porque la interpretación es ilimitada. Cada signo es ya una interpretación, y la cosa es también ella misma un signo, una interpretación. En de Saussure hay un giro lingüístico bien claro. Pero de Saussure habló también de la semiología. Considera la semiología como una ciencia más amplia que la lingüística, y de la cual esta sería solo una rama. “Se puede, pues, concebir una ciencia que estudie la vida de los signos en el seno de la vida social. Tal ciencia sería parte de la psicología social, y por consiguiente de la psicología general. Nosotros la llamaremos semiología”. “La lingüística no es más que una parte de esta ciencia general. Las leyes que la semiología descubra serán aplicables a la lingüística, y así la lingüística se encontrará ligada a un dominio bien definido en el conjunto de los hechos humanos” (de Saussure, 1971, p. 60). Luego concluye: “Si por primera vez hemos podido asignar a la lingüística un puesto entre las ciencias es por haberla incluido en la semiología” (p. 61). Hay pues un giro semiológico en de Saussure. Personalmente pienso que esta posición saussurriana es más amplia. Pienso, pues, que debemos hablar fundamentalmente de un giro semiológico, porque éste engloba al giro lingüístico, y como los signos tienen su momento interpretativo, pues engloba también al giro hermenéutico. La ciencia que estudia los signos puede llamarse con de Saussure semiología. Por semiótica puede entenderse la vida de los signos en el seno de la cultura humana o en los nichos ecológicos animales.

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

Referencias bibliográficas

- Adorno, Francesco. “Filosofía y ciencia”. *Historia y civilización de los griegos*. Barcelona: Icaria/Bosch. Tomo IX, 1977
- Aristóteles. *Sobre la interpretación*. Madrid: Tecnos (Traducción de Alfonso García Suárez y J. Velarde Lombraña), 1999.
- Deleuze G. *Logique du sens*. Paris: Minuit, 1969.

- Derrida J. *La gramatología*. México: Siglo XXI, 1986.
- _____. *La dissémination*. Paris: Minuit, 1978.
- de Saussure F. *Curso de lingüística general*. Buenos Aires: Losada.
(Traducción y notas de Amado Alonso), 1971.
- Elorduy E. *El estoicismo*. Madrid: Gredos. 2 vols., 1972.
- Epicuro. "Carta a Heródoto", *Opere*. ed., de Graziano Arrighetti, Florencia: Einaudi, 1977.
- Fabrizi, Paolo. *El giro semiótico*, Barcelona: Gedisa, 1999.
- Foucault M. *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard, 1966.
- _____. *La verdad y sus formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa, 1981.
- _____. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard. 4 vols., 1994.
- Gadamer H. G. *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme, 1977.
- _____. *El giro hermenéutico*. Barcelona: Cátedra, 1998.
- Heidegger M. *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1992.
- Humboldt W. *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano*. Barcelona: Anthropos. (Traducción y prólogo de Ana Agud), 1990.
- Jaeger, W. *Paideia. Los ideales de la cultura griega*. México: Fondo de Cultura Económica, 1957.
- Klossowski P. *Nietzsche y el círculo vicioso*. Barcelona: Seix Barral, 1972.
- Lafont, Cristina. *La razón como lenguaje*. Madrid: Visor, 1993.
- Liotard F. *Le différend*. Paris: Minuit, 1983.
- Nietzsche F. (1999), *Estudios sobre retórica*. Madrid: Trotta, 1999.
- Peirce C. S. *Collected Papers*. Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1993-1958.
- Rorty, Richard. *The Linguistic Turn*. Chicago: The University of Chicago Press, 1967.
- Valverde, José M. *Guillermo de Humboldt y la filosofía del lenguaje*. Madrid: Gredos, 1955.
- Vattimo G. *Introduzione a Nietzsche*. Bari: Laterza, 1996.
- Wittgenstein L. *Tractatus Logico-Philosophicus*, London and New York: Routledge, 1990.
- _____. *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Crítica, 1988.

Resumen / Abstract

Diversas filosofías contemporáneas reclaman haber dado el giro lingüístico de la filosofía. 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. Pero esta investigación mostrará otros hitos decisivos tanto modernos como antiguos en los cuales se hizo del lenguaje el ámbito preferido del pensar y del filosofar.

Several contemporary philosophies claim to have made the linguistic turn. The expression 'linguistic term' was introduced by Richard Rorty but other authors have referred to the same break in philosophy by other names. Foucault thinks that it was Nietzsche who conquered language as a starting point of philosophy for the 20th century. But Lyotard makes Wittgenstein responsible for the turn. Structuralists trace the 20th-century understanding of language to Ferdinand de Saussure. However, this paper will show other decisive interventions, both ancient and modern, which made language the preferred field of philosophical reflection.