

JULIÁN SERNA ARANGO

Universidad Tecnológica de Pereira



66558

RESUMEN

Metafísicas y monoteísmos configuran un modelo de mundo que gira alrededor de un centro, el cual proporciona al hombre un orden, una meta, un ideal. Con la crisis de los sistemas, el hombre quedaría huérfano de sentido y sobreviene el nihilismo. Ella no sería la única opción, sin embargo. Por conducto del giro lingüístico no sólo se reivindica la diversidad de léxicos para socavar la metafísica, sino además la plasticidad semántica de la palabra para superar el nihilismo.

Palabras clave: metafísica, nihilismo, giro lingüístico, Rorty

ABSTRACT

Neither Metaphysics nor Nihilism

Metaphysics and monotheisms make up a model of a world moving round a center, a goal, an ideal. Together with the crisis of systems, man is orphaned of sense and nihilism breaks out. That, however, would not be the only way out. Throughout the linguistic turn, not only the great diversity of lexicons intended to undermine metaphysics, but also the semantic word plasticity to overcome nihilism are claimed.

Key Words: metaphysics, nihilism, linguistic turn, Rorty.



Discusiones Filosóficas
Departamento de Filosofía
Universidad de Caldas

No. 4 Julio-Diciembre de 2001

1. La crisis de los sistemas

1.1 Un mundo, un orden

Porque la filosofía platónico-aristotélica se propone dilucidar el orden del mundo, el puesto del hombre y extraer las moralejas correspondientes, también promueve la construcción de un mundo que gira alrededor de un centro. Otro tanto sucede con el monoteísmo. Hijos de un mismo Dios, fieles de una misma Iglesia, comprometidos con una misma gesta, la de la salvación, el hombre se somete al orden de la creación durante el medioevo, cuando se reconoce en la Divinidad el principio y el fin de todas las cosas como fuera expuesto por Juan Scoto Eriúgena en su *División de la naturaleza*. Al amparo de metafísicas y monoteísmos en Occidente, la sociedad se hace jerárquica; el Estado, despótico; la educación, confesional. La disidencia, en cambio, es herejía, subversión. Acreditado por la filosofía, santificado por la religión, reproducido por las prácticas sociales consuetudinarias, no faltará quien vea en el universalismo un fenómeno natural, como si las cosas no pudieran ser de otra manera, como si no debieran serlo. No obstante, las evidencias en dirección contraria no habrán de faltar.

A partir del siglo XV Europa registra significativas mutaciones. Con la invención de la imprenta de tipos móviles se democratiza la cultura. Con la multiplicación del libro se diversifica

la vida intelectual, se posibilitan las comparaciones, se fortalece el espíritu crítico. La perspectiva en el arte, la libre lectura de la Biblia hacen carrera. Es cuando abundan preguntas como éstas. ¿Por qué tal modelo de sociedad y no otro, por qué tales valores y no otros, por qué los mismos siempre? Las tradiciones se ponen en entredicho. Las críticas de Voltaire a la religión, las de Rousseau a la sociedad de su tiempo se revelan no menos lúcidas que radicales. Cuando rueda la cabeza de Luis XVI y la Asamblea Nacional Constituyente toma una serie de medidas iconoclastas, revolucionarias en Francia, el antiguo régimen pareciera llegar a su fin. ¿Acontece otro tanto con el modelo de mundo que gira alrededor de un centro? Todavía no.

Porque el mundo había sido un mundo ordenado y jerarquizado durante siglos, porque las instituciones reproducían la mentalidad de los individuos en esa misma dirección, no era fácil superar el universalismo. Cuando una determinada concepción del mundo a-histórica o ecuménica era sobrepasada por los hechos, había otra dispuesta a ocupar la vacante. La serie de los universalismos pareciera no tener fin. Los hay religiosos, filosóficos, políticos.

1.2 La Ilustración

Comprometidos con la defensa de las ideas liberales, los partidarios del pro-

yecto político-filosófico de la Ilustración aspiran a una cobertura universal. La declaración de los derechos del hombre y del ciudadano gravita en esa dirección. No obstante, quedaría pendiente una pregunta: ¿el concepto de libertad asumido por la Ilustración, en general; por la declaración de los derechos del hombre y del ciudadano, en particular, estaría al margen de las contingencias de su tiempo, o estaría, en cambio, comprometido con una cultura, una sociedad, unos intereses, inclusive? En el marco de la Ilustración, la libertad, dirán algunos, se entiende como libertad burguesa. Libertad para acceder a los altos cargos políticos, religiosos, militares sin ser de sangre azul, no así para modificar los privilegios económicos de la burguesía. Porque protegía el derecho de propiedad, la igualdad se reducía a la igualdad ante la ley a pesar de las protestas de Babeuf en su *Manifiesto sobre los iguales*, para quien la igualdad ante la ley no era más que una igualdad formal. Porque las creencias son de todos y de ninguno; en materia religiosa se impone, en cambio, el ideal de tolerancia.

Así la Revolución Francesa constituyó un indiscutible avance en términos de libertades individuales, de igualdad ante la ley respecto al modelo feudal, no menos cierto es que el período del terror, primero, y la coronación de Napoleón, después, hicieron evidente sus límites. Sin embargo, el optimis-

mo de los filósofos no tuvo parangón. Kant creyó que estarían dadas las condiciones para una paz universal. Hegel concibió la historia como la progresiva realización de la libertad en el mundo. Ello no sólo llevaría a ver el futuro en términos de progreso, y el pasado, en términos de atraso, sino además a realizar una justificación del *estatu quo*. No fue Hegel el único pensador cuyas ideas se movieran en esa dirección. Con el éxito de la Revolución Industrial, Saint Simon, Comte, Spencer hicieron una apología del presente, de la sociedad industrial, del método científico, inclusive. No faltaron las dificultades, no obstante.

Al amparo del *laissez faire, laissez passer*, el crecimiento económico derivado de la Revolución Industrial llevaría las desigualdades entre los hombres hasta el límite de la ignominia. Porque las ideas liberales fomentan la crítica, el debate, los pensadores socialistas denunciaron la inequidad, la injusticia social, y propusieron opciones; las hubo compatibles con el proyecto político-filosófico de la Ilustración en su versión original, las hubo heterodoxas también.

Para no reducir la igualdad ante la ley a una igualdad virtual, para hacer posible una igualdad real, Marx estaría dispuesto a restringir temporalmente la libertad, inclusive durante la *dictadura del proletariado*. Décadas después aconteció en Rusia una revolu-

ción económica-política de inspiración marxista. Porque los líderes del partido comunista aprovecharon las limitaciones de la libertad individual para acumular privilegios en detrimento de la igualdad real, el propósito original se desvió. Así como la miseria de la clase trabajadora en las grandes urbes, en tiempos de la Revolución Industrial, puso en entredicho la versión inicial del proyecto político-filosófico de la Ilustración; la nomenclatura, de otro lado, dio al traste con su versión reformada.

1.3 Nietzsche

Nietzsche discutió hasta sus últimas consecuencias el modelo de mundo que gira alrededor de un centro, no sólo en general, sino además en sus *ismos* más característicos. El liberalismo inspirado en el proyecto político-filosófico de la Ilustración en su versión original; el socialismo, en su versión reformada, así como también los filósofos de la modernidad comprometidos con el universalismo —las epistemologías, las filosofías de la historia—no escaparon a sus críticas.

¿Cómo hablar de historia universal, de moral universal, de política universal? Como si habitáramos el mismo mundo, como si fuéramos —en lo esencial— los mismos. Aunque a primera vista parece cierto, no lo es. A diferencia del animal no sólo habitamos el mundo físico-biótico, también habitamos

un mundo socio-cultural. Para las diferentes sociedades, para los distintos individuos, el ámbito físico-biótico sería por lo menos afín. No sucede otro tanto con el ámbito socio-cultural, el cual no sólo ofrece variaciones de sociedad en sociedad, de individuo en individuo, cuando, además, tales variaciones no siempre resultan compatibles, y no lo son porque nuestra formación intelectual, nuestra sensibilidad, nuestras expectativas no siempre resultan reductibles a un patrón de medida común como fuera ejemplificado por la tragedia griega en la que se registran conflictos entre la Polis y la familia, la seguridad y el sentido, el ya y el mucho. No obstante, todavía hablamos de la *especie humana*.

Dos animales pertenecen a la misma especie si su cruce es fértil. La comunicación entre dos seres humanos es “fértil” en tanto se entienden. ¿Bastaría hablar el mismo idioma para entendernos? No necesariamente. En lo relativo al ámbito físico-biótico, si hablamos el mismo idioma es posible entendernos cuando tratamos asuntos no especializados. No ocurre lo mismo en lo relativo al ámbito socio-cultural, en el que la comunicación se hace posible hasta donde llegan los contextos compartidos únicamente. La explicación es simple. Cuando se habla el mismo léxico, se participa de una formación intelectual semejante, de una sensibilidad afín. Si no sabemos, si no podemos escuchar, no te-

nemos como construir la red de significados y sentidos que nos permite hablar con el interlocutor de turno. Leemos en Hölderlin y la esencia de la poesía: "El poder oír no es (...) una consecuencia del hablarse uno a otro, sino más bien al revés, el supuesto previo para ello".¹

Porque nuestras palabras surgen de las palabras de los otros, porque nuestra comunicación se refiere implícita o explícitamente a la palabra de los otros, la palabra es siempre palabra ajena de acuerdo con Bajtín, lo cual haría ver el habla, y por supuesto a la escritura, como un fenómeno esencialmente social, y sólo secundariamente individual. Al respecto, surge un interrogante: ¿Más allá de la familia, de las amistades con quienes departimos por años, con quienes hemos adelantado una laboriosa construcción de mundo en común; más allá del pequeño círculo de personas con quienes nos une determinada especialización del saber, una sensibilidad afín, estaríamos condenados a la incomunicación? No necesariamente. Si ampliamos nuestra formación intelectual a través de la lectura, si profundizamos en los problemas de nuestra sociedad, en las incógnitas de la existencia, ello nos

capacita para superar la incomunicación.

No sólo habitamos mundos diferentes desde el punto de vista socio-cultural, mundos (hasta cierto punto) personalizados, sino además mundos en construcción. En el último par de siglos se ha hecho evidente la historicidad de nuestras instituciones políticas y económicas; la historicidad de la cultura, además; la de nuestros hábitos intelectuales y lingüísticos, inclusive. ¿Quedaría algún espacio para el universalismo? Nuestra dotación genética, nuestro entorno físico-biótico, la misma que impone ciertas limitaciones al ser humano como especie. No obstante, ello resultaría insuficiente para adelantar la construcción de una filosofía universalista. Leemos en Bruner: "El sustrato biológico, los denominados 'universales de la naturaleza humana', no es una causa de la acción, sino como mucho una *restricción* o una *condición* de ella".²

Si más allá de sus patrones biológicos, del entorno físico-biótico el universalismo de la condición humana resulta ficción, o a lo sumo se limita a unas pocas generalidades, ¿cómo explicar la procesión de universales re-

¹ HEIDEGGER, Martin. *Hölderlin y la esencia de la poesía*. En: *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*. Barcelona: Ariel, 1983; p. 59.

² BRUNER, Jerome. *Actos de significado. Más allá de la revolución cognitiva*. Madrid: Alianza, 1995; p. 35.

ligiosos, filosóficos, políticos en Occidente? Una cosa es la pretensión, y otra, los hechos. Como fuera sustentado por Nietzsche, pero también por Marx y por Freud, a quienes Ricoeur clasifica como los *maestros de la sospecha*, los universales suelen reducirse a egoísmos, intereses de clase, obsesiones, fobias o atavismos socio-culturales camuflados.

Para Nietzsche, los orígenes del universalismo en Occidente remiten al racionalismo socrático, de acuerdo con el cual el hombre sólo haría el mal por ignorancia. En medio de las encrucijadas del porvenir bastaría saber para evitar el mal, el error, el desvío. Basados en el orden del mundo, el fin de la historia o en una hipotética naturaleza humana, desde Platón en adelante los filósofos en quienes hace carrera la voluntad de sistema, es decir, los filósofos metafísicos han pretendido proporcionar a sus semejantes las pautas a seguir. Definido el guión, el modelo, el ideal, las querellas intragrupalas, intergrupales, inclusive, serían fruto de la ignorancia únicamente. Suministrada la cartilla, aprendida la lección, los conflictos estarían de más. ¿Cómo no recordar los tiempos en los que las discusiones se zanjaban mediante la lectura de un pasaje bíblico o de una cita de Marx?

Bajo el auspicio de religiones dogmáticas, de filosofías sistemáticas, el catecismo, el tratado, en fin, la cartilla

del hombre que debe ser, no sólo le permite sortear las diferencias con sus semejantes, sino además consigo mismo. Un mundo sin disputas, una sociedad sin querellas, un individuo sin conflictos, no sería otro el resultado. Nietzsche refuta la falacia en cuestión. En *El origen de la tragedia*, el pensador alemán sostiene que el hombre se debate entre dos instintos, entre dos fuerzas primordiales, la apolínea y la dionisiaca, es decir, entre el orden y la transgresión, ambas naturales, ninguna artificial, cuando lo único artificial sería la abolición de la una por la otra. Ello suele ocurrir, no obstante. El racionalismo socrático representó el triunfo del espíritu apolíneo sobre el espíritu dionisiaco, que en lo sucesivo actúa de manera marginal o clandestina. El nihilismo implicaría la operación contraria, la abolición del orden, el imperio del caos, cuando a falta de orden *todo vale*, cuando el *todo vale* se transmuta en *nada vale* por la superabundancia de ofertas. El pensador alemán no sólo disputa con la metafísica, sino además con el nihilismo. Metafísica y nihilismo, en síntesis, serían las patologías de Occidente.

La concepción del hombre en Nietzsche, como un ser construido por tendencias contrapuestas, ha sido confirmada por los psicólogos. Para Freud, en *El Yo y ello*, el hombre se debate entre el principio del placer y el principio de realidad. Para construir el mundo civilizado, dirá, debemos reprimir la libido.



Ello sería peligroso, no obstante. De los traumas provocados por la represión en cuestión pueden derivar otras tantas neurosis. Para Jung, el ideal de la condición humana está en el principio de individuación, en términos de la integración consciente-inconsciente. Sin la claridad del consciente, dirá Jung, el inconsciente desencadena la barbarie; sin la fuerza del inconsciente, en cambio, sobreviene la apatía del consciente. Y es justamente la adición de la claridad del consciente a la fuerza del inconsciente lo que distingue al Dionisos nietzscheano, que también es el Dionisos indoeuropeo, del Dionisos bárbaro, del Dionisos oriental caracterizado, en cambio, por el hedonismo orgiástico.

1.4 Diferencias

Aunque sólo hay un modelo de hombre para Platón, aunque todos procedemos de la misma estirpe de acuerdo con el Génesis, la concepción monolítica de la condición humana ha sido puesta en entredicho repetidas veces. Los psicólogos hablan de tipos psicológicos, los sociólogos de multiculturalismo, los lingüistas de diversidad de léxicos. De allí la reivindicación de las diferencias en Occidente. De allí también una serie de posturas filosóficas como las de Lyotard, Derrida y Rorty, en las que las dife-

rencias adquieren un protagonismo a ultranza.

Acontecido el fin de los metarrelatos, la crisis de la modernidad, en los tiempos posmodernos coexisten una multiplicidad de saberes, de léxicos irreductibles, de acuerdo con Lyotard. Con la destrucción de la metafísica, el significado se difumina en un juego de referencias sin fin para Derrida. Puesto en crisis el canon Platón-Kant, asumido el historicismo y el nominalismo, advierte Rorty: “No habrá forma de elevarse por encima del lenguaje, de la cultura, de las instituciones, y de las prácticas que uno ha adoptado, y ver a éstas en plano de igualdad con todas las demás”.³ A falta de criterios absolutos para dirimir las diferencias (Lyotard), porque la deconstrucción constituye un proceso sin fin (Derrida), cuando el multiculturalismo se revela irreductible (Rorty) ¿cómo no concluir que *todo vale*, si no de por sí, al menos de manera provisional o en su respectivo contexto? Crece la oferta, bajan los precios. En última instancia, *nada vale*. Es cuando sobreviene el nihilismo, de acuerdo con Nietzsche.

El tránsito de la metafísica al nihilismo pudiera explicarse de manera más simple todavía. Después de rechazar todos las creencias menos una, como acontece con la metafísica, bastaría

³ RORTY, Richard. *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós, 1991; p. 69.

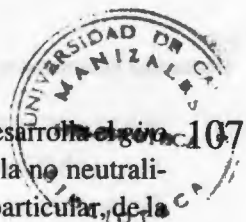
impugnar la última para incurrir en el nihilismo. En otras palabras, de la metafísica al nihilismo no hay más que un paso, literalmente sea dicho, un paso que tarde o temprano Occidente termina por dar. ¿Hemos llegado al final del camino? No necesariamente. Heidegger cita al respecto los siguientes versos de Hölderlin: "Pero donde hay peligro, crece también lo que salva". Para redimirnos de la metafísica, el nihilismo constituye una terapia de choque. Como reza la antigua fórmula iniciática, es menester morir en lo que se es —ser nada— para renacer otro, para ser otro. ¿Es posible concebir el nihilismo como medio, es decir, como tránsito únicamente? Pregunta que conduce a otra pregunta. ¿Sería posible la superación del nihilismo sin reciclar sistemas, sin recaer en la metafísica; sería posible, en fin, una filosofía posmetafísica?

Después del giro copernicano operado por Descartes, cuando el mundo para nosotros dejó de ser concebido como fiel réplica del mundo fuera de nosotros, para ser concebido, en cambio, como mundo construido por nosotros, se opera el *giro lingüístico*; cuando el mundo construido no se considera construido desde parámetros uniformes como serían las ideas innatas o las formas *a priori* puras, sino desde el lenguaje, y en particular desde una diversidad de léxicos; cuando el mundo para nosotros se concibe como mundo apalabrado. Porque re-

conocer la diversidad de léxicos (en contravía con la hipótesis metafísica que reivindica la existencia de un pensamiento puro o de un discurso lógico asumido como modelo o ideal) llevaría a romper con el universalismo, porque reivindicar una serie de recursos lingüísticos alternativos como serían las figuras retóricas se traduce en una creación continua de significado y sentido (en contravía con el nihilismo), el *giro lingüístico* sería el punto de partida para la formulación de una filosofía posmetafísica.

2. El giro lingüístico

La tradición filosófica previa al *giro lingüístico* había considerado la palabra como sierva. El guión lo escribía el pensamiento y la palabra —un intermediario, se decía— oficiaba de acólito. La palabra, no obstante, no sería el más dócil de los intermediarios. Porque la palabra ha sido proclive al *vagabundeo de lo semántico* (expresión acuñada por Derrida) fue necesario reducirla al concepto mediante rigurosos artificios. Desde la lógica aristotélica hasta el *estilo plano* durante la modernidad. Sometida al concepto, comprometida con el universal, la palabra simplifica el mundo para nosotros, lo sustrae de las diferencias. El *giro lingüístico* constituye una reacción al respecto. A él se llega por diversas vías. El último Wittgenstein y el último Heidegger, entre otras.



Aunque el lenguaje adquiere un protagonismo de primer orden a lo largo de la obra de Wittgenstein, es menester realizar una distinción al respecto. Mientras el primer Wittgenstein se propone la construcción de un lenguaje lógico; el último Wittgenstein, en cambio, reconoce la existencia de una multiplicidad de juegos de lenguaje, ninguno de los cuales estaría en condiciones de erigirse en medida de los demás. Léxicos diferentes apalabran mundo, gestan mundo de manera diferente.

El primer Heidegger reconoce en el ser el horizonte en medio del cual las cosas son para nosotros, el mismo que operaría como una especie de precomprensión de mundo. Porque la dilucidación de una cosa puede inducir la reconstrucción del horizonte desde el cual realizamos su comprensión, dicho horizonte no es definitivo ni mucho menos. El primer Heidegger, no obstante, no reivindica las variaciones del ser en las diferentes épocas o culturas. El segundo Heidegger, en cambio, no sólo destaca la existencia de diferentes aperturas y clausuras del ser a través del acontecer histórico, cuando, además, reconoce el ser en el lenguaje, cuando dice que el habla es la casa del ser. Porque el segundo Heidegger reivindica la existencia de distintas casas del ser para distintos pueblos o culturas, estaría del lado del contextualismo, del multiculturalismo, inclusive.

En dos direcciones se desarrolla el giro lingüístico: en torno a la neutralidad del lenguaje, y en particular, de la diversidad de léxicos, la primera; a la plasticidad semántica de la palabra, la segunda.

2.1 No neutralidad del lenguaje

Con el giro lingüístico hace crisis en la concepción de la palabra como simple intermediario. En lo sucesivo, se considera que la intervención del lenguaje en la construcción del mundo para nosotros no sólo sería formal, sino además sustantiva. Ello amerita una explicación:

Con relación al ámbito físico-biótico, el lenguaje es un intermediario hasta cierto punto fidedigno. Aunque la percepción del mundo físico-biótico no es una percepción pura, cuando en diversa medida intervienen factores culturales, las diferencias registradas en la construcción de mundo por las distintas sociedades, por los distintos individuos no suelen ser sustantivas como lo demuestra la coordinación de las acciones colectivas. Con relación al ámbito socio-cultural, en cambio, la participación de factores culturales en la construcción de mundo suele ser mayor, dificultando la comunicación, inclusive; ello alcanza su punto más alto en el campo del arte. El mundo para nosotros, en síntesis, es un mundo apalabrado, cuando el pensamiento actúa directamente sobre significa-

dos y sólo indirectamente sobre objetos, sobre referentes. No en vano Bruner reconoce como concepto fundamental de la psicología: "(...) no los estímulos y las respuestas, ni la conducta abiertamente observable, ni los impulsos biológicos y su transformación, sino el significado".⁴

Porque un léxico es una manera más o menos arbitraria de parcelar la existencia, el horizonte de sentido, en esa medida prefigura, manipula nuestra reflexión en determinada dirección. No obstante, debemos hacer la siguiente aclaración. De la vigencia de determinado léxico, de determinados hábitos lingüísticos no deriva una especie de confinamiento semántico ni mucho menos. No en vano las transformaciones sociales, la reflexión de los pensadores, la obra de los artistas suelen inducir mutaciones en la red de significados y sentidos a través de la cual se forja la existencia, conquistando nuevas aperturas de mundo, inclusive.

Hay quienes sostienen, sin embargo, que las aperturas y clausuras de mundo realizadas por determinado léxico obedecen a su propia inercia, como se concluye de diversos pasajes del segundo Heidegger, cuando por ejem-

plo en *Hölderlin y la esencia de la poesía* dice: "El ser y la esencia de las cosas nunca se pueden alcanzar y derivar a partir de lo existente, deben ser creados, establecidos y otorgados libremente".⁵

Porque se aparta de las explicaciones dadas por la generalidad de los lingüistas acerca del origen del lenguaje, la concepción de Heidegger sería compatible con el principio de relatividad lingüística formulado por Whorf sólo en su versión radical. Leemos en Whorf: "Disecionamos la naturaleza siguiendo líneas que nos vienen indicadas por nuestras lenguas nativas".⁶

Porque el pensador alemán desconecta la historia del ser, la historia del lenguaje de la historia del mundo, ello ha sido objeto de múltiples críticas. Bastaría citar la de Rorty cuando alude "(...) al intento de Heidegger de transformar el lenguaje en una especie de divinidad".⁷ Ello amerita una explicación. Heidegger se propuso superar la metafísica sin incurrir en el pragmatismo:

1. De acuerdo con el punto de vista predominante en las filosofías metafísicas, existe un pensamiento puro, un pensamiento a-histórico

⁴ BRUNER, Jerome. op cit. p. 20.

⁵ HEIDEGGER, Martin. op. cit. p. 61.

⁶ WHORF, Benjamín Lee. *Ciencia y lingüística*. En: *Lenguaje, pensamiento y realidad*. Barcelona: Seix Barral, 1971; p. 241.

⁷ RORTY, Richard. op cit.; p. 31.

y ecuménico, y el lenguaje no sería más que el medio a través del cual se comunica. En contravía con el universalismo, Heidegger reivindicó el carácter histórico de las formas de pensar.

2. Según el punto de vista predominante en las investigaciones culturales, las aperturas de mundo registradas por el lenguaje serían el reflejo de las prácticas sociales que han hecho carrera, que han alcanzado el éxito en determinada sociedad. Para no incurrir en el pragmatismo, Heidegger desvinculó las formas de pensar de las contingencias del acontecer histórico-social, provocando; de acuerdo con Cristina Lafont, la *hipostatización del lenguaje*,⁸ lenguaje de cuyas mutaciones no seríamos responsables, que operaría, en síntesis, como destino.

Por su propia inercia, el lenguaje determinaría la serie de aperturas y clausuras de mundo, cada una de las cuales operaría como destino del respectivo acontecer histórico, de acuerdo con Heidegger. El hombre, siguiendo el pensador alemán, no tendría más opción que someterse a las aperturas y clausuras del ser, y sacar partido de ellas, o ahondar, en cambio, en el des-

varío. ¿No había, acaso, opciones diferentes? Por supuesto que sí.

En el léxico, los hábitos lingüísticos no operan como destino cuando pueden ser alterados. En primer lugar, porque mutan las prácticas sociales. En segundo lugar, por medio de las teorías, de las realizaciones culturales o artísticas que hacen carrera, que inducen mutaciones de léxico, de hábitos lingüísticos, inclusive. En el primer caso pudiéramos hablar de pragmatismo; en el segundo, no. No era otra la vía para tomar distancia de la metafísica sin incurrir en el pragmatismo. Heidegger no lo vio así. ¿Qué ocurrió? Aventuramos la siguiente explicación:

Antes de la guerra Heidegger atribuía al ser que somos nosotros un auténtico protagonismo dentro del acontecer histórico. En su curso de verano de 1934, propugnó por "(...) una revolución que cambie todo desde las raíces".⁹ Heidegger, no obstante, daría al respecto un giro de 180 grados. Después de la biologización del Nacional Socialismo, del triunfo del positivismo (así interpretó Heidegger la victoria de los aliados), Heidegger descreyó de la iniciativa del ser que somos nosotros.

⁸ LAFONT, Cristina. *Lenguaje y apertura de mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*. Madrid: Alianza, 1997; p. 22.

⁹ HEIDEGGER, Martin. *Lógica* (semestre verano 1934) en el legado de Helene Weiss. 9. Madrid: Anthropos, 1991; p. 35.

2.2 La plasticidad semántica de la palabra

El giro lingüístico no sólo llevaría a reivindicar la no neutralidad del lenguaje, sino además su plasticidad, la cual resulta más evidente todavía en lo relativo a los fenómenos del ámbito socio-cultural.

De los fenómenos del ámbito físico-biótico regidos por una rigurosa taxonomía suele dar cuenta el lenguaje conceptual, el discurso lineal-proposicional, en fin, el *estilo plano*, y en ese caso la utilización de las figuras retóricas, como la metáfora, por ejemplo, que suele ser simple *ornatus*. No ocurre lo mismo con los fenómenos del ámbito socio-cultural, ámbito propio de un ser histórico como nosotros, abierto a sus posibilidades, en condiciones de asumir una diversidad de roles, de construir una diversidad de mundos, si la diversidad de léxicos resulta apenas natural. De allí se sigue la polisemia de las palabras.

Porque palabras como “amor” resultan demasiado generales a la hora de dar cuenta de los variados episodios rotulados por ella, hemos arbitrado diferentes subterfugios para diferenciarlos. Entre ellos la metáfora. Cuando hablamos del *amor ardiente* transferimos al campo semántico de los sentimientos un atributo del campo semántico de la naturaleza, y estamos

en condiciones de detallar, de precisar determinado tipo de amor. De allí la polisemia de la palabra “ardiente”, la cual puede evocar tanto un fenómeno natural como uno sentimental, cuando no podemos dirimir *a priori* cuales entre las resonancias semánticas vinculadas con ella deben tomarse en consideración, cuando debemos acudir a la frase, al párrafo, al texto, al contexto, inclusive. Porque en reiteradas ocasiones es menester ensamblar metáforas para precisar, para detallar las diferencias, y ello implica una creación continua de significado y sentido.

La reivindicación de la plasticidad semántica del lenguaje, se objeta, puede sumirnos en el relativismo. Ello, sin embargo, no es una fatalidad. Mientras en el ámbito físico-biótico la objetividad estaría garantizada (hasta cierto punto) por los referentes; en el ámbito socio-cultural, en cambio, los acuerdos serían posibles siempre y cuando adelantemos la construcción de contextos compartidos. Acuerdos multiculturales, inclusive, no estarían descartados ni mucho menos, aun cuando serían laboriosos.

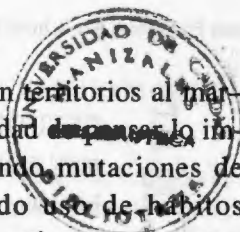
Conclusión

Si la tradición metafísica procuró en vano clasificar la filosofía como ciencia, los universales como objeto y la racionalidad apodíctica como método,

fue porque el mundo, no sólo el físico-biótico, sino también el socio-cultural, estaría sometido a una rigurosa taxonomía; a partir del *giro lingüístico*, en cambio, a la filosofía se la reconoce más próxima al arte porque el ámbito socio-cultural ya no estaría gobernado por los universales sino por las diferencias.

Más que producir una cartilla para aplicar en todas las circunstancias posibles, para dirimir dilemas, la tarea del filosofar sería la de tomar distancia de lo existente, repensar las instituciones, los *ismos* vigentes y, en primer lugar, la metafísica; pero también apalabrar sentido donde antes había nada –de manera similar a como los

holandeses ganan territorios al mar como la posibilidad de pensar lo impensado, operando mutaciones de léxico, haciendo uso de hábitos lingüísticos alternativos para poner a circular sentido y, en última instancia, para superar el nihilismo. Que hoy, mañana o nunca se adelanten construcciones socio-culturales sobre los horizontes de sentido conquistados por los filósofos sería contingente. No obstante, es cuanto el filósofo puede hacer, cuando debe hacer, además. Si el hombre es un ser histórico, un ser abierto a sus posibilidades, si su existencia transcurre a través de una red de significados y sentidos en construcción, alguien debe cuidar que lo siga siendo.¹⁰



¹⁰El autor ha realizado este trabajo dentro de sus actividades de investigación como profesor de la Universidad Tecnológica de Pereira.