

FILOSOFIA DEL LENGUAJE: DEL NOMINALISMO A LA DECONSTRUCCIÓN

Prof. Dr. Daniel Herrera

1. *Planteo del Problema.*

El lenguaje es algo esencial al hombre, tiene que ver con su naturaleza de animal racional, animal que tiene *logos*. Como dice el Padre Leocata: “La célebre definición del hombre como ‘*anthropos zóon lógon éjon*’, encierra en sí misma una reconocida tensión entre el *logos* como pensamiento o razón (relacionado por tanto con el *nous*) y el *logos* como palabra”¹. En definitiva, el hombre por su *logos* (pensamiento, palabra) establece una relación entre la realidad, el pensamiento y el lenguaje, o, como señala Casaubón, entre las palabras, las ideas y las cosas². Relación cuyo término es la verdad como fin del conocimiento humano, como adecuación de su *logos* (pensamiento, palabra) con la realidad, con lo que las cosas son.

De esta manera, el lenguaje tiene una dimensión *eidética*, en tanto expresa el *eidos* (forma o esencia) de las cosas, y una dimensión *comunicativa*, en tanto permite a los hombres comunicarse y entenderse entre sí. Esto que se da en el plano humano también se da en la relación entre Dios y los hombres, mediada por la Palabra por la que Dios se revela al hombre. *Logos* (Pensamiento, Palabra) por la que fueron hechas todas las cosas, que en la plenitud de los tiempos se encarna, se hace hombre y entra en la historia mostrándole al hombre, el Camino, la Verdad y la Vida.

La concepción clásica que tiene su culmen en su etapa griega con Platón y Aristóteles y en el cristianismo con San Agustín y Santo Tomás de Aquino, es fundamentalmente realista. En esta relación entre realidad, pensamiento y lenguaje, *la primacía es de la realidad (del ser)*, a la que el *logos* humano (pensamiento, palabra) se tiene que adecuar para alcanzar la verdad. Como dice Pieper: “Así pues, el entendimiento divino mide y no es medido; pero las cosas naturales miden y son medidas; y nuestro entendimiento es medido y no mide a las cosas naturales, sino que mide tan sólo a las cosas artificiales”³.

El conocimiento humano parte de la experiencia de la realidad. La realidad es el objeto de la inteligencia humana, en forma directa la esencia de las cosas materiales (en forma indirecta ella misma por reflexión y las realidades espirituales y Dios por Analogía), siendo reflejada en ideas o conceptos que constituyen el *logos o verbo mental* como *signo formal* de lo que las cosas son (*eidos*), y que se expresa por medio del lenguaje o palabras que constituyen el *logos o verbo extra mental* como *signo material* de esa misma realidad.

En suma, la concepción clásica se remonta del orden físico de la realidad a su fundamento en el orden metafísico, donde la primacía de la realidad sobre el *logos* humano (pensamiento, palabra) es una primacía metafísica, una primacía del ser respecto del conocer humano, que en última instancia se remonta a su fundamento en Dios (donde ser,

¹ Leocata, Francisco (2003), “*Persona, lenguaje y realidad*”, Bs. As., Educa, p. 17.

² Cf. Casaubón Juan Alfredo (2019), “*Palabras, ideas, cosas*”, Bs. As., Educa.

³ Cf. Pieper, Joseph (1974), “*El descubrimiento de la realidad*”, Madrid, Rialp, p.29.

conocer y amor se identifican), cuyo ser, pensar y amor, son la causa primera y fundamento último de toda la realidad creada y por tanto conocida por el hombre.

Ahora bien, esta relación entre realidad, pensamiento y lenguaje, que se ve reflejada en la concepción clásica (greco-romano-cristiana) va a sufrir distintas tensiones y vaivenes a lo largo de la historia del pensamiento humano, pasando de la primacía de la realidad (del ser) a la primacía del pensamiento (de las ideas), y de ésta a la primacía del lenguaje (de las palabras). A continuación, desarrollaremos brevemente este periplo.

2. *El nominalismo: La raíz del problema.*

El problema del lenguaje es puesto en discusión (en crisis) en el medioevo con la famosa *cuestión de los universales*, a través del cuestionamiento que se hace desde el nominalismo, para el cual los universales son meros nombres (de ahí nominalismo), convencionales, *flatus voces* (palabras vacías) con los que designamos a un conjunto de cosas que se asemejan entre sí, o, son relacionables (p. ej. Roscelino, siglo XI, quien fuera uno de los maestros de Abelardo).

En realidad, el cuestionamiento es muy anterior y ya lo encontramos en la filosofía griega, en la crisis sofística, cuyos representantes eran nominalistas y relativistas como se ve en el diálogo *Cratilo* de Platón, donde Sócrates dialoga con Hemógenes y Cratilo sobre la naturaleza de los nombres, sobre la naturalidad o convencionalidad de las palabras. Para los sofistas, los nombres son creados convencionalmente por los hombres para designar arbitrariamente a las cosas en su singularidad, sin poder alcanzar su esencia o forma universal (*eidos*). Frente a ellos Platón (Sócrates en el diálogo) afirma la naturalidad de los mismos, dado que expresan una realidad natural, una esencia o forma universal (*eidos*), que es común, sin perjuicio de los diferentes idiomas (convencionales) que lo expresan.

Posteriormente Aristóteles en su *Peri Hermeneias* distingue: “Las cosas son unas universales y otras individuales. Entiendo por universal aquello que, por su naturaleza, puede atribuirse a muchos; y por individual lo que no puede atribuirse de este modo. Hombre, por ejemplo, es una cosa universal; Calias es una cosa individual”⁴. En el siglo III, el neoplatónico Porfirio en “*La Isagoge* (dice Francisco Bertelloni) presenta un estudio de las cinco voces universales: género, especie, diferencia específica, propio y accidente, estudio necesario para la comprensión de las categorías aristotélicas y útil para hacer divisiones, definiciones y demostraciones”⁵. Al respecto, Porfirio se pregunta si los universales “subsisten o residen en solos y puros pensamientos; como si, subsistiendo, son cuerpos o incorpóreos, y si están separados o en las cosas sensibles y subsistiendo en torno a ellas, rehusaré hablar por ser profundísimo un estudio semejante y requerir otro estudio más extenso”⁶. Porfirio no responde a la cuestión pues su análisis lo hace exclusivamente desde la lógica y no aborda su fundamentación metafísica.

⁴ Aristóteles, “*Peri Hermeneias*”, cap. 7, 1.

⁵ Bertelloni, Francisco (2010), Estudio Preliminar del libro “*La cuestión de los universales en la edad media-selección de textos de porfirio, boecio y Pedro Abelardo*”, Bs.As., Ediciones Winograd, p. 14.

⁶ Porfirio, “*Isagoge*”

Otro aporte importante, en el siglo V es el del también neoplatónico Boecio que realiza dos comentarios a *La Isagoge* de Porfirio, donde el segundo es el más importante respecto a lo que fue la posterior cuestión de los universales en los siglos XI y XII, pues allí afirma que el universal además de subsistir ontológicamente, subsiste también en el pensamiento, agregando una dimensión gnoseológica además de la ontológica señalada por Porfirio⁷.

Volviendo al medioevo, frente a la postura nominalista como la de Roscelino podemos ubicar al *realismo* que señala que los universales existen en la realidad, distinguiendo entre el *realismo exagerado* de raíz platónica (Juan Escoto Eriúgena, siglo IX y San Anselmo de Cantenbury, siglo XI) para el cual los universales existen en sí en la realidad suprasensible (el hombre en sí, el caballo en sí, etc.), y el *realismo moderado* de raíz aristotélica, donde los universales existen en la inteligencia o razón (como concepto), y en las cosas (como forma).

Entre estos últimos, se encuentra Abelardo (siglo XII) que también va a dar su respuesta desde la lógica, existiendo los universales como concepciones de nuestro entendimiento a diferencia de Guillermo de Champeaux (otro de sus maestros) para quien además tenían existencia fuera de la mente, en la realidad como entidad universal en cada uno de los singulares. Va a ser recién Santo Tomás de Aquino (Siglo XIII) quien le va a dar a los universales que existen como entes de razón, un fundamento *in re* filosófico y metafísico en las cosas como forma. “Así, tomando la cuestión en toda su extensión (dice Gamba), el universal tiene una triple realidad: *ante rem* (antes de la cosa), en la mente divina como patrón o arquetipo con arreglo al cual Dios la creó (idea agustiniana); *in re* (en la cosa), como forma de la misma; y *post rem* (después de la cosa), en la mente del cognoscente que la abstrae de las cosas mismas. Puede verse en esta teoría un desarrollo del conceptualismo de Abelardo, en el que se insiste en el fundamento real, objetivo, de los conceptos”⁸.

Con posterioridad a la citada cuestión de los universales encontramos una nueva versión del nominalismo, especialmente a partir de Guillermo de Ockam (siglo XIV) para quien solo existen las realidades singulares y concretas, y lo que llamamos universales son solo nombres que le damos a entes distintos que percibimos confusamente, y que podemos clasificarlos bajo la misma palabra. Así explica, que cuando conozco a un hombre concreto, por ejemplo, *Juan*, tengo un conocimiento claro del mismo, pero si lo veo a la distancia no distinguiría a Juan de otros hombres, y por eso lo designo con un nombre común: *hombre*, que no refiere a una realidad distinta a Juan, sino que sólo refleja un conocimiento confuso de esa realidad singular y concreta. Por eso establece el principio conocido como *la navaja de Ockam: Non sunt multiplicanda entia sine necessitate* (“no se han de multiplicar las entidades sin necesidad”), por lo que no necesito recurrir a especulaciones más elevadas cuando puedo explicarlas más sencillamente, o, dicho de otra manera, no expliques por lo más lo que puede explicarse por lo menos⁹. Atento a que no puede dar una plena respuesta

⁷ Cf. Bertelloni, Francisco (2010), Estudio Preliminar del libro “*La cuestión de los universales en la edad media-selección de textos de porfirio, boecio y Pedro Abelardo*”, Bs.As., Ediciones Winograd, p. 18.

⁸ Cf. Gamba, Rafael (2014), “*Historia sencilla de la filosofía*”, Madrid, Rialp, p. 88.

⁹ Cf. Gamba, Rafael (2014), “*Historia sencilla de la filosofía*”, Madrid, Rialp, p. 94.

a la cuestión desde la filosofía, recurre a la teología, o más bien, al teologismo, con la concepción de un Dios omnipotente que creo libremente el mundo tal cual es, pudiendo haberlo creado de otro modo y en el cual no podemos captar un orden natural de esencias específicas, sino que se trata de realidades singulares y contingentes dependientes en su existencia de la exclusiva voluntad de Dios (*voluntarismo teológico*) y que no puedo conocer en su esencia, sino meramente nombrarlas en su singularidad y contingencia (*nominalismo*), asociándolas a efectos de su clasificación.

En el nominalismo encontramos la raíz del problema de la separación entre el lenguaje (convencional) y el orden esencial de las cosas (*eidós*), al negar este último e identificar pensamiento y lenguaje. Toda la filosofía posterior incluyendo la moderna filosofía del lenguaje, con sus distintos matices va a ser mayormente nominalista, sin perjuicio de algunas excepciones.

3. El racionalismo: Primacía del pensamiento

Por un lado el nominalismo de Ockam va a ser antecedente del empirismo inglés (Hobbes, Locke y Hume) para el que solo puedo conocer los fenómenos que percibo en la conciencia y donde el intelecto realiza una asociación de ideas a partir de estas percepciones. Por razones de tiempo no vamos a desarrollar el pensamiento de cada uno de estos autores.

Por otro lado, con el racionalismo, a partir de Descartes se produce una revolución en el conocimiento humano, fundamentalmente en la filosofía, un giro copernicano de 180° que ya no tiene por objeto las esencias de la realidad material (en este punto es tributario del nominalismo), que como res extensa solo puede ser objeto de medida por la ciencias empíricas, sino las propias ideas claras y distintas, innatas, que el sujeto capta en sí mismo. Empezando por el *cogito ergo sum*, por el cual supera la duda metódica, por lo que de lo único que no puedo dudar es que si dudo es que estoy pensando, y si pienso entonces existo. A partir de allí y a través de un método deductivo propio de las matemáticas se puede construir todo un sistema racional, o, más bien racionalista de ideas que constituyen el objeto de la filosofía¹⁰.

En realidad, en otro contexto no racionalista, ni planteando la duda como método, San Agustín ya había planteado el *cogito ergo sum* como argumento contra los escépticos por ejemplo en *Soliloquios*, libro II,1; en *Sobre el libre arbitrio*, libro II, 3 y en *La Ciudad de Dios*, libro IX,26. Al respecto dice Derisi: “La aparente conformidad de Descartes con San Agustín encierra una diversidad en fuerza de la duda universal, que en el filósofo francés arruina el raciocinio del Santo, valido en su propio sistema. San Agustín no comienza dudando real y universalmente, *constata empíricamente* tan sólo, contra los escépticos, que sería imposible dudar de todo sin la afirmación de la propia existencia. Y

¹⁰ Cf. Vernaux, Roger (1961), “*Epistemología general o crítica del conocimiento*”, Barcelona, Herder, p. 54 y sigtes.

por eso, a diferencia del cartesiano, su ‘*cogito*’ es válido, expresa la captación o intuición de una verdad evidente”¹¹.

En la misma línea de Descartes podemos ubicar al ocasionalismo de Malebranche (las ideas no son producidas por la percepción, ni son innatas creadas por el alma, sino que en ocasión de un movimiento corporal, o, del alma es Dios quien produce una afección); a Espinosa (que identifica la substancia con la naturaleza, es decir con Dios: *Deus, sive substantia, sive natura*. De esta única substancia se deriva todo fenómeno, y mediante un orden rigurosamente matemático ha de deducirse todo el sistema filosófico); y a Leibniz (la substancia es una mónada que sólo necesita reflexionar sobre sí mismo para concebir el ser)¹².

Frente a la crítica del empirismo (Locke, Hume, etc.), que Kant señala que lo despertó del sueño dogmático de su racionalismo originario (Descartes, Leibniz), éste intenta una vía superadora de dicho racionalismo e integradora de la experiencia y la razón. En realidad, como dice Vernaux: “igual que el empirismo no puede evitar emplear la inteligencia si quiere afirmarse como verdad universal, el racionalismo no puede justificarse sin recurrir a la experiencia. Ambas son posiciones igualmente insostenibles”¹³.

Frente a este panorama Kant elabora su *crítico* o *idealismo trascendental*, donde finalmente va a ser el racionalismo el que tenga prioridad sobre la experiencia. Efectivamente, Kant distingue entre la materia y la forma en el conocimiento humano. Así mientras la materia proviene de la realidad exterior que el sujeto percibe como un caos fenoménico, la forma existe *a priori* en el sujeto, ya sea las formas de la sensibilidad (espacio, tiempo), como las formas del entendimiento (categorías), y por ellas puedo conocer la realidad que en definitiva se identifica con las formas *a priori* del conocimiento. Allí encontramos su primacía del racionalismo. Ahora bien, como del alma o de Dios no tengo materia originada en la sensación, va a decir que no podemos afirmar su existencia y va a negar la metafísica como conocimiento especulativo. Sólo admitiéndose como postulados necesarios de la razón práctica (la existencia de Dios y la inmortalidad del alma) para justificar el deber ser con sus premios y castigos, ya sea en la moral autónoma, como en el derecho heterónomo (metafísica de las costumbres)¹⁴.

Finalmente este racionalismo va a derivar en el idealismo, especialmente alemán, ya sea en la línea de Fichte, donde la filosofía es un análisis reflexivo del espíritu, o, en la línea de Hegel, donde las leyes del pensamiento se identifican con las leyes del ser, del *ser pensado*, mediante un idealismo dialéctico. Por razones de tiempo tampoco desarrollaremos el pensamiento de estos autores.

En suma, en el racionalismo y el idealismo, como también en el nominalismo y el empirismo, podemos encontrar fundamentalmente el *principio de inmanencia*, por el cual

¹¹ Derisi, Octavio N. (1965), “*Actualidad del Pensamiento de San Agustín*”, Bs. AS., Ediciones Guadalupe, p. 28.

¹² Cf. González Álvarez, Angel (1950), “*Historia de la Filosofía*”, Madrid, Epesa, p. 51 y sigtes.

¹³ Vernaux, Roger (1961), “*Epistemología general o crítica del conocimiento*”, Barcelona, Herder, p. 67.

¹⁴ Cf. González Álvarez, Angel (1950), “*Historia de la Filosofía*”, Madrid, Epesa, p. 62 y sigtes.

es imposible conocer algo que exista en sí fuera del pensamiento o de la conciencia¹⁵. Allí ubicamos la primacía del pensamiento que el lenguaje expresa y con el cual se identifica. Con el giro lingüístico propio de las filosofías del Lenguaje, donde el objeto del conocimiento es el propio lenguaje, se va a producir finalmente la primacía de este último.

4. El giro lingüístico: Primacía del lenguaje.

Muchos ubican en Frege (establece un vínculo más estricto entre lógica formal relacionada con las matemáticas y lenguaje) el comienzo del giro lingüístico, convirtiendo al lenguaje, no ya en expresión de las ideas o del sentido de las cosas, sino en el objeto mismo de la filosofía. Sin embargo, no es tan así porque Frege siendo tributario de Bolzano tiene todavía una apertura a la realidad ontológica, donde señala una correspondencia entre la lógica y la estructura de lo real¹⁶. El giro lingüístico en realidad va a surgir con la posterior lógica matemática moderna (B. Russell) que recibe influencia de Frege, pero despojándola de toda referencia ontológica; el primer Wittgenstein; el empiriocriticismo de Mach, y el círculo de Viena (Carnap, Schlick, Neurath, etc.) que va a establecer un positivismo lógico de raíces nominalistas y empiristas, donde la filosofía despojada de toda relación con lo real ontológico y reducida a la lógica, se va a convertir en el lenguaje o metalenguaje de las ciencias empíricas, que va a influir en la filosofía analítica¹⁷.

4.1. Analítica y hermenéutica.

Sin perjuicio de lo dicho, la figura clave del giro lingüístico es Wittgenstein en quien podemos encontrar dos etapas claramente diferenciadas:

i) El primer Wittgenstein, del *tractatus lógico-philosophicus* de 1918, remarcó el sentido lógico del lenguaje ejerciendo gran influencia sobre el positivismo lógico posterior del círculo de Viena, a pesar de las diferencias entre ambos.

ii) El segundo Wittgenstein, en su obra *investigaciones filosóficas* de 1949, se aleja del sentido estrictamente lógico del lenguaje de su primera etapa, para suplirlo por “*juegos del lenguaje*”, con un marcado sentido vitalista (influenciado por Dilthey) como formas de vida.

Mientras que como ya dijimos, el primer Wittgenstein influyó sobre el positivismo lógico y la escuela analítica resaltando la forma lógica del lenguaje, el segundo va a tener más relación con el vitalismo (Dilthey) y la hermenéutica (Schleiermacher, Gadamer, etc.), a través de la precomprensión e interpretación del lenguaje en cuanto búsqueda de un sentido de la vida, o de sentidos de la vida. En el marco de la tensión entre ambas corrientes Kaufmann sostiene, que la analítica sin hermenéutica es vacía y la hermenéutica sin analítica es ciega, pues mientras que la analítica acusa a la hermenéutica de ser irracional, esta le achaca a aquella no dar respuestas a los problemas reales. Para él no se puede

¹⁵ Cf. Vernaux, Roger (1961), “*Epistemología general o crítica del conocimiento*”, Barcelona, Herder, p. 58 y sigtes.

¹⁶ Cf. Leocata, Francisco (2003), “*Persona, lenguaje y realidad*”, Bs. As., Educa, p. 36.

¹⁷ Cf. Farrel, Martín Diego (1979), “*La metodología del positivismo lógico, su aplicación al derecho*”, Bs. As. Astrea, p. 19 y sigtes.

plantear en forma absoluta, ni la analítica, ni la hermenéutica, siendo las dos necesarias, no pudiendo prescindir de ninguna¹⁸.

La verdad es que a todos les falta el anclaje con la realidad que tiene el padre de la lógica y de la hermenéutica: *Aristóteles*. Quien aborda la primera en los *Analíticos*, y la segunda en *Perí Hermeneias*. Al respecto dice el estagirita: “Los sonidos emitidos por la voz son los símbolos (o signos) de los estados (o pasiones) del alma, y las palabras escritas los símbolos (o signos) de las palabras emitidas por la voz. Y del mismo modo que la escritura no es la misma en todos los hombres, las palabras habladas no son tampoco las mismas, aunque los estados (o pasiones) del alma de los que estas expresiones son signos inmediatos, son idénticos en todas, como son idénticas las cosas de las que estos estados (o pasiones) son las imágenes”¹⁹. Aunque los idiomas sean convencionalmente distintos, la capacidad de habla y de lenguaje del hombre es natural conforme a su racionalidad, y refleja como imágenes (estados del alma) lo que las cosas son. Aquí encontramos nuevamente la concepción clásica de la relación entre realidad, pensamiento y lenguaje de la que partimos en este periplo.

4.2. Fenomenología y existencialismo.

Con la fenomenología, especialmente de Husserl se pretende retornar al conocimiento de las esencias (*eidós*) de las cosas, que el sujeto portador de una conciencia trascendental capta intuitivamente de la realidad. Dice Husserl: “*La esencia (eidós) es un objeto de nueva índole. Así como lo dado en la intuición individual o empírica es un objeto individual, lo dado en la intuición esencial es una esencia pura. No se está aquí ante una analogía meramente superficial, sino ante una comunidad radical. También la intuición esencial es rigurosamente intuición, como el objeto eidético es rigurosamente objeto*”²⁰. Así va a distinguir las ciencias de hechos (empíricas) de las ciencias de las esencias, que mediante el método fenomenológico realizan las reducciones eidéticas, pasando del fenómeno psicológico (tal como es percibido por el sujeto) a la pura esencia²¹. Cuyo ideal práctico de la ciencia eidética exacta es la matemática (Husserl era matemático y su primera obra filosófica fue una filosofía de las matemáticas)²².

Otro caso importante sobre todo en la filosofía práctica o de los valores es el de Max Scheler, con la separación entre valor y ser. El hecho de que alguna cosa es no le confiere valor, del mismo modo, el valor no hace existente ninguna cosa, pero en sí mismo es un objeto *eidético* (una pura esencia) que no es captado por una intuición intelectual, que se ordena a captar el *eidós* de las cosas, sino por una intuición emocional-afectiva del

¹⁸ Cf. Kaufmann, Arthur (1999), “*Filosofía del Derecho*”, Bogotá, Universidad Externado de Colombia, p. 87.

¹⁹ Aristóteles, “*Perí Hermeneias*”, I, 16 a 3-8. Trad. J. Tricot, Vrin, Paris, 1977.

²⁰ Husserl, Edmund (1993), “*Ideas, relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*”, Madrid, Fondo de Cultura Económica, p. 19 y sigtes.

²¹ Cf. Husserl, Edmund (1993), “*Ideas, relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*”, Madrid, Fondo de Cultura Económica, p. 10.

²² Cf. Husserl, Edmund (1993), “*Ideas, relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*”, Madrid, Fondo de Cultura Económica, p. 29.

sujeto²³. Conocimiento intuitivo emocional cuyo sujeto es la persona, pero no como realidad metafísicamente fundada, como sustancia individual de naturaleza racional (Boecio), sino como unidad fenomenológica de actos²⁴.

Edith Stein, discípula de Husserl, que luego de su conversión adopta el nombre de Teresa Benedicta de la Cruz, muriendo mártir en Auchwitz en 1942, señala que la fenomenología de su entonces maestro, como él mismo lo reconoce, es un *método de reducción eidética* aplicado a la filosofía para llegar a la intuición de las esencias (*eidós*). Dice Stein: “Muchas veces he hablado del método fenomenológico. Esto significa que Husserl nunca intentó, como la gran mayoría de sus antecesores elaborar un sistema filosófico (...) allí descubrió que ese método era apto no sólo para el tratamiento de problemas lógicos sino que podía aplicarse a cuestiones filosóficas; paulatinamente se fue cristalizando su convencimiento de que este método era el único que podía conducir a un tratamiento científico de la filosofía (...) ‘las cosas mismas’, sin embargo, a las cuales nos tiene que conducir la significación de las palabras, no son las realidades singulares percibidas en la experiencia, sino, como las mismas expresiones verbales, algo universal: la ‘idea’ o la ‘esencia de la cosa’. Según esto, la ‘visión’ por la que accedemos a estas ‘cosas’ no es una percepción sensible o una experiencia, sino un acto específico de carácter intelectual que Husserl llamó ‘intuición’ o contemplación de la esencia”²⁵.

Stein compara la fenomenología de Husserl con el pensamiento de Santo Tomás de Aquino, y señala que si bien ambos sostienen que en la realidad subyace un *logos* que podemos ir conociendo paulatinamente, justamente en el procedimiento de descubrimiento que cada uno desarrolla, encontramos las mayores diferencias que separan las concepciones de ambos²⁶. Husserl no trasciende su método y no accede a una fundamentación metafísica como la que encontramos en Santo Tomás. Esta falta de fundamentación, lo va a llevar a Husserl a terminar en el idealismo, pues sólo existen las ideas en la conciencia trascendental o “yo puro”, como sujeto de la intuición intelectual eidética. Lo mismo puede decirse de Scheler, respecto de la falta de fundamentación metafísica de su concepción de la persona y de los valores.

En sus comienzos, Heidegger se acerca a Husserl y a su método fenomenológico al que le va a dar con el tiempo un nuevo sentido existencialista, especialmente a partir de su obra *Ser y Tiempo*. En consecuencia, en su concepción existencialista ya no va a haber algo detrás de los fenómenos, ya no va ser el *eidós* o esencia de Husserl, sino la reconducción del *logos* como palabra, como lenguaje, como un “*decir el ente*”, arrojado a la existencia, como un ponerlo a la luz del ser ahí (*Da-sein*) para que se manifieste. “Con ‘*Dasein*’ (dice Heidegger) se nombra eso que aún tiene que ser experimentado y, por ende, tiene que ser pensado como lugar, concretamente como lugar de la verdad del ser (...) ‘*La esencia del Dasein reside en su existencia*’ (...) *Eso ente que es según la existencia es el hombre*. Sólo el hombre existe. La roca es, pero no existe. El árbol es, pero no existe. El caballo es, pero no existe. El ángel es, pero no existe. Dios es, pero no existe. La frase ‘*sólo el hombre*’

²³ Cf. Kalinowski, Georges (1979), “*El problema de la verdad en la moral y en el derecho*”, Bs. As., Eudeba, p. 48 y sigtes.

²⁴ Cf. Wojtyła Karol (1982), “*Max Scheler y la Ética Cristiana*”, Madrid, BAC, p. 207.

²⁵ Stein, Edith (1994), “*La Pasión por la verdad*”, Bs. As., Bonum, p. 58 y sigtes.

²⁶ Cf. Stein, Edith (1994), “*La Pasión por la verdad*”, Bs. As., Bonum, p. 102 y sigtes.

existe' no significa en absoluto que sólo el hombre sea un ente real y que el resto de los entes sean irreales y sólo una apariencia o una representación del hombre. La frase '*el hombre existe*' significa que el hombre es aquel ente cuyo ser está definido desde el ser y en el ser, por medio de un abierto estar dentro del desocultamiento del ser²⁷". Así mientras que en Santo Tomás la identificación de la esencia con el ser se da sólo en Dios, en el existencialismo Heideggeriano sólo se da en el hombre.

Otro existencialista, Jean Paul Sartre en *el existencialismo es un humanismo*, va a negar la esencia (*eidós*) del hombre o naturaleza humana, porque no existe Dios para pensarla. Esta (la esencia) no precede a su existencia, sino que se construye a partir de ella, debido a su indeterminación radical y la consecuente autodeterminación libre del hombre de su propia esencia²⁸. Tiene razón Sartre cuando dice que sólo podemos hablar de esencia o naturaleza humana porque Dios la piensa y que si Dios no existiera no existiría la naturaleza humana (en realidad no existiría nada). En lo que se equivoca, es en que Dios existe, o más bien Dios *Es* (porque existir es ser fuera de sus causas y Dios es incausado), es el mismo acto de Ser (*ipsum esse subsistens*), y podemos probarlo racionalmente como lo demostró Santo Tomás en las cinco vías. Por tanto, desde la eternidad Dios piensa las esencias entre la que se encuentra la humana, a modo de ideas ejemplares como afirmaba San Agustín. Aquí podemos ver la raíz del problema actual, que es un ataque frontal y total a la naturaleza humana, que no sólo no se quiere reconocer, sino que se quiere eliminar cualquier resabio de ella, borrarla de la faz de la tierra, como veremos más adelante.

4.3. Deconstrucción del lenguaje.

Como herederos de la hermenéutica existencialista, sobre todo de Heidegger, como interpretación del ente a través del lenguaje, podemos señalar a partir de la década del 60 a autores posestructuralistas como Derrida, Foucault o Deleuze que saltan a la fama y al gran público con el mayo francés de 1968. Emparentados por cierto con el posterior pensamiento débil posmoderno y posmetafísico de los 80 (Vattimo, Lyotard, etc.), donde podemos ver además de las raíces existencialistas heideggerianas, aquellas que provienen del nihilismo de Nietzsche. No podemos detenernos en todos estos autores, por lo que nos limitaremos al posestructuralismo y la deconstrucción.

Ahora bien, no podemos entender el posestructuralismo sin referirnos al estructuralismo. Puede considerarse su fundador a Ferdinand de Saussure con su curso de lingüística general (1916), sin perjuicio de tener su apogeo en la década del 60 con figuras como Claude Lévi-Straus en la etnología, Jacques Lacan en Psicología o Jean Piaget en desarrollo cognitivo y educación. Si nos circunscribimos al giro lingüístico, tenemos que remontarnos a Saussure que considera al lenguaje como un sistema estructural de signos, donde distingue entre el significante (la palabra hablada o escrita) como signo material o sensible, y el significado (el concepto o idea) como signo formal o inteligible. Sistema que permite relacionar de manera arbitraria (convencional) y no natural sus partes, para ser comprendido por aquellos que comparten esas convenciones. Michel Foucault con "*Las palabras y las cosas, una arqueología de las ciencias humanas*" (1966); Jacques Derrida

²⁷ Heidegger, Martín (2003), *¿Qué es metafísica?*, Madrid, Alianza Editorial, p. 73 y sigtes.

²⁸ Cf. Sartre, Jean Paul (1984), "*El existencialismo es un humanismo*", Bs. As., ediciones del 80, p. 15.

con “*la voz y el fenómeno*”, “*la escritura y la diferencia*”, y sobre todo con “*de la gramatología*” (1967); y finalmente Giles Deleuze con “*Diferencia y repetición*” (1968), y especialmente con “*lógica del sentido*” (1969), dan inicio a una crítica al estructuralismo (inmerso en un clima crítico de época) que se conoce como posestructuralismo.

Jacques Derrida, el fundador de la deconstrucción lo explicaba en su obra *de la gramatología* (1967): “La “racionalidad” (...) que dirige la escritura así ampliada y radicalizada, ya no surge de un logos e inaugura la destrucción, no la demolición sino la des-sedimentación, la des-construcción de todas las significaciones que tienen su fuente en este logos. En particular la significación de *verdad*. Todas las determinaciones metafísicas de la verdad e incluso aquella que nos recuerda Heidegger, por sobre la onto-teología metafísica, son más o menos inmediatamente inseparables de la instancia del logos o de una razón pensada en la descendencia del logos, en cualquier sentido que se lo entienda: en el sentido presocrático o en el sentido filosófico, en el sentido del entendimiento infinito de Dios o en el sentido antropológico, en el sentido pre-hegeliano o en el sentido post-hegeliano”²⁹. Como señala claramente el texto, la deconstrucción lo que pretende es desarmar o vaciar de significación las palabras que se fundan en el logos, especialmente *la significación de verdad*, para reconstruirlas desde el lenguaje, principalmente escrito convencional (pues el lenguaje hablado es más cercano al logos y por tanto más natural), como significante, para llegar a un nuevo significado arbitrario que fijaría las convenciones.

En el mismo sentido dice Foucault en *las palabras y las cosas*: “Conocimiento y lenguaje se entrecruzan estrictamente. Tienen el mismo origen y el mismo principio de funcionamiento en la representación; se apoyan uno en otro, se complementan y se critican sin cesar (...) Pero el lenguaje sólo es conocimiento en una forma irreflexionada; se impone del exterior a los individuos, que guía, de grado o por fuerza, hacia las nociones concretas o abstractas, exactas o poco fundadas (...) Las ciencias son idiomas bien hechos, en la medida misma en que los idiomas son ciencias sin cultivo. Así, pues, *todo idioma está por rehacer*: es decir, por explicar y juzgar a partir de este orden analítico que ninguno de ellos sigue con exactitud; y por reajustar eventualmente a fin de que la cadena de los conocimientos pueda aparecer con toda claridad, sin sombras ni lagunas (...) Puede decirse que es el Nombre (nominalismo) el que organiza todo el discurso clásico; *hablar o escribir no es decir las cosas o expresarse, no es jugar con el lenguaje, es encaminarse hacia el acto soberano de denominación, ir, a través del lenguaje, justo hasta el lugar en el que las cosas y las palabras se anudan en su esencia común y que permite darles un nombre*”³⁰. Aquí se ve la identificación entre pensamiento y lenguaje propia del nominalismo. El conocimiento y el lenguaje se implican recíprocamente, pero el lenguaje se impone desde el exterior, desde la convención arbitraria, así toda lengua, todo idioma tiene que ser rehecho y de esta manera influye en el conocimiento. Es la primacía del lenguaje (convencional) sobre el pensamiento (natural).

En otra línea de pensamiento, podemos ver a Jürgen Habermas, último representante de la Escuela de Frankfurt (Horkheimer, Adorno, etc) dedicada a la teoría social y política

²⁹ Derrida, Jacques (1986), “*De la gramatología*”, México, Siglo XXI, p. 16.

³⁰ Foucault, Michel (1968), “*Las palabras y las cosas, una arqueología de las ciencias humanas*”, Bs.As., Siglo XXI, p. 91.

crítica, que desde un neokantismo elabora su *teoría de la acción comunicativa*. Teoría por la cual las funciones del lenguaje (eidética y comunicativa), se reducen a la función comunicativa intersubjetiva con el fin de arribar a consensos meramente procedimentales. También podemos citar a Apel y al nuevo pragmatismo de Rorty (siguiendo las huellas de Peirce). Tampoco podemos extendernos en estos autores.

5. Reflexión final.

En suma, dijimos en su momento que el nominalismo (que está en la raíz de la filosofía del lenguaje moderna y contemporánea), *identifica pensamiento y lenguaje*, el *logos* como razón y el *logos* como palabra. Ahora llegamos a la quinta esencia de ese nominalismo (si paradójicamente se puede hablar de esencia en un pensamiento que específicamente las niega): *la producción del pensamiento por medio del lenguaje*. Ya no es el lenguaje el que expresa el pensamiento, sino el que lo genera. Ahora bien, aquí todavía estamos en el plano del conocimiento, pero cuando pasamos al plano de la ideología (como en el marxismo, la ideología de género o el trashumanismo), esta no se contenta con el mero conocer, sino que busca modificar la realidad (especialmente la naturaleza humana) a través de la praxis, mediante el instrumento del lenguaje. El fin ya no será alcanzar la verdad, sino el poder por el cual modificar la realidad. Frente a esto, solo queda restablecer la significación de las palabras que expresan las esencias de las cosas (*eidós*), volviendo al principio, a la relación entre *la realidad (cosas)* como objeto del conocimiento, *el pensamiento (ideas)* como signo formal o concepto que refleja la esencia de las cosas, y *el lenguaje (palabras)* como signo material o expresión de esa esencia de las cosas.

