



Tópicos

ISSN: 1666-485X

revistatopicos@hotmail.com

Universidad Católica de Santa Fé
Argentina

Candioti, María Elena
Prácticas lingüísticas, configuración de sentidos y subjetividad
Tópicos, núm. 14, diciembre, 2006
Universidad Católica de Santa Fé
Santa Fé, Argentina

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28819851007>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

PRÁCTICAS LINGÜÍSTICAS, CONFIGURACIÓN DE SENTIDOS Y SUBJETIVIDAD.

*María Elena Candiotti**

El descentramiento del sujeto.

Plantearse hoy el tema de la subjetividad requiere ubicarse en el debate contemporáneo y considerar las críticas esgrimidas desde diversas perspectivas, en oposición a las concepciones modernas. Estas críticas se han dirigido tanto a la posible sustancialización del sujeto (cuando se lo concibe como “res cogitans”, por ejemplo) como a su identificación con una especie de recinto interior; pero se agudizan aún más cuando apuntan al primado de la filosofía de la conciencia, y a la idea de autonomía.

Una filosofía de la conciencia como la del racionalismo, presupone, por cierto, un sujeto que en un proceso reflexivo busca en sí sus posibilidades de fundamentación. Se han señalado con fuertes argumentos las dificultades de tal filosofía y de su trazado de un marco de oposición y de escisión entre sujeto y objeto. Tal escisión no sólo ha dado lugar al infructuoso esfuerzo de deslindar los respectivos ámbitos de pertenencia sino que resulta además paradójica cuando se trata de comprender las relaciones entre los sujetos, y de éstos con el mundo. Una consideración de estas relaciones nos muestra la imposibilidad de dar cuenta de ellas a través de esquemas dicotómicos y nos revela la existencia de una trama significativa compleja, generada en la interacción, en la que se inserta la operatividad cognoscitiva. La idea de un sujeto que conoce y otorga significación, y sólo a posteriori se vincula a otros, se torna cuestionable. Estamos siempre ya *en relación al otro*, y el otro siempre está ya *en y con nosotros*.

Las críticas al sujeto se han visto también asociadas a la crítica a la racionalidad. Por diversos motivos, las nociones de sujeto y de razón han quedado ligadas a la idea de “logocentrismo” y se han visto arrastradas en su

* Profesora de la Universidad Nacional de Entre Ríos, Paraná y de la Universidad Nacional del Litoral (UNL). macandiotti@arnet.com.ar

caída¹. En la medida en que las críticas tienen distintas procedencias, en los reclamos de ruptura no aparecen las mismas alternativas: mientras en algunos casos se acentúa la crítica a la racionalidad única, viendo en ella una ilusión o una amenaza, en otros casos lo que se objeta es su pretensión de transparencia. En este trabajo nos vamos a referir especialmente a la crítica ejercida desde la filosofía del lenguaje a la idea de sujeto como *fente originaria* de significación, crítica que se ejerce desde lo que puede llamarse “pragmática lingüística”.

1. Prácticas lingüísticas y descentramiento.

La filosofía de Wittgenstein representa uno de los momentos más importantes en la ruptura de la comprensión logocéntrica, con el consiguiente descentramiento del sujeto. En referencia al tema de la subjetividad, ese “pensar en voz alta” que es la filosofía de Wittgenstein, revela que hay algo previo. El sujeto ya no puede ser, como en el caso cartesiano, el que origina y funda la primera afirmación. Tampoco es la fuente originaria del sentido; con anterioridad a ello nos encontramos con “formas de vida” que abren significativamente el mundo. La configuración de sentidos remite a ese conjunto de actividades que, en cuanto significativas, puedan comprenderse como “juegos lingüísticos” sujetos a “reglas” que hacen posible la interacción. Desde esta perspectiva, no sólo la significación se comprende en relación al “uso” compartido y a las reglas tácitamente admitidas y puestas en práctica, sino que *se trastoca totalmente la idea de un sujeto cognoscente que capta significados dados como objetos ideales o como contenidos de conciencia.*

La trama relacional que aquí se hace manifiesta es la que se configura en la praxis según un esquema operacional, que a su vez no tiene otro sustento que esa praxis. Toda formación de sentido se da sobre el trasfondo de una imagen del mundo; trasfondo que nos es dado y sobre el que distinguimos lo verdadero y lo falso². Las proposiciones que constituyen esta imagen del mundo y de nosotros mismos tienen una función semejante a las de las reglas del juego y

¹ Wellmer, Albrecht: *Sobre la dialéctica de modernidad y pos-modernidad*, Visor, Madrid, 1993, p. 74.

² Wittgenstein, Ludwig: *Sobre la certeza*. (en adelante SC) Gedisa , Barcelona, 1991, paragr. 94.

pueden aprenderse de un modo puramente práctico, sin necesidad de operaciones explícitas³. Esta trama no es rígida ni inmóvil. Podríamos pensar que algunas de estas proposiciones se solidifican y funcionan como una especie de canal para aquellas proposiciones empíricas que no están solidificadas y por lo tanto fluyen. También que esta relación cambia con el tiempo, de modo que las proposiciones que fluyen se solidifican y las sólidas se fluidifican⁴. La imagen puede convertirse de nuevo en algo fluido, el lecho del río de los pensamientos puede desplazarse. “Sí, —aclara Wittgenstein— el margen de aquel río es, en parte, de roca que no está sometida a ninguna alteración o que está sólo sometida a cambios imperceptibles, y en parte, de arena que la corriente del agua arrastra y deposita en puntos diversos”⁵.

Lo que nos interesa destacar aquí es que no es el sujeto la fuente de esa trama. No es resultante de su operatividad sino que, a la inversa, es lo que la condiciona. De ella obtenemos no sólo lo que resulta significativo, sino también nuestras creencias y certezas más profundas, aquellas que funcionan como soportes en los que se asientan todas nuestras convicciones.

En *Sobre la certeza*, Wittgenstein reflexiona sobre el modo en que se enlazan saber, creencias y certezas de base en un proceso de mutua compenetración. El niño aprende a creer muchas cosas —nos dice. Aprende, básicamente a actuar de acuerdo con estas creencias poco a poco. Se forma así un sistema con las cosas que cree, y en tal sistema algunos elementos se mantienen firmes y engendran certezas, mientras que otros son más o menos móviles. Lo que se mantiene firme lo hace no porque intrínsecamente sea obvio o convincente, sino porque se sostiene en lo que le rodea⁶. Que estemos completamente seguros de tal cosa no significa tan sólo que cada uno aisladamente tenga certeza de ello, sino que formamos parte de una comunidad unida por la ciencia y la educación⁷.

³ SC, paragr. 95.

⁴ SC, paragr. 96.

⁵ SC, paragr. 99.

⁶ SC, paragr. 144.

⁷ SC, paragr. 298.

El análisis no sólo remite a un horizonte significativo con el que ya tengo que contar. Wittgenstein da un paso más: *también se aprende a juzgar*. Y no solamente aprendo juicios, sino además *qué es un juicio*⁸. Se nos enseñan juicios y sus conexiones con otros juicios. Lo que nos llega a parecer verosímil es *una totalidad de juicios*. La guía de nuestros juicios, –insiste– son otros juicios aprendidos⁹.

Cada juego remite así a convicciones sobre las que descansan los juicios. En el fondo me encuentro con creencias y con un lugar que mi confianza asegura, y que mantendré¹⁰. Estas certezas son los *goznes* sobre los que se producen los movimientos, sin las cuales no podríamos ni dudar, ni preguntar.¹¹ Sin embargo, no es una especie de *visión* lo que sostiene nuestras convicciones, sino la acción¹².

Pueden verse estas reflexiones como el camino que conduce a una desaparición del sujeto o a su disolución en prácticas que se sostienen a sí mismas; a la negación de la capacidad de juzgar por sí mismo, ya que toda posibilidad de juzgar remite a los juicios aprendidos. Esta es una posible lectura. Sin embargo, creemos que hay otra: Wittgenstein no está sosteniendo la resignada sumisión a un juego de lenguaje, sino mostrando su contingencia; no está negando la subjetividad, sino mostrando su radical

⁸ SC, paragr. 128. “Desde que era niño he aprendido a juzgar así: *Eso es juzgar*” y Paragr.129. “He aprendido a juzgar así; he aprendido a reconocer *eso* como un juicio”.

⁹ SC, paragr. 124.

¹⁰ SC, paragr. 245-246- Nos topamos con algo último. Esto último no implica que haya un fundamento evidente de manera absoluta. La certeza se apoya en nuestras creencias; por eso es tan difícil poder distinguir el “saber” del “creer.” “El “yo sé” tiene que ser muchas veces sustituido por el “estoy firmemente convencido”. Y en esto se muestra que saber y creer se parecen mucho a la “decisión”. (SC. 362)

¹¹ Sin certezas ni siquiera es posible la duda. ¿Qué alcance tiene esto?. Wittgenstein radicaliza la pregunta: “¿Quiero decir, pues, que la seguridad se encuentra en la esencia del juego de lenguaje?”(SC, paragr. 457). Todo lo que sabemos y toda duda –sostiene más adelante– remite al fundamento de nuestro juego de lenguaje. Sin embargo, el juego de lenguaje es, por decirlo de algún modo, algo imprevisible, es decir, decir: no está fundamentado. No es razonable (ni irracional). Está allí –como nuestra vida (SC, paragr. 559).

¹² SC, paragr. 204.

pertenencia a una forma de vida desde la que se generan las significaciones. Pertenencia no significa clausura. No estoy preso de un juego (aunque esto es también una posibilidad humana). Y aunque los seres humanos nos aferramos a las certezas de fondo, porque una revisión de las mismas equivaldría a la aniquilación de todo patrón de medida¹³, puede darse el caso –dice Wittgenstein– de que sucediese algo inaudito, que algo conmoviese mis creencias hasta sus fundamentos. Algo que me sacara por completo de mis estructuras y me hiciese abandonar mis juicios más fundamentales¹⁴. Hay dudas que parecen arrastrar todo consigo y me privan del fundamento de todo juicio- advierte¹⁵.

Puedo salir del juego. “Algunos acontecimientos me colocarían en una situación tal que ya no podría continuar con el viejo juego. Una situación en la que se me privaría de la *seguridad* del juego. En efecto ¿no es evidente que la posibilidad de un juego de lenguaje está condicionada por ciertos hechos?”¹⁶. Y puede pasar que un buen día me diese cuenta de que no estaba capacitado para juzgar. “Si tal cosa sucediese siempre o muy a menudo –agrega– alteraría completamente, por supuesto, el carácter del juego de lenguaje¹⁷. (Wittgenstein aclara que no se trata aquí de un error, sino de una “anomalía”, algo que se presenta excepcionalmente).

Cuáles podrían ser estos hechos, no aparece aquí explicitado. En este punto Wittgenstein detiene su reflexión y parece soltarnos la mano, dejándonos en libertad de pensar. De esta forma, lo que parece presentarse inicialmente como escepticismo da lugar a una nueva comprensión y

¹³ SC, paragr. 492.

¹⁴ SC, paragr. 513 Si alguien pone en duda alguna de mis creencias, podría también dudar de las razones que se esgrimen para causar en mí la duda, y de esta forma decidirme a mantener mis antiguas creencias. Sin embargo, Wittgenstein vislumbra otra posibilidad. “Pero ¿no sería posible que sucediera algo que me sacara por completo de mis casillas? ¿Una evidencia que me hiciera imposible la aceptación de lo más seguro? ¿O que me hiciese abandonar mis juicios más fundamentales? (Si con razón o sin ella, es del todo irrelevante ahora)”. SC, paragr. 517.

¹⁵ SC, paragr. 614.

¹⁶ SC, paragr. 617.

¹⁷ SC, paragr. 646.

reevaluación del pensar y del hacer¹⁸. A una cierta soledad interior, a la posibilidad de distanciamiento y libertad.

En esta posibilidad de distanciamiento y libertad se perfila la figura del sujeto. Creemos que si bien el planteo de Wittgenstein, implica una forma definida de descentramiento¹⁹, no pretende convertir al sujeto en un mero resultado, sino más bien advertir acerca de ese riesgo; y esto lo logra mostrando *que hay diferentes maneras de realización humana, y diversas formas de vida compartidas y entendimientos lingüísticos*. No deriva en ese “anarquismo” de la interpretación que envuelve en el fondo un profundo individualismo. Es el reconocimiento de que si bien participamos de un determinado juego, no es el único posible, invitando así a imaginar otros.

2. El reduccionismo pragmático

Cómo pensar nuevos lenguajes y cómo asumir la contingencia de los mismos, es uno de lo mayores problemas que se nos abren aquí. Wittgenstein ha despejado el terreno para ello, pero las posibilidades son muchas. Por esto nos parece conveniente analizar las consecuencias negativas que pueden derivarse cuando este reconocimiento de la función de las prácticas en la configuración del saber toma un camino que termina devaluando la idea de verdad, disolviendo el sujeto en las prácticas y considerando la relación con los otros a partir de una pragmática lingüística centrada en los efectos producidos por la “conversación”. Este es el caso de Rorty y de lo que podríamos considerar su “reduccionismo pragmático”.

Son conocidas las críticas rortyanas al sujeto como un ámbito de inmanencia y su rechazo de toda forma de mentalismo: “todo lo que distingue a los seres humanos de otras especies animales –nos dice– es su capacidad de usar el lenguaje, y en consecuencia, la capacidad de tener

¹⁸ Sobre el sentido del escepticismo en Wittgenstein: Nordmann, Jean François: “Grammaire wittgenstenienne et phénoménologie husserlienne; de leurs puissances et limites respectives, de leur possible conjonction”, en *Rue Descartes/29. Sens et phénomène, philosophie analytique et phénoménologie*, PUF, París, 2000, p. 103.

¹⁹ Sobre el alcance de los aportes de Wittgenstein respecto a este descentramiento, cómo se da en relación a los procesos de significación, y las diferencias respecto al objetivismo por un lado y al neoestructuralismo por otro: Wellmer, Albrecht *op. cit.*, p. 84.

actitudes proposicionales, deseos y creencias”²⁰. Como el mismo lo señala, más que una reflexión sobre la subjetividad, lo que Rorty se propone es una descripción de nosotros mismos que nos sirva para ubicarnos en el mundo y orientar nuestra acción. Según esta descripción, los seres humanos se definen no por su capacidad de captar la verdad, sino por su capacidad de ser ciudadanos de una democracia plena que todavía está por llegar²¹. Su intención es hacer desaparecer un concepto de racionalidad específicamente epistémico y reemplazarlo por un ideal moral de solidaridad. Los seres humanos son caracterizados como miembros de una comunidad que se crea a sí misma, unida no tanto por el conocimiento de unas mismas verdades, cuanto por el hecho de compartir unas mismas esperanzas inclusivistas, generosas y democráticas”²².

El problema de la verdad se hace irrelevante. Las palabras de Rorty no dejan lugar a dudas en cuanto a su posición, y a ellas recurrimos. En *El pragmatismo, una versión* sostiene: “La noción de verdad satisface, ciertamente, el anhelo de incondicionalidad, el anhelo que lleva a los filósofos a insistir en que debemos evitar el ‘contextualismo’ y el ‘relativismo’. Pero tal anhelo no es sano en absoluto, porque el precio a pagar por la incondicionalidad es la irrelevancia práctica. Por consiguiente, creo que la cuestión de la verdad no puede ser relevante para la política democrática y que los filósofos interesados en esta política tendrían que olvidarse de la verdad y ceñirse al tema de la justificación”²³. En *Verdad y progreso* nos advierte que, por otra parte, no tenemos cómo establecer las condiciones para que una opinión, teoría, política o práctica sea considerada mejor²⁴. Son sólo ciertas prácticas de legitimación consensual las que otorgan validez. Pero tampoco en este caso sirve acudir al “mejor argumento”, ya que cabe preguntar “¿mejor para quien?”, y la respuesta que podría darse: “para nosotros, los humanos”, muestra inmediatamente sus falencias. En efecto –continúa agudizando los interrogantes–: ¿qué quiere decir esto? ¿para todos? ¿también para los nazis?

²⁰ Rorty, Richard, *El pragmatismo, una versión*, Ariel, Barcelona, 2000, p. 113.

²¹ *Ibid.*, p. 86-7.

²² *Ibid.*, p. 85.

²³ *Ibid.*, p. 82.

²⁴ Rorty, Richard: *Verdad y progreso*, (en adelante: VP), Paidós, Barcelona, 2000, p. 79.

¿para los fundamentalistas? En definitiva, -concluye- lo que está en el fondo es la convicción de que es “para nosotros, los tolerantes y tibios liberales”²⁵.

El cinismo que parece traducir esta expresión es el argumento fuerte de Rorty para mostrar que los “hablantes racionales”, los que se presentan como la “mejor versión de nosotros mismos”, se ven encarnados en ciertas formas culturales: *las nuestras*²⁶. Lo mejor siempre está ligado a lo que es más eficaz, más fructífero para nosotros –observa-. Si no hay representación de la realidad, no puede haber para la verdad otro sustento que el acuerdo fáctico. De acuerdo a ello, no puede darse contenido alguno a la idea de “corrección” que no sea local, vinculado a determinadas prácticas. Sin bases metafísicas, ni estrategias formales, lo único que queda para la verdad es admitir que el predicado “verdadero” tiene un uso *precautorio* (*cautionary use*)²⁷. Y así, para este autor, es verdadero lo que produce por accidente la adopción por consenso de un imaginario verbal común, sin que pueda saberse si alguna realidad justifica tal acuerdo. No hay otro marco de referencia que el que las prácticas sociales de justificación autorizan, y por lo tanto tampoco puede verse con claridad desde qué criterios podrían ser cuestionadas.

Las consecuencias en el orden de la acción son resueltas por Rorty mediante un desplazamiento desde el campo de la epistemología y la metafísica al de la política cultural; a esto se agrega el consejo de renunciar a pretensiones cognoscitivas para optar por la formulación de sugerencias en torno a qué deberíamos intentar²⁸. Ahora bien: ¿cuáles son las consecuencias de esta manera de pensar?

²⁵ *Ibid.*, p. 76.

²⁶ Lo que Rorty hace es trazar la hipérbole que tiene su punto de partida en la idea de verdad a partir del consenso. Pone en evidencia todas las dificultades y la falta de sustento de tal noción, y las asume.

²⁷ Se trata del uso que se encuentra en oraciones como: tus argumentos satisfacen todas nuestras normas y estándares actuales y no se me ocurre nada que decir en contra de tu tesis, aunque con todo, lo que dices podría no ser verdadero. (VP, p. 85).

²⁸ VP, p. 81- La objeción de Putnam a esta posición, es que si bien podríamos ser menos intolerantes y menos proclives a un totalitarismo político si intentamos este desplazamiento, sin embargo, sería mejor *argumentar* en favor de esta dirección, y no simplemente recurrir a estrategias para que cambie nuestra imagen del mundo. La

3. La huída irónica

Esta situación implica una “neutralización del juicio” que ha sido caracterizada por J. Poulain como “huida irónica”. Es huida en cuanto sometiendo las prácticas comunicacionales al consenso ciego y fortuito, se interrumpe de algún modo la relación con el mundo y con el otro. Al considerar la experiencia del mundo y de ser con otros de manera exclusivamente pragmática, se pone entre paréntesis el juicio de verdad que sostiene todo enunciado (aún cuando tenga carácter hipotético). Se deja en suspenso la posición que los interlocutores sostienen sobre sus conocimientos, sus acciones, sus deseos y sus gratificaciones, para dejarlo en dependencia del consenso. Lo comunicacional produce en este caso exactamente lo inverso de lo que anuncia este proyecto filosófico: transforma la vida humana en un espacio de incertidumbre y neutraliza la regulación dinámica de la vida por la palabra²⁹. Este espacio de incertidumbre social y psíquica se caracteriza por presentar la instancia comunicativa sobre el trasfondo de un escepticismo generalizado respecto al otro. Es una comunicación que no logra acceder a la “opacidad” con que el otro se presenta, pues lo único que permite ver son los efectos de las conductas lingüísticas. En cuanto se hace abstracción de la verdad de lo que se dice, la experiencia “conversacional” transforma la vida social y psíquica en un juego de fuerzas y en un campo de desorientación cognitiva, afectiva y regulativa.

En el caso de Rorty, la “ironía” se manifiesta como un corrimiento hacia lo literario en tanto fuente de respuestas. La ironía surge así como figura estética de la conciencia de los sujetos: ellos disfrutan de la aniquilación de ellos mismos como sujetos concientes de producirse de

respuesta de Rorty es que no hay diferencias: tal argumentación en definitiva es lo mismo que la persuasión. Por más que Putnam quiera marcar las diferencias –sostiene– ambos están haciendo lo mismo. En otros textos extiende este comentario a la postura de Habermas. Creo que lo que está evidenciando esta discusión es la debilidad de hacer descansar la verdad solamente en la argumentación. Putnam y Habermas ya lo han advertido.

²⁹ Poulain, Jacques, “*L’age pragmatique ou l’experimentation totale*”, L’Harmattan, Paris, 1991, p. 6-7. Cfr: *La neutralization du jugement, ou la critique pragmatique de la raison politique*, L’Harmattan, París, 1993.

manera autónoma, como sujetos capaces de determinar la realidad por el saber que de ella tienen y las normas que dictan. La anámnesis irónica consiste en asumir que desde siempre nos encontramos sometidos a las contingencias de la vida, limitados a modos concretos de apropiación del mundo, y a “festejar”, de algún modo, que el sujeto autónomo haya tenido que someter su vanidad. Esto se entiende como la preparación para gozar de nuestra “finitud moral” y de la tranquilidad que produce este reconocimiento.

Pero esta tranquilidad —observa Poulain— no se consigue sino en una especie de fuga. En efecto, para Rorty, el mundo, los sujetos y las sociedades *no se encuentran sino en los efectos del lenguaje*. Su contingencia es la misma que la de las prácticas que las sostienen. Y eso alcanza también a toda propuesta ética y política: en la aceptación de que las reglas, las creencias, deseos e intenciones no existen más que en relación a estas prácticas y dependen de las diversas descripciones en su pura facticidad, se diluye toda normatividad.

Un sujeto que asume de esta forma su contingencia, no tiene ya pautas para creer en la utopía de un mundo mejor. Lo que puede transformar el deseo en necesidad, es sólo que una sociedad lo reconozca como tal, lo haga suyo sin otra instancia de justificación que este reconocimiento. Este intento de ruptura de absolutos, mostrando al sujeto y a la sociedad en su facticidad radical, se consume de esta forma como *ironía ética y como tolerancia mutua*; tolerancia que admite (según dice Rorty) las diferencias ético-políticas que se generan y sostienen en las prácticas.

La experiencia de tolerancia generalizada, sin embargo, tiene también su revés: ninguna regla se impone más que otra cuando se está convencido que todo vale igual. El hombre irónico debe pagar su retirada con la incertidumbre práctica y con el conformismo. Poulain es muy duro con esta actitud. En lugar de alcanzar serenidad —advierde— lo que se alcanza es la *apatía* propia del reconocimiento de la banalidad y contingencia del propio juicio. Lo que se busca en la conciencia irónica de la contingencia del saber y del deseo, es la autorización para aceptar todos los hechos ofrecidos de manera indiferenciada, como productos legitimados por las prácticas compartidas. Pero lo más grave aún es que esa conciencia autoriza también a aceptar los azares de la vida política y la contingencia del reconocimiento de necesidades, dispensándonos del propio juicio. Vemos así que la neutralización del juicio en el orden cognitivo pone también en suspenso las

convicciones morales y las certezas jurídicas. La subordinación del juicio de verdad al consenso logrado en las prácticas lingüísticas conduce, en definitiva, al *sin sentido de estas prácticas*.

Lo paradójico de posiciones como la de Rorty es que poner entre paréntesis la objetividad de la experiencia resulta contradictorio con la idea presupuesta del acuerdo con otro. No se supera la escisión introducida por la conciencia semanticista sólo poniendo en primer plano la pragmática, sino estableciendo la presencia de una *conciencia de verdad y de juicio de objetividad en cada acto de habla, como así también haciendo depender la adhesión de los interlocutores a sus palabras, de la conciencia de la objetividad de su decir* ³⁰.

Estos momentos son indisociables. En efecto: conciencia de comprensión, conciencia de verdad y conciencia de identificación dinámica de sí y de otro respecto al juicio que se establece en toda enunciación, son momentos que se condicionan mutuamente y regulan la formación de toda experiencia, sea de percepción, de acción, de conocimiento o de deseo. Toda enunciación, sea ella descriptiva, regulativa o expresiva, establece indisociablemente un juicio de verdad. El acuerdo de los interlocutores reposa sobre la participación en este juicio de objetividad y de verdad. “Un consenso de donde desaparece el juicio de objetividad y que no manifiesta sino la adhesión dinámica de los interlocutores a sus palabras, es ciego. Una reflexión de verdad que se abstrae del contexto comunicacional para prescribirse de una vez por todas sus reglas, independientemente del ejercicio de este juicio, es vacía” ³¹.

4. Las consecuencias de la neutralización del juicio

Poulain trata de mostrar las consecuencias contradictorias que se derivan de una posición reductivamente pragmática. En la medida en que el consenso se independiza del juicio de verdad (o la verdad se reduce a lo que una comunidad acepta como tal), la derivación es el escepticismo

³⁰ Estas instancias son separadas muchas veces porque se reduce la comunicación a la *transmisión* de un mensaje, acompañado de la conciencia de comprensión; al reconocimiento de la identidad del mensaje emitido y del mensaje recibido. Se reduce así la identificación mutua de los interlocutores a la recepción de un determinado contenido.

³¹ Poulain, Jacques, “*L’age pragmatique...*”, *op. cit.*, p. 21.

generalizado. Entre la vida teórica y la vida práctica se produce un hiato, en la medida en que se neutraliza el poder juzgar. La experiencia se reviste así de una caparazón protectora. El resultado es una especie de “autismo colectivo” que prohíbe a cada uno reconocerse como sujeto capaz de juzgar. Este autismo pragmático es un *autismo de la civilización*, que afecta no solamente la comunicación sino todas las experiencias que ésta hace posibles.

La explicitación de esta analogía nos revela las consecuencias de esta disolución del sujeto. El infante autista evita hablar para impedir que se reproduzca el acontecimiento traumático cuyo recuerdo le angustia y aterroriza. Desorganiza la articulación de su sistema motor y desconecta su sistema de recepción sensorial, su sistema de representación. Llega a producir de este modo una percepción indiferenciada del espacio, en la cual apenas puede ser percibida la repetición efectiva del acontecimiento traumatizante. Esta agnosia perceptiva, a la vez visual y mental, no le permite orientarse en el espacio, ni fijarse a una cosa particular. A nivel motor los movimientos se manifiestan como descarga de energía que escapa a todo querer, no estando articulados a ninguna percepción o representación. Escapando así la conciencia a toda forma de regulación, el sistema motor queda librado a un régimen de apraxia total.

De manera análoga puede verse la situación del “hombre pragmático”, en cuanto la evasión respecto al juicio cumple un rol similar. El acontecimiento traumatizante es en este caso (para las diversas pragmáticas) la manera en que el sujeto moderno aparece como la fuente que determina toda realidad, por el solo hecho de que se reconoce depositario de una razón teórica, práctica y estética, infalible en el dominio de su ejercicio. Y es justamente tratando de evitar esta identificación del hombre a una razón abstracta y casi-divina, que se rechazan también las posibilidades de verdad y objetividad que el lenguaje tiene³².

El hombre que intenta orientar su vida ética y política desde una perspectiva pragmática estrecha, se encuentra ante un muro de hechos indiferenciados en cuanto a su valor de verdad, susceptibles sólo de un tipo de justificación limitado a las prácticas vigentes. No puede diferenciar los hechos significativos para un conocimiento del mundo y evaluarlos. Afronta

³² *Ibid.*, p. 182.

del mismo modo el mundo de deseos e intenciones, filtrados o no por el consenso, que pueden ser satisfechos de distintas formas, pero sin que las elecciones y decisiones puedan darse de otra forma que arbitrariamente. El hombre pragmático llega a este síndrome autístico de la misma manera que el niño autista: desconectando su conocimiento de la acción, su sistema de recepción sensorial, de su sistema motor. Invierte sus circuitos vitales de tal forma que se hace insensible al hambre (anorexia) como al dolor (ataraxia). Evita tomar posición y rehúsa tomar decisiones respecto a lo que le aparece como acontecimiento traumatizante.

Poniéndose a sí mismo la prohibición de juzgar, el hombre pragmático deviene “aprático”. Por una parte, el estado de ataraxia se traduce en una crisis generalizada de motivación, y esto afecta igualmente la relación al otro. Por otra, se pliega a la única instancia que él puede pensar como aceptable: la que proviene de la racionalidad tecnológica, y le proporciona la tranquilidad de enfrentarse al mundo reducido a su dimensión técnica. Esta agnosia de la razón científica y la apraxia ética se propaga como crisis de racionalidad y de legitimación.³³

Este autismo blindado en una caparazón que le impide hacerse conciente de sí mismo, sólo puede superarse con la restitución del juicio³⁴. Pero ¿cómo es esto posible? ¿Qué alcance puede tener esa restitución?

5. Sujeto, posibilidad de resignificación y posicionamiento ante la realidad

La restitución del juicio no puede ser simplemente reafirmar lo aprendido y legitimado en el tejido de las prácticas lingüísticas. Restituir no significa en este caso la convalidación de lo existente, la aceptación de la facticidad dada. *Si en cuanto seres pensantes, estamos comprometidos con alguna verdad, esto significa también que no podemos eliminar lo normativo*³⁵. Por esto la

³³ *Ibid.*, p. 225.

³⁴ *Ibid.*, p. 229.

³⁵ Esto lo ha señalado muy bien Putnam. “Reconozcamos que una de nuestras autoconceptualizaciones fundamentales, una de nuestras ‘autodescripciones’ fundamentales, en expresión de Rorty, es que somos *pensadores*, y que en tanto que pensadores estamos comprometidos con la existencia de alguna verdad, algún tipo de corrección de carácter sustancial y no meramente ‘desentremillador’. Esto

restitución del juicio no puede ser meramente reproductiva. El lenguaje y la interacción tienen que ser recuperados en la apertura de un nuevo diseño de sus relaciones.

Creemos que la posibilidad de evitar las consecuencias negativas de la huida irónica está en pensar al sujeto en su capacidad *de discernir y posicionarse en el juicio, pero también en su capacidad de configurar nuevos sentidos y crear nuevos lenguajes*. En esta tensión emerge el desafío de pensar el sujeto en la conjunción de capacidades múltiples. Y eso implica:

a- *La posibilidad de tomar distancia*. Si aceptamos que se trata de un asumirse a sí mismo sin quedar atrapado en estructuras prefijadas, la constitución del sujeto supone opciones más allá de lo consolidado en las prácticas sociales. Es cierto que el sujeto no es un centro que funda desde sí mismo toda su actividad; tenemos que admitir que hay un trasfondo que precede los actos del yo, vinculándolos a estructuras de sentido que no son fruto exclusivamente de la actividad de cada sujeto, sino que las preceden. Sin embargo, es también una posibilidad humana tomar distancia respecto a la “efectualidad” de un presente “reificado”³⁶.

b- *La posibilidad de resignificación*. La idea de sujeto cobra sentido en la posibilidad de distanciamiento, pero también en cuanto consideramos su capacidad para anticipar significados y propuestas que comprometen de manera singular el sentido de nuestras acciones y de nuestras vidas. Reconocer la pertenencia a una comunidad lingüística es reconocer el espesor significativo con el que ya cuentan nuestras operaciones y acciones, nuestra dependencia respecto a formas de vida ya constituida y respecto a

significa que no hay eliminación de lo normativo”. Putnam, Hilary: “Why reason can’t be naturalized?” en *Realism and Reason, Philosophical Papers*. V. 3, Cambridge University Press, 1983, p. 246.

³⁶ En cuanto ser temporal puedo encontrar como sugiere Merleau Ponty, un recurso que me separe de mí mismo, que “me arranca de lo que iba a ser, pero me da al mismo tiempo el medio de captarme a distancia y realizarme en calidad de yo. Lo que se llama la pasividad no es la recepción por parte de una realidad ajena o la acción causal del exterior en nosotros : es un investir, un ser en situación ante el cual no existimos, que perpetuamente recomenzamos y que es constitutivo de nosotros mismos. Una espontaneidad adquirida de una vez por todas, es exactamente el tiempo, y es exactamente la subjetividad.” Merleau Ponty, Maurice: *Fenomenología de la percepción*, Península, Barcelona, 1975, p. 435.

los otros; pero es también admitir que la constitución del sujeto se da en la tensión entre lo que una forma de vida permite ver y ofrece como alternativas factibles, y la libertad para pensar y decidir nuevas posibilidades.

El lenguaje es el horizonte desde donde se abre la significación de la realidad; a través de él se imponen estructuras y formas mentales; pero también es lo que da lugar a la configuración de nuevos sentidos. Por eso en buena parte la libertad de pensamiento y de acción está ligada a lo que un lenguaje permite anticipar. En nuestras prácticas lingüísticas radica la permanente tensión entre lo que desde allí se abre como posibilidad, pero también como trampa o prisión. Y es también la tensión que se da entre la pretensión de un lenguaje único y el reconocimiento de múltiples discursos. Es fácil advertir a qué conduce la opción por una única forma de descifrar y designar. Si consideramos al lenguaje como praxis, las relaciones entre la producción de sentido y los efectos a los que da lugar se hacen manifiestas. En cuanto provee de códigos culturales que organizan y clasifican la realidad, el lenguaje se convierte en un recurso poderoso que incluye y excluye, determina y jerarquiza produciendo efectos que se hacen particularmente visibles en la constitución de los sujetos. Uno de los efectos más fuertes aunque tal vez sea menos notable, es el de *la formación de identidades*. La sola nominación asigna una identidad, ubica en una forma de ser y en un lugar en la sociedad; instituye, ordena y *prescribe* formas de vida, estableciendo modelos normativos. Cuando se admiten ciertos lenguajes y se descalifican otros, se reconocen criterios y pautas instituidas y se postergan otras formas de dar sentido. Más aún, es desde las categorías lingüísticas que se marcan los límites del discurso admisible, desalentando incluso otras alternativas.

Precisamente por ello, la recuperación de la idea de un sujeto “no sujetado” se vincula directamente a la capacidad de resignificación. La cuestión es cómo hacerlo. Si lo que se reconoce como valioso o legítimo se inscribe en una trama de creencias y modos de juzgar adquiridos en prácticas y lenguajes que silenciosamente se conforman ¿es posible salir de la sujeción del código vigente, de sus formas de ordenamiento, jerarquización y exclusión? La salida no siempre es visible, ya que todo intento de desplazamiento tiene que contar ya con las formas de decir, pensar y valorar establecidas. Sólo queda la posibilidad de una especie de desmontaje desde dentro, construyendo desde sus pliegues e intersticios. De un desmontaje

que pueda romper la hegemonía de un único lenguaje que obtura la posibilidad de lo diferente.

Esto no puede darse a menos que se invente un camino nuevo, posibilitante de otras prácticas que puedan romper una trama significativa rígida y opresiva. Está claro que modificar las prácticas que sostienen esta trama no puede tener el carácter de ocupación de espacios ya constituidos, persistiendo en una misma lógica; se trata de abrir espacios nuevos proponiendo nuevos sentidos. Cabe preguntarse entonces cuáles son las circunstancias en que se produce el conflicto semántico que da lugar a la configuración de nuevos campos de significación. Es difícil poder precisar hasta qué punto interviene la decisión, y hasta qué punto es lo que acontece lo que interpela y demanda. Pero en este conflicto y en la emergencia de nuevos sentidos es indudable que intervienen capacidades múltiples, y que entre ellas la *imaginación* cumple un rol fundamental. En efecto, la imaginación permite una redescrición de la realidad y un nuevo diseño del campo mismo de la acción intersubjetiva³⁷.

En un ensayo titulado “La imaginación en el discurso y en la acción” P. Ricoeur, ubicándose de lleno en el entramado de las funciones cognitivas e imaginativas con el lenguaje, nos da una respuesta al respecto. Se presenta allí una concepción de la imaginación que la vincula a la idea de *metáfora como innovación semántica*. Esto le permite analizar cómo se conjugan estas capacidades múltiples a las cuales nos hemos referido. La imaginación ofrece su mediación específica aproximando campos hasta ahora distantes, de un modo tal que permite se produzca lo novedoso, incluso en ese “destello de sentido” que es la metáfora. La imaginación es la apercepción, de una nueva pertinencia significativa, de una nueva forma de interpretar. “Imaginar es, en primer lugar, reestructurar campos semánticos”³⁸. La imaginación permite ubicarnos en un terreno diferente del de los sentidos solidificados, y de esta forma, ejerce una función *crítica*. Así como en muchos casos se vincula a una conciencia “fascinada” por un imaginario instituido que nos atrapa, la imaginación puede ser también —si tenemos en cuenta su capacidad de abrir nuevos horizontes significativos— un instrumento poderoso de crítica de lo real. La imaginación es el libre juego de posibilidades, en un estado de cierta

³⁷ El mencionado ensayo está publicado en Ricoeur Paul, *Del texto a la acción*, FCE, Buenos Aires, 2001, p. 197 a 210.

³⁸ *Ibid*, p. 202.

desvinculación al mundo de los hechos. En este estado, en el cual no estamos “atados” al mundo dado, ensayamos ideas nuevas, valores nuevos, nuevas maneras de estar en el mundo. Y esto no será comprendido mientras no se vincule la fecundidad de la imaginación con la del lenguaje.

Sería un error, sin embargo, cerrar esta vinculación sobre sí misma, y mantenerla en el plano de la pura ficción³⁹. La función neutralizante de la imaginación respecto a la tesis del mundo es sólo la condición negativa para que sea liberada una *fuera referencial* de otro orden. Lo que se suprime es la referencia del discurso ordinario, aplicada a los objetos que responden a nuestro interés de primer grado por el control y la manipulación. Suspendido así este interés y la esfera de significación que controla, el discurso permite que aparezca *otra referencia al mundo mucho más profunda, en la que el vínculo con éste y con los otros toma otra significación, se libera de las restricciones en que se da en la facticidad*. La ficción tiene así este poder de “redescribir” la realidad, con todo lo que esto implica⁴⁰. Toda transición del discurso a la praxis procede de esta primera salida de la ficción más allá de sí misma, de la apertura de nuevos horizontes de posibilidad. En este sentido, la imaginación tiene una función proyectiva que permite el dinamismo del actuar.

Por todo esto, considerar hoy la cuestión del sujeto es también pensar sus posibilidades para la construcción de un lenguaje con *capacidad de transformación*. La apelación a la construcción de nuevos sentidos tiene que entenderse —a nuestro juicio— como una apelación a la acción.

c- Hay un último aspecto que debemos considerar: si bien la posibilidad de transformación indica atender a otros lenguajes y a posibilidades aún inéditas, requiere también atender *a la realidad como referencia crítica* y, por lo tanto, a la capacidad de discernimiento y de posicionarse ante ella en el juicio. Como hemos visto, los sujetos están insertos en condiciones

³⁹ *Ibid.*, p. 204.

⁴⁰. Su tarea —dice Ricoeur— es generar conexiones nuevas, mantener vivas las mediaciones de todo tipo que constituyen el vínculo histórico, entre ellas las instituciones. Su función es romper con la sumisión a una situación degradada y burocratizada, con la distorsión de las relaciones humanas y las instituciones. Es también función de la imaginación anticipar desarrollos y exponernos a los efectos de la historia.

sociales que no se pueden desconocer; pero sería irresponsable minimizar el peso de esas condiciones, relativizándolas a “juegos de lenguaje” leídos fragmentariamente. En este punto es necesario no quedar atrapados en una disyunción que puede resultar desconcertante. Por un lado se ve la necesidad de deconstruir las representaciones que obstaculizan, demarcan y excluyen, pero por otro, nos enfrentamos a significados en permanente flujo que no alcanzan a sostener el compromiso con alguna propuesta, y a una fragmentación que tiene como resultado la pérdida de la capacidad y (hasta del deseo) de comunicarse con otros y confrontar la legitimidad de la opción. La imposición del lenguaje único clausura monolíticamente una única forma de comprensión de la realidad, y consolida las prácticas en un mutuo refuerzo; pero la multiplicidad de lecturas dispersas dificulta el desciframiento de la realidad y debilita toda posible alternativa, ya que se carece de “sentidos consistentes”.

El discernimiento es indispensable para detectar qué es lo que hay que transformar. El reconocimiento de múltiples lenguajes y formas de comprender el mundo, de múltiples ideales de vida y el consiguiente rechazo del lenguaje único que demarca, excluye y dogmáticamente establece cómo son las cosas, no tiene por qué desembocar de manera inevitable en el pensamiento “débil” y en la liviandad de refugiarse en una (la propia) interpretación. En esta vía de escape que busca refugio en el lenguaje cerrado en círculo sobre sí mismo, se está produciendo una nueva forma de escisión que en definitiva diluye la realidad y desconoce sus resistencias. Una escisión que oculta también que no se trata de meras “lecturas”, sino que éstas operan. a cuestión es cómo, en su diversidad y movilidad, el lenguaje se hace cargo de la realidad. Y hacerse cargo no es sólo descifrarla, sino también proponerla.

Resumen

Se analiza lo que se ha considerado un “descentramiento” del sujeto a partir de la crítica a la racionalidad tal como la concibió la modernidad. Se considera especialmente el impacto del giro lingüístico, sus aportes y también sus consecuencias negativas. Se realiza un análisis crítico de las posiciones contextualistas, sus consecuencias escépticas y las derivaciones en el orden de la acción. Se plantea finalmente el tema del sujeto y sus posibilidades, destacando especialmente su capacidad para configurar nuevos sentidos y crear nuevos lenguajes, pero también en su capacidad de discernir y de posicionarse en el juicio.

Palabras clave: “Prácticas lingüísticas”, “subjetividad”, “configuración de sentido”, “juicio”.

Abstract

The work analyzes what has been considered a “decentration” of the subject, starting from the critique of rationality such as it was conceived by modernity. The impact of the linguistic turn is especially taken into consideration, as well as its contributions and its negative influences. A critical analysis of contextualist positions, its sceptical consequences and derivations as regards action is dealt with. Finally, the theme of the subject and its possibilities is raised, pointing out especially its capacity to bring about new senses and to create new languages, but also its capacity to discern and take positions in judgement.

Key words: “Linguistic practices”, “subjectivity”, “configuration of sense”, “judgement”.