



Contribuciones desde Coatepec

ISSN: 1870-0365

rcontribucionesc@uaemex.mx

Universidad Autónoma del Estado de México
México

Bacarlett Pérez, María Luisa

Un acercamiento a algunas perspectivas en torno a los límites del lenguaje (Wittgenstein, Gadamer,
Lévi-Strauss y Foucault)

Contribuciones desde Coatepec, núm. 8, enero-junio, 2005, pp. 11-24

Universidad Autónoma del Estado de México
Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28100802>

- 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

Un acercamiento a algunas perspectivas en torno a los límites del lenguaje

(Wittgenstein, Gadamer, Lévi-Strauss y Foucault)

An approach to some perspective around the limits of language
(Wittgenstein, Gadamer, Lévi-Strauss and Foucault)

MARÍA LUISA BACARLETT PÉREZ¹

Resumen. El tema sobre los límites del lenguaje y del conocimiento es central en la Filosofía y, más concretamente, en la Epistemología; pues pone en cuestión la posibilidad de un conocimiento completo sobre el mundo, así como una enunciación cabal del mismo. En obras de pensadores tan dispares como Wittgenstein, Gadamer, Lévi-Strauss y Foucault, se aprecia un argumento similar en torno a la idea de que, por más refinados y racionales que sean nuestros instrumentos cognitivos y nuestro lenguaje para expresar el conocimiento, bien siempre queda algo que se escapa a una enunciación y a una inteligibilidad total, bien nunca es del todo deseable decir todo lo que puede decirse.

Palabras clave: lenguaje, conocimiento, Filosofía, Hermenéutica, Epistemología.

Abstract. *The limits of knowledge and language are classical problems in Philosophy, and mainly in Epistemology. In some way, this problems put on de table the question about the possibility of a complete knowledge of the world and his complete enunciation. In some thinkers, like Foucault, Gadamer, Lévi-Strauss and Wittgenstein, we can find a similar argument about the impossibility of a total knowledge of the world and his total enunciation, in spite of refinement and sophistication of our scientific instruments and theories, we can always find something that escapes of a total intelligibility and total enunciation, perhaps it's not desirable to know and to say it all.*

Keywords: *Language, knowledge, Philosophy, Hermeneutic, Epistemology.*

Introducción

Si un afán ha estado ligado tanto a la filosofía, desde su emergencia, como la ciencia moderna, desde sus comienzos, sin duda ha sido la necesidad de dar con una comprensión completa de la naturaleza. En cuanto a la ciencia moderna, la forma que asume esta búsqueda —la de una matematización total

¹ Facultad de Humanidades de la UAEM. Correo electrónico: cioran6472@yahoo.com

del universo— nos habla de este intento de encontrar un lenguaje que pudiera nombrar y explicar el mundo natural de manera completa y epistemológicamente económica. Como lo expone Moritz Schlick, uno de los principales representantes del positivismo lógico: la naturaleza, reducida a sus leyes fundamentales, puede ser descrita en su totalidad, de forma exacta y completa.

Las “descripciones generales” [...] constituyen un paso preliminar en el procedimiento de obtención de leyes. Estas descripciones generales pueden incluso llamarse leyes, pero todavía no componen una explicación de los procesos descritos. Las explicaciones se alcanzan únicamente cuando un número de leyes de esta clase queda integrado en una ley única [...]. Pues sólo con la ayuda de una fórmula así es posible obtener una descripción completa de todos los detalles. Galileo fue el creador de semejante modo de conocimiento exacto de la naturaleza. (Schlick, 2002: 30)

Ya en *Les mots et les choses* (1966), Foucault habla de que la gran obsesión de la Época clásica (siglos xvii y xviii) fue dar con una ciencia universal del orden, con una *mathesis universalis*, empresa que sigue siendo, en gran medida, cara a la ciencia de nuestros días. En las propias inmediaciones del siglo xviii, hubo diversas críticas a este intento de aspirar a una explicación absoluta del mundo; recordemos, por ejemplo, a Giambattista Vico, quien, con el principio de *verum factum*, —ya esbozado por Thomas Hobbes y John Locke— argumentaba que sólo se puede conocer aquello que se hace; por tanto, gran cantidad de cosas en el mundo quedarían vedadas al conocimiento humano en tanto su causa no es el hombre —la propia naturaleza, entre otras cosas, estaría vedada al conocimiento humano puesto que su causa es Dios.² En el siglo xx, el tema sobre los límites del conocimiento se torna un tópico central en la filosofía, sobre todo porque se logra enlazar dos elementos de la existencia humana como realidades íntimamente correlacionadas: el conocimiento y el lenguaje. En este siglo podemos encontrar en distintos pensadores, *ligados a tradiciones filosóficas y humanísticas muy dispares*,³ una preocupación común por establecer que, a pesar de

² Aunque Vico aceptaría que la naturaleza puede ser conocida mediante la creación de experimentos; es decir, siempre y cuando sea el propio hombre el que crea ciertos fenómenos naturales para su estudio y conocimiento.

³ Es necesario reconocer la procedencia teórica de cada uno de los pensadores aquí expuestos, misma que está lejos de ser única o similar —es decir, el primer Wittgenstein, perteneciendo a la tradición analítica, estaría muy lejos (podría decirse que en las antípodas) de la postura hermenéutica de Gadamer; sin embargo, la intención de este artículo es mostrar un punto de coincidencia entre las distintas posturas aquí citadas; a saber, la problematización que cada una realiza en torno a los límites de lo que puede ser dicho.

nuestras mejores intenciones y de lo refinado de nuestros aparatos conceptuales, siempre hay un límite para lo que se puede decir y conocer; en otros términos, siempre queda un espacio de lo no dicho, de lo no enunciable y, por ende, de lo incognoscible que, con todo, sigue formando parte esencial de la existencia humana. Aquí abordaremos las posiciones de cuatro pensadores oriundos del siglo XX, que desde muy distintas perspectivas y argumentos, tienen una manera similar de concebir los límites del lenguaje bajo el supuesto de que no todo puede ser dicho ni conocido, y que este espacio no es solamente un residuo de la actividad cognitiva del hombre, sino una dimensión central de su existencia.

1. Los límites del lenguaje en el primer Wittgenstein

El párrafo con el cual Wittgenstein cierra el *Tractatus Logico-Philosophicus* se ha convertido en un lugar común tanto en la Filosofía del lenguaje como en la Epistemología, sobre todo cuando se abordan problemas en torno a los límites del lenguaje. “De lo que no se puede hablar hay que callar” (Wittgenstein, 1999: §7).

Con esta frase, que siempre raya en lo enigmático, el autor quiso expresar, entre otras cosas, la imposibilidad de hablar significativamente de la ética, de las experiencias religiosas o místicas, en tanto lo que ahí se experimenta está más allá de lo verificable. Recordemos la Teoría del significado de Wittgenstein: sólo tienen sentido aquellas palabras que son “pinturas del mundo”; en otros términos, sólo aquellas palabras cuyo referente es un objeto del mundo tienen verdadero significado. De esta forma, sólo es posible hablar de aquello que pertenece a un estado de cosas, en tanto “*poder ser parte integrante de un estado de cosas es esencial a la cosa*” (Wittgenstein, 1999: § 2.011). Recordemos también que un “estado de cosas” se refiere a una conexión de objetos, con lo cual sólo habrían de ser significativas aquellas palabras que indicaran precisamente un estado determinado de cosas compuesto de una conexión de objetos.

De tal posición frente al significado de una palabra, Wittgenstein termina estableciendo ciertos límites de lo que puede ser dicho: sólo puede hablarse de aquello que efectivamente forma parte de un estado de cosas del mundo; con lo cual la experiencia mística o religiosa, o inclusive la propia ética, serían espacios de la experiencia humana que estarían más allá de toda conexión de objetos y, por lo tanto, más allá del lenguaje, de ahí que nada de ellos pueda decirse, y tan sólo se puede “mostrar”. Sin duda esta aseveración resulta también enigmática, pero en líneas generales indica que, si bien las creencias religiosas o morales pueden mostrarse —con actos y actitudes determinadas—, lo que en ellas se muestra no refiere a ninguna relación de objetos concreta, y, por ende, no podrían tener una

expresión lingüística (podríamos preguntarnos, por ejemplo, ¿a qué estado de cosas me refiero cuando afirmo que tengo fe?). Y con todo, para Wittgenstein, lo místico existe. “Lo inexpresable, ciertamente, existe. Se muestra, es lo místico” (Wittgenstein, 1999: § 6.522).

Aunque muchos de los postulados wittgensteinianos en relación con lo que podemos y no podemos decir fueron retomados por el Círculo de Viena, particularmente por Rudolf Carnap, sin duda el lugar que Wittgenstein deja a la experiencia religiosa y mística y a la ética es muy distinto al que ocupa en el positivismo lógico. Efectivamente, los límites que Wittgenstein pone al lenguaje no dejan a la religión ni a la ética en un nivel inferior o despreciable frente a la ciencia; antes bien, con esta operación pone a ambas en un espacio –digamos con Kuhn– “inconmensurable” frente a la ciencia. Efectivamente, si la ética y lo místico están fuera del lenguaje no es porque frente a la ciencia tengan menor importancia, menor dignidad; antes bien, el quedar más allá del lenguaje es expresión de que se encuentran más allá de los avatares del mismo; en otros términos, quedan protegidas de las vicisitudes del lenguaje. La experiencia mística y religiosa expresan para Wittgenstein la muestra de lo que es más profundo e íntimo para el espíritu humano, de lo que no se puede decir. En otros términos, la dignidad de esta esfera de experiencias humanas no estriba ni en su total comprensión ni en su total enunciación.

Con esto, Wittgenstein estaba dando un lugar especial y, por ello, insondable a través del lenguaje, a la ética y a la experiencia religiosa: un lugar que frente a la ciencia no resulta inferior ni despreciable, sino distinto, pero que, a su vez, al estar más allá del lenguaje, expresa un campo de la experiencia humana fundamental, quizá mucho más que todo aquello de lo que sí se puede hablar. “Wittgenstein llegó a decir incluso que el punto esencial del *Tractatus* se refería a la Ética y que la parte más importante del libro era la parte no escrita” (Pears, 1973: 126).

Wittgenstein abre, así, la posibilidad de un espacio esencial a la existencia humana que está más allá de lo que se puede decir y, por ende, conocer; y que este estar más allá del lenguaje no lo hace despreciable, sino todo lo contrario. Desde esta perspectiva, podemos afirmar junto con este filósofo austriaco que el sentido de la existencia humana no se reduce ni está limitado a su enunciabilidad ni a su inteligibilidad. En suma, que existe un espacio de lo no dicho que, con todo, forma parte central del existir humano; de ello resulta también que todo aquello de lo que se puede hablar y, por lo tanto, todo aquello que puede ser cognoscible e inteligible no agota el campo de lo significativo de la existencia. Con esto llegaríamos a una consecuencia importante: que con estas ideas Wittgenstein reconocería,

a la vez que un espacio de significación ligado a las palabras y a los enunciados —la Teoría pictórica del significado—, un espacio de sentido de la existencia humana que no puede equipararse ni reducirse a su elucidación a partir de palabras significativas. Habría, así, dos espacios de sentido inconmensurables: aquél perteneciente a las palabras y a los enunciados, y aquél perteneciente a la existencia, a lo no verificable, a aquello que sólo se puede mostrar.

En este sentido, el parágrafo seis del *Tractatus*, “Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo” (§ 6),⁴ podría ser interpretado como una especie de anunciación del segundo Wittgenstein, de aquel que habla de los juegos del lenguaje; sin embargo, habría que aclarar que al mundo al que se refiere el parágrafo citado es al mundo fáctico. Así, en ambas etapas del pensamiento wittgensteiniano el lenguaje ocupa un lugar central en relación con la cuestión del significado; con todo, mientras que en la primera etapa el significado de nuestras proposiciones está supeditada a los estados de cosas que conforman el mundo, en la segunda, el lenguaje se desborda como una realidad creativa y dinámica en la cual el significado está dictado más por la coherencia que por la correspondencia.

Sin embargo, aquello que hemos desprendido sobre los límites del lenguaje en el primer Wittgenstein (que habría dos espacios de sentido, uno dentro del lenguaje y otro más allá del lenguaje —el sentido de la existencia, donde estaría precisamente lo místico y la ética—, siendo el segundo irreductible al primero) vendría a preparar el camino hacia el Wittgenstein de los juegos del lenguaje, en tanto que, a partir de esta nueva concepción de lo que puede ser dicho, cabría la posibilidad de reconocer un ámbito propio de expresión lingüística de la ética y la mística; ámbito que para Paul Ricœur, por ejemplo, sería más bien simbólico, en tanto el símbolo... “...no se localiza en el mismo plano que las diferentes clases de signos que pueden discernir y articular una ciencia general de los signos” (Ricœur, 2003: 234).

En otros términos, el espacio simbólico a través del cual el hombre trata de dar algún sentido a su existencia no se reduce a los signos que la puedan hacer inteligible. Aún más, dicho espacio de sentido existe sin necesidad de estar codificado por palabras y signos plenos de significado: la función simbólica no se reduce a la inteligibilidad de sus signos.

Para Wittgenstein, que el lenguaje tenga límites no es, finalmente, algo que lamentar; al contrario, ello actúa como condición de posibilidad para que los

⁴ Aquí habrá que recordar que por “mundo” Wittgenstein entiende la totalidad de los hechos (§ 1.1.) y que el hecho es el “darse efectivo de estados de cosas” (§ 2), por tanto, la ética y la experiencia mística estarían fuera de los hechos, fuera del mundo; por ende, no podrían expresarse; con todo “lo inexpressable ciertamente existe. Se *muestra*, es lo místico” (§ 6. 522).

límites del mundo, lejos de convertirse en una cárcel rígida, sean flexibles, y para que nuestra existencia pueda ser ese espacio de vida interna y de experiencia ajena a toda formulación final. Para un hermeneuta como Ricœur, el que nunca se pueda decir todo, que el decir tenga límites, es también una especie de fortuna: sólo así la actividad discursiva, el diálogo y la discusión pueden continuar sin aspirar a una solución última. En este punto la posición hermenéutica en filosofía nos ha dado interesantes pistas.

2. El *verbum interius* en Gadamer

El quehacer hermenéutico filosófico no podía quedar ajeno a este problema, es quizá el lugar desde donde con más fuerza se han puesto límites a lo que es posible decir y conocer. En su historia sobre la hermenéutica, Jean Grondin (1999) comienza el texto reconociendo en Gadamer el intento de establecer el verdadero aspecto universal de la hermenéutica, el cual ubica en el *verbum interius*. Ciertamente, esta idea no tiene su origen en Gadamer: él mismo reconoce que la retoma de San Agustín; pero, al retomarla, lo que intenta exponer es la existencia de un lenguaje interior, anterior a todo lenguaje expresado, exteriorizado, cuya naturaleza inter-anterior es aquello que impide que pueda exteriorizarse de manera completa y cabal, tal y como se da interiormente; en otras palabras, la existencia de ese *verbum interius* nos muestra a cada instante la imposibilidad de poder decirlo todo.

La posición de Gadamer frente a lo que puede ser dicho se aleja, en realidad, de la postura de Wittgenstein, sobre todo porque, mientras para éste los límites del lenguaje se ciñen a ciertos focos de la experiencia humana —la estética, la ética, la religión—, para aquél dicho espacio de lo inexpresable abarcaría todos los ámbitos del lenguaje; es decir, tendría un carácter ontológico. Así, estemos tratando de expresar una emoción, una percepción o una teoría física, el lenguaje que exterioriza lo dicho siempre es insuficiente. Esta es una de las razones por las cuales Gadamer habla del “carácter especulativo del lenguaje”, aquel estaría dado, al menos, de tres maneras.

1) Primero, porque el lenguaje no es jamás la mera transposición lingüística de nuestras percepciones de los objetos y fenómenos externos; es decir, el lenguaje “no copia una realidad que ya es”, al contrario, la constituye.

2) Segundo, porque todo decir es insertarse de antemano en una tradición, en la corriente de lo ya dicho antes; es decir, cada vez que se habla, lo dicho penetra en la corriente de una tradición de lo ya dicho: comenzar a hablar es comenzar por algún lado. Con lo cual, lo dicho es siempre una especulación que

intenta adentrarse e insertarse dentro de un río de lenguaje que desconoce y en el que penetra a tientas.

3) Tercero, porque hablar es siempre ir a tientas con los propios pensamientos, porque siempre se especula en lo dicho, lo que verdaderamente se quiso decir. En otras palabras, en tanto lo pensado es inacabado, múltiple, infinito, cuando ello se expresa en el habla termina siendo reducido a un cierto número de perspectivas, de formas posibles; como lo expresa el propio Gadamer "... la multiplicidad de lo pensado surge sólo desde la unidad de la palabra" (Gadamer, 1988: 578).

Pero aunque la palabra pueda parecer unidad frente al pensamiento, es precisamente su incompletud, nuestra incapacidad de poder decirlo todo, lo que hace del lenguaje —y, por ende, del diálogo— una empresa infinita. Infinita en dos sentidos: primero, porque para quien escucha o lee siempre habrá una infinidad de posibles interpretaciones frente al texto o frente a lo dicho; segundo, porque para el mismo que escribe o habla siempre habrá una infinidad de formas de externar ese lenguaje interno que es inexpressable totalmente. De ahí la imposibilidad de una palabra final, de un veredicto último: siempre habrá nuevos intentos por comprender y por expresar lo pensado. De ahí también la crítica que el propio Gadamer hace a la ciencia moderna: aunque ésta trata a toda costa hacer hablar al mundo sin intermediarios —"hacer hablar a los hechos, a la cosa misma"— siempre tendrá que hacerlo por medio del lenguaje —sea matemático o lógico— y, por cierto, de un lenguaje a través del cual los hombres de carne y hueso habitan el mundo. Desprendemos de estos argumentos gadamerianos que no habría un "mundo en sí", independiente de nuestra manera de habitarlo —manera que siempre es lingüística—, sino, antes bien, que sólo tenemos mundo porque tenemos lenguaje, y que en cada modalidad del lenguaje el mundo se ofrece de manera distinta. "...nos movamos en el lenguaje que nos movamos, nunca llegamos a otra cosa que a un aspecto cada vez más amplio, a una acepción del mundo" (Gadamer, 1988: 536).

Es decir, no hay un lenguaje completo que dé razón de la totalidad del mundo en todas sus acepciones. Al contrario, el lenguaje tendría un límite ontológico, aquél por el cual el pensamiento siempre se exterioriza incompletamente en la palabra, de ahí la necesidad de seguir hablando. Y así como no se puede decir todo, tampoco puede conocerse todo, ¿o no acaso sólo es conocimiento aquél que puede comunicarse, decirse?

Aquí vuelve a aparecer Ricœur, quien se reconoce como heredero de la hermenéutica gadameriana y para quien la imposibilidad de poder decirlo y conocerlo todo se muestra, sobre todo, a un nivel epistemológico. Efectivamente, una teoría sólo puede estudiar aquellos objetos que sus propios presupuestos hace

posibles y nada más. En otros términos, cada teoría abre una parcela del mundo que no tendría razón de ser fuera de la misma, con lo cual no podría explicar aquello que no funda como método. Ello queda mucho más claro cuando Ricœur habla del psicoanálisis, cuyos objetos —como el inconsciente o la neurosis— sólo existen ahí donde son constituidos por un método particular, el análisis. “Diremos, pues, que el inconsciente es un objeto, en el sentido de que está ‘constituido’ por un conjunto de operaciones hermenéuticas que lo descifran” (Ricœur, 2003: 101).

Así, el que no sea posible ni decirlo ni conocerlo todo se convierte también en una limitación epistemológica: sea cual sea nuestro campo de conocimiento —desde el Psicoanálisis hasta la Física— nuestro poder decir y poder conocer se moverán siempre dentro de los presupuestos metodológicos que nuestras teorías fundamentan y hacen posibles; pero, al mismo tiempo, nuestros métodos y teorías siempre estarán condicionadas por aquello que puede ser dicho. Así, ninguna teoría puede dar cuenta de todo porque, en principio, toda teoría se expresa lingüísticamente y un lenguaje es siempre una apertura a un mundo posible, a “una acepción de mundo” y nunca a todos los mundos.

3. Lévi-Strauss y el exceso de comunicación

Que hay un espacio de lo indecible y lo incognoscible que, con todo, existe tal y como aquello que puede decirse y conocerse, no es un tópico que pueda restringirse a la filosofía. Ya Lévi-Strauss en obras como *Tristes trópicos* (1970) o *La mirada distante* (1984) elogia precisamente la no demasiada cercanía, la no demasiada comunicación, como si su exceso fuera origen de una alta producción de entropía que, lejos de hacer del mundo un lugar más complejo, lo lleva a un desastroso equilibrio. Es claro que Lévi-Strauss se mueve en un ámbito menos filosófico y más ligado a la realidad de ciertas sociedades —no occidentales o exóticas, como quiera llamárseles—, pero lo cierto es que en su trabajo antropológico puede encontrarse una preocupación acerca de los límites del lenguaje, en tanto herramienta de la comunicación y de la comprensión. Lévi-Strauss se sirve de diversos mitos de aborígenes del Amazonas donde es precisamente la excesiva comprensión (un vínculo comunicativo demasiado estrecho —por ejemplo, entre madre e hijo—) lo que termina produciendo nefastas consecuencias para la tribu. Los mitos a los que hace alusión el antropólogo muestran una y otra vez que la vida, la creación y la misma sociedad pueden existir y expandirse sólo a condición de un déficit de comprensión; es decir, sin un conocimiento exhaustivo del otro. “Plenamente lograda, la comunicación integral con el otro, en un plazo más o

menos breve, condena la originalidad de su y de mi creación” (Lévi-Strauss, en Clément, 2003: 152).

Mientras que el conocimiento exhaustivo, total, es una de las motivaciones de la empresa científica, Lévi-Strauss aspira a una comprensión de lo humano que, más que basarse en el interrogatorio inquisitivo a los hombres y a la naturaleza, apuesta por un acercamiento contemplativo; al menos en *Tristes trópicos* esa es la aspiración que el autor expone en su acercamiento a aquellas sociedades no occidentales: penetrar lentamente en el aroma del lugar, apreciar sin prisas el colorido del ambiente, mirar los rostros sin tratar de exprimir de ellos ninguna respuesta contundente. Para Lévi-Strauss, la desgracia de Occidente estriba, precisamente, en su afán de conocerlo y comprenderlo todo, sin dejar un espacio velado, sea para la contemplación, sea para el goce. En este sentido, el antropólogo francés reconoce también un espacio de silencio, un espacio más allá de lo cognitivo, donde también se expresa la vida, la comunidad y la convivencia. La paradoja de la vida social, y de ahí el talante estructuralista de su obra, es que la razón de su existencia se encuentra en un lugar no claro, no del todo inteligible, no del todo comunicable que, sin embargo, da forma a los rituales e intercambios que dan sentido y sustento a nuestra vida en comunidad. De nuevo, un espacio de silencio, de ausencia de lenguaje y conocimiento se hacen imprescindibles para la vida.

Como ya se adelantó, Lévi-Strauss no duda en vincular el exceso de comunicación con el incremento de la entropía en el universo: a mayor información, a mayor comunicación, a mayor intercambio de palabras, el desorden aumentará de tal manera que nada podrá ser integrado de nuevo, que la oportunidad de poder dar sentido y orden al mundo estará cada vez más alejada, en tanto el incremento del desorden producido por el actuar del hombre en el mundo —lo que implica la domesticación de animales, la construcción de ciudades y el cultivo del campo, así como una creciente cercanía y saturación comunicativa— hará cada vez más difícil extraer de él no sólo trabajo, sino también sentido, orden y significado. Parece paradójico, pues, que en esta búsqueda vehemente de sentido, de comunicación total, de inteligibilidad absoluta, lo que se encuentra al final es la total falta de sentido, el desorden y la desintegración. Es decir, en esta búsqueda de orden se termina produciendo un mayor desorden que, al igual que todo fenómeno termodinámico, es irreversible.

Chaque parole échangée, chaque ligne imprimée établissent une communication entre les deux interlocuteurs, rendant étalé un niveau qui se caractérisait auparavant par un écart d’information, donc une organisation plus grande. Plutôt qu’anthropologie, il faudrait écrire “enthropologie” le nom d’une discipline vouée à étudier dans ses manifestations les plus hautes ce processus de désintégration (Lévi-Strauss, 1955: 478).

La vida necesita, para preservarse y aún para crecer, de cierto silencio, de cierta ausencia del lenguaje y del conocimiento. “Saber demasiado y decir demasiado va en contra de la vida”; estas palabras se parecen mucho a aquellas que ya Nietzsche (1999) esbozaba en relación con la historia: tener demasiada memoria va en contra de la fuerza plástica que ha hecho posible, no sólo la vida, sino la emergencia y el florecimiento de la alta cultura y del genio. Lévi-Strauss enfrenta, por ello, al afán absolutista de decirlo y conocerlo todo, la actitud contemplativa: no habría que comprenderlo todo, no habría que saberlo y decirlo todo, la vida es ya plena en el acto mismo de ver un amanecer o escuchar el ronroneo de un gato.

... en deçà de la pensée et au-delà de la société : dans la contemplation d’un minéral plus beau que tous nos œuvres ; dans le parfum, plus savant que nos livres, respiré au creux d’un lis: ou dans le clin d’œil alourdi de patience, de sérénité et de pardon réciproque, q’une entente involontaire permet parfois d’échanger avec un chat (Lévi-Strauss, 1955: 480).

De ahí quizá la marca estructuralista que inunda de principio a fin la obra de Lévi-Strauss, y que en cierta medida compartiría con trabajos de pensadores posteriores como Michel Foucault o Gilles Deleuze; a saber, que por debajo de nuestras palabras y nuestros actos, que se nos presentan como perfectamente inteligibles, se encontraría la condición de posibilidad de los mismos, un fondo insondable, irreductible al lenguaje y a la total inteligibilidad; un fondo del que sólo podemos hablar superficialmente, siempre a medias y cuya verdadera forma siempre podremos intuir de manera incompleta, inacabada: aquello que Lévi-Strauss llama el “pensamiento salvaje”.

4. *La episteme y los límites de lo enunciable en Michel Foucault.*

La posición de Foucault respecto a los límites del lenguaje se acerca sólo de manera superficial a la de Gadamer, coinciden quizá en términos más formales que de contenido; por ejemplo, Foucault también afirma que «no todo puede ser dicho», pero, a diferencia de Gadamer, su posición tiene un contenido más histórico y menos ontológico; es decir, no siempre puede decirse todo porque la *episteme* de cada época no está quizá preparada para escucharnos.

Recordemos que, en su etapa arqueológica, Foucault postula la existencia de épocas de conocimiento, de periodos históricos que delimitan, a través de un juego de saberes —que trasciende a los sujetos concretos y a la planeación consciente—, un campo de enunciabilidad que cerca, a su vez, tanto lo que es posible

decir en cada momento, como lo que es posible conocer. Desde esta óptica el “no todo puede ser dicho” se enmarca dentro de la historia: cada época, al menos en el Occidente moderno, ha desarrollado diversas formas de conocimiento, diversas formas de dar realidad a los objetos del mismo; en suma, cada periodo histórico cuenta con un *a priori* cognitivo, con una *episteme* que actúa como condición de posibilidad sobre aquello que es posible decir y conocer en cada momento. Desde esta óptica, todo discurso es ya un producto normalizado que a la vez normaliza lo que puede decirse o no. Que el discurso tiene reglas, un orden, es un tópico ya clásico a la hora de hablar de la obra foucaultiana; menos abordada permanece la cuestión de las “monstruosidades del discurso”, en tanto que en cada momento hay un espacio de lo enunciable, ello no excluye que de vez en cuando se emitan voces incomprensibles, fuera de lugar: voces que transgreden los límites de lo comprensible. Ahí está el ejemplo al que recurre el propio Foucault: Mendel y su teoría de la herencia: pasarán décadas hasta que los escritos del monje puedan ser leídos y comprendidos; ni siquiera Darwin, quien contaba con un ejemplar en su biblioteca, lee dichos trabajos, que permanecieron en una especie de penumbra sepulcral, en tanto estaban fuera de aquello que era posible enunciar en ese momento. Como lo apunta Foucault en *L'ordre du discours*: Mendel era un “monstruo verdadero”, cuyo trabajo estaba fuera de lo que era posible decir en su tiempo. Desde esta óptica, el discurso cuenta en cada momento con ciertas reglas y procedimientos que cercan aquello que es posible enunciar. “... je suppose que dans toute société la production du discours est à la fois contrôle, sélectionnée, organisée et redistribuée par un certain nombre de procédures qui ont pour rôle d'en conjurer les pouvoirs et les dangers, d'en maîtriser l'événement aléatoire, d'en esquiver la lourde, la redoutable matérialité” (Foucault, 1971: 10).

Cada época constituye, así, un afuera y un adentro del discurso, de lo que es posible decir; esta figura que traza el adentro en relación a un afuera impronunciable es el *archivo*, que Foucault define como un sistema de enunciados que, en una relación recíproca, determinan las reglas de lo enunciable y “conjuran” la aparición de enunciados monstruosos, fuera de su dominio de verdad. De hecho, el archivo puede definirse también como un juego de enunciados que estructuran su propio “juego de verdad”, su verdad local, que actúa a su vez como criterio normalizador del propio lenguaje. Desde esta óptica, todo discurso nos habla a la vez de lo dicho y de lo no dicho, algo que el enfoque teórico-metodológico que inaugura Foucault asume como parte fundamental de toda mirada arqueológica; a saber, que sólo mirando en perspectiva, sólo viendo hacia atrás aquello que ya no somos, podemos percatarnos de lo que ya no está en nuestro campo de enunciabilidad. Así, el análisis arqueológico nos permite reparar en... “... la coupure

qui nous sépare de ce que nous ne pouvons plus dire, et de ce qui tombe hors de notre pratique discursive” (Foucault, 1969: 172).

Es quizá por esta razón, entre otras, que en la obra foucaultiana encontramos constantemente una invitación a pensar más allá de la *episteme* en la que estamos inmersos, más allá de los límites discursivos que someten tanto el campo de lo enunciable como de lo cognoscible; la paradoja de tal búsqueda se hace, con todo, evidente, ¿cómo saber que al emitir un discurso estamos, de verdad, traspasando los límites de lo enunciable propio de nuestro tiempo y espacio? ¿Cómo tener certeza de la trasgresión de dichos límites, si siempre el límite está como referente y como condición de posibilidad de la propia trasgresión? Sin duda Foucault no fue ajeno a estos cuestionamientos, pero en consonancia con aquello que animó desde el principio su propuesta filosófica, lejos de proponer una especie de recetario fácil para ir más allá de lo enunciable, dejó abierto el camino a la indagación de esa posibilidad, la de pensar lo no pensado.

Esta posibilidad de pensar lo no pensado se esgrime, desde la obra foucaultiana, como una crítica a las ambiciones totalizantes de la empresa científica: un espíritu de “decirlo todo”, de explicarlo todo, que muestra evidentes paralelismos con la técnica de la confesión que inaugura el cristianismo. Tanto en la actividad científica como en la confesión religiosa, se trata de que nada quede en la penumbra, de que todo sea claro, de que todo sea evidente y, por tanto, pueda ser dicho. En este marco, Foucault retoma la perspectiva nietzscheana en torno a la cercanía entre ciencia y religión: ambas beben del mismo ímpetu conciliador, del mismo afán de volver todo plano y claro. Hay, así, un paralelismo entre el desnudar el alma en el acto de la confesión, en el volverse transparente en el decirlo todo, y hacer del mundo un lugar igualmente claro, transparente, que por la sola fuerza de nuestras teorías y de nuestros instrumentos muestre toda su verdad. El pastor que interroga inquisitorialmente al que se confiesa se trastoca en el investigador que inquiere incisivamente a la naturaleza en la búsqueda de se muestre en tal como es.

Nous trouvons effectivement dans l’aveu une notion fondamentale sur notre façon d’être lié à ce que j’appelle les obligations par rapport à la vérité. Cette notion comprend deux éléments : la reconnaissance de l’action commise [...] soit dans le cadre de la religion, soit dans celui des connaissances scientifiques acceptés; d’une autre part l’obligation de connaître nous-mêmes notre vérité, mais également de la raconter, de la montrer et de la reconnaître comme véridique. (Foucault, 2001: 1477)

Estamos, así, ante dos ámbitos distintos de la experiencia humana que, al final, encuentran un punto de coincidencia; a saber, que en ambos se busca un

conocimiento exhaustivo, sea del alma o sea del mundo, a través de una enunciación completa, de un decir que pretende agotar en su totalidad aquello sobre lo que indaga. Con todo, sea dentro de la confesión cristiana o dentro de la indagación científica, para Foucault, nunca puede decirse ni conocerse todo, a lo sumo tan sólo tenemos la fantasía de una aprehensión total, ya que todo contestar está condicionado por un preguntar y toda pregunta pertenece a una determinada forma de enunciación que deja en la penumbra muchas otras formas de enunciabilidad. Es, en última instancia, la *episteme* lo que en cada época funciona como condición de posibilidad de lo que es posible decir y conocer a cada momento y lo que, a su vez, marca el borde donde empieza la infinita senda de lo que aún está por pensarse.

Conclusión

No se ha pretendido, a través de este recorrido por autores provenientes de líneas de pensamiento tan distintas —filosofía analítica, hermenéutica filosófica, estructuralismo antropológico, post-estructuralismo—, conformar una especie de marco común para incluir a tan diversas posturas dentro de un mismo rótulo; antes bien, lo que aquí se ha pretendido ha sido ubicar una coincidencia temática que atraviesa distintas posturas teóricas bajo un argumento común: que por más refinadas y sofisticadas sean nuestras teorías científicas y filosóficas, por más finos que sean nuestros conceptos y nuestros instrumentos de investigación, siempre queda una parte que el lenguaje no alumbra, siempre queda un resabio de la experiencia humana que no puede ni decirse ni conocerse del todo; en suma, que aquello que podemos decir y conocer sobre el mundo, siempre alumbra ciertas zonas y deja en penumbra otras, que todo decir y conocer es siempre incompleto; pero que, lejos de que ello nos suma en la desesperanza, más bien nos promete una constante renovación de los límites de la experiencia humana, así como un constante ensayar, a través del diálogo y la argumentación, aquello que queremos decir y conocer, sin jamás aspirar a decirlo y saberlo todo, intentado dar cabida a todas las perspectivas que aún son posibles para contemplar y comprender este mundo.

Bibliografía

- Clément, Catherine (2003), *Claude Lévi-Strauss*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
Foucault, Michel (1966), *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard.
____ (1969), *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard.
____ (1971), *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard.
____ (2001), *Dits et écrits II*, Paris, Gallimard.

- Gadamer, Hans-Georg (1988), *Verdad y Método*, Salamanca, Sígueme.
Grondin, Jean (1999), *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Barcelona, Herder.
Lévi-Strauss, Claude (1964), *El Pensamiento salvaje*, México, Fondo de Cultura Económica.
____ (1955), *Tristes tropiques*, Paris, Plon.
Nietzsche, Friedrich (1999), *Sobre la utilidad y el prejuicio de la historia para la vida*, Madrid, Biblioteca Nueva.
Pears, David (1973), *Wittgenstein*, Barcelona, Grijalbo.
Ricœur, Paul (2003), *El conflicto de las interpretaciones*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
Schlick, Moritz (2002), *Filosofía de la naturaleza*, Madrid, Encuentro.
Wittgenstein, Ludwig (1999), *Tractatus Logico-Philosophicus*, Madrid, Alianza.

Recibido: 15 de marzo de 2004

Aceptado: 6 de mayo de 2005

María Luisa Bacarlett Pérez es doctora en Historia y Filosofía de la Ciencia por la Universidad Autónoma Metropolitana de la ciudad de México y tiene estudios de doctorado en Epistemología e Historia de la ciencia en la Universidad París VII y en Historia de la ciencia y enseñanza en la Universidad de Alicante, España. Es profesora-investigadora de tiempo completo de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México. Pertenece al grupo de investigación en torno a la Historia y la Filosofía de las ciencias de la vida del Centro de Estudios Filosóficos, Políticos y Sociales Vicente Lombardo Toledano. Es autora del libro *Friedrich Nietzsche: la vida, el cuerpo y la enfermedad*, en proceso de ser publicado por la UAEM (ya dictaminado favorablemente), y de dos recientes artículos: "Mirko Drazen Grmek y el concepto de patocenosis", en *Ciencia "ergo sum"*, UAEM; y "Ética y medicina hipocrática. Límites y posibilidades", en *La Colmena*, UAEM. Sus líneas de investigación: epistemología e historia de la ciencia, en particular en torno a las ciencias de la vida.