

Angel Alvarez Gómez

1.- Vinculación cartesiana con temas de lingüística

La repetida impresión de que hasta el siglo XIX nada hubo que no fuera esporádico en estudios sobre el lenguaje ha dado pie en ocasiones a que se magnifique la importancia de textos más bien ocasionales de los pensadores más relevantes anteriores a esa época con la intención de hacer ver que todo estaba, si no dicho, cuando menos insinuado.

El fondo de la cuestión parece que sea más bien otro: qué vinculaciones sustanciales mantenga el lenguaje que haga innecesario el tratamiento temático del mismo por ya supuesto y contenido en los problemas y desarrollos manifiestos.

Si partimos de ese planteamiento, se entiende tanto la ausencia sistemática del tema como su aflorar superficial de tiempo en tiempo.

En todo caso, una mínima aproximación al lenguaje confirma que nada hay que esté ni pueda estar más patente en cualesquiera orientación del pensamiento. Aún más, que las oscilaciones, avatares y transformaciones de éste, no son sino exteriorizaciones del avance en el proceso de clarificación del lenguaje; y que trabadas a uno y otro crecen o se camuflan la teoría de la verdad, la afirmación de la libertad, la interpretación de la historia y la explicación de la sociedad con sus complejas instituciones (1). Es decir, algo tan prometedor que resulta capaz de suscitar el desencanto por abuso de generalidad. En sí mismo y en sus consecuencias parece repetirse el caso de que lo más simple es a veces lo más difícil (2).

Chomsky llamó la atención sobre la "lingüística cartesiana" como primer eslabón para una cadena de estudios que, rastreando la historia, pudiera hacer frente al predominio abusivo de la orientación estructural y taxonómica basada en supuestos empíricos (3). Los puntos principales de esa introducción se apoyan efectivamente en textos de Descartes, pero no explican hasta lo necesario -tampoco era ese el propósito- la interpretación del conocimiento en que se fundan y los múltiples problemas que subyacen. Piénsese nada más que en la polémica entre logicismo y antilogicismo en torno a la correspondencia entre lo lógico y lo ontológico, a la universalidad y convencionalidad de las categorías o al carácter objetivo del pensamiento e intersubjetivo del lenguaje (4). Lo que Descartes dice acerca de las palabras puede ser un aflorar superficial de todo lo que subyace en puntos neurálgicos; también puede ser asomo de las trampas tendidas por el lenguaje en las que el mismo Descartes puede haber caído.

Chomsky toma en consideración el "aspecto creador del uso del lenguaje", la referencia a "estructura profunda y superficial", la disociación en la lingüística actual entre "descripción y explicación" y la confirmación de sus tesis en la "adquisición y uso del lenguaje". Los textos de Descartes se presentan como base de los desarrollos de la Gramática y Lógica de Port-Royal y, respetando el salto en el tiempo, como transfondo inspirador de la lingüística romántica y del renacimiento actual en la llamada gramática generativa y transformacional (5).

La lingüística cartesiana se propone como una exigencia para los estudios de los lingüistas de llevar el conocimiento del lenguaje más allá del reduccionismo sincrónico, objetivista y descriptivo que permita rescatar para la ciencia el ámbito de la adquisición y creación y, en consecuencia, acceda a una dimensión explicativa del hecho (6). Lo que no hará Chomsky es mencionar, si los ha vislumbrado, los problemas que, aun en esa estructura profunda, quedan pendientes.

2.- Ruptura de la tradición y sentido de la verdad

El pensamiento de Descartes se considera el acto fundacional de la filosofía moderna y, como se sitúa en una época de indistinción entre filosofía, lingüística y psicología, la fundación se entiende referida al conjunto.

El hecho se comprende si tenemos en cuenta que todo decir es una determinación concreta, resultante de la integración entre un conocer actual y un saber anterior (7). En esa determinación se da la lengua como horizonte más amplio de lo dicho, en cuanto que no se emplea todo lo que la lengua puede ofrecer; pero se da también el decir en cuanto superación de la lengua mediante la recreación, aumento y modificación de lo sabido.

La entrada del pensamiento en la modernidad cumple con la función de decir algo nuevo por medio de la lengua y ello hasta el punto de romper la sujeción tradicional a una lengua clásica para dar acceso a otras vernáculos. En el texto del Discurso del Método que dice por qué se escribe en francés está la clave para la resolución de muchas vacilaciones y algunas dificultades de interpretación (8): concurren allí la tradición del país y la tradición de los maestros en disputa por el criterio de juicio; son dos los tipos de destinatarios: los que no cuentan más que con su razón en estado natural y aquellos que, inmersos en la cultura, la acompañan de buen juicio. Para los unos, las opiniones de Descartes son tan valiosas como puedan serlo las de los libros antiguos; y la razón es simple, lo de Descartes no deja de ser un libro y, a poco que sensibilice su forma y contenido con la época, más actual. Para los otros, "los únicos jueces que yo deseo", la verdad no es cuestión de lengua, sino de

razones. Con lo que la concurrencia se plantea en definitiva a nivel de prejuicios lingüísticos con olvido del objetivo que son las explicaciones. Esta situación, donde se produce, ha podido llevar a un alejamiento no sentido de las auténticas cuestiones, al punto de no poder ya reconocerse en aquello de que se está tratando.

Que el asunto no era de pequeña importancia para Descartes queda claro con solo atender a la textura del Discurso: la referencia citada cierra el texto y, en el comienzo de la Iª parte, hay una larga consideración sobre el efecto del aprendizaje de las lenguas clásicas y el valor de lo contenido en las obras en ellas escritas (9). Lenguas, literatura, historias, fábulas, fueron durante los siglos de desconocimiento del mundo la única forma de viajar: exploración hacia atrás en el tiempo ante las escasas posibilidades de explorar en el espacio lo presente. "Pero cuando se emplea demasiado tiempo en viajar se vuelve uno extranjero en la propia tierra". La exploración de las viejas rutas da paso al sentimiento de una falta de sentido y la búsqueda de nuevas tierras comporta una transformación en el supuesto mismo de la exploración. Es la dimensión espacial del mundo la que ahora se abre y sus secretos no serán accesibles más que para aquellos que acudan dispuestos a sumergirse en la tradición de los pueblos, lo que a su vez no puede producirse más que entrando por la puerta de la lengua. Pero la partida del viaje exige llevar como bagaje la lengua materna si no se ha de ir desprovisto de todo.

La tradición de los libros es sustituida por la tradición de los pueblos y ésta se encuentra en las lenguas. He ahí la primera y acaso fundamental transformación del pensamiento moderno. La determinación concreta en el decir del conocer actual y el saber anterior solo se hace posible desde la configuración del entorno. No parece que sea posible mantener la idea de un saber universal, absoluto e intemporal. La aspiración al saber pasa ahora por la inversión de la intemporalidad, por el sometimiento al proceso de la historia. De ahí que la pretendida búsqueda de la verdad como correspondencia lograda entre las ideas y las cosas, más que declararse difícil, resulta ser desorientadora. No podrá haber ya otros supuestos que los que asienten en la individualidad de los sujetos y de los pueblos y solo desde ahí podrá aspirarse o no, lograrse o no, la coincidencia de las opiniones sobre las configuraciones originarias.

La reflexión desde Descartes a Hegel, pasando a través de Leibniz o Kant, es un desarrollo coherente bajo esos supuestos. Las claves de la filosofía cartesiana como la subjetividad, la sustitución del orden de materias por el orden de razones y la implantación del método como problema central, importan una revolución que supone mucho

más que la mera inclinación por el predominio de la razón sobre la experiencia. Esa razón ya no es solo un posible punto de partida; la razón lo es todo y, sorprendentemente, en una presentación biográfica que parece dejar en el aire la cuestión acerca de la relevancia que el hecho particular esconde (10).

No es la negación de la tradición lo que tiene lugar en Descartes, sino la neutralización de aquella tradición fundada en autoridad y su sustitución por otra que resulta más próxima. Si toda tradición quedase anulada, no habría lugar para el reconocimiento de ciudadanía, ni para la cuestión de la comunicación, ni, lo que es más decisivo aún, para la lengua misma. Por lo que quien entrara por ese camino, quedaría recluso en soledad cerrada y condenado a mutismo.

¿Cómo pues pueden darse a la par la vinculación y la creación, el arraigo y el crecimiento propio? Solo si se entiende la verdad como libertad, la coincidencia como autodeterminación (11).

Pero se corre aquí el riesgo de escindir los elementos de la dialéctica y entender que se trata de supuestos alternativos. El asunto es tan delicado que el mismo Descartes llega al borde de la tentación cuando después de reconocer que hay que dejar aparte la moral, mantiene el propósito de someterla a construcción cuando cuenta con los elementos científicos suficientes. Solo la fuerza del programa de las Reglas para la dirección del espíritu relativa a la composición de naturalezas simples "a impulsos de la propia libertad" permite mantenerse en el filo que separa el intento de una nueva tradición de autoridad de la necesaria coincidencia de todos en algunos supuestos teóricos rectores de toda otra determinación particular siempre libre, con la intención mantenida en la exigencia de comunidad y entendimiento (12). No puede construirse una moral científica no por "contradictio in terminis", sino por exigencias de mantenimiento en la nueva forma de tradición. Tampoco se puede construir el Estado; pero eso no quiere decir que no haya que destruir el viejo Estado. Entre uno y otro extremo está la exigencia de poner nuevos fundamentos al Estado moderno no formulables en consignas prácticas ni consejos a Príncipes al estilo tradicional.

Pero los que resultan ser lugares de prueba del pensamiento moderno se cuentan como aspectos poco elaborados, referencias de textos confusos o ámbitos de no preferente interés. No podemos, sin embargo olvidar que cuando el ideal de la verdad-correspondencia pierde sentido, solo la verdad práctica cuenta: las aspiraciones quedan centradas en el mundo a mano. La moral, con la mecánica y la medicina, será la mejor demostración de la existencia de una verdad común y efectivamente compartida.

3.- Búsqueda de la verdad y sentido de la libertad

Todo ello comporta una fe en la comunidad de naturaleza o de universal capacidad para la verdad; en la existencia de un fondo común de coincidencia en el decir y pensar solo vedado por los prejuicios implantados desde la tradición de autoridad (maestros, libros); en la exigencia consecuente de poner como núcleo de interés la elucidación y puesta en práctica de un método "que lleve al conocimiento verdadero de todo aquello de lo que se es capaz" (13). Sin estos supuestos, la lengua entendida como capacidad de expresión y de comunicación quedaría reducida por principio a individuos que gozarían del privilegio de humanidad, quedando los demás relegados a un plano inferior de distancia insalvable.

A la fundamentación de esa fe y a la precisa definición y explicación de estas condiciones se consagra la filosofía cartesiana. Es la voluntad de razón que no recibe otra inspiración que la que viene del fondo oscuro de sí misma; pero que confía en que desde la expresión de sí se encuentra con que su decir no queda sin destinatario.

La prueba de que existen otras conciencias (14) es tal débil (15) como necesaria y se basa en la común plasticidad de acción y en el "poder juntar palabras diferentes, formando con ellas una expresión con la que haga saber sus pensamientos" (16).

Pues bien, en último término, todo el argumento se reduce a la constancia de un cuerpo cuyas manifestaciones arrastran, por analogía con los propios procesos, a la conclusión de que existen otros hombres como yo. Calificar a la filosofía de Descartes de mentalista es tan exagerado como no calificarla de corporeísta (17). Por el contrario, la sola consideración del papel del lenguaje lleva de la mano a la comprensión de qué clase de "unión sustancial" se da entre alma y cuerpo (18). También en el lenguaje distinguimos entre sonido y sentido, entre fonética y semántica, entre exterior e interior, entre estructura superficial y profunda. En ese marco ocurren todas las variaciones; por ejemplo, expresarse en una u otra lengua, hablar o escribir.

Lo que en el último caso se pone en juego es la utilización del lenguaje con o sin recursos circunstanciales y actividades complementarias no verbales. "La palabra tiene mucha mayor fuerza de persuasión que la escritura" (19). Pero esto no justifica que no se escriba cuando se tiene algo que decir; compárese con el ejemplo de Sócrates (20). La misma limitación del escribir fuerza a mayor rigor y quien lee no deja de estar en "conversación con las más nobles gentes y una conversación estudiada en la que ellos no nos descubren sino sus mejores pensamientos"

(21).

El hombre se encuentra situado ante el doble horizonte ilimitado del ser y de la lengua. En ese horizonte lleva a cabo una representación concreta gracias a la imaginación que el lenguaje permite llevar a su expresión. De ese modo el hombre se forma a sí mismo en la medida en que se expresa y constituye para sí un mundo. El lenguaje empieza a serlo propiamente cuando funciona como respuesta adecuada a situaciones, libre del control de los estímulos. Desde ese momento se convierte en libre expresión y solo como consecuencia contiene mensaje de comunicación o invitación a otra conciencia que concurre con un proceso semejante.

Toda determinación se hace dentro de la infinitud, por lo que la comunicación siempre corre el riesgo de no ser entendida por quien la reciba con el mismo sentido que quien la emitió; pero esto no es sino el signo de que la libertad subsiste ante la verdad y de que la inducción a otras mentes es segura en la existencia pero siempre problemática en la correspondencia. De ahí la estructura dialéctica de toda comunicación y, como "a radice" esta es formación, desarrollo de la propia conciencia, de ahí también el tema para una fenomenología del espíritu.

La invitación a constituir una comunidad de investigadores, la provocación de los demás mediante la publicación de los propios conocimientos, la afirmación de que la ciencia haya de ser obra de uno solo, la práctica de incitación mediante propuestas de problemas, la descripción de la colaboración entre científicos y técnicos (22), etc.; son todas formas de aflorar la intuición que el nuevo tiempo trae consigo.

Descartes asume la lengua como un decir desde la determinación y el entorno y proclama de ese modo que se trata de la forma moderna de exploración. Los viajes al pasado y la curiosidad por el presente solo adquieren pleno sentido en la vuelta sobre sí, constitutiva de un juicio posicional acerca de los más variados asuntos, de las ciencias y de las costumbres de todos los países. La fuerza de la reflexión, el criterio de la razón comprometida en asuntos que importan y cuyo acontecer puede ser decisivo para cada sujeto, el alejamiento de la ciencia ornamental, marcan el camino para el cumplimiento de un "radical deseo de aprender a distinguir lo verdadero de lo falso para ver claro en mis acciones y avanzar con seguridad en esta vida" (23).

Una forma de hacer que no puede enseñar, sino mostrar; que no puede constituir doctrina, sino meditación; que no parte del problema dado, sino de las condiciones que haya de cumplir toda cuestión; que no

construye sistemas sino que avanza sistemáticamente; que se funda en la resolución de una vez en la vida poner en cuestión todas las opiniones recibidas.

"No es un ejemplo que cada uno deba seguir", porque resulta difícil y acaso insoportable para muchos, bien "porque se creen más hábiles de lo que son y no pueden evitar la precipitación en sus juicios", bien porque tienen en exceso modestia para juzgar que "son menos capaces de distinguir lo verdadero de lo falso que otros por quienes ellos pueden ser instruídos" (24). Una ocasión en la que el contexto práctico-ocasional del Discurso aconseja prudencia. Dejar aparte a los espíritus débiles no es sino un recurso que enmascara el sentido y alcance de la idea cartesiana. Las mónadas de Leibniz se presentarán en su naturaleza y comportamientos como cumplimiento riguroso de aquel programa.

El giro cartesiano se formula pues así: Una tradición ha sustituido a la vieja tradición; pertenecer al propio país comporta el conocimiento de las costumbres que rigen los comportamientos de los hombres; pero la necesidad de determinación de cada conciencia obliga a la reflexión acerca de los fundamentos de lo establecido, por lo que ni siquiera basta con constatar su eficacia; la reflexión forma la conciencia acerca de lo verdadero y lo falso reconocible en las coordenadas de toda acción, de donde la de la verdad ha dejado de ser propiamente cuestión desligada de la vinculación práctica.

Por último queda el compromiso de decir todo aquello que se sabe (25), frente al silencio de los que ignoran la disociación entre lo que se practica y lo que se conoce, ("para ver claro en mis acciones").

4.- Contexto verbal y extraverbal

A la complejidad de toda determinación viene a sumarse la no menos compleja influencia del entorno. La sola consideración del Discurso del Método da idea aproximada de ello. No es solo el ámbito idiomático.

El contexto verbal resulta doblemente identificable: de una parte el aspecto temático que en Descartes tiene la relevancia de una inversión en la orientación del pensamiento desde el orden de materias tradicional al orden de razones, que contiene en sí la exigencia de lo simple y la actividad de la intuición. De otra parte, el juego positivo-negativo que transporta insinuaciones y sugerencias que han hecho siempre difícil la claridad del Discurso y dejan tras de sí el sabor de una personalidad inquietante. Esta es una de las formas más reveladoras de la "máscara" con que Descartes se presenta en público; cogido él mismo por el personaje que encarna, encerradas

las ciencias aún en la tela, hasta que sean capaces de emerger a la luz (26).

No dice cuanto sabe porque no cuenta con el desarrollo idiomático necesario y cuanto dice queda velado por un lado en el propósito de camuflaje y, por otro, en la limitación de interpretación de los lectores. Esta misma circunstancia se repite en la obra escrita para los sabios -las Meditaciones- con la particularidad de atarse a la expresión en latín (27), como si los siglos de batallar esa lengua en manos de los escolásticos hubieran dejado en pie aún la posibilidad de decir lo nuevo con las expresiones viejas.

A la lenta transformación del lenguaje en la medida en que aún sea posible se une en este caso el encuentro con el límite de las posibilidades gramaticales, pese a tratarse de una de las gramáticas más complejas que se conozcan. La frecuente constatación de lo aún no suficientemente explicado, referido al texto de las Meditaciones y reiterado en las respuestas a las objeciones, contiene el reconocimiento no confesado de las ligaduras con las que la lengua ata a los pensamientos e impide que se manifiesten en toda su diafanidad. El que no se pudiera contar tampoco con una lengua vernácula dotada de la suficiente flexibilidad lleva a Descartes, experiencia que se repite en la práctica totalidad de los sabios de la época, a alternar la presentación de sus pensamientos en una u otra lengua y a procurar que lo dicho en la primera quedase explícito en la segunda gracias al recurso de las variantes y añadidos a una forma de traducción que tiene tanto de interpretación. Ahí se sitúa también la importancia de la correspondencia en los meses posteriores a la publicación de cada obra: en la medida en que la forma epistolar no está condicionada por los mismos cánones de expresión y puede echar mano de recursos léxicos y estilísticos complementarios de los de una exposición sistemática.

No es solo el contenido claro o confuso; también el juego intencional de lo que se dice y se deja de decir, solo inteligible en la medida en que se lleve a cabo una reconstrucción del mensaje entero. Esto es lo que ha hecho inevitable la vuelta al principio, la lectura desde atrás, allí donde la inspiración que alienta el nacer moderno se muestra con rudeza, ingenua a veces, fragmentaria siempre, pero apuntando en todo caso a lo esencial.

Las Reglas contienen el código completo de información que da origen al pensamiento moderno. Los fenómenos de fragmentación, corte, reiteración, reformulación y tanteo han de apuntarse a la concurrencia de los límites del lenguaje para la expresión de lo aún no suficientemente tematizado. No se pierda de vista la relevancia especial que adquiere el tema de los límites, cuyos

márgenes circunstanciales podrán ser superados en la conciencia ya siempre clara de la existencia de lo inalcanzable.

Pero es preciso además tomar en consideración el conjunto de circunstancias no-lingüísticas conocidas por el autor del texto; en otras palabras, el contexto extraverbal.

Hay un mundo físico lleno de objetos, de los que se habla por medio del lenguaje con la intención de que lenguaje y objetos se correspondan (28). Lo que divide propiamente las épocas de la filosofía es la naturaleza de los problemas que se plantean en torno a esos objetos. El pensamiento antiguo lo es del ser porque se sitúa en el ámbito de las esencias de las cosas y supedita todo el proceso de la mente a la consecución de la identidad entre lo dicho y lo que es. La era moderna se planta en la conciencia y sus determinaciones finitas del objeto y solo en esa medida se ve llevada a preguntar si se trata de objetos en sí o solo existentes en la cabeza de quien los piensa. La lingüística a la que desde la inspiración "cartesiana" Chomsky quiere hacer frente es consecuencia de haberse situado en el lenguaje y reducir el objeto, como el mundo, a aquello que designamos con una palabra. Lo que no quiere decir que ahí se termine todo, pero sí que los conceptos totalmente generales como realidad, ser, mundo, objeto, refieren, según las épocas significados diferentes.

Pues bien, desde la tradición antigua y medieval, y como exigencia de desarrollo interno de esta última, el contexto natural, como totalidad de los contextos empíricos posibles, y el universo empírico, como totalidad de los "estados de cosas" objetivos conocidos, son objeto de un proceso de constitución mediado por la naturaleza de las cuestiones que se plantean, por la disponibilidad para la intuición de los elementos simples para la construcción de enunciados y cadenas de enunciados, series y series de series, cuya determinación la conciencia lleva a cabo con independencia de su hipotético carácter absoluto en la realidad.

Por eso la incomunicación de los géneros da paso a la comunicación, la división de las ciencias se convierte en "Universal Sabiduría" y el objeto central de búsqueda son las naturalezas simples y las formas de composición activa, lo único que contiene el cuerpo de las ciencias.

En esas condiciones, la experiencia nada vale (la que se entiende como pasiva recepción de datos de los sentidos); es buena o mala (según contribuya a que la imaginación cree representaciones para el intelecto); es necesaria (en cuanto captación intuitiva de lo simple-objetivo); y es determinante (cuando cumple el cometido de llenar las lagunas de representación que colocan al

pensamiento ante una múltiple posibilidad de ocurrencia de los acontecimientos) (29).

La tradición lingüística que hace arrancar el interés por el lenguaje en el *Cratilo* de Platón no puede dejar de lado que allí se esboza, y como respuesta a la fuerza necesitante de la palabra presentada por los sofistas, la doctrina de las esencias y que, en consecuencia, solo cuando las palabras responden a las cosas mismas estamos en el camino seguro de investigación. El del lenguaje es un camino tortuoso y expuesto a engaño: "No hay que partir de los nombres, sino que hay que aprender a investigar las cosas partiendo de ellas mismas, más bien que de los nombres" (30). El carácter propio de aquella filosofía del lenguaje es el de estar vinculada a una teoría del conocimiento que pone la meta en los objetos que son a la vez criterios del conocimiento y causas de las cosas. La fuerza de la dialéctica está en traspasar el velo de las apariencias y descubrir la realidad en la que el pensamiento pueda reposar, conjurado por fin el riesgo del nihilismo o el relativismo, ambos negadores de objetividad. Por ello la minuciosa trama dialéctica del final del diálogo para llevar a contradicción al interlocutor.

Con Descartes entra en juego una forma diferente de ver el problema. Se ha sabido que la identificación del pensamiento con las cosas no es sino la versión epistemológica de la posición biológica de quien está sometido al control de los estímulos. De ahí la insistencia cartesiana en la delimitación precisa entre el hombre y el animal.

Es preciso insistir aquí en esa distancia que supone una ruptura de la continuidad de la naturaleza y el límite de aplicación del modelo mecanicista. El uso de la analogía que justifica la investigación anatómico-fisiológica de los animales para mejor establecimiento de las bases de la medicina, se convierte en prueba de desemejanza ante la evidencia de hechos como el pensamiento y lenguaje y sus consecuencias. La separación es doblemente tajante. Porque, de una parte, se practica un reduccionismo físico de lo biológico en cuanto que no es el movimiento animal el que sirve para explicar el movimiento físico, como podría descubrirse todavía en Harvey, sino que se ha pasado a concebir el organismo animal de acuerdo con un modelo hidráulico (31). De otra parte, porque el canon de la semejanza no es más que una guía de investigación, pero no un método de afirmación: "Si hubiese alguna (máquina) que tuviese semejanza con nuestro cuerpo e imitase nuestras acciones todas tanto como fuese moralmente posible, tendríamos siempre medios muy seguros para conocer que no serían verdaderos hombres" (32). Mientras que sería imposible distinguir una máquina de un animal.

Los medios se reducen a dos: "El primero es que nunca podrían usar palabras ni componer otros signos como nosotros hacemos para manifestar a otros nuestros pensamientos... El segundo es que aunque fuesen capaces de ejecutar varias acciones tan correctamente o mejor que nosotros, fallarían sin duda en otras, en virtud de lo cual descubriríamos que no obran por conocimiento" (33). Lenguaje simbólico y plasticidad de acción basada en conocimiento son dos polos de una misma realidad que tiene una plural manifestación: los hombres nos guiamos por motivos adquiridos, elaboramos conceptos o abstracciones, realizamos conductas asociadas a conceptos, experimentamos sentimientos y llevamos a cabo valoraciones de la conducta ajena sustentadas en la disponibilidad de nociones abstractas.

La ligazón entre pensamiento, lenguaje y naturaleza de la acción otorga, como veremos más adelante, preferencia al pensamiento, pero nunca deja de ser el principio diferenciador que hace del hombre un ser aparte. En esa línea se repiten los textos: "Actúan naturalmente y por medio de resortes, como un reloj" (34); "lo que hace que las bestias no hablen como nosotros es que no tienen pensamiento alguno"; "si pensasen como nosotros tendrían un alma inmortal como nosotros"; "no juzgará que haya en ellos algún verdadero sentimiento" (35).

Descartes sabe qué larga y acaso emotiva tradición tiene detrás que pugna por otorgar a los animales idéntica dignidad al hombre (36). Aunque llegue a aminorar la rigidez de sus tesis ("Examinando qué sea en este asunto lo máximamente probable..." (37)), en ningún caso puede admitir la homogeneidad de naturaleza. Y no porque no fuera casi una exigencia de la hipótesis mecanicista (38).

Todo ello tiene una consecuencia precisa: la inevitabilidad simbólica del hombre que le hace distanciarse de las cosas y mantenerse libre del control de los estímulos y capaz de dar una respuesta adecuada.

La aspiración a la verdad-correspondencia se muestra al fin como un error referente a la naturaleza o acaso como reminiscencia del mito del paraíso perdido. Que el hombre sea un ser capaz de adecuarse a las situaciones, ámbito de la plasticidad de sus acciones, le viene dado por la mediación de la representación obra de la imaginación que libera de las cosas y permite la construcción de un mundo propio que queda fijado mediante el simbolismo del lenguaje. Que el hombre sea un animal simbólico significa que pone como señales su propias representaciones; consecuencia de ello es que la verdad se encuentra en la subjetividad y que al desatarse de la aspiración a la correspondencia, es el hombre mismo el que se ha liberado. Es esta nueva la verdad que nos hace libres. La imagina-

ción contiene el ánimo a una de las ilimitadas representaciones que el simbolismo expresa y comunica. Si todavía parece necesaria la investigación de una verdad común, no será la de la coincidencia con las cosas, ni la de la coincidencia entre los sujetos sobre las cosas, sino la de la confluencia de las ilimitadas representaciones de los sujetos sobre las cosas, la que reúna la totalidad de las perspectivas.

La advertencia platónica de que el lenguaje haya de ser tomado en serio no reviste la misma urgencia cuando las cosas están para el conocimiento antes que las palabras; la urgencia es de signo inverso cuando ya no quedan más que palabras. Entre uno y otro extremo, la filosofía moderna que Descartes abre, vincula la importancia del lenguaje a la resolución de una teoría del conocimiento que tiene como propósito decir el mundo. Esta es la cuestión de la "fábula" del Tratado de la luz o el Mundo: la ficción tiene que ver con la generalización de la hipótesis, que en sí misma remite a la raíz semántica que entronca "fabula" con "fari" y, en definitiva, con el "fingere" de un "ego" (39).

Antes pues de que el lenguaje se diversifique en científico o teórico y que aquél se presente como categórico o hipotético-deductivo está la cuestión de qué discurso es el de la ciencia, si el de la naturaleza o el de tal sabio sobre la naturaleza; de cuándo se borra la diferencia entre decir y pensar (40).

Con lo dicho se justifica la aparente ambigüedad cartesiana que reclama el derecho a construir él solo la ciencia y a la par solicita la colaboración de todos en esa como tarea necesariamente común (41). Con mayor relevancia aún asoma la cuestión de la lengua universal que salta de ser un tema epocal -manifestación de un contexto histórico-cultural- a ser piedra de toque del alcance que Descartes sea capaz de dar a la cuestión del lenguaje.

5.- El acicate del naturalismo

Un elemento importante que confluye en el momento cartesiano es la falsa ciencia del Naturalismo. En ese amplio concepto encaja el animismo de la Cábala. Su especulación acerca de los símbolos (palabras, cifras) se hace remontar hasta los orígenes prehistóricos del lenguaje y la numeración. Por ahí parecerá de esencia social, identificando el discurso a la razón y a la potencia del grupo; desde que se reduce a la palabra escrita, la razón se convierte en patrimonio de los letrados y, en una sociedad en la que éstos escasean, la sociedad deviene

secreta. Para fundar sus supuestos acuden, de una parte, a la tradición griega, mezclando filosofía del lenguaje con filosofía de los números para identificarla con la ciencia de las cosas. Solo la construcción de una física matemática podría venir a desmitificar el poder de los números.

Pasando de la correspondencia palabra-cosa a su identificación, la Cábala toma, en segundo lugar, a la tradición bíblica como motivo de inspiración: las medidas dictadas por Dios son invariables, los nombres se identifican con los personajes. En la compleja angelología y demonología los espíritus obedecen a las palabras, por no decir que son las palabras mismas; o bien entendido, son la expresión de la potencia gramatical. "Las ciencias raras y curiosas" (42) componen este grupo al que, en algunos de sus efectos, Descartes vincula con la posibilidad de la aplicación mecánica de la naturaleza (43). Solo la decisión de acabar con todo motivo de admiración (44) podía hacer frente a los abusos que bajo el imperio de las palabras se estaban cometiendo.

La interpretación alegórica sin fronteras de los libros sagrados del Cristianismo y, particularmente de la doctrina del Verbo, concurre junto con los dos motivos anteriores a perfilar una metafísica que asienta sobre los principios de la jerarquía de formas y la creación en cascada y está escrita en el nombre como esencia eterna de las cosas. La ciencia se funda en una identificación de la causalidad física con la analogía verbal y, como se conoce la afinidad entre números y letras, entre adición de unos y otras, llegamos a la posibilidad del conocimiento de unas cosas por otras y, en definitiva, al paralelismo entre Micro y Macrocosmos. De donde la ciencia deviene un inmenso simbolismo psicológico y la antropología, como medicina del cuerpo, al tiempo que la moral como medicina del alma, quedan integradas en una metafísica igualmente pintoresca (45).

Un nuevo Génesis y una nueva formulación de la creación según "numerus, pondus et mensura" son el punto de partida necesario para sacar de la confusión los fundamentos del ser en el conocimiento. El sentido de aquellas disposiciones dota de inteligibilidad al mundo. Por ahí vislumbraba el P. Mersenne la posibilidad de realizar el proyecto de una lengua universal haciendo converger las tres características en los sonidos de la música (46). Proyecto que ciertamente no pasa de ser un sueño.

Descartes cuya primera dedicación a la música es tan reveladora, salta a una interpretación de los términos en los que, bajo la denominación de "Mathesis Universalis", "ordo et mensura" contienen el fundamento de la nueva

ciencia física (47) y de sus relaciones metafísicas. Nada semejante podría resultar de aquella concepción animista. Solo la imposición del mecanismo podía acabar con la sensación de prodigio constante. La convicción de que la naturaleza sigue un orden centra toda la polémica futura en torno a la adecuación del efecto a la causa.

Como es de aplicación general, vale aquí la advertencia de que "los nombres han sido impuestos a las cosas las más de las veces por inexpertos y, en consecuencia, no se acomodan siempre con propiedad a las cosas. Pero una vez admitido su uso, solo podemos emendarlo cuando comprobamos que no son rectamente entendidos" (48).

6.- El proyecto de una Lengua Universal

Cualquier planteamiento de una hipotética lengua adámica, ideal o universal presupone para Descartes una limpieza de toda mitología verbal que confunda palabra y razón, idea y realidad, fonética y semántica; o que derive hacia la unicidad lingüística sin advertencia de las influencias que pesan sobre los grupos humanos que crean una lengua.

La heterogeneidad palabra-pensamiento hace inteligible la restringida dimensión del lenguaje animal frente a la intención significativa del lenguaje humano cuyo baremo de exactitud no está en la naturalidad sino en la eficacia. La lengua es un fenómeno físico-social cuyo genio es preciso saber utilizar sin violentar. En este marco puede considerarse la reacción cartesiana a la proclama en torno a la lengua universal (49). El texto es importante por la actualidad que tenía el tema, por su cronología en el conjunto de la obra cartesiana y por la claridad de criterio con que la posibilidad se trata. La proclama le llega a Descartes de la mano de Mersenne, quien habría de dar sobre el asunto dictámen negativo (50).

A) Aspecto crítico del tema

El proyecto de una lengua nueva "parece más admirable de principio de lo que resulta mirándolo de cerca" (76, 2-4). Entendiendo que todo se reduce a semántica y gramática, lo primero se resuelve construyendo un diccionario completo que, como escribiría más tarde Mersenne, "contiene más millones de vocablos que granos de arena hay en toda la tierra" (51). La gramática parece más difícil, pero todo el secreto estaría en eliminar aquel conjunto de circunstancias que la hacen compleja, principalmente las inflexiones y las irregularidades debidas a la corrupción del uso (77, 2-16).

Si bien una tal lengua sería fácil de aprender para los "espíritus vulgares", nada se nos dice acerca de para quién sería útil esta lengua y quién la hablaría. La

escueta solución cartesiana, aparte de formular con acierto el principal secreto de la lengua, deja caer con ironía el carácter irremediable de la multiplicidad lingüística. La fórmula afirmativa contiene en su determinación una negación que es la que realmente importa: cuando tuviéramos una gramática sin defectivos, ni irregulares, ni afijos, ni inflexión de nombres y verbos, ya no sería una gramática.

"Para hacer pasar la droga" (77, 19), se propone considerar a todas las demás lenguas como dialectos de ésta que sería la primitiva porque no tiene irregularidades y, en cuestión de significados, tomar como términos primitivos los sinónimos. Pero como todo ha de ser nuevo, habría que además inventar signos para escribir las palabras (78, 1-6).

Los dos supuestos aquí examinados coinciden en el desconocimiento del carácter histórico de la lengua, por una parte, y de la vinculación entre el pensamiento y la palabra por otra, aspecto éste que la proclama ni siquiera mencionada. La posibilidad de una convencionalidad pura comportaría ciertamente esas dos condiciones. Pero entonces, ¿quién nos asegura que la convención se va a generalizar, esto es, quién garantiza que todos estarán dispuestos y siempre a servirse de esta lengua? Podría apelarse al principio de simplicidad, y es de advertir que tanto para Descartes como para Mersenne ahí está el atractivo del tema, pero ese principio nada vale frente al principio de eficacia y éste es el que domina el uso de las lenguas y por las que éstas evolucionan y se mantienen.

En el Cratilo, Sócrates le hacía tomar a Hermógenes en consideración la necesidad de que, no cualquiera, sino el legislador, supervisado por el dialéctico, fuera el encargado de dar nombre a las cosas (52). En el proyecto que Descartes examina, nada parece decirse sobre el tema, pero sí acerca de quién se habría de encargarse de la enseñanza: el autor de la proclama. Pero, si se conocen diferentes gramáticas, ¿cómo se las puede tratar con imparcialidad? ¿No tendría que tomar como punto de partida la propia? Y si así fuera, ¿tendría sentido hacerlo para sustituirla por la nueva? ¿Podría despojarse de las estructuras gramaticales y de los hábitos mentales por la fuerza de la competencia de la nueva?. En todo caso, ¿no sería mejor declarar a una de las lenguas ya existentes la universal y marcar desde ella la dependencia de las demás?.

Llegamos al punto en que el proyecto empieza a revelar sus contradicciones: cualquiera de las lenguas existentes y cada una para los que la hablan tendría derecho a ser considerada la primitiva. No se puede

olvidar que en la variante de la formulación antigua de la lengua adámica a la moderna de la lengua universal cuenta como hecho primordial el reconocimiento de la pluralidad lingüística y solo desde esa constatación se plantea, no hacia los orígenes, sino hacia el futuro, la posibilidad de entendimiento en la coincidencia de las palabras.

Esta última no parece ser dificultad para el autor de la proclama, ya que se promete "explicar los pensamientos de los antiguos por las palabras de que ellos se sirvieron, tomando cada palabra por la verdadera definición de la cosa" (78,17-20). Lo cual es un galimatías: o las palabras que emplea se ajustan a las cosas y entonces no se pueden emplear otras, porque serían las que no se ajustaran; o lo que dijeron no sabían que lo decían porque no se ajustaba a las cosas, lo que se conseguiría transformando lo escrito, pero entonces ya no se explica lo que los pensadores pensaron. Pero suponer que aquellos tomaban las palabras como definiciones de las cosas, es falsificar el sentido y conduce a destruir la virtualidad expresiva de la lengua; tampoco se podrían justificar el cúmulo de recursos directos e indirectos de toda lengua -especialmente de aquella en que está escrita la proclama- porque resultarían ser inútiles e innecesarios.

Parece en suma que habiéndose usado las palabras para decir los pensamientos, se lean como si dijieran las cosas. El desconocimiento de la heterogeneidad idea-realidad lleva a cometer semejantes estragos. No se puede plantear una cuestión como la de la lengua universal mientras se mantengan los supuestos epistemológicos que apuntan a la verdad-correspondencia.

La ocasión le sirve a Descartes para esbozar algunas precisiones más que denotan, además de la importancia que el tema le merece -compárese con el modo expeditivo de despachar otras cuestiones en la correspondencia y en las respuestas a las objeciones-, el conocimiento de las principales condiciones lingüísticas y la necesidad de resolver el tema desde otro planteamiento.

El invento sería útil si todos se comprometieran a usarla y no se dieran dos inconvenientes: el primero de ellos se refiere a las inflexiones existentes en todas las lenguas que Descartes atribuye a la diferente sensibilidad para los sonidos agradables o desagradables (78, 30-79, 1). Habría que poner esta interpretación en relación con lo que Mersenne llamaba influencias geográficas que no son otras que las condiciones sociohistóricas. No puede lograrse el agrado universal porque los hombres y los pueblos son particulares y es la sensibilidad de éstos la que marca la pauta de las lenguas. Estaríamos ante una superestructura abstracta que en modo alguno puede resol-

ver los problemas concretos de la comunicación, porque ésta se plantea cuando alguien le dice algo a alguien. Y si acaso sirviera a tal fin sería por acomodarse a las particularidades, lo que representaría estar ya en una lengua particular; pero de estas ya tiene cada uno la suya "y no tenemos que aprender una nueva lengua para hablar solamente con los franceses" (79, 12-13).

El segundo inconveniente se refiere a "la dificultad de aprender las palabras de esa lengua" (79, 13-15): Si se toman las de la propia lengua como punto de partida, solo por los del propio país y con el diccionario en mano podrá ser uno entendido; pero difícilmente se encontrarán los hombres dispuestos a semejante esfuerzo. Si se quiere partir de las palabras comunes a todas las lenguas, no hay ni libros escritos con los que poder ejercitarse, ni hombres que la hablen con quienes se pueda adquirir en conversación.

Lo único que queda es la posibilidad de construir un "voluminoso diccionario" en todas las lenguas en que se quiera ser entendido, conteniendo caracteres comunes que respondan al sentido y no a las sílabas, pero esto sería de utilidad para descifrar misterios y revelaciones, no para las cosas corrientes (80, 10-11). Ya no se trataría de una lengua universal sino de algo así como una traducción múltiple. Descartes atina con el origen inspirador de esta idea: el naturalismo en sus diversas formas. Nada más opuesto al laborioso trabajo al que había de dedicar su vida: la desmitificación de la naturaleza, la expurgación de los elementos mágicos, la eliminación de los motivos de admiración y la explicación del mundo como si fuera una "gran máquina".

Las consideraciones cartesianas tienen todo el aspecto de un parsimonioso tejido dialéctico para poner en evidencia el cúmulo de despropósitos que la idea de la lengua universal contiene en la proclama conocida. No podemos perder de vista que la respuesta es a un proyecto concreto, que el problema en sí le resulta del mayor interés y que se va a esforzar por presentar un esbozo de los lineamientos alternativos.

B) Aspecto constructivo

Son estos apuntes los que contiene mayor interés: para la composición de las palabras primitivas y sus caracteres hay que empezar por "establecer un orden entre todos los pensamientos que puedan entrar en el espíritu humano, al modo como hay un orden naturalmente establecido entre los números" (80,24-27). Solo la disociación de lo que la Cábala había mezclado, nombres y números envueltos unos y otros de motivos mágicos, puede abrir una posibilidad. Esta no consiste sino en poner en orden nuestros pensamientos, lema tantas veces repetido. La escueta

condición aquí definida encierra todos los contenidos de las Reglas, por aquella fecha ya escritas.

No son las palabras las llamadas a remediar la confusión entre los hombres. Las palabras tienen la virtud de reflejar el estado de los pensamientos; y estos pueden ser claros y distintos o confusos y mezclados (81, 9-15). El orden es el objeto del método y la condición de todo cuanto pueda caer bajo la mente. El orden aritmético no tiene escondrijos ni recodos y se puede recorrer de un lado al otro hasta dominar toda la serie sin perderse. Empieza por tener claro qué es aquello que se busca, por la perfecta delimitación de las cuestiones y desde ese logro avanza lo que corresponde a "nosotros mismos que conocemos y a las cosas que pueden ser conocidas" (53).

El orden de nuestros pensamientos -que la sola filosofía verdadera puede alcanzar (81, 10)-, es el fundamento para cualquier propuesta de construcción de una lengua o de reforma de las ya existentes y exige en consecuencia una teoría del conocimiento que hemos conocido por las Reglas. La vinculación presupuesta de lingüística, psicología y filosofía se nos hace manifiesta con la particularidad de que crecen todas ellas de un tronco común que es la epistemología.

La teoría del conocimiento que aquí se postula, en contraposición a aquella que venía fundando la vieja filosofía escolástica, supone como condición primera la presentación de "las ideas simples que están en la imaginación de los hombres, de las que se compone todo lo que piensan" (81, 16-17). El papel de la imaginación queda así potenciado al punto de ser la facultad de propuesta de los elementos simples de todo pensamiento. De ahí la naturaleza misma de los elementos que ya no pueden asimilarse a los simples de las cosas, sino a los principios capaces de conocerlas por nosotros. La escueta interpretación racionalista o la simple enumeración de cuantas operaciones Descartes considera propias del pensamiento, ha podido dejar en la sombra el papel relevante de una actividad que, si bien puede funcionar mal, -"el juicio falaz de una imaginación que compone mal" (54)- es la condición de posibilidad de todo entendimiento. Por ello en ningún momento se pretende una enumeración exhaustiva de las nociones simples, solo se las ordena clasificatoriamente citando algunos ejemplos. Más allá de ellos, cada imaginación puede proponer para que "cada uno pueda intuir" cuantas sea capaz de representar que cumplan la condición de primeras.

Si además echamos un vistazo a los ejemplos que se citan, se advierte que se trata de nociones-palabra y nociones-relación, ajenos a la intención de hacer coincidir lo más simple con lo numéricamente de menos sílabas y

con la repetida advertencia de que "no se trata de las cosas sino en cuanto por el entendimiento son percibidas" (55). El contenido semántico de la "perceptio" en Descartes es como consecuencia de todo lo dicho de particular importancia. Pese a que se descarte la mediación de la imagen corporal para el conocimiento de las nociones intelectuales, ello no quiere decir que sea otra la facultad de representación en tales casos (56).

La condición cartesiana no plantea una situación de hecho en la que todos los hombres tengan las mismas nociones simples. De suyo a cada uno le resultaría difícil enumerar las que le son conocidas como tales de modo completo, pero ya sabemos también por la regla VIIª el tipo de enumeración que se requiere (57). De modo que en el texto que comentamos, nos encontramos, o bien con una hipótesis contrafáctica, o hemos de ir a otra interpretación que apela a la identificación de aquellas nociones que sí son comunes a todos y que, en consecuencia pueden constituir el objeto de una lengua universal. Pero en tal caso estaríamos más que ante una lengua universal, ante una lengua básica que siempre dejaría libre campo a las diferencias interindividuales y mantendría y justificaría la multiplicidad lingüística. Con toda probabilidad habría que añadir que esa coincidencia en las nociones simples puede llegar a ser total; porque donde está la verdadera dinámica del pensamiento es en el juego de relaciones por el que aquellas nociones entran en composición y engendran series y retículas. Solo faltaría reconocer algunas de estas como las fundamentales y tendríamos abierto un amplio ámbito de acuerdo nunca agotado y siempre susceptible de mayor desarrollo. La intervención de "aquella fuerza ... puramente espiritual" (58) sirve a la delimitación de las relaciones en cuanto necesarias o contingentes según el grado de forzosidad con que se imponen (59). De ese modo se llegaría no solo a la coincidencia en los elementos simples, también en la parte de combinaciones que, siendo conocida, -ya que siempre queda abierto un ilimitado campo de posibilidades- se impone con fuerza de necesidad; y esto sería "lo principal" (81, 21-24) que daría lugar al enunciado de juicios de tal manera distintos que sería prácticamente imposible errar.

El ámbito de la verdad, habiendo dejado de basarse en criterio de correspondencia, penetra en el ámbito del consenso para ir más allá de él y fundarse en la objetividad que se impone. Queda solo pendiente -para las Meditaciones- encontrar la garantía de que el acuerdo de necesidad corresponde a objetividad, y ese será el papel de Dios. Pero el camino de la verdad está despejado y, en la medida en que se avance en él, la coincidencia será más amplia, las relaciones contingentes irán siendo absorbidas por las relaciones necesarias, la libertad de los sujetos

irá siendo, cada vez más, libertad de la humanidad.

La definición de la ciencia como conocimiento cierto y evidente (60) tiene esa referencia: la intuición de lo simple, la intuición sucesiva de las conexiones necesarias de los elementos simples y la seguridad de que los contenidos de tales operaciones subjetivas corresponden a objetos. La vieja cuestión platónica acerca de si el ser queda reducido a pura objetividad o el conocimiento encerrado en subjetividad (haciendo concurrir el problema del Parménides y el Teeteto) queda de ese modo superada.

Una lengua universal entendida como resultante de la ciencia universal es posible (81, 28-82, 6). Como no es posible es por el procedimiento inverso. En la común referencia del pensamiento, lenguaje y objetos, el eje del pensamiento manda sobre los otros dos. Este principio queda afirmado en respuesta a los teólogos que asimilan la prueba cartesiana de Dios al argumento ontológico de San Anselmo criticado por Santo Tomás (61). Más allá de los posibles subterfugios (62) a los que recurra Descartes, queda de manifiesto que nombres y definiciones de por sí nada valen si no van unidas al conocimiento de las esencias o naturalezas de las cosas por el pensamiento. Y a quienes, como Hobbes, creen que la verdad reside en la palabra y que "el razonamiento no es otra cosa que la unión y concatenación de nombres mediante la palabra es" (63), se advierte que "la unión en que el razonamiento consiste no es la de los nombres, sino la de las cosas que los nombres significan" (64).

Conciencia, certeza, representación y subjetividad son ahora los conceptos básicos y determinantes del acceso a la verdad. Lo es en suma la libertad de optar por unas u otras representaciones y el decir será la expresión de efectividad resultante de la construcción de los objetos. Descartes se considera con derecho a optar por caminos diferentes a los trillados por la Escolástica, sin que ello suponga una negación absoluta de aquellos. La crítica no tiene tanto la función destructura de lo que hay -"tantos soberbios palacios" (65)-, cuanto la finalidad de construir locales habitables. De ahí que a la tradición escolástica se le mantenga aparte y cuando se plantee la confrontación se haga bajo la dimensión de efectividad de la verdad.

Bajo ese ángulo se hace patente la importancia capital de la distinción entre lo que se entiende y lo que se concibe (66), en la medida en que ahí se expresan la sujeción del pensamiento a la imaginación -el concepto en tal caso tiene más valor de actividad que de resultado (67)-. mientras se mantiene abierta la ilimitada posibilidad.

La solución cartesiana hace ver la razón del interés

por un proyecto tan erróneamente planteado en la proclama remitida por Mersenne, Es posible llegar a un orden de razones, lo que vale tanto como la afirmación de que es la razón la que se impone; pero ha de ser un orden de objetividad y ello comporta renunciaciones y expurgaciones: aquellas que mezclaban la mística de los números y la mística de las palabras; es preciso embridar la inteligencia sujetandola al paso de las representaciones controlables y ello exige dejar atrás la inspiración poética y el encanto por la "armonía de las esferas". No queda pues otra pauta que la austera y seria mentalidad que construye las matemáticas, ciencias en las que nada hay que no sea exacto y preciso y que no por ello dejan de ser discurso acerca de lo real (68).

La lengua universal es posible porque lo es la ciencia universal y ésta será realidad cuando los filósofos se comprometan con una mentalidad que, por el momento, parece quepa esperar más de los "paisanos". Para cuantos sensibilizan con esa peculiaridad moderna que se denomina "utopía", Descartes da la pincelada de fondo: habría que contar con "grandes cambios en el orden de las cosas" (82, 3-4), lo que equivale a tanto como la construcción del paraíso en la tierra. Pero eso es ya literatura.

Despojar a las palabras de todo elemento mágico remitiéndolas a la significación de pensamientos claros y distintos y ponerlo todo bajo la inspiración del modelo matemático, es un esfuerzo que solo el desarrollo matemático a través del cálculo infinitesimal permite y hace que el proyecto baje del cielo utópico a la tierra. Ese será el esfuerzo de Leibniz.

La relación dialéctica entre pensamiento y lenguaje quedaba en Descartes mitigada por un reconocimiento unidireccional: la forja de palabras y definiciones se realiza a partir del análisis lógico; pero inversamente puede hacerse preceder al análisis lógico del análisis gramatical (69). Leibniz reconoce que la lengua universal depende de la "verdadera filosofía", pero el lenguaje no necesita esperar a la consumación de la filosofía, porque análisis de las ideas y otorgamiento de signos se pueden desarrollar paralela y correlativamente (70). Hobbes y Descartes quedan superados así en una nueva concepción de la relación pensamiento-lenguaje.

7.- Contra la Dialéctica y por una Gramática general

Si se entiende el lenguaje esencialmente ligado al pensamiento, como en otro tiempo se entendiera ligado a las cosas, la exigencia de poner en orden los pensamientos alcanza a la depuración de procedimientos y fenómenos de expresión ligados a concepciones confusas, o proyectados hacia el embellecimiento del decir, o creados con exclusi-

vidad para armazón del discurso hablado.

Ante una tradición que había agotado las posibilidades del formalismo en la construcción del razonamiento, esclavizando así la actividad de la mente al cumplimiento de las reglas de inferencia, la exigencia cartesiana que venimos considerando se ve llevada a desmontar un complejo tinglado. La forma de la disputa, el arte de la dialéctica y el estilo retórico son tres contribuyentes netos a una lógica que se ha quedado en terminología. Por ello entiende que la pretendida virtualidad de la Dialéctica para la investigación de la verdad, no es otra cosa que Retórica, en cuanto que no sirve sino para exponer a otros lo que ya se conoce, con mayor o menor capacidad de persuasión.

De las tres finalidades que Aristóteles atribuye a la Dialéctica: "para ejercitarse, para las conversaciones y para los conocimientos en filosofía" (71), Descartes reconoce las dos primeras y la primera parte de la tercera, mediante la que al "desarrollar una dificultad en ambos sentidos, discerniremos lo verdadero y lo falso más fácilmente en cada cosa". Pero al no reconocer la segunda parte, la referente a "las cuestiones primordiales propias de cada conocimiento", toda la virtualidad de las anteriores queda alterada, como puede comprobarse en la conjunción de las referencias que aparecen sobre el tema en diferentes textos y circunstancias. Al atacar a la Dialéctica en cuanto pretenda ser "camino a los principios de todos los métodos" (72), lo que queda en entredicho es toda la epistemología aristotélica.

Descartes rompe con la tradición que desde los griegos diferenciaba Dialéctica y Retórica en la medida en que reiteradamente comprueba cómo los lazos tendidos para atrapar la verdad se convierten en redes de prisión para quienes dicen buscarla (73). Y todo ello por agotamiento de la capacidad inventiva o por desinterés real por la investigación, pues se entregan confiadamente a las reglas mientras se desinteresan de las evidencias.

La consideración de la Dialéctica va, desde la utilidad para la iniciación, a condición de que termine en una liberación de la razón que deja atrás la autoridad de los maestros (74), a la distinción de la auténtica inferencia (75), para terminar considerándola como impedimento oscurecedor de la luz de la razón (76). Las consecuencias hacen temer por las secretas intenciones de quienes la practican, por lo que no quedará más remedio que pronunciar una condena definitiva (77).

No queda más vía de persuasión que la evidencia; la comunicación de las ideas claras y distintas no necesita de otros requisitos que el de su presencia y eso aun cuando los comunicantes "no hablasen otra lengua que el

bajo bretón y nada hubiesen aprendido de Retórica" (78). La Retórica le aparece a Descartes como una enseñanza que envuelve una idea confusa de la filosofía por su vinculación a lo probable (79) y por tanto no es cuestión de reformularla, sino de eliminarla.

La Dialéctica remitida a la Retórica y ambas anuladas como desarrollo idóneo de la razón, imponen a su vez la transformación del procedimiento que les servía de base: el arte de la disputa. Si acaso la vieja definición platónica del pensamiento como "diálogo interior y silencioso del alma consigo misma" (80) pudiera equipararse a la meditación en reposo y libre soledad (81), los tiempos imponen cautelas que fuerzan a fijar por escrito las ideas, pese a que por sí mismas requieren de una viva continuación en intercambio con otras mentes. El arte de la disputa ha degenerado en altercado en el que toda afición a la verdad se pierde y solo queda la aspiración a vencer en la lid dialéctica. Con aquellos que buscan la verdad es, en cambio, más acomodado mantener intercambios "de viva voz" (82).

La traslación que en tales términos hace Descartes solo se comprende si se toma en serio la universal capacidad para la verdad y desde ella se interpreta la plural contribución de cada uno desde la actividad de la propia mente a la configuración de la totalidad del saber.

Hasta el punto de que la especialización creciente de las ciencias a que asistieron los siglos posteriores no constituye de suyo negación o interpretación errada de la unidad de todas las ciencias en la "humana sabiduría" proclamada desde la Regla I^a; por el contrario, es esa vía indirecta la que hará posible la consecución del objetivo con solo que los diversos lenguajes mantengan la inteligibilidad entre sí. Volvemos pues a las exigencias de la gramática que, tal como entendieron los cartesianos no se reduce al arte de aplicar las instituciones arbitrarias y usuales de una lengua particular a los principios inmutables y generales del lenguaje, sino que constituye una verdadera ciencia general y razonada, "obra de los filósofos", que se remonta "hasta los principios sobre los que están establecidas las reglas (y contempla) la marcha del espíritu humano en la generación de sus ideas y en el uso que hace de las palabras para transmitir sus pensamientos a los demás hombres" (83).

El resultado de la larga meditación y la invitación a los lectores a hacer lo propio es el único camino fructífero (84). Desde esa posición puede trocarse el juicio valorativo acerca de la capacidad de unos y otros para entender las razones. Aquellos que más desconfían de sus fuerzas podrán entenderlo todo si se toman la molestia de examinarlo; pero "hasta los más excelentes espíritus

necesitarán de mucho tiempo y atención para hacerse cargo de todo cuanto he tenido intención de abarcar" (85).

La universal capacidad no es deudora del "mito del ingenuo" y la clase de lectores que importa es la de quienes están dispuestos al esfuerzo de la "atención" (86), lo que comporta la necesidad de tomar nota de que las razones no están al alcance de todos (87).

8.- Una nueva imaginería. Experiencia e ideal matemático.

La meditación sustituye a la disputa y la evidencia de nociones simples como punto de arranque invierte la pretensión dialéctica de llegar a la verdad como consecuencia del enfrentamiento de argumentos. No es de extrañar que entroncando con la tradición crítica renacentista Descartes acuse a tal procedimiento de un andar a ciegas y que en la rigidez de aplicación por algunos contemporáneos vea la intención de encerrar en las tinieblas a los que permanecen aun en la luz natural. Lo que empezó siendo en Platón recurso literario para representar la liberación del hombre por el saber, se convirtió en el curso de los siglos en modelo de esclavización de cuantos aún serían capaces de usar su razón, en instrumento de dominación y de manipulación de la juventud (88), a base de formas vacías de contenido que, como las sombras que contemplan los prisioneros, se hace aparecer como única realidad. Descartes también entiende la filosofía como el camino para la liberación del hombre, pero, en su caso, la ignorancia de la que hay que desatarse ya no es solo la que asienta en el engaño considerado por Platón. El Discurso del Método es un buen reflejo de cuantos elementos forman parte principal de la consideración cartesiana.

Las imágenes del mito de la caverna son en su práctica totalidad visuales; el oído tiene una mínima parte, en todo caso vinculada a la sucesión de las imágenes. Es la clase de vinculación que se corresponde con los conceptos clave de la filosofía platónica y su adecuación a la mentalidad griega, es sobradamente conocida. Significativamente la imaginería que le llega a Descartes tiene su centro de referencia en el oído. La importancia de la tradición entre los griegos nunca llegó al punto de oscurecer la disponibilidad siempre abierta a la contemplación de una verdad que se descubre cuando se recorren los velos que la ocultan. La formación cartesiana es producto de la tradición y el caudal de conocimientos está rígidamente canalizado hasta el punto de que la expresión de las posibles concepciones diferentes se promueve con la intención puesta en su progresiva eliminación; hasta que la autoridad quede firmemente establecida. En expresión de Gilson, "la nariz de la autoridad es de cera; se le da vuelta del lado que se quiera" (89). Pero

siempre seguirá siendo su nariz, y esa "flexibilidad" no deja de ser elemento multiplicador de la confusión, como Descartes recuerda (90).

La tarea de Platón era relativamente simple: Dar diferente sentido a una misma imaginería, llevar a "idea" lo que está atado a "visión". La tarea cartesiana es más árdua: consiste en sustituir la imaginería auditiva por la visual como primer paso, para poder, como segundo paso, convertir las representaciones en objetos. Una vez más la importancia capital de la representación se echa de ver. Pero a su vez, como el lenguaje ha quedado ligado a las condiciones de la tradición, nada de ese programa podrá cumplirse si no se lleva a cabo una reforma profunda del lenguaje.

Ya hemos visto qué orden había de tener para Descartes ese doble plan de transformaciones y el mejor acierto de Leibniz. La implicación de las formas lógicas en las formas lingüísticas de la escolástica que llevó hasta las últimas consecuencias la proximidad al lenguaje de las distinciones esenciales sobre las que se estructuran las teorías lógicas en Aristóteles, había sido captada ya por los renacentistas que, en la crítica a las formas "barbaras" de la silogística detectaron cómo la escolástica captó del lenguaje solo sus conexiones gramaticales externas. Se perfila progresivamente la exigencia de una vuelta a las cosas mismas como reacción al giro gramaticalista de la edad media.

La sujeción a los maestros y la lectura de libros antiguos deja paso a la experiencia mundana y a la lectura en el "gran libro de la naturaleza". El cumplimiento del giro cartesiano, en función de los destinatarios de la obra, se formula en el Discurso del Método (91) en términos asequibles a todos los hombres; queda patente la insinuación de que quienes no han pasado por aquella formación humanística que ahora se deja atrás, no necesitan de conversión. El simbolismo que acompaña a esa primera conversión cartesiana lo conocemos por los sueños y su sentido por las escuetas formulaciones de *Olympica* ("Coepi intelligere fundamentum inventi mirabilis") y las primeras cartas a Beeckman (92).

Pero una experiencia indiscriminada es por principio tan desorientadora como las diferentes posiciones de salida de los dialécticos: ninguna contiene criterios diferenciadores de lo verdadero y lo falso. Por ello a la intención inicialmente compartida de aprender la ciencia "o en mí mismo o en el gran libro del mundo", sucede "la resolución que tomé un día de estudiar también en mí mismo" (93).

En este punto es donde muchas de las ambigüedades tienen su asiento y a partir de las que las interpretacio-

nes acerca de las intenciones cartesianas en determinados momentos se multiplican. La exposición del Discurso del Método se repite en las Reglas (94) con parecida simplificación. Pero mientras en un caso se vuelve la mirada sobre sí mismo (DM), en el otro se centra la atención en la formulación de reglas a imitación del modelo matemático (RDI). Una justa apreciación de la semántica de ambos textos conduce a la afirmación de la coincidencia de ambos proyectos, independientemente de que las Reglas puedan atender preferentemente al de las reglas (95). No podría ser de otro modo, dado que el objetivo omnipresente es "aprender a distinguir lo verdadero de lo falso para ver claro en mis acciones y avanzar con seguridad en esta vida" (96). El giro cartesiano que rompe toda disociación entre pensamiento y acción contiene una propuesta epistémica para una formulación óptica del mundo y del yo. De ahí que la apariencia que dan las Reglas de "un texto sin texto..., sin título..., sin genealogía ni posteridad" (97) y la árdua cuestión de si "el método es independiente de la metafísica" (98) se clarifica si tomamos las referencias conjuntamente, no una única, y las situamos en el contexto vocacional que subyace a toda la actividad cartesiana. Cualquier lectura científicista o metodológica o anticipatoria se comporta como una verdad parcial y peligra hacer oscurecer la comprensión adecuada de lo que en ambas obras directamente y en las otras de manera latente se encuentra como obsesión: el método. Por el contrario, una lectura omnicomprensiva ilumina la advertencia orteguiana de que con "la palabra método ... se trata de algo mucho más decisivo", que en palabras de Heidegger "quiere decir que el procedimiento, esto es, el modo como estamos en general tras de las cosas, decide de antemano sobre lo que encontramos de verdadero en las cosas"; de donde, como había afirmado Hegel, "el espíritu de su filosofía no es otra cosa que el saber como unidad del ser y del pensar" (99).

El orden de los pensamientos se perfila cada vez más como un "disponer en orden" (100), al modo como se procede con los objetos matemáticos. De tal modo, desde la exigencia de proponerse reglas se tiene en el punto de mira a las ciencias matemáticas hasta ir perfilando el núcleo del matematismo, que no es un "experimento temerariamente realizado para ver lo que deviene el conocimiento humano cuando se le moldea según el modelo de la evidencia matemática" (101).

Hay que notar, en primer término, que el vuelco hacia el matematismo tiene su razón de ser en la constatación de la certeza matemática, frente a las incertidumbres y enredos de la Dialéctica. A ello se une la dispersión de las experiencias mundanas tras la renuncia a los maestros.

El texto de las Reglas mantiene ambos términos directamente vinculados (102): en una delimitación todavía aproximativa, la experiencia es a la vez vía del conocimiento y fuente de errores por falta de comprensión adecuada, lo que vale tanto como la falta correspondiente a la exactitud y precisión matemáticas.

La idea que inspira el matematismo se basa en un hecho: que en el modo matemático se dan "los razonamientos rectos que en ninguna otra parte se pueden encontrar"; y en un supuesto que permite la trasposición: que "el razonamiento es siempre uno y el mismo" (103), lo que nos recuerda una vez más idéntica estructura racional en todos los hombres y la exigencia de una gramática general anterior a todas las lenguas particulares. Paralelamente hay que afirmar que el método, contrariamente a Aristóteles (104), es anterior a la ciencia y a su objeto y hasta matemática y matemática se distinguen entre sí como método y objeto. No solo no se pretende una identificación de las ciencias con la matemática, sino que la misma certeza de ésta solo se comprende desde la iluminación de donde asienta la certeza misma (105).

Con la misma autoconplacencia que se afirma que "toda mi física no es más que geometría" se acepta la acusación de que "mi física se aproxima a las matemáticas puras, a las que ante todo deseo que se asemeje" (106). Las matemáticas mandan porque en ellas se cumple el modelo, su ejercicio posibilita el hábito de razonar, los objetos son entendidos según relaciones de proporcionalidad, todo dato y actividad de la mente es ajustado a la razón, están abiertas a progresividad ilimitada y representan el prototipo del obrar según principios (107).

El modelo es válido cuando se ha partido de la homogeneización de todo conocimiento, lo que requiere epistemologizar el conocimiento físico haciendo de él un conocimiento puro y simple y ontologizar la matemática liberándola de la concepción abstractiva de cuño aristotélico.

No se trata de poner el énfasis en la identificación de la realidad con los objetos matemáticos; al respecto son reveladoras las diferencias entre Descartes y Galileo (108). Descartes encuentra en el razonamiento matemático el cumplimiento de los requisitos del razonamiento en cuanto tal y, en consecuencia, se ve llevado a tomarlo como modelo allí donde la razón pretenda investigar. Galileo atiende a la naturaleza de las cosas a las que supone constituidas racionalmente y, por consiguiente, matemáticamente; más científico que filósofo afirma abruptamente el fundamento matemático de la naturaleza. La apariencia de que con las propuestas cartesianas nos movemos hacia un reduccionismo de lo físico a lo matemático, solo se corrige cuando constatamos que se trata en

primer término de la coincidencia entre racionalidad y modo de hacer matemático y, por consecuencia de la necesidad de hacer entrar a todas las actividades de la razón en ese que es el seguro camino. "El pensar exacto tradicional se alejaba de las cosas no al exactarse, sino por no exactarse lo suficiente" (109). Los entes matemáticos no son ficciones, sino "vera entia et objecta" (110).

El giro cartesiano de los libros antiguos al libro de la naturaleza le lleva, a impulsos de la validación de la experiencia, a recalar en el descubrimiento fundamental de su pensamiento. El "yo mismo" es por principio el encuentro con la racionalidad a través de un ejercicio largo tiempo practicado y aun no llevado a reflexión. Ideal matemático, racionalidad, "Mathesis", "Universalis Sapiencia", son fundamentalmente lo mismo. Si es verdad que la inspiración que recorre las Reglas no contiene más, también hay que decir que no puede contener más.

Lo que pasa con la experiencia cuando no es tratada al modo racional (matemático) queda bien patente en la actitud de Gassendi ante los contenidos de la metafísica cartesiana: Confusión de sentido y referencia, mantenimiento del papel constructivo de la "semejanza" entre palabras y cosas como génesis de las ideas, desconocimiento de la conexión de necesidad que enlaza sujeto y predicado en los juicios matemáticos, carácter ficticio de toda geometría y reduccionismo empirista que relega a la matemática al conjunto de reglas acerca del modo como acostumbra la gente a usar los símbolos; en definitiva, niega a las proposiciones aquel carácter de realidad verdadera que Descartes con tanta claridad le reconoce (111).

9.- Las redes del lenguaje

La recuperación de la imaginación visual y del valor de los conceptos construidos a partir de la contemplación le condujo a Descartes hasta desembocar en una idea de la ciencia que lo que busca en los fenómenos es la descripción de sus conexiones necesarias y eso solo puede hacerse dejando atrás al mundo inmediato de las impresiones sensibles, aparentemente abandonándolas por completo. Los conceptos con los que opera son ficciones, ideadas para ordenar en legalidad el mundo de la experiencia, a los que nada corresponde inmediatamente en los datos mismos. Por ello el mundo de la física, en la medida en que se constituye bajo esa directriz, es cerrado en sí mismo: cada concepto, cada ficción y signo particulares se equiparan a la palabra articulada de un lenguaje significativo y ordenado según leyes fijas. Cada progreso en el planteamiento de las cuestiones y en la instrumentación conceptual va de la mano de una depuración y recreación del sistema de signos y sus relaciones. El signo viene a

ser no ya la envoltura del pensamiento, sino su órgano esencial y necesario (112).

Son evidentes las limitaciones cartesianas en ese proceso; pero la invención de la Geometría Analítica y el valor prioritario que en la consideración propia le merecía el Ensayo de Geometría, dan idea de en qué medida estuvo a la altura de una comprensión adecuada del fenómeno de la ciencia moderna. Por ello mismo está claro el apoyo en la Simbólica y la Semiótica de todo pensamiento riguroso y exacto, entendiéndolo por tal el de las ciencias matemáticas. No parece tan claro ese reconocimiento en las cuestiones metafísicas; y frente al avance en la construcción de un lenguaje nuevo que permite la circulación entre las cantidades continuas y discretas, encuentra enormes dificultades para la sustitución del lenguaje de la física, y desde esa perspectiva hay que contemplar las frecuentes y entretenidas referencias a las definiciones escolásticas de los conceptos, dificultad que se reduplica al tratarse de cuestiones "no perfectamente determinadas", tema del que se habría de ocupar el libro tercero de las Reglas tal como figuraba en el plan (113). Es este uno de tantos casos en que Descartes es elocuente por su silencio, capaz de sugerir hipótesis de diversa lectura (114).

No es la simple fijación de nuevos términos para nombrar nuevos conceptos lo que está en juego. En primer lugar esos conceptos están aún en germen, mientras predomina en el ámbito popular y en el científico la vieja concepción de las cosas, aunque se venga arrastrando penosamente ya por las universidades; en segundo lugar, es desde esa tradición, en contraste con ella, de la que "rudi Minerva" hay que hacer arrancar la chispa de la nueva inspiración porque tiene que constituir una respuesta diferente a los problemas que han quedado estérilmente aparcados. En tercer lugar, una dedicación a crear palabras podría caer en el error del autor de la proclama de olvidar que son los pensamientos claros los que han de ir por delante de las palabras bien usadas.

La cuestión de la lengua hemos visto que se plantea más por el lado de una depuración del lenguaje para expresar pensamientos depurados hasta la claridad y nitidez que por el de la creación de nuevas palabras y eso se constituye en horizonte de referencia a la Erudición. La intención cartesiana de escribir un tratado sobre el tema (115) estaría en la línea de la sustitución de una erudición según reglas por otra según evidencias; la consecuencia es casi inmediata: un tal tratado es innecesario, lo que no obsta para que "de otra forma" queden dadas todas las claves de su posible contenido. El Prefacio a la traducción de los Principios de Filosofía es de por sí la inversión de la vieja erudición pensada desde la noción del auténtico/falso erudito tal como se define y

describe en la Epistola a Voetius (116).

Al menos un aspecto de esa sustitución nos interesa considerar aquí: entre los grados de saber que llevan al estado presente de la ciencia se citan en tercero y cuarto lugar, después de las nociones claras que se adquieren sin meditación y la experiencia de los sentidos, la conversación de los hombres y la lectura de libros capaces de proporcionar buena instrucción (117). A falta de un quinto grado "incomparablemente más elevado y seguro que los cuatro precedentes: la búsqueda de las primeras causas y principios verdaderos de los que pueden inferirse las razones de cuanto se es capaz de conocer" (118), la lectura, que debería de ser "una especie de conversación con sus autores", se limita a "seguir sus opiniones más que a buscar algo mejor" (119); la conversación degenera en disputa en la que "estando la verdad entre medias de dos opiniones que se sostienen, cada uno se aleja tanto más de ella cuanto más empeño tiene en llevar la contraria" (120).

Por doble modo está el pensamiento atrapado en el lenguaje y de él hay que desenredarlo: uno, el cumplimiento de la preceptiva retórica que cuando se lleva a las últimas consecuencias sustituye la concatenación de las razones por la autoridad y la "circumspecta y cuidadosa complejión de cuantas condiciones se requieren para el conocimiento de la verdad investigada" por los "silogismos disjuntos" en los que casi siempre se omite alguna de las partes que han de ser tenidas en consideración (121). La prometida seguridad en la consecución del objeto lleva a una mezcla de precipitación y descuido que pierde de vista en el cumplimiento de las instrucciones, la meta a la que se dirige y el camino por el que alcanzarla (122); de nada sirve entonces cualquier intento de enmienda: "porque desde el comienzo el diseño estuvo mal concebido, las figuras mal planteadas y las proporciones mal observadas" (123).

El otro modo viene condicionado por el uso del lenguaje: de tal manera quedan los conceptos atados a las palabras con que las expresamos que somos incapaces de recordarlos desligados de ellas. "Así todos los hombres prestan su atención a las palabras más que a las cosas; lo que es causa de que otorguen su consentimiento a términos que no entienden y que no se preocupan demasiado por entender" (124). La batalla librada por Descartes contra los prejuicios se prolonga en semejante lucha contra el uso del lenguaje; a esa luz, el ideal de una lengua universal o la reforma de cualesquiera lengua particular, ha de ajustarse al único criterio de principio a fin establecido: "atenerse a la razón cuando ya se tiene edad para bien regirla" (125).

En la remisión a los pensamientos clave de toda lengua las matemáticas ofrecen la ventaja de haber entrado

desde hace tiempo "en el seguro camino de la ciencia", de los progresos del siglo y de la abundancia de investigadores. No ocurre así en cuestión de filosofía; reina aún la confusión renacentista, es denostada por los hombres de ciencia y hermetizada en las universidades. En tal situación, la labor cartesiana se vuelve árdua y cautelosa. Resultado de ello es un texto en el que pugnan por aflorar nuevos significados para los viejos términos o se solapan aquellos en estos; muy interesante es la comparación de idéntico fenómeno en el alumbramiento de la modernidad que se produce en otra de las formas simbólicas más vigorosas, el arte. Pero siempre existe una "firme resolución" de reforma y sustitución sistemática de todo el pasado. A ese fenómeno se ha llamado "metaforización" (126) no sin acierto. La metáfora es el traslado del sentido recto de las palabras a otro figurado. Así aplicado aparece libre de toda sospecha y cuando Descartes afirma estar seguro de que su filosofía terminará por imponerse, no está sino desvelando la metáfora de la metáfora: el hasta ahora tenido por sentido recto era realmente el figurado porque el que se considera figurado se manifiesta como recta expresión del pensamiento claro. El problema tiene su referencia en una propedéutica lógica de la teoría del lenguaje.

Por ello la reticencia e inoportunidad de definiciones de términos y de exposiciones sintéticas (127): de un lado el pensamiento aún no está maduro; de otro supondría atenerse al sentido "recto" de la "definición" misma, con lo que la metáfora vendría a ser sustituida por la "máscara". Pese a ello el ensayo de síntesis se apoya en definiciones que trasladan la atención de lo sustantivo a lo relativo y, en su aplicación a cuestiones científicas, en revelador diálogo con la tradición (128), de las esencias a las operaciones. Otro tanto puede decirse de los procedimientos de analogía múltiple que se convierten en el recurso habitual para elucidar las propiedades de los cuerpos, después de haber abolido las formas antropológicas en curso entre los naturalistas y minado el fundamento de la interpretación medieval de la analogía metafísica aristotélica.

10.- Giro epistemológico y giro lingüístico

Descartes ha mencionado el uso entre los obstáculos principales para la consecución de la verdad, a sabiendas de que como ya había advertido Platón, con el uso los hombres corrigen las deficiencias de significado (129). No es tanto la justeza de la expresión la causa del error, cuanto el descuido en el uso sin el suficiente empeño antecedente por el conocimiento del sentido; porque de hecho así aprendemos a hablar antes de aprender a pensar

(Wittgenstein recuerda esta idea ya expresada por San Agustín (130)). Pero el cuidado en el uso no se alcanza si no somos remitidos al momento de la adquisición.

En este terreno todas las referencias se vuelven pocas: caben entre ellas, la concepción de la mente, el papel del innatismo, la explicación fisiológica y psicológica del conocimiento sensible y la percepción, la traducción del lenguaje de los sentidos al más apropiado del entendimiento. En esos terrenos Descartes apostó sus mejores bazas y dejó motivos de preferente atención para la crítica (131). Por lo mismo se han convertido en campo propicio y sensor de cuantas distancias separan el "giro epistemológico" del "giro lingüístico" en sus líneas fundamentales y en sus consecuencias.

"La filosofía moderna que nació en Descartes pedía claridad y discernimiento en las ideas; la filosofía lingüística pide lo contrario y no acepta más que ideas confusas y oscuras" (132). Y ello porque se tiene la idea de que el lenguaje en su usanza es extremadamente complejo y diverso; lo cual no deja de ser verdad. Pero mientras a Descartes le lleva a plantear la reconducción a las nociones simples, "la filosofía lingüística parece haberse cansado del pensamiento serio, llevándole a inventar una doctrina que haga innecesaria tal actividad" (133). Resulta difícil saber qué exposición acerca de la virtud de las palabras y el funcionamiento del pensamiento es más "fantasmal", si la que duplica los procesos en entidades o aquella que reclama explicaciones en categorías de disposiciones y ejercicio (134). En todo caso, la aspiración a un lenguaje básico, único, universal o preminente es sustituida por el polimorfismo como una de las ideas eje de la filosofía lingüística. Lo que cabe preguntarse es si una consideración de la multiplicidad del uso no llevará a la exigencia de la claridad de pensamiento si es que del lenguaje se quiere decir algo más que es el acto de decir.

La defensa del polimorfismo es deudora del "sentido común" recuperado. Lo que Descartes pensaba sobre el tema queda manifiesto en la comparación con el "buen sentido", el perfil de los lectores y la superación del criterio del "consentimiento universal". Eso es lo que le lleva a promover una tradición filosófica que instaura la duda como exigencia primera. Pero en la Analítica hay una puesta entre paréntesis al revés: negarse a poner el mundo entre paréntesis, idea inspirada en Moore, para quien "cada cosa es lo que es y no otra cosa", cerrando el camino a la exposición filosófica de ideas de largo alcance desde la conclusión analítica de que muchos de nuestros conceptos son inalizables e irreducibles. El punto cero que Descartes exige y con él todos los epistemólogos modernos como partida para no prejuzgar nada, aparece ridículo ante el filósofo lingüista porque

"no da el mundo por supuesto".

El fundamento de la tradición inaugurada por Descartes está en la fórmula del "pienso, luego existo". Es una tradición en primera persona, que se sitúa en el mínimo de un sujeto que previamente ha dejado atrás el mundo y que se propone recorrer un camino no ciertamente exento de dificultades. Para la Analítica que inaugura el segundo Wittgenstein, la duda no presupone la remisión a un "yo pensante", sino un lenguaje entre cuyos términos la duda puede tener un sentido (135). Es una tradición que no arranca del sujeto, sino del lenguaje; que no habla en primera persona, sino en tercera. Desde ahí se pretende llegar más lejos, con menos dificultad y más plausibilidad. Un lenguaje presupone una conducta y un mundo público en el que tiene lugar esa conducta. Nada más cabe presuponer, por lo que el lenguaje se convierte en absoluto que cierra la posibilidad de todo absoluto; no se puede ir más allá. La fórmula cartesiana "pienso, luego existo" es sustituida por "hablamos, luego el mundo existe y, además, es como siempre ha aparecido".

Lo que puede decirse es que la nueva tradición niega a la anterior presuponiéndola. El mundo es la totalidad que ha llegado a ser constituida por el hablar en cuanto este se corresponde con una actividad pensante que aspira a quedarse con nociones claras y nítidas. Ese supuesto actúa a la base de toda discusión acerca de la idoneidad o posibilidad de construir lenguajes artificiales o explotar las posibilidades del lenguaje natural y tiene su paralelo en la actividad cartesiana de encontrar una notación matemática más potente y corregir el lenguaje filosófico hasta hacerle capaz de expresar los nuevos y nítidos conceptos. Hemos tomado además la dinámica de la representación subjetiva e intersubjetiva a través de la actividad mediadora de la representación que selecciona algunas de las ilimitadas posibilidades, apuntando hacia la pretensión de objetividad medida por el criterio de evidencia y garantizada por la presencia de Dios. El lenguaje como medio de expresión y comunicación accede a la dialéctica de la conciencia y en esa dimensión se nos da o se nos deja todo. El mundo es como nos lo representamos, siempre como nos lo representamos, lo que significa que no es para siempre el mismo. La analítica puede obviar el origen del mundo y de las cosas porque ya sabemos de dónde viene y detenerse en la consideración de cómo funciona. La complejidad polimorfa del lenguaje parece dejar pocas posibilidades para una coincidencia, para la existencia de una lengua básica que hable de nociones comunes. En cualquier caso tampoco Descartes pretendió aquella coincidencia absoluta. El camino recorrido por él es en este orden el inverso que ha tenido que recorrer la analítica: Va desde el pensamiento al lenguaje; ésta tiene que retornar desde

la variedad de los "juegos de lenguaje" regidos por reglas contingentes y aplicados en contextos cóncretos, constituyendo el mundo natural del que hablamos, a la "terapéutica". Lo difícil es hacer composable la teoría general del juego con las jugadas y, por lo tanto, conseguir desde ella la curación de los lenguajes que están enfermos. Ni la teoría general puede alcanzar el buen funcionamiento ni, si lo intentara, respetaría el supuesto del polimorfismo.

De idéntico modo hay que recordar que lo que empezó siendo sistema de actos públicos obliga a desembocar en el "solipsismo" practicante, de donde la pretensión de curar a los demás, solo como un erróneo y afortunado "mirar dentro de la habitación" puede ser considerado. Es natural que Chomsky haya visto que en los pilares de la "lingüística cartesiana" pudiera encontrarse el fundamento para salir del impasse a que desembocó la analítica wittgensteiniana.

Otra es la actitud representada por el "prudencialismo" de Austin. La recomendación de "no afirmar nada acerca del mundo, del lenguaje o de la filosofía ni tampoco de prometer nada" (136), vuelve sobre el tema de los prejuicios y a lo sumo pretendería que Descartes se había quedado corto en su detección. El culto de la prudencia encierra una teoría del conocimiento que impone un minucioso y cuidado exámen de nuestros conceptos como comienzo de toda filosofía. El problema de tal "comienzo" está en que sería difícil detectarlo, ante la prohibición de verlo desde las nociones antes habituales. Esto no es sino una transformación de la prudencia cartesiana que recomendaba dudar de todo para no caer en el error. La lección de mayor prudencia que ahora se pretende consiste en recordar que la duda total habría que aplicarla también al significado de hipótesis tales como la de la duda; pero parece ser tributaria de una forma de imprudencia relativa a la verdad de las presuposiciones del lenguaje corriente y exponerse a una credulidad disimulada.

Del uso del lenguaje como prejuicio al uso como principio circula todo el quehacer de la epistemología moderna y el llamado giro lingüístico. El problema vuelve a ser el de lo que se puede dar por supuesto y a ello la idea del método, no como mero instrumento, sino como "modo de pensar", parece seguir aportando luz. Lo que le pasó a Aristóteles con los principios (137) todavía es posible reproducirlo en el análisis de los elementos primeros del pensamiento cartesiano. Puede optarse por una sustitución como se ha pretendido, pero ello parece dejar a las puertas de la "renuncia" misma; si es que no se anuncia una nueva era detrás de la del lenguaje.

NOTAS

- (1) SIMON, J.: La verdad como libertad. Trad. Agud Aparicio y R. Agapito, Salamanca, 1983, p. 44-47.
- (2) DERRIDA y otros: Doce lecciones de Filosofía. Trad. J. Colomer, Barcelona, 1983, p. 34.
- (3) CHOMSKY, N.: Lingüística cartesiana. Trad. E. Wulf de la edición inglesa (New York, 1966), Madrid, 1972, 159 pp.
- (4) COSERIU, E.: Teoría del lenguaje y lingüística general, Madrid, 6ª, 1969, "Logicismo y antilogicismo en gramática", pp. 235-260.
- (5) CHOMSKY, N.: O.c., p. 15-17 y notas 2, 3 y 4.
- (6) CHOMSKY, N.: O. c., p. 150: "Un estudio cuidadoso de la teoría lingüística clásica con su teoría asociada de los procesos mentales puede resultar empresa de valor considerable".
- (7) COSERIU, E.: O. c., "Determinación y entorno", p. 308.
- (8) VI, 77, 24-78, 3.
- (9) VI, 4, 21-6, 30.
- (10) Cfr: mi artículo: "Descartes: La razón única guía del hombre", Cuadernos Salmantinos de Filosofía, Salamanca, 1985.
- (11) SIMON, J.: O. c., p. 98-102.
- (12) VI, 22, 22-23: "Donde pueda alojarme cómodamente durante el tiempo que trabaje en su construcción". El modo de composición, en X, 424, 3-8. Cfr: GADAMER; H. G.: Verdad y método, Trad. Agud Aparicio y R. Agapito, Salamanca, 1977, p. 346-347.
- (13) X, 372, 2-4.
- (14) VII, 32, 6-10.
- (15) Consideración que hace Bayle en el artículo "Rorarius".
- (16) VI; 57, 20-23.
- (17) Cfr: AZOUVI: "Le rôle du corps chez Descartes", Rev. de Met. et Morale, 1978, 82, p. 1-23.
- (18) PPh, Iª, 75º.
- (19) V, 130, 28-29.
- (20) Fedro, 275 e.
- (21) VI, 5, 26-30.
- (22) I, 68, 25-69, 5; 185-186; VI, 218-219; VI, 77, 15-24; etc.
- (23) VI, 9, 26-10, 11.
- (24) VI, 15, 15-30.

- (25) LLEDO, E.: Filosofía y lenguaje, Barcelona, 2ª, 1974, p. 187-200. Cfr: VI, 61, 25-28.
- (26) X, 213, 4-7 y 215, 1-4.
- (27) Aspectos relevantes de cara al tratamiento de los textos y sus traducciones. Cfr: GUIBERT, A. J.: Bibliografie des oeuvres de René Descartes publiées au XVII siècle, París, 1976.
- (28) SEIFFERT, H.: Introducción a la teoría de la ciencia, Trad. R. Gabás, Barcelona, 1977, p. 27.
- (29) X, 364, 26-365, 19; X, 372, 22; 373, 5-11 y 374, 7-12; 399, 5-21.
- (30) Cratilo, 439 a.
- (31) JAYNES, J.: "The Problem of Animals Motion in the Seventeenth Century", Journal of the History of Ideas, 1970, 2, p. 219-234; RODIS LEWIS, G.: L'Oeuvre de Descartes, París, 1971, p. 472, nota 70.
- (32) VI, 56, 15-20.
- (33) VI, 56, 20-23; 57, 3-6 y en general: 56, 10-59, 7.; II, 39, 9-41, 26.
- (34) IV, 575, 23-24.
- (35) IV, 576, 13-15 y II, 41, 11-14.
- (36) MONTAIGNE: Essais, 1. II, c. 12: "Apologie de R. Sebond", Oeuvres Complètes, L'Intégrale, París, 1967, p. 188-190. LUCRECIO: De rerum natura, 1. IIIº, vv. 117-158 y 1. Vº, vv. 1056-1090.
- (37) V, 277, 1-4.
- (38) QUINTAS, G.: Descartes: Discurso del método, Madrid, 1981, p. 449-450, nota 51.
- (39) NANCY, J.L.: Ego sum, París, 1969, p. 117-123.
- (40) MORTUREUX, M.F.: "A propos du vocabulaire scientifique dans la seconde moitié du XVII siècle", Langage Française, 1973, 17, p. 72-80.
- (41) VI, 63, 6-17..
- (42) VI, 5, 7-8 y 9, 10-16.
- (43) I, 21, 8-22.
- (44) X, 504, 15-24 y 505, 20-27.
- (45) LENOBLE, R.: Mersenne ou la naissance du mecanisme, París, 1971, p. 100.
- (46) MERSENNE, M.: L' Harmonie Universelle, 1. 1º, prop. 24.
- (47) X, 377, 23-378, 2.
- (48) VII, 356, 1-6.
- (49) A Mersenne, 20, nov., 1629, I, 76, 1-82, 6. Las referencias

- textuales a esta carta se intercalan en adelante en el texto.
- (50) Quaestiones Theologicae, citado en Lenoble, O. c., p. 518.
 - (51) I, 573.
 - (52) Cratilo, 390 e.
 - (53) X, 411, 4.
 - (54) X, 368, 13-14.
 - (55) X, 418, 1-3 y 13-14.
 - (56) Véase la amplia exposición de la regla XIIª, X, 415, 13-416, 28.
 - (57) X, 389, 26-390, 7.
 - (58) X, 415, 13-14.
 - (59) X, 421, 4-422, 6.
 - (60) Reg. IIª, X, 362, 5.
 - (61) VII, 115, 22-25.
 - (62) PEÑA, V.: Descartes: Meditaciones metafísicas, Madrid, 1977, p. 439, nota 23.
 - (63) VII, 178, 7-9.
 - (64) VII, 178, 24-26. Las referencias en el mismo sentido pueden multiplicarse: III, 393, 14-19; VII, 22, 10-14.
 - (65) VI, 7, 31-8, 2.
 - (66) VII, 46, 18-23; 112, 20-25; 114, 11-115, 2; 178, 23-24; III, 273, 23-24.
 - (67) NAVARRO CORDON, J.M.: Descartes: Reglas para la dirección del espíritu, Madrid, 1984, p. 75, n. 20.
 - (68) V, 160: "... verum et reale ens".
 - (69) BELAVAL, Y.: Leibniz critique de Descartes, París, 1960, p. 187.
 - (70) CASSIRER, E.: Filosofía de las formas simbólicas, Trad. A. Morones, México, 1971, I, El lenguaje, p. 78.
 - (71) ARISTOTELES: Tópicos, I, 2, 101 a 25-101 b4.
 - (72) Ibid., 101b4.
 - (73) X, 405, 21-406, 26.
 - (74) X, 363, 24-364, 13.
 - (75) X, 365, 2-13.
 - (76) X, 372, 22-373, 2.
 - (77) VIII-2, 45, 11-46, 13.

- (78) VI, 7, 17-19.
- (79) GOUHIER, H.: La pensée Métaphysique de Descartes, París, 1969, p. 99-104.
- (80) Sofista, 263, e.
- (81) VI, 31, 3; II, 586, 9-11; I, 15, 9-10; etc.
- (82) V, 192, 6-11.
- (83) D'ALEMBERT, Eloge de du Marsais, citado en Chomsky: o.c., p. 114-115.
- (84) III, 237, 11, ss.
- (85) IX-2, 13, 5-12.
- (86) Por ejemplo: VII, 25, 8; 25, 31; 27, 1; etc.
- (87) VII, 4, 13-31 y III, 237, 19 y ss.
- (88) VIII-2, 51, 28-52, 1.
- (89) GILSON, E.: El espíritu de la filosofía medieval, Madrid, 1981, p. 373.
- (90) X, 367, 11.
- (91) VI, 9, 17-22.
- (92) X, 179; a Beeckman, 26, marzo, 1619, X, 154, 1-158, 2. Interesante es la referencia al Ars Brevis de Lulio por la vinculación de la obra al tema de la lengua universal: X, 63-65: "... ars vero Lullii non potest plane esse vice Logicae"; II, 629, 19-20: "Mais pour les raisonnements de Raymond Lulle, ce ne sont que sophismes dont je fais peu d'état".
- (93) VI, 10 28-29.
- (94) X, 364, 9-13.
- (95) La familiaridad entre RDI y DM está clara en X, 422, 25-423, 1: "Experimentamos... todo lo que llega a nuestro entendimiento, bien de fuera, bien de la contemplación reflexiva de sí mismo".
- (96) VI, 10, 9-11; A Elisabeth, 9, oct., 1649, V, 430, 24-26.
- (97) MARION, J.L.: Sur l'Ontologie grise de Descartes, París, 1975, p. 13.
- (98) HAMELIN, O.: Le système de Descartes, París, 1921, p. 38.
- (99) ORTEGA Y GASSET, J.: La idea de principio en Leibniz, Obras, VIII, Madrid, 1965, p. 70; HEIDEGGER, M.: La pregunta por la cosa, Buenos Aires, 1964, p. 100; HEGEL: Lecciones sobre la historia de la Filosofía, Trad. W. Roces, México, 1977, III, p. 257.
- (100) X, 379, 15-17; X, 478; VI, 18, 27; X, 469, 6-9.
- (101) GILSON, E.: La unidad de la experiencia filosófica, Madrid,

- 1973, p. 153.
- (102) X, 364, 25-365, 13.
- (103) V, 177.
- (104) ARISTOTELES: Metafísica, I, 3, 984a19; 983a22-23; Ética a Nicómaco, I, 1, 1094a1-3.
- (105) MARION, J.L.: O. c., p. 59.
- (106) IX-1, 213, 1-2.
- (107) VI, 19, 6-22, 15.
- (108) GALILEO: Il Saggiatore, Opere, Firenze, VI, p. 232-233; Descartes a Mersenne, 27, julio, 1638, II, 268, 14.
- (109) ORTEGA Y GASSET, J.: O. c., p. 105.
- (110) V, 160.
- (111) VII, 319, 15-17; VII, 319, 26-320, 29; VII, 322, 7-11; 381, 5-6; 321, 1-5 respectivamente. Cfr: FOUCAULT, M.: Las palabras y las cosas, México, 1968, p. 26.
- (112) CASSIRER, E.: O. c., p. 26-27.
- (113) X, 399, 5-21.
- (114) NAVARRO CORDON, J.M.: O. c., p. 18-19, nota 28.
- (115) GOUHIER, H.: O. c., p. 72-76. Descartes a Elisabeth, 31; enero, 1648, V, 111, 6-112, 15.
- (116) VIII-2, 42, 17-46, 13.
- (117) IX-2, 5, 1-13.
- (118) IX-2, 5, 20-24.
- (119) IX-2, 6, 14-16.
- (120) IX-1, 6, 30-7, 2.
- (121) VIII-2, 43, 6-25.
- (122) X, 434, 17-24.
- (123) X, 508, 7-9.
- (124) PPh, Ia, 74º, Sobre el valor positivo del uso del lenguaje, I, 125, 23-126, 7.
- (125) PPh, Ia, 76º.
- (126) MARION, J.L.: Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la Recherche de la Vérite, La Haye, 1977, p. 280, nota 6; p. 126-127, nota 12.
- (127) VII, 158, 8-159, 15.
- (128) II, 366, 23-30; II, 410, 25-411, 13; X, 443, 12-15.

- (129) Cratilo, 434 e - 435 a.
- (130) WITTGENSTEIN: Cuaderno Marrón, Trad. Gracia Guillén, Madrid, 1976, I, p. 109.
- (131) VIII-2, 358, 20-359, 26; VII, 382, 3-13; etc. Las críticas están especialmente centradas en RYLE, G.: El concepto de lo mental, Trad. E. Rabossi, Buenos Aires, 1967, 284 pp.
- (132) GELLNER, E.: Palabras y cosas, Trad. Acheroff, Madrid, 1962, p. 41. Las referencias que siguen son por fuerza limitadas y consideradas desde una posición sintética no exenta de problemas. La misma idea de confrontación de tradiciones puede que no sea oportuna; la intención en este caso es exclusivamente clarificadora.
- (133) RUSSEL, B.: Citado en GELLNER, E.: O.C., p. 8.
- (134) RYLE, G.: O. c., p. 33.
- (135) Las críticas remiten siempre a lo supuesto como principio. Cfr: AYER, A.J.: Lenguaje, verdad y lógica, Trad. M. Suárez, Barcelona, 1971, p. 167 y 53; CARNAP, R.: "La superación de la Metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje", en AYER, A.J.: El positivismo lógico, Trad. Aldama y otros, México, 1965, p. 80-81.
- (136) GELLNER, E.: O. c., p. 173.
- (137) ORTEGA Y GASSET, J.: O. c., Título del epígrafe 19, p. 168.