

DIEZ PUNTOS SOBRE LINGÜÍSTICA CARTESIANA

1. VINCULACION DEL PENSAMIENTO CARTESIANO CON LOS TEMAS DE LINGÜÍSTICA

Se da por supuesto que con anterioridad al siglo XIX no hay un tratamiento temático del lenguaje. Esto suscita actitudes contrapuestas: la de quienes magnifican determinados textos, más bien esporádicos y ocasionales como si en ellos se contuviera toda una teoría del lenguaje; y la de quienes afirman que aquella constatación confirma lo que podría denominarse la tesis del desconocimiento del problema. Con carácter general y concretamente aplicado a Descartes creemos que ni una ni otra de las posiciones hace justicia. Esto nos remite a tener que resolver un tipo de cuestión diferente: qué clase de vinculaciones mantenga el lenguaje con los problemas y desarrollos manifiestos y si éstas denotan una implicación sustancial o una consideración de importancia restringida.

La opción por la vinculación sustancial comporta la exploración de los conceptos fundamentales hasta dar con las conexiones de necesidad con las palabras, con la expresión por medio de las palabras y con la intención comunicativa. Una enumeración —incompleta aunque puede que suficiente—, mencionaría, cuando menos, la concrescencia de pensamiento, lenguaje, verdad, libertad y sociedad. El compromiso de esa opción por la vinculación tiene como motivo externo la aplicación de Chomsky a la investigación del tema. Nos toca confirmar o desmentir ese tratamiento y explorar, en el supuesto primero, sus ramificaciones internas. Chomsky ha estudiado las ramificaciones externas en tres etapas: la Gramática de Port-Royal, la filosofía romántica del lenguaje y la gramática generativa y transformacional.

El presumible interés erudito queda superado por la posibilidad de iluminación crítica, desde atrás, de la situación creada para la filosofía por el llamado «giro lingüístico» contemporáneo.

La falta de tratamiento sistemático y la hipótesis de la vinculación sustancial nos obliga a un examen en doble frente: de una parte, de los textos centrados en la cuestión del lenguaje; de otra, de los conceptos que encierran en sí las vinculaciones.

2. RUPTURA DE LA TRADICION Y SENTIDO DE LA VERDAD

El carácter fundacional de la modernidad atribuido con justicia al pensamiento cartesiano encierra la virtualidad correspondiente a la filosofía, a la psicología y a la lingüística. La fundación, referida al conjunto, se entiende desde la consideración del decir como determinación concreta resultante de la integración de un conocer actual y un saber anterior; en esa actividad, la lengua está presente como horizonte de referencia más amplio de lo dicho y lo que se dice va al tiempo más allá de la lengua mediante la recreación y aumento del decir y de lo sabido.

Es este un aspecto que se puede considerar ejemplificado en el tratamiento de la tradición. El Discurso del Método [VI, 77, 24-78, 3] presenta en concurrencia la tradición de los maestros frente a la tradición de los pueblos como determinantes hipotéticos del criterio de juicio. Opera detrás de la exposición la simbología de un afán exploratorio hacia el pasado en el tiempo o la sustitución de ese modelo por el de una dimensión espacial. Esta segunda opción a la que Descartes se acoge exige como punto de partida equiparse con el bagaje de la propia lengua. Otras tierras y otros pueblos nos son dados en sus propias lenguas, a no ser que se pretenda reducir la exploración a dimensiones visuales en circunstancias ocasionales. El arraigo en la propia lengua y la multiplicidad lingüística son coordenadas de referencia en todo afán de búsqueda. La tradición de los libros y los maestros es sustituida por la tradición de los pueblos y de las lenguas.

El decir como determinación concreta sólo se entiende en vinculación con el entorno en su múltiple configuración y esto implica la inversión de la intemporalidad y el sometimiento al proceso de la historia. La búsqueda de la verdad-correspondencia es por doble motivo desorientadora: por su pretensión de inmutabilidad y por su determinación desde las cosas mismas. Los supuestos son ahora la individualidad de los sujetos y de los pueblos y la proyección hacia la coincidencia de las respectivas configuraciones originarias, dejando abierto el problema de la naturaleza de esas coincidencias o consensos. De Descartes a Hegel, pasando por Leibniz y Kant, tenemos un desarrollo coherente. La razón lo es ahora todo, desde una paradójica presentación biográfica, en primera persona.

La pregunta que se plantea es acerca de cómo sean compositibles creación («aspecto creador del uso del lenguaje») y arraigo. Partir de que la lengua es determinante, de que el uso de las palabras dice las cosas como son, es una posición tan cerrada como ligarse a una verdad-correspondencia; y solidaria con ella. Cabe la alternativa de concebir la verdad como libertad y la coincidencia como proyección de la auto-determinación, tanto mejor si lo es desde las evidencias.

La modesta intención de dejar atrás a los maestros se prolonga hasta estas consecuencias y no permite la vuelta atrás. A la nueva tradición hay cosas que no se le pueden pedir: por ejemplo, la construcción de la moral, o las consignas para mejor llevar los asuntos de Estado; supondría el renacimiento de la autoridad como principio, de la verdad inmutable y única como fondo, del uso de las palabras como consagración. Esto no significa la instauración de la confusión; porque cuando

la verdad-correspondencia pierde sentido, se instaura el principio de la verdad práctica.

3. BUSQUEDA DE LA VERDAD Y SENTIDO DE LA LIBERTAD

La afirmación de la universal capacidad para la verdad contiene el compromiso de la nueva tradición y, como la verdad no viene dada, trabada a la capacidad se presenta la exigencia de método, entendiéndose éste como modo de ponerse ante las cosas, más que como conjunto de reglas para la práctica de ese modo.

En otros términos: El hombre se encuentra en el horizonte ilimitado del ser, rotas las ligaduras del control de los estímulos —aspecto por el que es importante e insistente la diferenciación del hombre y el animal—. En ese horizonte lleva a cabo una determinación que tiene su origen en la representación operada por la imaginación que se sirve de los recursos del simbolismo. El decir de esa representación es la función del lenguaje, que contiene una finalidad expresiva, expresión de lo que se ha llegado a ser en el mundo; por tanto, formación de la conciencia. La propia capacidad de determinación sólo tiene fundamento en cuanto reconoce la capacidad de los otros y la libre expresión viene a tener sentido cuando tiene interlocutores; no por cuanto estos entiendan, asuman o acepten, sino en cuanto entrada en el juego dialéctico de las conciencias formadas desde la propia determinación. La verdad es por principio libertad de determinación y, en su desarrollo, dialéctica de las conciencias libres; por tanto, la experiencia de la conciencia avanza al paso de la determinación de la verdad desde el supuesto de la libertad: he aquí el tema para la Fenomenología del Espíritu.

Este es todo el complejo entramado de la modernidad que tiene su cara externa en la prueba de la existencia de otras conciencias bajo la analogía de los cuerpos, como en el lenguaje caben sonido y sentido, fonética y semántica, estructuras superficiales y profundas. Cualquier pretensión de reducir el problema del lenguaje a su exclusivo aspecto externo o interno es equivalente al error de considerar a la filosofía cartesiana como mentalista o corporeísta. La adecuada comprensión de la clase de «unión sustancial» de alma y cuerpo se corresponde con el conocimiento claro de la constitución y dinámica del lenguaje. Por ello ha sido tema de preferente atención de la crítica planteada desde la tradición lingüística reciente.

De este modo queda matizada la clase nueva de exploración que se impone: ya no queda definida por el vuelco a la exterioridad del pasado o del espacio, sino que es regida desde la vuelta a sí mismo. La fuerza de la reflexión, el criterio de la razón comprometida en asuntos que importan y cuyo acontecer puede ser decisivo para el sujeto, el alejamiento de la ciencia ornamental, marcan el camino para un radical deseo de aprender a discernir lo verdadero de lo falso que lleve a ver claro en las acciones y a andar con seguridad por la vida (DM, VI, 9, 28-10,1).

Objetivo difícil y camino escarpado éste que cabe dudar si estará al alcance de todos, por lo que los tiempos aconsejan prudencia e imponen

un estilo que solicita especial atención a lo que se calla o se niega a través de lo que se dice. Ello es compatible con la necesidad asumida de decir cuanto se sabe, frente al silencio de los que ignoran o al hermetismo de los que detentaron en el pasado el conocimiento.

4. PLURALIDAD CONTEXTUAL

En el propósito de llegar al mundo de los objetos y decirlos por medio de un lenguaje que se ajuste con la mayor exactitud coinciden todas las épocas. Lo que diferencia a unas de otras es la diversidad de implantación del sujeto que entra en relación con el mundo, lo que arrastrará consigo diversa consideración de los objetos. El impulso cartesiano es nuevo porque se planta en la conciencia y sus determinaciones finitas del objeto y deja atrás la era del ser, la implantación en el ámbito de las esencias. La lingüística a la que Chomsky quiere hacer frente es el resultado de haberse instalado en el lenguaje y de la reducción de mundo y objeto a aquello que designamos con una palabra.

El impulso cartesiano está atado por plural motivo: los límites de la lengua, la interpretación de los lectores y el propósito de camuflaje. A estos que podríamos denominar hechos objetivos, aunque para nosotros difícilmente identificables, corresponde, por detrás, la constatación de los límites de la razón, dentro de cuyo marco se lleva a cabo la inversión en la orientación del pensamiento desde el orden de materias al orden de razones. En sistema tan complejo, la obra cartesiana de la ciencia late aún bajo la tela que la envuelve y protege, mientras adquiere fuerza para emerger a la luz (X, 215, 1-4). Entretanto, Descartes mismo deja la impresión de una personalidad inquietante.

El ámbito temático choca a su vez con el contexto idiomático: expresarse en latín —Meditaciones—, es un juego arriesgado después de que los siglos de batallar escolástico hayan dejado pocas posibilidades para decir lo nuevo con palabras viejas; pero la situación no es mejor en la lengua francesa. En un caso por excesiva gramatización y en el otro por insuficiente flexibilidad de las estructuras. De ahí el hecho sintomático de aprovechar las traducciones como medio para explicitar, por medio de variantes y añadidos, en una de las lenguas lo que no quedó bien expresado en la otra. Otro tanto hay que decir de la proliferación de la *correspondencia*, en la medida en que el género epistolar no está condicionado por los mismos cánones y puede echar mano de recursos léxicos y estilísticos complementarios de los de una exposición sistemática.

Esta maraña de dificultades, que se reduplican para la interpretación, imponen una vuelta al principio, allí donde la inspiración de modernidad se muestra ruda, a veces ingenua, fragmentaria siempre, pero en todo caso apuntando a lo esencial: las *Reglas para la dirección del ingenio* contienen el código completo de información que da nacimiento al pensamiento moderno. En ellas el contexto natural como totalidad de los contextos empíricos posibles y el universo empírico como totalidad de los «estados de cosas», son objeto de un proceso de constitución mediado por la naturaleza de las cuestiones, la disponibilidad para la intuición

de elementos simples y su composición para formar enunciados y cadenas de enunciados; labor que la inteligencia cumple con independencia de un ya no interesante valor absoluto en la realidad. De ese modo la in-comunicación de los géneros da paso a la comunicación y la división de las ciencias se reconduce a la unidad de la «humana sapientia» (Regla I^a). En ese contexto, la experiencia: o nada vale (la que se entiende como pasiva recepción de los datos sensibles); es buena o mala (según contribuya a que la imaginación cree representaciones para el intelecto); es necesaria (en cuanto captación intuitiva de lo simple); o 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).

Cualquier filosofía —en cuanto filosofía del lenguaje— se las tiene que haber con ese instrumento de doble filo que es el lenguaje para no abandonarse a la fuerza necesitante de la palabra, que, en tal caso, encierra la negación de objetividad, provenga ésta del nihilismo o del relativismo. Así le ocurrió ya a Platón en relación con la herencia de los sofistas. Descartes sabe que la identificación de la palabra con la cosa no es sino la versión epistemológica de la posición biológica de quien está sometido al control de los estímulos; que la aspiración a correspondencia del pensamiento con la cosa viene a ser un error de naturaleza o la reminiscencia del paraíso perdido. La capacidad del hombre de adecuarse a las situaciones define las peculiaridades supraanimales: la plasticidad de la acción y el lenguaje simbólico. Que el hombre sea animal simbólico significa que pone como señales sus propias representaciones: la verdad radica en la subjetividad y ésta es la verdad que nos hace libres. La búsqueda de una verdad común no será la de la correspondencia con las cosas, ni la de la coincidencia entre los sujetos, sino la confluencia de las ilimitadas representaciones de las cosas por parte de los sujetos, la totalidad de las perspectivas.

Que el lenguaje haya de ser tomado en serio es común noticia. Lo que diferencia las épocas es la clase de seriedad y su urgencia: cuando las cosas están para el pensamiento antes que las palabras, el asunto no es tan urgente como cuando ya no quedan más que palabras. Descartes, entre uno y otro extremo, entiende la filosofía del lenguaje vinculada a una teoría del conocimiento que tiene como propósito decir el mundo. Ese es el sentido de la «fábula», la seriedad de la «ficción», la generalización de la «hipótesis».

5. CONTRA EL ENTORNO NATURALISTA

Ficción venía a ser la falsa ciencia del naturalismo, particularmente la inspirada por el animismo de la Cábala.

Llega ésta a establecerse como sociedad secreta detentadora del poder por medio del saber gracias al instrumento de minorías que es la escritura en la que se plasman el discurso racional y la potencia del grupo. Fundan sus supuestos desde una amalgama de influencias entre las que se cuentan: de una parte, la tradición griega, mezclando filosofía

de los números con filosofía del lenguaje; de otra parte, la tradición bíblica, desde la que devienen a una identificación palabra-cosa sirviéndose de una angelología en la que los espíritus obedecen a las palabras, por no decir que son las palabras mismas, o, más aún, la expresión de la potencia gramatical. La doctrina cristiana del Verbo concurre en fin para perfilar una metafísica que asienta sobre los principios de jerarquía de las formas y la creación en cascada y está escrita en el nombre como esencia eterna de las cosas. Causalidad física y analogía verbal, afinidad entre números y letras y entre los compuestos de unos y otras desembocan en el paralelismo entre Micro y Macrocosmos. La ciencia deviene un inmenso simbolismo en el que la antropología como medicina del cuerpo y la moral como medicina del alma quedan integradas en una pintoresca metafísica.

Ante tanta confusa belleza Descartes entiende que hay que acabar con todo motivo de admiración, que sólo una física matemática puede conjurar la magia de los números, que un nuevo Génesis es necesario para acabar con el imperio de las palabras. La disposición de la creación según «*numerus, pondus et mensura*» dota de inteligibilidad al mundo y la interpretación de los términos bajo la denominación y sentido de la «*Mathesis Universalis*» contiene, en la referencia al «*ordo et mensura*», las coordenadas de la nueva ciencia y mentalidad que acaba con la sensación de prodigio constante y centra toda cuestión futura en torno a la adecuación de los efectos a sus causas.

6. EL PROYECTO DE UNA CIENCIA Y LENGUA UNIVERSALES

Sólo desde la perspectiva de la limpieza de toda mitología verbal, de la suficiente distinción entre idea y realidad, cuerpo y alma, fonética y semántica puede alcanzarse un juicio claro acerca de la pretensión, que aflora periódicamente en la historia y de modo especial en las épocas de crisis, de la Lengua Universal. La reacción cartesiana al programa en seis puntos que le llega a través del P. Mersenne es interesante por la insistencia del tema, por el momento en el conjunto de la obra y por los aspectos clarificadores que presenta en torno al problema (AT, I, 76, 1-82, 5). La reacción contiene una parte primera que podemos llamar crítica y una segunda que denominaremos constructiva.

A) *Parte crítica*

El proyecto de una lengua nueva «parece más admirable de principio de lo que resulta mirándolo de cerca» (76, 2-4). Abarca un problema de semántica, que se resolvería con un diccionario, aunque éste hubiera de constar como dirá Mersenne de «más millones de vocablos que granos de arena hay en toda la tierra»; el otro es un problema de gramática y supondría eliminar todas las inflexiones e irregularidades que han hecho, por fuerza del uso, de las lenguas lo que son. Pretenderlo sería pasar por alto el carácter irremediable de la multiplicidad lingüística y los condicionamientos sociohistóricos de cada lengua. Mandaría el prin-

cipio de simplicidad sobre el de eficacia. Habría que añadir el problema de quién sería el encargado de construir los vocablos e inventar los signos de escritura, así como el procedimiento de instrucción. Y todo ello complementado con argumentos convincentes para la generalización del uso.

En la consideración de estos puntos el examen cartesiano revela una aguda penetración del problema que está postulando la remisión a lo que está detrás de la lengua misma y, por consiguiente, pone en evidencia la ingenuidad que al proyecto acompaña. Los inconvenientes de la inflexión y el aprendizaje dejan el plan a la intemperie crítica: que alguien le diga algo a alguien sólo es posible desde la circunstancia concreta de una lengua particular; y para aprender, o se parte de la correspondencia con los vocablos de la propia lengua o no hay posibilidad de comienzo.

B) *Parte constructiva*

Si no en el plan concreto, la idea de una lengua universal es posible: a la determinación de sus condiciones se dedica la segunda parte de la carta.

El problema de la comunidad de lenguaje está en la comunidad de pensamientos, pero sólo de aquellos que sean claros y nítidos, no de cuantos sean confusos y mezclados (81, 9-15). Sería fácil plantear este supuesto genéricamente sin tomar en cuenta lo ya dicho acerca de la inversión cartesiana de la tradición; pero ello nos relanzaría hacia una nueva forma de ingenuidad abstracta. Por ello no hay que perder de vista que las escuetas formulaciones cartesianas contienen un complejo entramado que constituye la nueva teoría del conocimiento.

Antes de componer palabras nuevas hay que poner en orden los pensamientos, al modo como hay un orden naturalmente establecido entre los números (80, 24-27). Orden, método e inspiración matemática requieren la perfecta delimitación de las cuestiones y el discernimiento de lo que atañe a «nosotros que conocemos y a las cosas que pueden ser conocidas» (X, 411, 4).

En ese orden la posición primera la ocupan «las ideas simples que están en la imaginación de los hombres, de las que se componen todos sus pensamientos» (81, 16-17). El papel de la imaginación adquiere una relevancia primordial en la propuesta de elementos simples constitutivos de todo posible conocimiento. Lo simple son nociones-palabra y nociones-relación, ajenos a la cuestión de la simplicidad física de las sílabas y no ha de pasarse por alto el detalle de la incompleta enumeración, aunque sea suficiente: mantiene el reconocimiento de la posibilidad ilimitada. El carácter activo de la potencia imaginativa supone el reconocimiento de un complicado proceso hacia la consecución de un orden común de razones: Empezaría por la coincidencia en las naturalezas simples, avanzando después a las formas de composición que contienen relaciones de necesidad —obra de «aquella actividad puramente espiritual» (X, 415, 13-14)— y llegaría por ese camino al enunciado de juicios de tal manera distintos, que sería prácticamente imposible errar (I, 81, 2-82, 4).

Superado el ámbito de la verdad-*correspondencia* se penetra en el

ámbito del *consenso* para ir más allá de él y fundarse en la *objetividad*, a la que se hace preciso encontrar por último una *garantía*. Lo que empezó siendo *libertad de los sujetos* se va haciendo *libertad de la humanidad*; y la vieja dificultad platónica (Parménides-Teeteto) de fundir en ecuación objetividad y subjetividad, encuentra solución.

La lengua universal como resultante de la ciencia universal es posible (81, 28-82, 6). Pero habrá que mantener alerta la preminencia del pensamiento en la triple relación que conforma con el lenguaje y los objetos. Es esta una advertencia que se hace a los representantes del «terminologismo» escolástico tanto como al «convencionalismo» de Hobbes. Pero a su vez la inteligencia ha de sujetarse al paso de las representaciones, dejando atrás la inspiración poética o la «armonía de las esferas». No queda otra pauta, pues, que la austera mentalidad que construye las matemáticas según principios de orden y medida.

Es este estilo matemático el que, estando aún atenazado por insuficiente desarrollo, le hace a Descartes remitir la esperanza de la lengua a una dimensión «utópica». Por principio, los necesarios «grandes cambios en las cosas» (82, 2-3) tendrán una puerta abierta cuando el cálculo infinitesimal le permita a Leibniz una relación bidireccional entre análisis lógico y análisis gramatical, que no requiere esperar a la consumación de la «verdadera filosofía».

7. CONTRA LA DIALECTICA Y POR UNA GRAMATICA GENERAL

La preminencia del pensamiento obliga a la depuración de procedimientos y modos de expresión ligados a concepciones confusas. Se cuentan entre éstos, de una parte, los que han venido a ser habituales modos de la tradición especulativa: la forma de disputa, el arte de la dialéctica y el estilo retórico, contribuyentes netos a una lógica que ha quedado en terminología; de otra parte, el uso común del lenguaje.

De la enumeración de las finalidades de la dialéctica hecha por Aristóteles (Tópicos, I, 2, 101 a 25 ss.), Descartes reconoce las dos primeras: —«para ejercitarse y para las conversaciones»— y la primera parte de la tercera: —«el desarrollar una dificultad en ambos sentidos»—; pero al no reconocer la segunda parte: —«lo referente a las cuestiones primordiales propias de cada conocimiento»—, la virtualidad de las anteriores queda alterada. Al atacar a la Dialéctica en cuanto pretenda ser «camino a los principios de todos los métodos», queda en entredicho toda aquella epistemología. Todo lo demás son consecuencias, importantes en el contexto histórico-cultural de Descartes; como la utilización de las redes para atrapar la verdad como lazos de prisión para cuantos incautos jóvenes busquen la verdad.

Frente a una tradición que se entrega confiadamente a las reglas, no queda más vía de persuasión que la evidencia; pero cuando ésta se presenta, los comunicantes se entienden «aunque no hablen otra lengua que el bajo bretón y nada hubiesen aprendido de Retórica» (DM VI, 7, 17-19).

Descartes rompe la tradición griega equiparando Retórica y Dialéc-

tica y ello le remite a transformar el procedimiento que les servía de base: el arte de la disputa. Porque éste ha degenerado en altercado en el que todo afán de verdad se pierde y sólo queda la aspiración a la victoria dialéctica: «estando la verdad entre medias de dos opiniones que se sostienen, cada uno se aleja tanto más de ella cuanto más se empeña en llevar la contraria» (IX, 1, 6,30-7, 2).

Por el contrario, si se toma en serio la universal capacidad para la verdad y desde ella se interpreta la plural contribución de cada uno a la configuración total del saber, aparece una forma nueva de intercambio. Es en todo caso un encuentro de lo plural en lo uno, de la diversidad de las ciencias en la unidad de la humana Sabiduría, de la multiplicidad lingüística con sus gramáticas particulares en la unidad de una Gramática general «obra de los filósofos» que «se remonta hasta los principios sobre los que están establecidas las reglas» (D'Alembert). Por lo mismo, aquella capacidad no es deudora del «mito del ingenuo» y las razones «no están al alcance de todos» (III, 237, 19 y ss.).

8. LA VUELTA SOBRE SI Y EL MATEMATISMO

La consideración de la tradición en la que se había formado le hace a Descartes volver la atención de los libros de los maestros al libro de la naturaleza. En la necesidad de esta vuelta está supuesta la implicación de las formas lógicas en las formas lingüísticas de la escolástica, habiendo aproximado en extremo al lenguaje las distinciones esenciales sobre las que se estructuran las teorías lógicas de Aristóteles. Pero en ese paso se cumple la sustitución de la imaginería del oído, de una tradición en la que el caudal de conocimientos está rígidamente canalizado hasta que la autoridad queda firmemente establecida, por la originaria imaginería visual desde la que Platón concibió sus pensamientos. Los «espíritus débiles», los «paisanos» son, en este sentido, más capaces porque no tienen necesidad de esta clase de conversión.

Pero una experiencia indiscriminada es tan desorientadora como las posiciones de partida de los dialécticos: no contiene criterios diferenciadores de lo verdadero y lo falso. Por ello, observamos que se da un fenómeno de distanciamiento primero y una segunda vuelta después. La experiencia puede ser instrumento de manipulación, y Descartes lo ilustra con la versión del mito de la caverna que subyace a la escolástica. También él entiende la filosofía como liberación, pero lo es para este mundo y desde la vuelta sobre sí mismo; aplíquese a la formación de la conciencia.

No es de extrañar que aquí se encuentren los más arduos problemas; también está ahí el más nuevo programa. Los textos del Discurso del Método y de las Reglas que narran esta vuelta, tomados conjuntamente contienen todas las referencias: Un objeto, «aprender a distinguir lo verdadero de lo falso para ver claro en mis acciones» (VI, 10, 9-11); un principio, el yo mismo: «la resolución que tomé un día de estudiar también en mí mismo» (VI, 10, 28-29); un método o «modo como estamos en general tras de las cosas (que) decide de antemano sobre lo que en-

contramos de verdadero en ellas» (Heidegger); y un modelo: «las largas cadenas de razones con que los matemáticos acostumbran» (VI, 19, 6 ss.).

Ese giro contiene una propuesta epistémica para una recuperación óntica del mundo y del yo que pasa a través de la necesidad de epistemologizar la física y ontologizar la matemática. El eje sobre el que el giro se produce es el matematismo que se inspira en un hecho: «los razonamientos rectos que en ninguna otra parte se pueden encontrar» y se funda en un supuesto: que «el razonamiento es siempre uno y el mismo» (V, 177). Las matemáticas mandan porque en ellas se cumple el modelo, su ejercicio posibilita el hábito de razonamiento, los objetos son entendidos según relaciones de proporcionalidad, los datos son ajustados al nivel de la razón, se mueven en un ámbito de progresividad ilimitada y representan el prototipo del obrar según principios (VI, 19, 6-22, 15).

El programa de sustitución de la vieja filosofía y el proyecto de la nueva tiene así el perfil completo.

9. LAS REDES DEL LENGUAJE

Por el camino esbozado aparece una idea de la ciencia que lo que busca en los fenómenos es la descripción de sus conexiones necesarias, dejando atrás el mundo inmediato de las impresiones; la recuperación de la imaginaria visual es para pasar de la visión a la intuición. En adelante, los conceptos son, cada vez más, ficciones ideadas para ordenar en legalidad el mundo de la experiencia. Cada concepto, cada signo se equipara a la palabra articulada de un lenguaje significativo y ordenado según leyes fijas. El 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. Todo pensamiento riguroso y exacto queda referido a la Simbólica y Semiótica.

Esta idea es clara en su inspiración y limitada en sus aplicaciones: resulta evidente en el ámbito matemático, donde la invención de la Geometría Analítica constituye un avance significativo; tiene enormes dificultades en la física, debidas de una parte a que se trata de «cuestiones no perfectamente determinadas» y, de otra, al enredo del aparato conceptual de la física aristotélica; téngase presente la desproporción entre esfuerzo y éxito en el intento de sustitución de términos y definiciones del que tantos ejemplos se encuentran en la obra de Descartes. Las dificultades se multiplican en metafísica: de una parte porque los conceptos están aún en germen, de otra por las resistencias de la vieja tradición parapetada en las Universidades y la rigidez de una lengua excesivamente gramaticalizada.

En esa situación, la cuestión de la lengua se plantea más por el lado de la depuración del lenguaje para expresar pensamientos depurados hasta la claridad y nitidez que por el de la creación de nuevas palabras.

Por doble modo está el pensamiento atrapado en el lenguaje y de él hay que desenredarlo: uno, por el cumplimiento de la preceptiva retó-

rico-dialéctica, en que la «circunspecta y cuidadosa complexión de cuantas condiciones se requieren para el conocimiento de la verdad investigada» se sustituye por los «silogismos disjuntos», en los que casi siempre se omite alguna de las partes que han de ser tomadas en consideración (VIII-2, 43, 6-25). La consecuencia de caer en esa trampa es una mezcla de precipitación y descuido, de cumplimiento de instrucciones y de olvido de la meta a que se dirige (X, 434, 17-24). Todo «porque desde el comienzo el diseño estuvo mal concebido, las figuras mal planteadas y las proporciones mal observadas» (X, 508, 7-9).

El pensamiento queda también atrapado en el uso del lenguaje: «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» (PPh, I^a, 74^o). Así, la batalla de Descartes contra los prejuicios se prolonga en lucha semejante contra el uso de las palabras. El ideal de la lengua universal o la reforma de una lengua particular se rige por único criterio de principio a fin: «atenerse a la razón cuando ya se tiene edad para bien regirla» (PPh, I^a, 76^o).

Son de éstas condiciones y propósitos de los que resulta un texto en el que pugnan por aflorar nuevos significados para los viejos términos o se solapan aquellos en éstos. A este fenómeno se ha llamado «metáforización» (J. L. Marion). Como tal, el traslado de sentido recto a otro figurado aparece libre de toda sospecha; pero la convicción de que la propia filosofía terminará por imponerse, cuenta con la próxima inversión de los sentidos. La «metáfora» va encubierta por la «máscara» y entre ambas se produce, en las definiciones y síntesis, la transformación de lo sustantivo en relativo y el traslado de atención de las esencias a las operaciones que cuenta como instrumento con el procedimiento de analogía múltiple, despojado éste también de las adherencias antropológicas y metafísicas del pasado.

10. GIRO EPISTEMOLÓGICO Y GIRO LINGÜÍSTICO

Del uso del lenguaje como prejuicio al uso como principio transcurre todo el quehacer de la epistemología moderna y el llamado «giro lingüístico».

No puede pretenderse aquí una confrontación de ambos planteamientos; posiblemente la misma idea de confrontación no sea oportuna. Con esas cautelas, algunos aspectos pueden ser clarificadores.

Que aprendemos a hablar antes de aprender a pensar es un hecho que a Wittgenstein le gusta recordar. Hecho que a Descartes le remite al examen del momento de adquisición y que contiene todo el secreto de la filosofía de la mente, el innatismo, la psicología de la percepción y la traducción del lenguaje de los sentidos al del entendimiento. Ahí apostó sus mejores bazas y dejó motivos de preferente atención a la crítica.

Frente a un planteamiento que pide claridad y discernimiento en las ideas, la filosofía lingüística «no acepta más que ideas confusas y

oscuras» (Gellner), porque se tiene la idea de que el lenguaje en su empleo es extremadamente diverso y complejo. La aspiración a una lengua común parece incompatible con el polimorfismo del lenguaje como supuesto. Lo que resulta difícil al final es saber, de un lado, qué exposición es más «fantasmal», si la que duplica los procesos en cosas o aquella que reclama explicaciones en categorías de disposición y ejercicio (Ryle). De otra, si la consideración de la multiplicidad de uso no llevará a la exigencia de una claridad de pensamiento.

El polimorfismo es deudor del «sentido común» recuperado (G. Moore). Lo que sobre el tema, aliado del criterio del «consentimiento universal», pensaba Descartes le llevó a promover una tradición filosófica que instaura la duda com exigencia primera. En la Analítica hay una puesta entre paréntesis al revés: negarse a poner el mundo entre paréntesis y partir de que «cada cosa es lo que es y no otra cosa». La actitud de la epistemología moderna les parece a los analíticos ridícula cuando se niega a «dar el mundo por supuesto».

El fundamento de la tradición que inaugura Descartes está en el «pienso, luego existo»; tradición en primera persona que se sitúa en el mínimo del sujeto que ha dejado atrás el mundo y se dispone a recorrer un camino no exento de dificultades y límites. La duda, para la tradición Analítica, no supone una remisión a un yo pensante, sino un lenguaje entre cuyos términos la duda puede tener sentido. Pero ese lenguaje presupone una conducta y un mundo público. El principio cartesiano es sustituido por: «hablamos, luego el mundo existe y es como siempre ha aparecido». Es una tradición en tercera persona que se promete alcanzar la meta con menos dificultad y mayor plausibilidad.

La complejidad polimorfa del lenguaje parece dejar pocas posibilidades para la existencia de una lengua básica que diga nociones comunes. El camino recorrido por Descartes es, en este orden, el inverso del que ha tenido que seguir la filosofía lingüística: va desde el pensamiento al lenguaje; ésta tiene que retornar de la variedad de los juegos de lenguaje, regidos por reglas contingentes y aplicados a contextos concretos, a la «terapéutica». Lo difícil es hacer composibles la teoría general del juego y las jugadas y conseguir la curación de los lenguajes que están enfermos. De idéntico modo hay que considerar que lo que empezó siendo sistema de actos públicos termine en un «solipsismo» practicante, de donde la pretensión de curar a los demás, sólo como un erróneo y agradecido «mirar dentro de la habitación» puede ser considerado.

Es natural que Chomsky haya visto en la «lingüística cartesiana» uno de los pilares para salir del impasse a que desembocó la Analítica en su aplicación lingüística.

Parecidas dificultades caben esperar del «prudencialismo» recomendado por Austin. El consejo de no afirmar nada acerca del mundo, del lenguaje o de la filosofía ni tampoco prometer nada, vuelve sobre el tema de los prejuicios en una pretensión de dejar atrás a Descartes. El culto a la prudencia encierra una teoría del conocimiento que impone un minucioso y cuidadoso examen de nuestros conceptos como comienzo de toda filosofía; el problema del tal «comienzo» es detectarlo cuando no se le puede considerar desde las nociones antes habituales. Resulta

además difícil compaginar esa lección de mayor prudencia, que alcanza a la misma duda, con la credulidad disimulada de la verdad de las presuposiciones del lenguaje corriente.

Puede ser que «lo que le pasó a Aristóteles con los principios» (Ortega y Gasset) le haya pasado también a Descartes; en esa línea, no hay por qué no pensar que otro tanto sea aplicable a la filosofía lingüística. Lo cual no sería descorazonador del todo, porque contendría el anuncio de lo que viene detrás.

ANGEL ALVAREZ GOMEZ