

José Adolfo Arias Muñoz

CONCIENCIA Y LENGUAJE

(El punto de partida para una interpretación existencial del lenguaje).

Modernamente todo el mundo habla de lenguaje y del lenguaje. La literatura filosófica es excesivamente abundante y por todos los medios trata de explicitar el carácter estructural del lenguaje, sus funciones, su formalidad, etc., pero pocos, la verdad, son los estudios que tratan de explicitar el origen y el fundamento del lenguaje. Parece como si el problema estuviera ya resuelto y, ciertamente, nada, a mi juicio, está tan lejos de su resolución mientras se siga pensando bajo las coordenadas tanto intelectualistas como empiristas o, si se prefiere, y tomándolo siempre en un amplio sentido, idealistas o materialistas. Todo el problema reside, como ya señalara M. Merleau-Ponty, en que el lenguaje siempre es tomado como cosa o como espíritu cuando, en realidad, no es ni lo uno ni lo otro, sino que, como entrevió Saussure, es el fondo sobre el que descansará la lengua. Y es que, realmente, se suele confundir con bastante frecuencia el lenguaje con la lengua y se olvida que el lenguaje forma parte de la *condición humana*, como señaló Sartre, por lo que estará siempre en función de la situación del sujeto. De ahí que el lenguaje no será otra cosa que una forma del comportamiento humano, como en última instancia había ya reseñado Tomás de Aquino en el *De Regimine Principum*¹.

Nuestro interés aquí es presentar unas reflexiones interpretativas de un texto que puede servir como punto de partida para una consideración existencial del lenguaje o, con otras palabras, para una consideración del lenguaje como lenguaje típicamente humano. Tal texto es el siguiente:

"En la tradición cartesiana no hay encuentro posible entre conciencia y lenguaje. Si se reconoce en la conciencia un tipo de ser único, entonces el lenguaje se encuentra arrojado fuera de la conciencia y es análogo a las cosas. No hay lazo interior entre con-

1. "... est proprium hominis locutione uti, per quam unus homo aliis suum conceptum totaliter potest exprimere. Alia quidem animalia expriment mutuo passiones suas in communi, ut canis in latratu iram, et alia animalia passiones suas diversis modis. Magis igitur homo est communicativus alteri quam quodcumque aliud animal, quod gregale videtur, ut grus, formica et apis": *Opuscula Philosophica*, 743 de la ed. Marietti.

ciencia y lenguaje pues la conciencia es esencialmente conciencia de sí para poder ser conciencia de algo. La conciencia en esta concepción es una actividad de síntesis universal. En esta perspectiva lo otro no es más que la proyección de lo que se sabe de sí mismo. En el principio de esta filosofía no se reconoce al otro. Sin embargo, llega a evitar el solipsismo, pero únicamente diciendo: no hay razón para creer a una conciencia única, en tanto que seres estamos aislados, por el pensamiento nos elevamos a lo universal².

En este texto se pone en primer plano la distinción entre lenguaje y pensamiento a raíz de esa cierta omnipotencia del pensamiento mismo. La auto-conciencia clara y distinta hace del lenguaje un mero envoltorio de pensamientos. La crítica, por tanto, a toda la tradición cartesiana se centra en dos puntos:

- a) Su consideración de la subjetividad.
- b) Su resultado, el solipsismo, que imposibilita la comunicación.

Indudablemente, el valor positivo del descubrimiento cartesiano radica en la referencia a la subjetividad, único medio por el que es posible encontrar una salida para un establecimiento de la relación con la naturaleza. Pero el problema y la clave no consiste tan sólo en hacer una referencia a la subjetividad sino en precisar el sentido de esa misma subjetividad. Sobre este punto, es manifiesta la sinonimia entre subjetividad e interioridad en el planteamiento cartesiano, al mismo tiempo que también es patente la atribución del carácter constituyente al sujeto. Un primer acercamiento nos presenta el hecho, ya en la mente de todos, del carácter bifronte de la metodología cartesiana de investigación de la realidad. Por un lado, la realidad es objeto de investigación mecánica, es una realidad en sí, extensa y divisible. Por otro, la realidad es objeto de investigación por parte del entendimiento constituyente: la conciencia inspeccionadora de la realidad. La dicotomía es el resultado del método utilizado por Descartes. Tal dicotomía presenta una reducción, en orden a la verdad, de la *res extensa* a la *res cogitans*, pues ésta es la que se nos presenta con mayor claridad y distinción. En este punto, la expresión cartesiana de la segunda meditación: "radica en mi espíritu lo que creía ver con mis ojos", es patente muestra de la reducción que reseñamos.

2. M. Merleau-Ponty: "La conscience et l'acquisition du langage". Curso redactado por sus alumnos y revisado por M. Merleau-Ponty. *Bulletin de Psychologie*, 18 (1964), 226.

Pero si por un lado existe una reducción de la entidad de la cosa por parte de la *res cogitans*, si existe una reducción de lo exterior a lo interior, al mismo tiempo, existe una donación de entidad, distinta desde luego, por parte de la *res cogitans* a la *res extensa*.

Esta doble actividad de la conciencia, que sucede al unísono, señala la ruptura de la conciencia respecto de la realidad. La conciencia cartesiana es trascendente de lo real y, por esa razón, puede *mirar* eso real. De esta manera la conciencia cartesiana posee evidencia absoluta y construye la realidad como objeto de pensamiento al pensarse a sí misma. Digamos que existe en Descartes un endiosamiento de la conciencia que la hace intemporal y acaba en un furibundo solipsismo³.

Bernard Rousset señala que el criticismo kantiano posee dos grandes descubrimientos. Por un lado, el de la objetividad y, por otro, el de la subjetividad trascendental⁴. Efectivamente, el giro copernicano que propugna Kant tiene como misión reflejarnos la necesidad de la subjetividad al mismo tiempo que su relación con la objetividad. Con otras palabras, cuando Kant nos indica que tratemos de ver si no obtendríamos más progresos en los problemas de la metafísica admitiendo que los objetos se rigieran por nuestros conocimientos⁵, estaba pensando sin duda alguna en dos puntos importantes:

- a) En la necesidad de un "Yo pienso" que debe poder acompañar todas mis representaciones.
- b) Superar la subjetividad empírica para implantar la objetividad de un idealismo trascendental.

Respecto al primer punto habría que aclarar qué entiende Kant por representación y qué papel desempeña el *Ego Cogito* ante la representación. André de Muralt señala al respecto el esencial hilemorfismo de la representación⁶ lo que, al mismo tiempo, refleja la radical diferenciación entre el sujeto de la representación y lo representado.

3. La crítica de Lachère-Rey al pensamiento cartesiano en general, de la que participa M. Merleau-Ponty, es una exposición clara del interés de este último pensador por reestructurar la noción de conciencia: Cf. *Phénoménologie de la Perception*, (Paris, 1971) 425-28.

4. "Le criticisme comporte, à la fois, une découverte de la subjectivité définitive et irréductible, et un souci aigu de l'objectivité théorique et pratique: chacun de ces deux éléments définit son opposition aux doctrines régnantes; leur alliance constitue son originalité". *La doctrine kantienne de l'objectivité* (Paris, 1967) 28.

5. Cf. *Crítica de la Razón Pura*, Prólogo del autor a la 2.ª edición.

6. "D'une façon générale, la représentation, directe ou indirecte, se définit par sa matière et sa forme": *La conscience transcendente dans le criticisme kantien* (Paris, 1958), 17.

En cuanto a la segunda parte de la primera cuestión, el papel del sujeto en la representación es, desde luego, evidente. No hay representación sin sujeto puesto que la representación es un todo complejo compuesto de elementos —materia y forma— que se unen en la conciencia. La unidad del sujeto deviene en necesaria puesto que es la condición del valor y de la significación de las representaciones: "El yo pienso representa a la vez la forma y la realización ejemplar de la relación de conciencia: es el principio último de la lógica trascendental"⁷ constituyendo la totalidad de las condiciones formales del conocimiento.

Concerniente a la segunda de las cuestiones, lo primero que se nos presenta es la noción de objetividad para el idealismo trascendental. B. Rousset, al respecto, distingue dos clases de objetividad, teórica una y práctica la otra, que se unifican en un sistema completo de la existencia humana y de su elucidación filosófica que es la filosofía trascendental⁸.

La objetividad teórica consta, según Rousset, de los siguientes elementos:

- a) *Unidad del sujeto*, es decir, el rechazo de una ontología de la conciencia pura haciendo reposar la objetividad sobre un sujeto orgánico que es el hombre⁹.
- b) *Un formalismo del sujeto* que queda vaciado de todo contenido empírico y eleva las representaciones al rango de conocimientos¹⁰ puesto que, como señala el mismo Kant, "la unidad de la sintensis hecha según conceptos empíricos sería completamente contingente, y si no se fundaran estos en un principio trascendental de la unidad, entonces sería posible que un caos de fenómenos llenaran nuestra alma, sin que sin embargo pudiese nunca resultar una experiencia. Pero, además, desaparecería también toda relación de conocimiento con el objeto porque carecería de enlace según leyes generales y necesarias, y sería en verdad una intuición sin pensamiento alguno, pero nunca un conocimiento, algo falto de todo valor para nosotros"¹¹.

7. *La conscience transcendente*..., 98.

8. *La doctrine kantienne*..., 613.

9. *Id. La doctrine kantienne*..., 374-85.

10. "La unidad universal y sintética de las percepciones constituye precisamente la forma de la experiencia y es tan sólo la unidad sintética de los fenómenos hecha según conceptos": E. Kant. *Crítica de la Razón Pura*. I, 247 de la ed. Losada. (B. Aires, 1967).

11. *Crítica de la Razón Pura*, I, 247-48.

Estos dos elementos anteriores, afirma Rousset, conllevan hacia una nueva orientación de la noción de conciencia, lo que corresponde a un tercer requisito de la objetividad. En este punto, la refutación del idealismo en Kant, viene en nuestra ayuda para la explicitación de esta nueva orientación de la noción de conciencia.

Kant comienza afirmando frente a la tesis del idealismo problemático de Descartes y frente al idealismo dogmático de Berkeley, que la percepción interna prueba el hecho de la percepción de cosas externas. El planteamiento en sí supone un avance considerable respecto de la consideración del Cogito en Descartes y su relación con el exterior. Pero, pese a este avance, no por ello logra desembarazarse de todo idealismo pues, en última instancia, la conciencia sigue siendo una conciencia constituyente que mira hacia el objeto y, por lo tanto, es trascendente a los mismos objetos. Claramente lo expresa Kant: "La determinación de mi existencia en el tiempo es sólo posible por la existencia de cosas reales que percibo fuera de mí... La conciencia de mi propia existencia es, al propio tiempo, una conciencia inmediata de la existencia de otras cosas exteriores"¹².

La actitud del planteamiento kantiano es bastante interesante para el tema que estamos estudiando. Merleau-Ponty señalaba a propósito del criticismo que, éste, poseía un valor en extremo interesante en cuanto que en él, aparece el conocimiento como un cierto co-naissance. El acto de conocer es un cierto coger el surgimiento del sentido de las cosas que se nos ofrecen, los fenómenos, no las cosas en sí¹³, pero al mismo tiempo lamenta que la teoría criticista de la percepción acabe como juicio¹⁴.

Husserl también recurre al Ego Cogito o a la subjetividad y el por qué de este recurso nos viene explicitado en las primeras páginas de las *Meditaciones Cartesianas*. Aquí Husserl reconoce el mérito de la vuelta cartesiana al Ego Cogito así como la herencia que Descartes dejó a la fenomenología¹⁵. Pero al mismo tiempo no deja de señalar

12. O. c., I, 351-52.

13. "L'image mentale du psychologue est une chose, il reste à comprendre ce que c'est que la conscience de cette chose. L'acte de connaître n'est pas de l'ordre des événements, c'est une prise de possession des événements, même intérieurs, qui ne se confond pas avec eux, c'est toujours une recreation intérieure de l'image mentale, et, comme Kant et Platon l'on dit, une reconnaissance, une recognition". *Structure du Comportement*, (Paris, 1967), 214.

14. "Le criticisme réduirait les problèmes posés par les rapports de la forme et de la matière, du donné et du pensé, de l'âme et du corps, en s'achevant dans une théorie intellectualiste de la perception": *Structuré...*, 217. La idea es originaria de Brunschvig a quien cita.

15. "Les impulsions nouvelles que la phénoménologie a reçues, elles les doit à René Descartes, le plus grand penseur de la France. C'est par l'étude de ses Méditations que la Phénoménologie naissante s'est transformée en un type nouveau

las dificultades con que tropieza la misma posición cartesiana y, por ello, Husserl no pretende realizar una adopción plena de la filosofía de Descartes sino tan sólo hacer revivir en el Ego Cogito esos valores eternos que contiene¹⁶.

En la primera meditación, Husserl parte de la misma pretensión cartesiana: la de establecer los fundamentos absolutos de una ciencia universal que salve los inconvenientes de la relatividad propia de las ciencias¹⁷. De ahí surge el problema de la evidencia y su diferenciación del juicio, siendo aquella un elemento fundamental para el establecimiento de esa ciencia. La clasificación de la evidencia comporta la necesidad de la pregunta por la posibilidad de una evidencia apodictica que sea el fundamento de esta ciencia. De ahí la primera cuestión: ¿cuál es esa evidencia que posea la apodicticidad, que sea válida para todos? La posibilidad de que el mundo sea una evidencia apodictica es algo que de antemano se rechaza, pero no sólo desde los postulados del mismo Husserl, sino también desde los postulados del racionalismo cartesiano. Existe una evidencia de la presencia del mundo, pero esta evidencia no posee un carácter apodictico: "La existencia del mundo, fundada sobre la evidencia de la experiencia natural no puede ser para nosotros más que un objeto de afirmación"¹⁸. Este planteamiento aparece de forma más radicalizada en *Experiencia y Juicio*¹⁹, y sirve como punto de partida al problema de la verdad que Merleau-Ponty trató de desarrollar en *Lo Visible y lo Invisible*.

de Philosophie transcendente. On pourrait presque l'appeler un néocartésianisme bien qu'elle se soit vue obligée de rejeter à peu près tout le contenu doctrinal connu du cartésianisme, pour cette raison même qu'elle a donné à certains thèmes cartésien un développement radical": *Méditations Cartésiennes* (Paris, 1969), I. Más adelante añade: "Descartes inaugure un type nouveau de philosophie. Avec lui la philosophie change totalement d'allure et passe radicalement de l'objectivisme naïf au subjectivisme transcendantal, subjectivisme qui, en dépit d'essais sans cesse renouvelés, toujours insuffisant, paraît tendre pourtant à une forme définitive" (*Ibid.*..., 3-4). Por otro lado, en *Philosophie première* (Paris, 1970) señala: "Descartes... fut le premier à s'assurer par la réflexion théorique du fondement ontologique le plus universel qui présupposent les négations sceptique, à savoir la subjectivité connaissant certaine d'elle-même" (I, 86).

16. Cf. *Méditations*... 5. En *Philosophie Première* I, 91 s., señala Husserl una de estas dificultades: "Descartes... s'égare en essayant de démontrer la légitimité de l'évidence et de sa portée transsubjective et il tombe dans des cercles vicieux qu'on n'a pas tardé à apercevoir et qu'on a souvent déplorés... il jette les fondements de la doctrine de deux substances, d'après laquelle le monde objectif vrai, dans sa vérité philosophique dernière, est composé de corps matériel et d'êtres spirituels unis aux corps par des liens de causalité, chacun existant en soi et pour soi absolument à la manière de mon propre ego".

17. "Comme l'a fait Descartes, laissons-nous guider... par l'idée de la science universel... nous n'admettons comme valable aucun idéal de science normative": *Méditations*..., 6-7.

18. *Ibid.*... 15.

19. *Experiencia et Jugement*. (Paris, 1970), 34.

El retorno claro al Ego Cogito como evidencia nos viene dado por la misma reducción fenomenológica trascendental, que prescinde de la existencia natural del mundo, del mundo concreto "del que puedo hablar" y que "presupone, como una existencia en sí anterior, la del ego puro y sus cogitaciones"²⁰ en cuanto que el "mundo percibido en esta vida reflexiva está, en un cierto sentido, siempre ahí para mí; es percibido como anterior, con el contenido que en cada caso le es propio. Continúa apareciéndome como hasta allí; pero en la actitud reflexiva que me es propia en cuanto filósofo, no efectúo más el acto de creencia existencial de la experiencia natural, no admito más esta creencia como válida, aunque, al mismo tiempo, esté siempre ahí y sea incluso captado por la mirada de la atención²¹, ya que, en última instancia, la epojé no tiene otra misión que remitirnos, como ha señalado Van Breda, a un nivel estrictamente filosófico: "Cualquiera que sea la diversidad de procedimientos filosóficos que Husserl haya subsumido bajo el vocablo único de reducción, es indudable que la tarea principal de esta es proporcionarnos la *materia circa quam* de la reflexión auténticamente filosófica. Dede purificar el dato tal y como se ofrece a la reflexión ingenua y natural y reducirlo a su ser verdadero, a lo que él es en verdad"²² reducto al que se llega —la conciencia trascendental— cuya estructura intencional, muestra la actividad de significación del yo y del mundo²³.

Esta ascesis de la actitud natural al ámbito trascendental, mediante la reducción, representa lo que en la primera de las *Meditaciones cartesianas* se llama "El encaminamiento hacia el Ego trascendental", que da paso a la segunda Meditación la cual debe presentarnos el campo mismo de la experiencia trascendental, dando lugar a una diferenciación clara de las distintas posiciones de la reflexión natural y la reflexión trascendental²⁴. Aquí hacen su aparición las distintas reducciones logrando presentar un plan de "estratificación y de relación entre el mundo natural y la conciencia"²⁵.

Sin embargo, estos planteamientos de la reducción como camino de acceso a la conciencia, presentan una carga idealista fundamental de la que no llega a desprenderse en ninguno de los momentos

20. *Meditations...*, 18.

21. *Ibid.*..., 17.

22. Van Breda, *La reducción fenomenológica*, en "Cahiers de Royaumont" (Buenos Aires, 1968) 271.

23. Cf. E. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (Paris, 1967) 22. También, y del mismo autor, "Reflexiones sobre la técnica fenomenológica", en *Cahiers de Royaumont*, 88-89.

24. "Dans la réflexion naturelle... nous sommes placés sur le terrain du monde, du monde posé comme existant... Au contraire, dans la réflexion phénoménologique transcendente, nous quittons ce terrain, en pratiquant l'epojé universelle quant à l'existence ou la non-existence du monde": *Meditations...* 28-29.

25. H. Ey, *La conciencia*, (Madrid 1967) 52.

de su obra. Pero, eso es cierto, la aportación fundamental del pensamiento husserliano es la supresión del Yo como sustancia señalándolo como una "Corriente de vivencias" y que dará mayores resultados que los anteriormente expuestos.

De todo ello es fácil el colegir como, en la tradición cartesiana, la conciencia es una *facultad de síntesis universal* y que, esta conciencia, así concebida, es la consideración más clara del dualismo estructural del sujeto que, en última instancia, redundará en perjuicio de la consideración del lenguaje y, consiguientemente, en perjuicio de la misma intersubjetividad.

Para Descartes, como se sabe, el lenguaje es un simple instrumento que sirve para *expresar el pensamiento*²⁶ o, lo que es lo mismo, el lenguaje no es otra cosa que un envoltorio del pensamiento. En ese sentido, el lenguaje se empareja con la conciencia en su torre aislada y pocas o ninguna referencia hace a situaciones reales aunque sí las haga respecto a las objetividades constituidas por esa conciencia aislada. En tales condiciones, al otro, al que no se le niega la existencia, se le reconoce por el reconocimiento de nosotros mismos. El conocimiento de su existencia se debe, con otras palabras a un re-conocimiento en el otro de mi propia conciencia, lo que nos conduce a un planteamiento solipsista y el lenguaje se convierte, fundamentalmente, en una conversación interior.

Algo semejante es lo que encontramos en Kant, para quien "toda lengua es designación del pensamiento e inversamente el mejor modo de designación del pensamiento pasa por la lengua, que es el medio más importante para comprenderse a sí mismos y también a los otros. Pensar, sigue diciendo Kant, es hablar consigo mismo, es, por lo tanto, entenderse a sí mismo interiormente (por la imaginación reproductora)"²⁷.

El problema del otro no es un tema kantiano, al menos no explícitamente. Pero la verdad es que puede encontrarse un esbozo en la *Crítica de la Razón Pura* cuando nos habla de los paralogismos y, concretamente, aquel que se refiere al de la idealidad. Aquí comienza Kant reafirmando la posición cartesiana de la inferencia de la existencia de cosas ajenas a mí por mi propia existencia. Es decir, que, si lo hacemos extensivo al problema del otro, cabría afirmar que únicamente podríamos afirmar su existencia partiendo del pensamiento de mi propia existencia. Textualmente nos dice Kant:

"Podemos afirmar con razón que sólo puede percibirse directamente aquello que está en nosotros mismos, y que sólo mi propia existencia puede ser el objeto de una mera percepción. Por lo

26. Noam Chomsky, *Lingüística cartesiana* (Madrid, 1972). *passim*.

27. E. Kant: *Anthropologie du point de vue pragmatique* (Paris, 1970), 65.

tanto, la existencia de un verdadero objeto exterior a mí (tomando esta palabra en sentido intelectual) nunca puede darse directamente en la percepción, sino que sólo puede pensarse afiadida a esta y, por consiguiente, como inferida de ella, que es una modificación del sentido interno como causa externa de esta modificación. De ahí que Descartes tuviese toda la razón al limitar toda percepción en el sentido más estricto a la proposición: Yo (como ente pensante) existo. En efecto, es claro que, como lo externo no está en mí, no puedo hallarle en mi apercepción y, en consecuencia, tampoco en ninguna percepción, que propiamente no es más que la determinación de la apercepción"²⁸.

Para seguir diciendo:

"No puede percibir propiamente cosas externas, sino sólo inferir su existencia a base de mi percepción interna, considerando que ésta es el efecto de algo exterior que es su causa inmediata"²⁹.

Todo ello, teniendo en cuenta que Kant se pronuncia por un *idealismo trascendental*, entendido éste como "doctrina según la cual consideramos a *todos los fenómenos* como meras representaciones y no como cosas en sí (consideración ésta que pertenece a lo que Kant llama un realismo trascendental que conduce a un idealismo empírico), con lo que el tiempo y el espacio son solamente formas sensibles de nuestra intuición, pero no determinaciones dadas por sí mismas o condiciones de los objetos como cosas en sí"³⁰, y que este *idealismo trascendental* se prolonga en un *realismo empírico*, hemos de tener en cuenta que, éste, para Kant, comporta un radical *dualismo*; ya que "concede la existencia de la materia sin salir de la mera conciencia de sí mismo y supone algo más que la certidumbre de las representaciones que hay en mí y, por lo tanto, el *cogito ergo sum*"³¹.

Ahora bien, si consideramos que para Kant "los objetos externos son sólo fenómenos y por lo tanto nada más que una clase de mis representaciones, cuyos objetos sólo son algo gracias a estas representaciones, pero nada son separados de ellas"³², entonces puede concluir diciendo que "existen cosas externas como existo yo mismo, y ambos a base del testimonio de mi conciencia de mi mismo, con esta diferencia: que la representación de mi mismo, como sujeto pensante, sólo puede referirse al sentido interno, mientras que las

28. *Crítica de la Razón Pura*, II, 94 de la ed. Losada. (B. Aires, 1965).

29. *Ibid.* I. c.

30. *Ibid.*, II, 96.

31. *Ibid.* I. c.

32. *Ibid.*, II, 96.

representaciones que designan entes extensos se refieren también al sentido externo"³³.

Si todo ello, vuelvo a insistir, lo hacemos extensivo, si es que es posible esto en el pensamiento kantiano, al problema del prójimo, podremos observar que la realidad del prójimo, aunque admitida, sólo es perceptible como representación gracias a la autoconciencia y que, el tener conciencia del "otro" es la prueba palpable de su realidad, pues dice Kant:

"Tanto la realidad de los objetos externos como la del objeto de mi sentido interno, no son más que representaciones cuya percepción directa (conciencia) es al propio tiempo una prueba suficiente de su realidad"³⁴.

Con ello se patentiza una vez más esa cierta dictadura del *solus ipse* kantiano en este nivel de la intersubjetividad. Por ello no creemos muy desacertada la apostilla de Sartre a este tema, cuando señala que Kant y la mayoría de los poskantianos siguen afirmando la existencia del prójimo pero no puede remitirse sino al buen sentido o a nuestras tendencias profundas para justificar su afirmación³⁵ y que, Merleau-Ponty vuelve prácticamente a reseñar en este texto que comentamos al señalar que estos planteamientos, de la tradición cartesiana, intentan sobrepasar el solipsismo pero sólo de palabra ya que en la realidad se encierran aún más en sí mismo: "Se llega a evitar el solipsismo pero sólo diciendo: no hay razón para creer mi conciencia como única: en tanto que seres, estamos aislados, pero por el pensamiento nos elevamos al universal"³⁶.

Tras todos estos análisis, someros por supuesto, podemos seguir adelante en las consideraciones de Merleau-Ponty que señala:

"En esta perspectiva el lenguaje revela el orden de las cosas y no el orden del sujeto. Las palabras habladas o escritas son fenómenos físicos, un lazo accidental, fortuito y convencional entre el sentido de la palabra y su aspecto. No hay una comunicación de conciencia, mis palabras solo proporcionan la ocasión al espíritu del otro para que se de cuenta de lo que ya sabe. El lenguaje es un mensaje emitido pero sin fuerza de comunicación efectiva. No hay una potencia propia de la palabra. Entonces, el mejor lenguaje será el más neutro y el mejor de todos será el lenguaje científico, el algoritmo, donde no es posible ningún equívoco"³⁷.

33. *Ibid.* I. c.

34. *Ibid.* I. c.

35. J. P. Sartre: *L'être et le néant*. (Paris, 1968) 284.

36. *La conscience et l'acquisition...* 226.

37. *Ibid.* I. c.

Este texto muestra, de manera clara, la posición de Merleau-Ponty respecto del problema del lenguaje entendido como indicativo de las cosas. Es decir, en el párrafo que tratamos de comentar, se nos hace hincapié en que la consideración del lenguaje que procede de la tradición cartesiana es, siempre:

- a) Un lenguaje indicativo del orden de las cosas y no del orden del sujeto.
- b) Un lenguaje en el que las palabras no serán otra cosa que meros fenómenos físicos y si tienen una relación con el sentido ésta es una relación meramente accidental.
- c) El lenguaje, así considerado, falla en una de sus principales misiones: la comunicación.

Así planteado todo, puesto que el lenguaje se halla descomprometido y poco o nada tiene que ver con el sujeto, el mejor lenguaje ha de ser el convencional y neutro, el científico, como es el algoritmo. Veamos pues estas puntualizaciones las cuales han de servirnos para un ulterior desarrollo de las tesis de Merleau-Ponty.

Nuestro pensador comienza la *Prosa del mundo* señalando que entre la concepción que del lenguaje posee el sentido común y el que se encuentra en la ciencia existen una serie de puntos comunes de entre los que destaca el hecho de ser siempre indicativo de cosas. Para el sentido común, nos dice, la expresión es siempre indicativa de un acontecimiento. En cierto modo pues, la expresión reemplaza a una percepción por medio de una señal convenida que la enuncia, la evoca o la abrevia³⁸. De esta manera, la lengua no sería otra cosa que una especie de aparato que nos permitiría expresar un número indefinido de pensamientos o de cosas con un número finito de signos escogidos de tal modo que sean capaces de recomponer exactamente todo lo nuevo que se pueda querer decir y comunicar la evidencia de las primeras designaciones de las cosas³⁹.

Estas consideraciones, propias del sentido común, también lo son de la ciencia: "Se repite por ahí que la ciencia es una lengua bien hecha. Esto quiere decir también que la lengua es comienzo de ciencia y que el algoritmo es la forma adulta del lenguaje"⁴⁰.

Pero, ¿qué entiende por algoritmo Merleau-Ponty? Lo señala de una manera clara: "El algoritmo atribuye a unos signos escogidos unas significaciones definidas a propósito y con toda precisión. Fija

38. *La Prose du Monde*. (Paris 1969), 7.

39. *Ibid.*... 8.

40. *Ibid.*... 9.

un cierto número de relaciones transparentes, instituye, para representarlas, símbolos que por sí mismos no dicen nada y que, por tanto no dirán nunca más que lo que se ha convenido hacerles decir. Habiéndose sustraído así a los deslizamientos de sentido que dan origen al error, en principio se halla seguro de poder, en cada instante, justificar completamente sus enunciados recurriendo a las definiciones iniciales. Cuando se trate de expresar con el mismo algoritmo relaciones para las cuales no está hecho, tal vez sea necesario introducir nuevas definiciones y nuevos símbolos. Pero si el algoritmo cumple su oficio, si quiere ser un lenguaje riguroso y controlar a cada momento sus operaciones, es preciso que no se haya introducido nada implícito, que las relaciones nuevas y antiguas formen juntas una sola familia, que se les vea derivar de un sólo sistema de relaciones posibles, de suerte que no sea nunca exceso de lo que se quiere decir sobre lo que se dice o de lo que se dice sobre lo que se quiere decir, que el signo siga siendo simple abreviación de un pensamiento que en cualquier momento podría explicarse y justificarse por entero"⁴¹.

La idea de una gramática universal es casi tan vieja como la historia de la filosofía misma. La idea de la Lógica como Organon, instrumento, fue ya una pretensión de estricta racionalidad que lograra evitar los inconvenientes del lenguaje cotidiano. Si bien, la pretensión estricta de esa Lógica universal se encuentra específicamente determinada en la lógica de Llull y en la *Mathesis Universalis* de Descartes, la *Ética more geométrica* y la *Característica Universal* de Leibniz, la verdad es que esta pretensión se plantea con más virulencia desde primeros de siglo y que tienen sus grandes exponentes en Boole, Frege, Peano y el mismo Husserl con su eidética del lenguaje que, en última instancia no viene a ser otra cosa que un intento de formular un lenguaje universal producto de su filosofía trascendental.

Aunque el algoritmo tiene el mérito, como reconoce el mismo Merleau-Ponty, de suplir las alusiones confusas que cada uno de nuestros pensamientos hace a todos los otros mediante actos de significación de los que nos sentimos verdaderamente responsables, no menos cierto es que al tratar de eliminar la equivocidad del lenguaje por la univocidad convencional del lenguaje figurado de los signos, hace del lenguaje una cosa más entre las cosas en donde el papel del sujeto queda reducido al de mero transmisor de un conocimiento que, por lo demás, ya es conocido. El lenguaje, hecho cosa, pierde creatividad y, consiguientemente, subjetividad y, el hablar y la palabra (fonación) se reduce a un mero mecanismo fisiológico. Así se

41. *Ibid.*... 9-10.

encuentra en el mismo Descartes y aparece en la ciencia de marcado corte empirista.

Merleau-Ponty niega rotundamente que el lenguaje esté ligado sólo a aquello que significa por el hábito y la convención. Por ello, más que un baremo de enunciados satisfactorios para pensamientos bien concebidos, es una profusión de gestos pendientes de diferenciarse unos de otros y de recortarse⁴². Así, frente a la claridad y distinción que representa el algoritmo, opone la trascendencia y misterio de un lenguaje ligado a la percepción. Es precisamente esta unión del lenguaje a la percepción lo que, de todas formas, presupone el lenguaje universal aunque no sea consciente de ello:

"El algoritmo y la ciencia exacta hablan de cosas, no suponen en su interlocutor ideal más conocimiento que el de las definiciones, no pretenden seducirle, no esperan de él ninguna, complicidad, y en principio le lleva como de la mano de lo que sabe a lo que tiene que aprender sin que tenga que abandonar la evidencia interior por el influjo de la palabra"⁴³.

El lenguaje así concebido, más que lenguaje es una técnica lingüística, es un lenguaje objeto en el que la palabra, reducida a símbolo matemático pierde el arraigo de la existencia, pierde la potencia comunicativa que le es propia y, desde luego, nunca es expresión del sujeto. Por todo ello, frente a la pretensión de un lenguaje universal, puede concluir de la siguiente manera:

"La solución a las dudas por lo que toca al lenguaje no se encuentra en un recurso a una lengua universal suspendida sobre la historia"⁴⁴.

"Al querer pensar el lenguaje, o sea, reducirle a la condición de una cosa ante el pensamiento, corremos siempre el riesgo de tomar por una intuición del ser del lenguaje los procedimientos mediante los cuales trata nuestro lenguaje de determinar el ser"⁴⁵.

De ahí que una analítica del lenguaje no funde la comunicación:

"A cada momento, bajo el sistema de la gramática oficial, que atribuye a tal signo tal significación, se ve transparecer otro sistema expresivo que sostiene al primero y procede de otro modo que él: *expresión*, en este caso no se halla ordenada, punto por punto, a lo expresado, cada uno de sus elementos sólo se precisa y recibe la existencia lingüística por lo que recibe de los otros y

42. *Ibid.*... 161.

43. *Ibid.*... 182.

44. *Ibid.*... 37.

45. *Ibid.*... 38.

por la modulación que le imprime a su vez. El todo es lo que posee un sentido, no cada parte"⁴⁶.

Si el algoritmo es, como dice M. Merleau-Ponty, la rebelión contra el lenguaje dado⁴⁷, fácil es colegir cual es el interés del pensador francés: el lenguaje puede conducirnos al sentido originario de su filosofía, el volver a las cosas mismas, al lenguaje originario como significación, al lenguaje constituyente. Nos dice textualmente:

"No se tendrá una idea del poder del lenguaje mientras no se haya tomado conciencia de ese lenguaje operante o constituyente que aparece cuando el lenguaje constituido, súbitamente descentrado y privado de su equilibrio, se ordena de nuevo para enseñar al lector, y hasta el autor, lo que no sabía pensar ni decir. El lenguaje nos lleva a las cosas mismas en la exacta medida en que, antes de tener una significación, es significación. Si no se le concede más que su función segunda es porque se da por supuesta la primera, se le suspende de una conciencia de verdad cuyo portador es él en realidad y, en fin, se pone el lenguaje antes del lenguaje"⁴⁸.

Estas últimas ideas eran entonces un bosquejo que debería realizarse posteriormente. El desarrollo de esta idea la llevó a cabo en el curso que llevaba por título "La conscience et l'acquisition du langage" aparecido en el *Bulletin de Psychologie* tres años después de su muerte. De todo ello nos da fe el mismo Merleau-Ponty con el texto que se expone a continuación:

"Intentaremos en otra ocasión precisar este bosquejo y ofrecer una teoría de la expresión y de la verdad. Entonces habrá que poner en claro o justificar la experiencia de la palabra mediante las adquisiciones del saber objetivo —psicología, patología de la expresión y lingüística—. Habrá que confrontarla también con las filosofías que piensan estar por encima de ella y la tratan como a una variedad de los puros actos de significación que la reflexión nos haría alcanzar simplemente"⁴⁹.

y que es un reflejo claro de la incardinación del lenguaje en la existencia y su consideración como una de las manifestaciones del comportamiento humano. Comportamiento humano que, por otro lado es claro en Merleau-Ponty, escapa a las antinomias de cuerpo-alma, idealismo-materialismo, interior-exterior, para plantearse en términos de *sujeto carnal*, el hombre en su totalidad que constituye el núcleo de toda la fenomenología del pensador francés.

46. *Ibid.*... 40-41.

47. *Ibid.*... 10.

48. *Ibid.*... 22.

49. *Ibid.*... 22-23.