

DE LA OBJETIVIDAD.

UNA APLICACIÓN CRÍTICA DE LA TEORÍA DE LA  
TRADUCCIÓN DE QUINE.

Tesis de doctorado de Fernando Carbonell de Eguilior.

Todo vale, pero todo vale diferente.

(Anónimo)

Me escribe Popper que para mí no es posible traducción alguna.

¡Al contrario!, le he contestado. Todas lo son.

(W.V.O. Quine)

## INTRODUCCIÓN

### Intenciones y planteamiento generales

Esta tesis doctoral está compuesta de dos partes, o "libros":

El Primero, titulado "DE LA OBJETIVIDAD" -y al que nos referiremos con la abreviatura "DLO"-, ha sido proyectado y escrito como un libro completo.

Contiene una formulación de lo que podrían considerarse las "tesis" propiamente dichas aquí sostenidas. No contiene explícitamente aparato crítico. Más que las demostraciones o fundamentaciones derivadas de su propio discurso y su estructura, o las innumerables deudas, filiaciones o referencias externas implícitas en él, muchas de las cuales sin duda han pretendido ser alusiones evidentes. Pretende una formulación directa, literal, sucinta y sistemática del pensamiento del doctorando acerca del tema en cuestión.

Pensando en la acostumbrada disposición de las tesis doctorales, vendría a cumplir, en parte, la función del tradicional último capítulo de "Conclusiones".

El Libro Segundo consiste en una "glosa", o comentario del Primero.

En él se encuentra, explícitamente, el aparato crítico propio del cuerpo de una tesis doctoral, estructurado en torno a 6 temas vertebrales allí tratados, y cuyo resumen puede verse, al final, en su Índice analítico.

Tanto un Libro como otro, son obras pretendidamente completas -a pesar de las referencias

del Segundo respecto al Primero- en el sentido de que han sido escritos con la intención de no precisar uno de otro para su inteligibilidad. Deberían, por ello, ser, cada uno, autosuficientes.

No obstante, por cuanto es la misión de toda Introducción facilitar la tarea del lector, tratando de colocarle en una posición adecuada, podrá ser de utilidad ahora explicitar previamente algunos datos marginales, así como hacer algunas advertencias preparatorias y trazar algunas perspectivas globales que ofrezcan, resumidas, visiones del conjunto:

El Libro Primero, "DE LA OBJETIVIDAD", fue compuesto primero. Fue terminado de escribir en el año 1977. Pero, a pesar de la intencional "completitud" de su texto, como queda dicho, la comprensión alcanzada del mismo por parte de algunos pocos lectores no fue todo lo satisfactoria que cabía esperar. Por lo que, fue, con su completitud en entredicho, y para proveerlo del aparato crítico de una tesis doctoral, como se emprendió la tarea de glosarlo en el Libro Segundo, de tal manera que tanto su contenido como sus referencias críticas e históricas fueran suficientemente explicitadas. El cual se empezó a escribir en el año 1989. Doce años separan, pues, ambas redacciones.

Doce años de vida es bastante distancia. Tanta, que, aplicando la concepción del sujeto, del lenguaje y del pensamiento contenida y defendida en ambos Libros, podrían considerarse obra de sujetos distintos, y la "glosa" del Segundo, como más bien una "interpretación" del Primero, entre las muchas posibles. Y una interpretación "crítica", donde a veces se exponen, se sopesan y se matizan, si no corrigen, diversos sentidos que pudieran entrañar sus páginas.

Ese distanciamiento, así como la misma negación, o cuestionamiento, de la completitud del Primero que la mera intención del Segundo parece implicar, sin embargo, no dejan de ser coherentes con sus contenidos, con lo en ellos expuesto y defendido, sus concepciones del lenguaje y del pensamiento. Vienen, pues, a desarrollarlas. A mostrar lo que en ellos se dice. Vienen a ser una aplicación a sí mismos de sus propias tesis. A mostrar la "conciencia de sí mismo" y de "estar en el mundo" de su posible sujeto común. Su "autodistanciamiento".

Por todo lo dicho, no sabría ahora pronunciarme sobre el idóneo orden de lectura de ambos Libros.

Al imprimir "DE LA OBJETIVIDAD" -DLO- por delante de su glosa, he preferido respetar el orden temporal biográfico de la redacción de sus textos. Pero, al mismo tiempo, DLO no surgió, evidentemente, de la nada. Fueron, como antes se dijo, los pliegos de "conclusiones", en forma sistemática, de años (¿siglos?) de estudios y reflexiones *previas*, implícitos en ellas, las que

pretenden haberse explicitado, *después*, como reconstrucción, en su glosa. Concebida como interpretación, y al mismo tiempo como introducción. Construyendo, al tratar de reconstruir su pasado, su futuro. Entre DLO y su glosa median, pues, presumiblemente, las mismas paradojas del tiempo a las que las tesis expuestas en DLO dan lugar, y que en su glosa son analizadas.

Por eso prefiero, por mi parte, dejar abierto al criterio del lector el orden, o ritmo de progresión, o de intercambio, de sus lecturas de ambos Libros.

Para lo cual sirva de guía, o mapa, el siguiente avance.

### Metodología y algunos resultados de ambos libros

Paso a continuación a trazar una semblanza de ambos Libros, de sus formas y de sus contenidos respectivos, así como de las diferencias principales entre ambos. Valga de nueva, y ulterior, "conclusión introductoria" del conjunto.

El Libro Primero, DLO, diríase haberse escrito a sí mismo, pensando en sí mismo. Parece un monólogo. Fue, de hecho, iniciado con la intención de explicitar en él los principios básicos sobre los que se sustentaba el pensamiento sobre la objetividad a desarrollar con posterioridad, atendiendo a su fundamentación, a su estructura lógica: a su coherencia y a su completitud.

Pero el proceso de darles forma, con la atención prioritaria puesta en la propia forma que iban configurando, y manteniéndose en todo momento como un lenguaje "principal", que "por principio" habla siempre "en principio", sin sacar consecuencias o aplicaciones que le hagan abandonar ese nivel principal, ni pararse a negar o a distinguirse de concepciones contrarias -quizá en la tradición filosófica de la *Ética* de Spinoza, la *Monadología* de Leibniz o el *Tractatus* de Wittgenstein-, pronto, por todo ello, ese proceso va tomando a su vez la forma, cada vez más evidente, de un juego de palabras.

Un juego de lenguaje con reglas propias, con una retórica, una arquitectura: que va trazándose, a través de cambios y de repeticiones, en expresiones, o formas de expresiones, donde

los signos, las palabras, van cayendo y sustituyéndose en sus lugares unas a otras, como piezas, en la estructura en expansión. Esa coherencia formal que, en su construcción, así muestra le dan la característica, intencional al menos, de "sistema".

Y por otra parte, la abrumadora presencia en sus expresiones del verbo "ser" en presente y de signos cuantificadores universales, "todo", "todos", denotan su intención de completitud, de aplicarse a todo, incluso a sí mismo, de contenerlo todo, la característica -y quizá ineludible- intención "filosófica".

DLO está dividido en tres partes de igual extensión:

En la parte I, después de definir la filosofía como análisis lógico del lenguaje, con expresiones claramente tomadas de *Lenguaje, verdad y lógica* de Ayer y del *Tractatus* de Wittgenstein, se dedica a hacer una caracterización, o análisis, del lenguaje.

El lenguaje es un conjunto, o el conjunto, de los lenguajes. Un lenguaje es un conjunto de expresiones. Y una expresión, un conjunto de signos. Así, lenguajes, expresiones y signos componen -como conjuntos de tipos relativamente jerarquizados- el lenguaje.

Sobre esa base, esta parte I está dedicada a analizar y describir un lenguaje, cada lenguaje, todo lenguaje.

La lógica, por su parte, es considerada, *de facto*, como el conjunto de todos los lenguaje lógicos (no sólo los especializados, que pretenden reproducir formas y estructuras de aquéllos). Y los lenguajes lógicos, como todos los lenguajes coherentes, aquellos en los que el principio de no contradicción rige.

Y como todo lenguaje es caracterizado también como necesariamente coherente, se sigue que todo lenguaje es lógico. Y la lógica se identifica con el lenguaje.

En seguida, en el análisis emprendido del lenguaje, dos tipos de análisis se reparten su doble tarea: el análisis sintáctico, o análisis lógico-formal, que, explicitando normas o reglas constructivas, determina, en un lenguaje, las razones; y el análisis científico, que, explicitando leyes, naturales, determina en los hechos de un lenguaje las causas. El primero aparece como el campo de la libertad; y el segundo, como el de la necesidad.

Aunque ambos análisis sean diferentes, sus objetos, los lenguajes -en principio, siempre en principio-, se identifican. (Podría considerarse esa identificación como semejante al principio hegeliano según el cual todo lo racional -lógico- es real -hechos- y todo lo real, racional). La

ciencia, por tanto, es el descubrimiento de las leyes y causas del lenguaje. Y de la intención omnívora de la ciencia, intención de completitud -intención determinista, se dirá más adelante- participa la intención, por tanto de igual forma omnívora, de la sintaxis, de la lógica y del lenguaje.

DLO se insinúa así, pues, panlingüista. Todo es, o puede considerarse, analizarse y usarse, como lenguaje; como constituyendo algún lenguaje. Y la filosofía, identificada con la sintaxis, satisface así su intención de completitud a costa de considerar y analizar siempre su objeto como lenguaje.

Y esa dicotomía en el análisis -filosofía y ciencia- se mantendrá, en paralelo, como reflejándose una en otra, a todo lo largo de DLO -o casi, hasta cerca del final de su parte III, como veremos-.

Sobre estas bases y esa dicotomía, va esta parte I desarrollando su estructura analítica de todo lenguaje. En ella van encajando y encontrando un lugar y una definición los más importantes y debatidos problemas y conceptos: de la filosofía, partiendo de los de la filosofía del lenguaje de la tradición analítica -tradición de la que, como hemos visto, parte DLO-; de la ciencia y de la filosofía de la ciencia, partiendo de los de la misma tradición; y también de la antropología social y de filosofías de corte sociológico, histórico y político, especialmente las de la tradición hegeliano-marxista; mención especial, entre esta última parentela, debe hacerse del pensamiento romántico y su atención al lenguaje moral. Y también al lenguaje artístico, insinuado éste en DLO como paradigma de lenguaje... poniendo así a prueba, en un lenguaje tan presumiblemente libertario e insumiso a definiciones y sistemas como el artístico, su intención de completitud.

Obviamente no están ahí todos los conceptos filosóficos y científicos habidos y por haber. Pero, aunque numerosos, la selección efectuada, puede tomarse como tesis, como toma de postura acerca de cuáles son los relevantes, tanto como sus definiciones y su lugar en el sistema, dicotomizado, pero al cabo único, en que encajan.

Así, nociones como verdad, sentido, significado, voluntad, naturaleza, mito, vida, muerte, mundo, máquina, azar, nada, etc. van recorriendo la estructura de todo lenguaje, de sus expresiones y de sus signos.

Al final de esta parte I, en cuanto todo lenguaje analiza *de facto* sus expresiones y sus signos, al comprenderlos regulándolos coherentemente como queda establecido, todo lenguaje es *de facto* filosofía, y la filosofía se identifica con el lenguaje como comprensión, como comunicación.

El uso que hace DLO del término "comprensión" es ilustrativo del juego, método o retórica seguidos. Pues contiene tanto las connotaciones generales, comunes, del mismo en el plano

humano, de comunicación espiritual, como las propias de la lógica y la teoría de conjuntos. Y aquellas, más vagas y ambiciosas, pretenden quedar basadas, fundadas en éstas. Lo mismo, con el de "comunicación" -o puesta en común, relación, coparticipación en un mismo conjunto-. O "razones" y "causas", definidas ambas sobre el condicional. O "decisión". Y tantos otros términos del lenguaje común que han permanecido con un sentido restringido, especializado, en la teoría lógica clásica. Negándoles su compartimento estanco lógico-formal, son aquí liberados, devueltos a su sentido común, aunque fundando éste en la teoría lógica, que queda así, en parte, modificada. (DLO traza, pues, también un puente entre la tradición del análisis lógico-matemático y la del análisis del lenguaje común).

Adjudicándole al análisis lógico la exclusiva filosófica, a la que parecía aspirar en la tradición analítica de origen neopositivista, pretende DLO así liberarlo de su viejo dogmatismo y estrecheces de escuela.

La parte II está dedicada al análisis de la relación entre dos o más lenguajes cualesquiera. -Y es ahí donde va a aparecer la noción de "objetividad"-.

Esa relación está basada, o caracterizada, como relación de traducción; la cual, naturalmente, para que cumpla esa función tan general, tan omnicomprendiva de cualquier relación, lógica, o fáctica, entre lenguajes cualesquiera, es considerada en el sentido de "traducción libre"; en principio, completamente libre. Por ello la traducción cumple un papel fundamentalmente sintético, en la estructura del lenguaje, para DLO.

Dos nociones claves están definidas en términos de traducción entre pluralidad de lenguajes:

La primera y fundamental es la de referencia -de tradición fregiana-. Y con ella, las de forma, espacio, construcción, objeto, hecho, mundo, etc., que, aunque fueron aplicadas en la parte I a todo lenguaje, encuentran su definición, y "construcción", en éste, es decir, cuando está una pluralidad de lenguajes implicada, y comprendida, en un "lenguaje referencial".

Porque todo lenguaje es referencial. Todo lenguaje comprende una pluralidad de lenguajes, descubribles en el análisis. Por lo que en esta parte II no hemos cambiado necesariamente de objeto. Seguimos analizando cada lenguaje. Aunque desde otra dimensión, la de su constitutiva pluralidad lingüística.

La segunda noción, definida en términos de referencialidad, es la de objetividad. Y su relativa, la de subjetividad.



Ambas son definidas sobre la relación de comprensión, o inclusión, de lenguajes en un lenguaje referencial. Quedan, pues, objetividad y subjetividad definidos relativamente a una estructura referencial. Parece, de momento, una posición relativista. Pero queda abierta la posibilidad de que todo lenguaje referencial pueda siempre a su vez ser comprendido por otro, por uno sólo, que los comprenda a todos; lo que restauraría el objetivismo. ¿O no? Eso se examinará en la parte III.

La noción de objetividad es así analizada, aplicándola a toda la estructura de un lenguaje tal como quedó definida en la parte I (como compuesto de expresiones y signos, y desde la doble vertiente del análisis, sintáctico y científico). En esa tarea aparecen formas lingüísticas peculiares, consecuencia de las variadas posibilidades a las que la estructura de la referencialidad, construida por traducciones, da lugar. Tales son, por ejemplo, las actitudes proposicionales, la distinción entre clases y atributos, o la extensionalidad.

El tratamiento de estos temas, ha partido del planteado en las obras de W.V.O. Quine, clásico en la historia de la filosofía analítica. A él se debe mucho de la visión del pensamiento y del lenguaje mantenida en este libro. Pero tratando de mantenerla en su actitud abierta y tratando de sacar desde ella conclusiones, evitando sus restos de viejo positivismo.

En esa dirección está la identificación -principal, por tanto un tanto abusiva, aparentemente- que DLO hace de la estructura de la referencia (relación signo-objeto): no sólo la identifica con la de la objetividad (relación subjetivo-objetivo), sino también con la de la modalidad (posibilidad-necesidad), con la de la abstracción (materia-forma), con la de la construcción (intuición-construcción) y con la del tiempo (pasado-presente y presente-futuro). Todas estas estructuras aparecen en DLO como diferentes interpretaciones de una misma y única estructura lógica: en último término, la de la relación individuos-conjunto; aunque no tomada como una relación elemental, sino como una relación sintáctica, de lenguaje, construida por traducciones, de cierto tipo.

Aunque desde un principio DLO ha llamado lenguaje al conjunto de "todos" los lenguajes, existentes, *de facto*, o lógica al de los lenguajes lógicos, o ciencia al de los científicos, o un lenguaje al de sus expresiones, etc. etc., existentes *de facto*, decíamos, ¿qué es eso de "todos"? ¿"existentes" cuándo? ¿ese conjunto de lenguajes, o expresiones, etc. existentes no varía con el tiempo y el avance de la investigación y del análisis?

Por eso en esta parte II de DLO se hace distinción entre un lenguaje, como conjunto de expresiones virtualmente *infinitas* -las que satisfagan sus reglas- y lo que llama "un contexto" de ese

lenguaje, como conjunto *finito* de expresiones existentes, construidas una por una -en un momento del tiempo-.

Al analizar las relaciones y diferencias entre ambos conceptos, DLO relaciona "un lenguaje" con sus "contextos mínimos" (semejantes a ciertos análisis de la lógica intuicionista). O entre "contextos" y "proposiciones", o "conceptos". O entre "relaciones de sustitución" y "relaciones de traducción", que es a base de sustituciones como se muestran *de facto* las traducciones y las referencias, la construcción de la objetividad, como un hecho, en el tiempo. O entre "contextos opacos" y lenguajes subjetivos.

En tales análisis también se ha seguido la pista trazada por los estudios de Quine al respecto y su atención a la lógica, fáctica y temporal, de la sustitución de contextos.

Por último, en esta parte II, también se fundamenta en la misma estructura de la referencia otra relación lógicamente importante: la interpretación. La diferencia con la objetivación es de orden, de sentido constructivo. De punto de vista. Si la objetivación corría en sentido referencialmente ascendente, la interpretación lo hace en sentido referencialmente descendente. (Si un lenguaje referencial objetiva los lenguajes que comprende, un lenguaje interpreta su lenguaje referencial). La interpretación atraviesa la estructura de la referencia, por decirlo así, en sentido vertical, relacionando objetivo y subjetivo.

La interpretación construye la subjetividad, una subjetividad, desde la objetividad. A la que puede así transformar. Puede así, también, reconstruir la objetividad desde la subjetividad.

Con ella aparecen otras nociones, que DLO considera pertenecientes al mismo proceso constructivo, como imagen e imaginación; o ejemplo y ejemplificación. O la dimensión semántica, como comprendida así en la sintaxis. O el tiempo; que este es, según DLO, propiamente su lugar en el lenguaje.

En esta parte II, dedicada al análisis de la pluralidad -de lenguajes-, donde ha aparecido propiamente la noción de "objetividad", se han analizado y construido muchas de las nociones aplicadas y asociadas, en la parte I, por principio, a todo lenguaje. Es así que la filosofía, considerada al final de la parte I como un hecho, *de facto*, en todo lenguaje, es, al final de la parte II, considerada desde la nueva perspectiva: como la explicitación, el análisis de aquel hecho, relacionando el lenguaje analizado con su análisis, considerado aquí como una interpretación de aquél.

Entre una y otra parte de DLO media la diferencia wittgensteiniana entre el decir y el mostrar. Lo que en la parte I el lenguaje muestra, en la parte II la filosofía lo dice, como análisis

explícito.

Si filosofía, desde el principio y en principio, era análisis del lenguaje, este se construye explícitamente, se descubre y se muestra, como interpretación; como una relación construida entre el lenguaje analizado y el análisis; interpretación, implicada la pluralidad; es decir, abierta, por tanto, a una pluralidad de interpretaciones posibles alternativas, tal como posibilita, y exige, la estructura que la fundamenta, la de la referencialidad, la síntesis de la pluralidad en el lenguaje.

Que no hay análisis, implícito o explícito, sin síntesis.

Si al final de la parte I filosofía se definía como comunicación -de hecho; como un hecho común-, al final de la parte II -donde se analizan y muestran los lenguajes implicados, comunicados, qué era lo que antes se suponía comunicado- filosofía se define ahora como interpretación, como crítica. La interpretación muestra la comunicación.

Son dos perspectivas complementarias de lo mismo: el lenguaje. En la I, como constituido por unidades, los lenguajes. En la II, los lenguajes como constituidos por pluralidades de lenguajes.

Llama DLO "crítica" a la interpretación, al conjunto de todas las interpretaciones, pues en la interpretación está implicada la pluralidad, la subjetividad y la diferencia.

Continuando la dicotomía establecida entre lo lógico y lo fáctico -entre el análisis filosófico y el científico-, DLO define, paralelamente a la interpretación, la ciencia como "tecnología", como aplicación de máquinas en máquinas, dimensión de la ciencia que encuentra así también su lugar en la misma estructura de la referencialidad, la síntesis de lo plural.

Digamos también que si la presente semblanza-resumen de DLO es una interpretación, como de acuerdo con DLO puede considerarse, es una interpretación de su referencia -DLO- entre todas las demás interpretaciones posibles, que así mostrarían esa referencialidad.

Se ha hablado aquí de coherencia y de completitud. De las de DLO. De las del lenguaje.

La parte III de DLO es una explicitación, a su vez, de los principios que han gobernado las partes anteriores, a los que llama "racionalismo".

*Vuelve a mediar entre la parte II y esta III la diferencia entre el mostrar y el decir. Lo que en la parte II la filosofía muestra en su análisis de la pluralidad, en la III lo dice: el "racionalismo".*

Estructuralmente, comparadas las tres partes, vienen a guardar una relación semejante a las de las tres categorías kantianas de la cantidad: En la I gobierna la de "unidad", de cada lenguaje. En la II, la de "pluralidad", de lenguajes. En la III, la de "totalidad", de todos los lenguajes, el lenguaje.

Otras comparaciones estructurales parecidas pueden hacerse: La parte I considera al lenguaje desde la óptica propia del cálculo lógico de proposiciones, al mirar al lenguaje, por ejemplo, como un cálculo coherente y completo. La parte II, desde la del cálculo de predicados, un sistema abierto, de cálculos. La parte III, desde la metalógica, donde la coherencia y la completitud de los anteriores aparecen considerados, analizados y problematizados.

Al final de la parte I, se definía la filosofía como Comunicación. Al final de la II, como Crítica. Al principio de la III, como Acción.

Paralelamente, desde el análisis alternativo, el científico, se definía la ciencia, en la parte I, como Trabajo. En la II, como Tecnología. En la III, como Contemplación.

Y es que al tratar de explicitar, en la parte III, los principios que gobiernan las anteriores partes, los de DLO, trata de explicitar qué se ha entendido desde el principio por "todos" o "todo". Y la respuesta es: todo lo coherente. El único principio necesario del lenguaje es el de no contradicción. Pero con ello -de forma parecida a lo que ocurre en la Dialéctica kantiana- la coherencia, y la completitud, quedan problematizadas.

La coherencia: En primer lugar, la del propio DLO, el propio texto, pues la explicitación de su "racionalismo" parece conducir a contradicciones, al menos aparentes contradicciones expresas. En segundo lugar, la del lenguaje, y de todo lenguaje. Pues el racionalismo es una actitud activa, "Acción". Al estar todo lenguaje y toda filosofía determinadas por la voluntad, de decir algo, coherente, el racionalismo es la voluntad no de rechazar la contradicción -definida en la parte I como insuficiencia lingüística- sino de superarla con el suficiente lenguaje, hasta "completarlo". La contradicción adquiere, pues, para el racionalismo un sentido, lingüístico, como un momento, en el tiempo, de la construcción, activa, del lenguaje.

La completitud: En primer lugar la del propio DLO, pues a falta de una superación expresa de sus contradicciones, aparentes o momentáneas si DLO quiere, le queda al lector, y al futuro, la exigencia racionalista de superarlas "completándolo". -Puede considerarse que este es uno de los sentidos y fines de El Segundo Libro de esta tesis, donde, fuera del esquematismo principal de DLO, éste es "completado", tratando de superar sus contradicciones, interpretándolo, al discutirlo y sopesarlo a la luz del pensamiento contemporáneo-. En segundo lugar, la del lenguaje, y de todo y cualquier lenguaje. Pues al ser el racionalismo la interpretación del lenguaje y de cualquier lenguaje a través de todas sus interpretaciones posibles, incluidas las mutuamente contradictorias, nunca acabará en la acción de completarla.

Parecida respuesta problemática parece implicar el racionalismo de DLO a la cuestión, antes planteada, del relativismo u objetivismo de su definición de "objetividad". Siempre será posible el objetivismo, pues siempre será posible construir un lenguaje objetivo que supere, comprendiéndolas en una sola referencia, las diversas objetividades relativas. Pero siempre serán también posibles otros lenguajes objetivos tales, diferentes, y otros lenguajes objetivos más comprensivos que hagan de cualquier objetividad algo relativo a los lenguajes comprendidos.

Huelga decir que este resumen de las tesis de DLO dista mucho de ser completo y de hacer justicia a la problematicidad que plantea en su juego, sistemático, de conceptos.

Por ejemplo, en el implicado en la dicotomía filosofía-ciencia (análisis lógico-sintáctico y análisis científico-natural), que atraviesa de parte a parte DLO, y que ahora se plantea como: dicotomía entre "racionalismo" y "determinismo". Es el primero el que aparece definido como criticista, y el segundo, como objetivista.

Hemos dicho que, a lo largo de casi todo DLO, ambos miembros de esa dicotomía, y los conceptos que cada uno sistematiza, se espejean, planteando, implícitamente, unas problemáticas relaciones. Pues bien, éstas se explicitan en esta parte III, que estamos resumiendo y comentando, donde ambos miembros, filosofía y ciencia, y sus respectivos conceptos fundamentales, se ponen en relación y se definen uno en términos del otro, disolviendo así la dicotomía.

En esquema, la disolución sucede al definirlos como dos interpretaciones alternativas del lenguaje: la una subjetiva y la otra objetiva. Por tanto, la diferencia entre ambos queda problematizada, al tiempo que los conceptos de subjetivo y objetivo.

La dicotomía filosofía-ciencia queda, pues, disuelta y *multiplicada*: Filosofía, o sintaxis, y ciencia, son pues dos interpretaciones alternativas que vienen a representar -a lo largo de DLO como a lo largo de nuestro lenguaje y nuestra cultura-, reducida al mínimo de pluralidad (la dualidad), vienen a representar, digo, la indefinida pluralidad de las interpretaciones y los lenguajes alternativos, así como sus mutuas relaciones, cómo unas son comprendidas y alimentan a las otras. Como la filosofía y la ciencia, mutuamente.

Pieza clave, común a esa dicotomía, o pluricotomía, ha sido la noción de "construcción", definida como referencia. Por ella DLO ha seguido, probablemente, la pista ofrecida por el pensamiento de Quine y su atención al constructivismo. En esta línea, esta parte III contiene algunas tesis sobre las lógicas logicista, a la que Quine quería permanecer fiel, y la intuicionista. La primera se asocia a lo científico. La segunda, a lo filosófico y a lo estético. (Entre ellas, queda planteada la diferencia entre tomar la extensionalidad del lenguaje como regla o como principio). Pero donde

este tema aparece tratado en extenso, debatido y sopesado, es en el Libro Segundo, como se verá.

DLO hace también en esta parte III una caracterización del lenguaje, interpretado desde un lenguaje, desde las dimensiones moral y política, asimiladas esquemáticamente a la sintaxis y a la ciencia, respectivamente.

En ella, está siempre en juego la pretensión de "un" lenguaje de tomarse como "el" lenguaje, la cuestión del dogmatismo. También contiene evidentes referencias y tomas de postura frente al racionalismo crítico de Popper o a la cuestión de la metafísica. Pero es este un tema en el que no vamos a entrar directamente aquí.

Al final de DLO, la problematización explicitada como consecuencia de su racionalismo y su punto de vista principal, es acentuada al hacer una nueva, y última, caracterización del lenguaje desde la dimensión temporal y, en último término, histórica; como siéndole propia.

Ya la dimensión temporal se había definido antes en términos de referencialidad y siguiendo la dimensión (objetivo-subjetivo) de la interpretación. (La lógica intuicionista es una lógica temporal, un cálculo del tiempo como dimensión esencial e irreductible del pensamiento). También habíamos distinguido el concepto temporal de "contexto" del de "lenguaje", relativamente intemporal.

Ahora, desde el racionalismo, vemos que la calificación temporal de un contexto, que se hace desde una estructura referencial, a la que por eso se llama "cronología", no sólo puede alcanzar a los contextos sino también a sus lenguajes, a cualquier contexto o lenguaje.

Que, como todo lenguaje es referencial, ahora los lenguajes aparecen calificados de "cronologías", cálculos alternativos del tiempo. Y éstas, las cronologías, son comprendidas en la noción de "Historia", donde asimismo se comprenden lógica y sintaxis, filosofía y ciencia.

En relación con estas nociones son definidos los conceptos de información, probabilidad, cambio, etc.

Y la filosofía como información y la ciencia como cambio.

En estas páginas finales suenan, como ecos, expresiones y conceptos que vienen claramente del historicismo marxista, con el que las tesis de DLO dialogan.

Una de las nociones que DLO, desde la perspectiva filosófica sintáctica, identificó con la de lenguaje es la de juego; y, desde la perspectiva científica, la de máquina. Las problematizaciones racionalistas tienden a identificar a su vez ambas, juego y máquina. Por eso, si el lenguaje, o el

contexto, de DLO parecía, como dijimos al principio, ser un juego de palabras, también parece haberse construido como una máquina de expresiones y palabras. Una máquina en la que, a través de sus contextos repetidos, revelando una estructura, una arquitectura, parecen haber actuado mecanismos de sustitución de palabras, como mecanismos de traducción, que parecen -siguiendo los propios principios en DLO expuestos- objetivar el conjunto construyendo una estructura referencial que tiende a comprenderlo todo. ¿La teoría de los tipos de Russell?

En DLO, como en cualquier contexto de lenguaje, está esa lucha del lenguaje a la que se refiere el *Tractatus* de Wittgenstein, que debe expresar nuevas ideas con palabras viejas. Máxime en una obra como esta que se apropia expresiones de escuelas, corrientes y pensadores de la historia, o nociones del pensamiento común, para situarlas en un contexto, en una estructura, que amplía, o en cualquier caso cambia, su sentido. Su intención principal y de completitud comprensiva se lleva a cabo al precio de ciertas violencias, expresivas a veces, de contenido otras, que sin embargo pretenden arrojar luz sobre lo tratado. De nada serviría inventar palabras nuevas para nuevas ideas. Lo importante es el uso que se hace de ellas en el contexto. Y las intenciones comprensivas, e informativas, de DLO, su intención referencial, depende precisamente de esa transformación que lleva a cabo sobre las viejas palabras y expresiones.

Como ocurre en las obras filosóficas con semejantes intenciones, la línea argumentativa suele ir de lo razonable a la distorsión para volver a lo razonable, pretendiendo abrir y descubrir, en su camino, posibilidades al pensamiento quizá antes no reconocidas.

En ese camino, en esa lucha entre las palabras y la estructura de los contextos, el lector puede advertir las máquinas puestas en juego, y puede sentirse en el deseo de jugar él también con las palabras, con jugadas diferentes a las desarrolladas en el texto. Si esa disensión sucede, se habrá cumplido una de las probables intenciones del autor, provocar el diálogo.

Ese diálogo con DLO es lo que se practica en el Libro Segundo.

Si el Libro Primero parecía un monólogo, un libro ensimismado, el Segundo es un diálogo, un diálogo con el Primero, con el lector, con nuestra época y con la historia del pensamiento.

Un diálogo a través del que se pretende una explicitación, una interpretación, una crítica, de los contenidos del Primero. Pero una, entre las muchas alternativas de interpretación posibles. De la misma manera que este resumen, en el que se han destacado ciertas líneas y nociones, silenciando otras, sólo ha sido uno entre los muchos resúmenes posibles, e incluso posiblemente contradictorios entre sí.

Así, el Libro Segundo, pone en práctica, en su distanciamiento crítico, muchas de las tesis

que interpreta. Y subraya y discute, a su juicio, las más importantes novedades o posicionamientos filosóficos que en DLO se contenían, así como, a partir de ellas, desarrolla otras nuevas.

Que destacaremos, en su resumen introductorio, a continuación.

El Libro Segundo está dividido en 6 capítulos.

Cada uno de sus títulos expresa un punto de vista: aquel desde el que se procede al análisis, interpretación, discusión y desarrollo del conjunto del Libro Primero, DLO. Cada uno lo hace a partir de una explicitación del concepto de DLO que tiene expresado en el título. Los 6 títulos son, pues, una selección de 6 de los más importantes y vertebrales conceptos, y dimensiones, de DLO.

El orden de los mismos sigue el orden, físico, de lectura, en el que los mismos han sido introducidos en DLO. Ese orden, también expresa, creemos, la estructura de los mismos, si es que ésta puede expresarse en un orden lineal. Sin embargo, en cada capítulo se ha considerado el conjunto de DLO de principio a fin, todo lo permitido por el punto de vista expresado por su título y por las ideas que desde el mismo se van desarrollando.

La superior extensión que ocupa el capítulo 5, "Traducción", indica su lugar clave en la estructura de ambos Libros, tal como sugiere el subtítulo de esta tesis.

Cada capítulo es, pues, un corte interpretativo de DLO y lo que sale de él. Completo en sí mismo, para ser entendido, desde su punto de vista, pero incompleto como interpretación del conjunto de DLO y como expresión del conjunto de las tesis desarrolladas en este Libro Segundo.

No vamos a introducir y resumir cada capítulo, lo que sería prolijo y ya lo hace, como se ha indicado, el Índice Analítico situado al final.

Vamos a destacar, descontextualizándolas y sacándolas de la discusión -lo que inevitablemente las transforma-, las que creemos son sus más importantes tesis: tanto las que pueden considerarse como interpretación de DLO -y que, claro, no hayan sido ya dichas aquí-, como aquellas que, desarrolladas a partir de esa interpretación, llegan a constituir una mayor diferencia entre ambos Libros.

### 1. "Todo vale, pero todo vale diferente".

Todas las definiciones de DLO, y todo su sistema, parecen obedecer a una clara intención: establecer, para cualquier realidad o pensamiento, un mínimo de exigencias, un máximo de



tolerancia; con un horizonte siempre abierto por la reiterada expresión "es o puede ser".

Baste considerar, en suma, que la única condición que establece para cualquier realidad o pensamiento es la de coherencia, la no contradicción como único principio, trascendental. Pero que, en cierto momento de su sistema -precisamente desde lo que llama "racionalismo"-, hasta esa exigencia mínima es aparentemente superada por una admisión de las posibilidades de sentido de la contradicción, de la contradicción y el sinsentido como pensamiento.

Quizá eso sea debido a su ambición totalizadora, filosófica, de completitud, de abarcarlo todo, de referirse a todo, incluso al error.

Pero también responde al pensamiento de nuestros días:

A la insistencia, de tradición existencialista, en el carácter esencialmente "abierto" del pensamiento.

También a las últimas tendencias de la tradición neopositivista, que desde el análisis lógico del lenguaje hasta el análisis histórico, ha venido en el presente siglo cambiando progresivamente, desde sus viejas posiciones exigentes, "fuertes", hasta otras cada vez menos, hasta hacer sugerir, en los años 80, el título de "pensamiento débil" para el de este fin de siglo. DLO puede considerarse como un intento de sistematización de ese estado del pensamiento.

Pero ese pensamiento, expresado en el lema "todo vale", se ha entendido generalmente en un sentido relativista, o nihilista, para el que no es posible sistematización alguna.

No es esa, creemos, la posición de DLO. Creemos. Porque en este, como en tantos ¿otros? puntos, la posible ambigüedad a que da lugar permite y da sentido a la discusión.

Pero al menos este Libro Segundo que ahora resumimos, se esfuerza en mostrar y argumentar las posibilidades que DLO encierra de superar tanto el relativismo como el nihilismo. Mediante lo que en algún momento llama "una relativista superación del relativismo" (véase el Índice Analítico).

En su sentir, DLO contiene, pues, una concepción abierta del pensamiento y de la realidad sin llegar necesariamente a su disolución, un intento de conciliar caos y orden, la tolerancia del relativismo sin su justificación de la incomunicación.

Por eso DLO puede alinearse también con las escuelas que insisten en la dimensión crítica del pensamiento: tanto el "racionalismo crítico" popperiano y sus herederos, con los que mantiene diferencias que aquí se detallan y discuten, como con la tradición crítica de la dialéctica hegeliano-marxista, en nuestros días representada por la escuela de Frankfurt. Con todos ellos dialoga y entra a considerar la dimensión política que aquí está en juego.

Y también -quizá también dentro de esta tradición dialéctica- puede considerarse que DLO ha tomado como modelo de pensamiento el artístico.

La consideración de que todo "es o puede ser" arte también ha sido una de las ¿conquistas? de nuestro siglo. Al menos desde mediados del mismo, cuando las vanguardias artísticas, creyendo haberlo conseguido mostrar, parecieron pretender autodisolverse y disolver al arte. Esta problemática también se discute aquí.

Del pensamiento artístico parece DLO, pues, haber tomado, como sugiere, su actitud libre y creadora, para la vida y el pensamiento.

## **2. Primacía del signo.**

DLO parte en su sistema de la problemática, nociones y programa planteado por la tradición analítica contemporánea, que considera a la filosofía como análisis del lenguaje.

Pero para satisfacer la intención totalizadora que tuvo ese programa, llevando a cabo al mismo tiempo sus propias intenciones de apertura antidogmática, comentadas en el punto anterior, esto lo hace asumiendo un panlingüismo: todo es lenguaje, o puede ser considerado tal. Y es considerado tal, siempre que se piensa. Se piensa desde el lenguaje. Todo pensamiento y toda realidad tienen la misma estructura, leyes, funcionamiento, del lenguaje. Es lenguaje.

Y esta estructura consiste, en principio, para DLO, en que el lenguaje está compuesto de lenguajes, es un conjunto de lenguajes; a su vez, un lenguaje es un conjunto de expresiones; y una expresión, un conjunto de signos.

Esa estructura -la de la teoría de conjuntos jerarquizados en tipos (Russell), 4 en este caso (lenguaje, lenguajes, expresiones y signos)- le permite: no sólo sintetizar dos doctrinas de la filosofía del lenguaje, la que se basa en el "lenguaje como medio universal de todo discurso" (desde un análisis sintáctico) y la que se basa en cada lenguaje, "como cálculo" (desde un análisis semántico), necesarias ambas para poder superar el relativismo, según aquí se argumenta, sino también definir, sobre esos 4 tipos fundamentales, las más importantes nociones de la filosofía, y exponer sistemáticamente y discutir, sobre la estructura que entre los 4 se articula, su problemática, como la problemática contemporánea; como la sensibilidad contemporánea de la problemática universal del pensamiento.

Sin embargo, al considerarlo todo como conjuntos de, en último término, signos, y al extremar la libertad y posibilidades para constituir, a base de ellos, los otros tipos, superiores, del

lenguaje, ello confiere al signo una cierta supremacía, en principio.

La cual, creemos, sistematiza y refleja una tendencia que se manifiesta por doquier en nuestra cultura: p.e., en la insistencia en basar el análisis del lenguaje en la semiótica, en las artes, en general, y, en fin, en el lenguaje común, sujeto a todo tipo de mestizajes... que tienden a cifrarse en la unidad del signo, elemental, y en su mera concatenación, o yuxtaposición, como única y ¿simple? regla constructiva.

### 3. Dialéctica entre Lógica, Sintaxis y Ciencia.

Quizá la obra que se ha ido considerando paradigma de la filosofía analítica en su primera etapa, heroica, de corte y rasga neopositivista, y uno de los paradigmas del pensamiento del siglo, sea el *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein. Fechado en el año 21, poco después, y sobre la base, de la lógica de Frege-Russell, sistematizaba, desde una perspectiva filosófica, totalizadora, el pensamiento y la metafísica que aquélla implicaba.

Al situarse DLO, fechado casi 60 años después, como continuadora del programa de la misma tradición analítica, e incluso al adoptar un estilo que, por su tono lacónico y principal y por su semejante ambición sistemática, parece invitar a la comparación, no podemos, pues, evitar hacerla.

Y preguntarnos por sus diferencias principales y si las mismas responden a las que han ido teniendo lugar en la tradición analítica y en el pensamiento contemporáneo a lo largo del siglo que, entre ambos momentos, ha ido transcurriendo.

Quizá la diferencia radical esté en la consideración que ambos libros tienen de la Sintaxis.

El *Tractatus* no era panlingüista. Diferenciaba el lenguaje de los objetos. Todo lenguaje era acerca de objetos. El lenguaje decía cómo se relacionaban los objetos unos con otros, y al hacerlo, mostraba la estructura del mundo, en su propia estructura como lenguaje. Pero de ésta, como del lenguaje, no podía hablarse. El lenguaje que, en lugar de hablar de objetos, pretendiera hablar del lenguaje, referirse al lenguaje y a sus signos, como pretende el lenguaje sintáctico, no tenía sentido. Como la filosofía. Como el propio *Tractatus*. Quedaban reducidos al silencio.

En cambio, para DLO, desde su panlingüismo, al ser todo lenguaje, objeto y signo se identifican. Todo objeto es o puede ser signo y viceversa. Son dos dimensiones en las que todo puede participar: en cuanto todo puede ser objeto de un lenguaje, que se refiere a él -que lo "menciona", como dice Quine- y signo de otro lenguaje -que lo "usa" como tal, para referirse a

otros objetos-. El lenguaje es un hecho del mundo. Y puede referirse a él como a cualquier otro hecho, u objeto del mundo. Por eso la Sintaxis, y la filosofía, tienen sentido. No es preciso, al respecto, guardar silencio.

Esta diferencia de principio arroja otras, no menos importantes: p.e., si para el *Tractatus* el objeto era lo simple, indivisible, si es que era posible hacer, y mostrar, en el lenguaje, figuras de los hechos del mundo, porque si no, el sentido del lenguaje dependería del sentido de otro, de más lenguaje, para DLO, en cambio, el signo es sólo simple "en relación" con un lenguaje sintáctico que así lo considere en su análisis; pero no "en absoluto"; siempre puede ser descompuesto por otro lenguaje sintáctico. Y el sentido de un lenguaje depende siempre de los sentidos de otros lenguajes. Que todo lenguaje puede considerarse hablando siempre de más lenguaje. Que lenguaje y mundo son dos dimensiones, dos perspectivas, de lo mismo.

Lo simple, para DLO, el signo-objeto, es siempre una "ficción del análisis" (finito, una ficción del pensamiento en cuanto separa, y se para momentáneamente al separar, en algún lugar del lenguaje-mundo), y la figura que lo simple construye, son ficciones, temporales, relativas a un análisis sintáctico y su lenguaje.

Y con la admisión de la sintaxis en el lenguaje, por parte de DLO, viene también la de la moral, que DLO asimila a la sintaxis. Y la de todos aquellos lenguajes que al final del *Tractatus* quedan condenados al silencio.

Estas diferencias responden a la historia de la filosofía analítica. En efecto, fue después del *Tractatus* cuando se desarrolló la sintaxis lógica, de forma explícita y formalmente sintáctica, especialmente por la escuela formalista. El propio Wittgenstein abandonó su atomismo, y se aplicó al análisis del lenguaje común como constituido por diversos "juegos de lenguaje". Llegaron en lógica los cálculos semánticos. En la gramática, Chomsky aplicó la sintaxis formal a los idiomas. Después llegaron las gramáticas semánticas. Popper usó su perspectiva histórica, sintáctica, para formular su racionalismo crítico. Etcétera. Y aunque cada autor se salvaba del silencio del *Tractatus* a su manera, no ha habido una obra señalada que ofreciera una síntesis de la nueva situación ni mucho menos que la integrara con la anterior.

Porque, en DLO, que puede considerarse un intento de ofrecer una tal síntesis, si bien las mencionadas doctrinas y sus consecuencias constituyen un importante cambio respecto a las del *Tractatus*, éstas no quedan anuladas, sino más bien integradas, completadas, digamos dialécticamente.

Para ambos, el lenguaje muestra la forma, la lógica, la propia, la del mundo. Para el

*Tractatus* sólo puede mostrarse en silencio, no puede decirse, no puede hablarse de ella. Para DLO, al ser el lenguaje un hecho entre los hechos del mundo, puede hablarse de él, de su lógica, de su forma, desde un lenguaje sintáctico. Pero éste, como lenguaje que es, tiene a su vez forma, lógica, que muestra, y que sólo puede decirse desde su ulterior lenguaje sintáctico. Y así. Y la deriva del sentido de lenguaje en lenguaje, que el *Tractatus* parecía querer evitar reduciendo la sintaxis al silencio y el objeto a lo simple, tiene en DLO lugar. Y para el pensamiento contemporáneo.

Pero el lenguaje, los hechos, son temporales, para DLO. La deriva del sentido encuentra siempre un límite, en cada presente, en cada fecha. En cada presente, el lenguaje, sintáctico o no - para DLO todo lenguaje comprende la perspectiva sintáctica-, muestra la lógica que *aún* no dice, lo que *aún* silencia. Que aunque *después* pueda decirse desde su sintaxis, ésta lo hará mientras muestra y silencia su propia lógica. Y así. Todo lenguaje, todo presente, está siempre rodeado, limitado de silencio, que aunque pueda romperse, siempre habrá más allá más silencio.

La síntesis filosófica de DLO presenta una especie de *Tractatus* en movimiento, esencialmente temporal, dinámico. El lenguaje es la temporal ruptura del silencio y descomposición de lo simple, pero que siempre limita momentáneamente con el silencio, de lo momentáneamente simple.

(Un silencio no exterior al pensamiento, sino con el que el pensamiento debe contar, que el pensamiento debe pensar, en silencio, si no quiere quedar reducido a la nada, como veremos en el punto 6).

Esta dialéctica, temporal relación entre lógica y sintaxis tiene lugar en todo el lenguaje y, sobre todo, en el de la ciencia, el lenguaje de los hechos del mundo -para DLO, hechos de lenguaje- que pretende ser el más comprensivo y desarrollado.

#### **4. La objetividad está constituida por la pluralidad de las interpretaciones.**

La deriva panlingüista del lenguaje en el lenguaje se encuentra con los objetos y sus hechos como formas de lenguaje. El mundo objetivo es la referencia del lenguaje objetivo. Y ambos son los constituidos por una pluralidad de lenguajes entre los que median relaciones de traducción. Esos lenguajes son sus interpretaciones.

Tanto en DLO como en el Libro Segundo las nociones de traducción e interpretación son distinguidas y estudiadas. Pero no entremos aquí en eso.

Quizá sea en su concepción de la objetividad en donde se basa la radical apertura del

pensamiento para DLO, que comentábamos en el punto 1. En ella viene a aplicar, de nueva y diferente manera, el giro copernicano kantiano.

Al menos dos estructuras definen la objetividad para DLO:

Desde un punto de vista lógico, la teoría de conjuntos, jerarquizados en tipos (Russell). Lo objetivo es el conjunto de lo subjetivo. "Objetivo y "subjetivo" se definen relativamente como una relación de "conjunto" e "individuo". La objetividad queda así definida como "intersubjetividad". Lo subjetivo la constituye.

Desde un punto de vista sintáctico, la teoría de la traducción, de Quine; cuya tesis de la indeterminación (semántica) de la traducción es llevada más allá (a indeterminación sintáctica y pragmática). Es, en DLO, radicalmente liberalizada. Es la misma orientación de la traducción quineana que toma Kuhn, y que le conduce a un relativismo donde parece quedarse, sin tomarla sistemática y radicalmente como constituyendo y a la vez posibilitando la objetividad.

La traducción no es un expediente determinado por un objeto, o un significado, previo. La traducción constituye, construye los objetos y los significados que se quieran. (Ahí está el giro copernicano). Pero esa liberal "apertura" de la traducción y de la objetividad no disuelve el objeto, ni el orden de lo objetivo. Traducciones diferentes constituirán objetos diferentes. (Es por eso que "todo vale, pero diferente").

Este análisis de lo objetivo (el objeto y todas las demás referencias) en términos de traducciones, le permite a DLO reducir la semántica a sintaxis, un cierto tipo de sintaxis de traducciones.

Está, tanto en el pensamiento común como en el especializado, muy arraigada la tendencia a considerar que una interpretación, una teoría o explicación de un hecho u objeto, o de un pensamiento, se opone a toda otra interpretación o explicación posibles. DLO se coloca en el polo opuesto. Pues es precisamente la pluralidad de las interpretaciones, intertraducibles, la que constituye la objetividad. Esa tendencia a negar, a cerrarse y oponerse a lenguajes alternativos (de la que participa, p.e., el "racionalismo crítico" popperiano) es definida en DLO y analizada y sopesada en este Libro Segundo.

Este papel constituyente que en DLO juega la interpretación lo alinea con la hermenéutica contemporánea, en la que Vattimo destaca su esencia relativista, mejor, nihilista, en la cual se fundamenta el fin heideggeriano de la metafísica.

Pero si DLO participa de esa misma esencia relativista, al mismo tiempo reconoce en ella las posibilidades que la misma deja abiertas para superarla.

Pues dos nociones, o niveles, de objetividad advierte este Libro Segundo en DLO:

Uno, el anteriormente definido, objetividad, sí, relativa. Que da pie al relativismo.

Otro, objetividad absoluta, la que comprenda todas las objetividades relativas posibles, superando el relativismo, y que el relativismo siempre hace posible.

Pero una objetividad tal, no es posible en el tiempo, donde se hace el lenguaje y el pensamiento. Es posible siempre una objetividad que comprenda todas las objetividades relativas habidas, limitadas por el tiempo. Pero también son posibles otras objetividades alternativas que cumplan esa misma función de otra forma, constituyendo un diferente mundo objetivo. Todas las cuales alternativas pueden ser comprendidas por otra objetividad que a su vez las comprenda, entre alternativas. Y así.

La objetividad absoluta sería la totalidad del lenguaje habido y por haber (el mundo, para el panlingüismo), la que comprenda todas las alternativas, pasadas, presentes y futuras, lo desconocido. Una objetividad tal, como hemos dicho, nunca estará hecha, realizada en lenguaje, en el tiempo. Pero el pensamiento, el lenguaje, para DLO, debe asumirla, intencionarla (hablaremos de la intención en el punto 9), debe estar abierto a todo, en actitud de comprenderlo todo, si es que quiere superar el relativismo, el nihilismo, la nada, y conocer, construir, el mundo, no un mundo subjetivo entre otros.

Asumir así esa objetividad absoluta viene a ser no darla nunca por hecha y construida.

El lenguaje de objetos, y los objetos, y los hechos, deben asumir lo mismo.

A tal actitud del pensamiento, de apertura y pluralismo sin límites, aceptación indiscriminada de cualquier lenguaje como interpretación, legislada exclusivamente, trascendentalmente, por el principio de no contradicción como único principio, universal, llama DLO "racionalismo".

## **5. Una teoría del sentido, de la referencia y del significado.**

Dentro de la historia de la filosofía del lenguaje a la que DLO pretende responder y de la que extrae su sistema, hay tres conceptos muy usados, debatidos y sujetos a general confusión: los de sentido, referencia y significado.

Como Quine, como tantos filósofos del lenguaje, DLO trata de poner orden en ellos. Su posición, naturalmente, no es exactamente igual a ninguna otra conocida. Atenta a la de Quine, es ésta transformada en la misma medida en que lo es, en general, su filosofía, llevando sus

orientaciones más allá que lo que él mismo hizo, pero respetando al mismo tiempo las doctrinas originales o modélicas de los autores que más se han centrado en cada uno de esos conceptos.

Con su propia teoría al respecto, DLO pretende asimismo explicar la confusión que suele acompañarlos, debida a la naturaleza temporal, cambiante y dinámica que tiene para él el lenguaje.

Aunque participando de toda la estructura de DLO, y estudiadas a todo lo largo del Libro Segundo, son destacadas y resumidas en un párrafo del Cap. 5 (véase Índice Analítico), por lo que evitamos aquí una nueva simplificación.

## **6. Todo lenguaje, y el lenguaje, es un "sistema formal".**

Después de la lógica de Russell y del *Tractatus* se desarrollaron, como antes aludimos, los estudios sintácticos y el formalismo. En lógica, en filosofía y en toda la cultura en general.

El "racionalismo", para DLO, es un formalismo. Y si DLO es racionalista -como en el Libro Segundo se considera-, es por tanto formalista.

DLO toma y aplica, en muchos casos, los conceptos e investigaciones del formalismo a su teoría y análisis del lenguaje, o coincide con ellos, en otros muchos. Conceptos como sintaxis, forma, contradicción o interpretación son esenciales tanto para DLO como para el formalismo.

Sin embargo, en esa aplicación DLO somete los conceptos y puntos de vista formalistas a un *tour de force* considerable; al menos, los del formalismo clásico surgido en torno a Hilbert y su escuela. Una manera escandalosa y radical de expresar ese torcimiento quizá sea el título de este punto 6: para DLO, todo lenguaje, y el lenguaje, es un "sistema formal".

La noción de "sistema formal" es clave para la escuela formalista, clave de su método y de los peligros del formalismo -que en el Libro Segundo tan frecuentemente se denuncian-. Un "sistema formal" es, como se sabe, un lenguaje definido por un lenguaje sintáctico, a base de reglas que definen sus formas: signos, expresiones... Y, para la escuela formalista, es muy diferente un "sistema formal" de los lenguajes informales, como el lenguaje común.

Para DLO todo lenguaje es un "sistema formal", aunque no tenga previamente, *a priori*, un lenguaje sintáctico que lo rija. Y todo hablante es un formalista, aunque no lo sepa, pues usa un lenguaje como un conjunto de formas que obedecen a reglas, las cuales muestra, *de facto*, en su uso, aunque ellas no estén dichas explícitamente, verbalizadas en un lenguaje sintáctico. La sintaxis puede descubrirlas y explicitarlas, *a posteriori*, tratando de reconstruir desde ellas el lenguaje analizado. Así la filosofía, y el lenguaje, analiza el lenguaje.



Para DLO todo lenguaje son formas *de facto*, mostradas en contextos, finitos, en el tiempo, en el uso y el comportamiento. Por eso distingue entre el concepto teórico, atemporal, de lenguaje, y el de contexto, o conjunto finito de hechos de su lenguaje en el tiempo, que muestran las formas de su lenguaje y en el que éste se expresa. Y las reglas de traducción que constituyen un lenguaje objetivo y sus referencias son mostradas, expresadas, a base de reglas de sustitución de contextos, en el comportamiento. Así se construye, en el lenguaje, la objetividad y sus formas: sustituyendo unos contextos subjetivos por otros. (Las lógicas sustitucionales pretenden reconstruir teóricamente ese comportamiento).

Pero el "sistema formal" de la escuela formalista es distinguido y separado de sus interpretaciones; y las reglas del "sistema formal", de las de interpretación del mismo, que lo convierten en cada caso en un lenguaje subjetivo u otro.

No existe esa distinción en DLO. Y aunque en el Libro Segundo se analizan ambos procedimientos y se ve que esa distinción es asumible desde DLO, es clave para focalizar en ella los peligros del método formalista y sus diferencias con el punto de vista de DLO.

Pues esa distinción y separación, ese aislamiento de un "sistema formal" es frecuentemente entendido como una distinción y separación entre lo objetivo y lo subjetivo. El "sistema formal" y sus formas son objetivas (como las formas de Platón, pienso). Y sus interpretaciones, subjetivas.

(Creencia que políticamente tiene importantes consecuencias).

Pero, ¿qué es, piensa DLO, una forma sin contenido? ¿qué es lo objetivo sin lo subjetivo que lo constituye? ¿qué es lo objetivo si no puede ser subjetivizado por otra objetividad que lo comprenda? Nada. Un engaño. Así, como denuncia Habermas, el formalismo suele ocultar intereses, subjetivos. (Con ese propósito, o efecto, son usadas las reglas de extensionalidad y de objetividad, tal como DLO señala y el Libro Segundo analiza).

El método y el pensamiento de la escuela formalista surgió en la mesa de disección especializada en lenguajes artificiales. El peligro que aquí se denuncia es quizá el mismo que Heidegger, y Vattimo, denuncian en la metafísica, y en la ciencia y la tecnología, construidas a base de formalismo: tener a sus "sistemas formales" como objetivos, absolutamente objetivos, a sus formas como fijas, contempladas, o descubiertas en un lenguaje sintáctico fuera del mundo, privilegiado, fuera del tiempo.

Para DLO el lenguaje sintáctico formalista no está fuera del mundo, y sus formas están constituidas por contenidos subjetivos, por comportamientos y experiencias. La actividad del formalista implica a lo que analiza y sus "sistemas formales" transforman lo analizado al

reconstruirlo (el observador modifica, construye lo observado), de acuerdo con sus fines e intereses. El lenguaje sintáctico es un lenguaje en el mundo. Sujeto, como cualquier otro, a interpretaciones inesperadas, a subjetivaciones, y a... la incompletitud.

Porque, a pesar de que uno de los fines programáticos de la escuela formalista fue demostrar la consistencia de los lenguajes analizados, fue un éxito inesperado que en 1931 Gödel, desde el método formalista, demostrara la incompletitud esencial del lenguaje de la aritmética, dictamen que puede extenderse a todos los "lenguajes objetuales", que hablen de objetos, como el de mucho lenguaje común y, desde luego, el que pretende la ciencia.

Si el acontecimiento de la historia de la filosofía de este siglo que nos distancia del *Tractatus* y marca su principal diferencia con DLO es el desarrollo de la sintaxis formalista, el teorema de Gödel descubre su más importante consecuencia: la deriva inacabable del pensamiento a través del lenguaje; lo que en estas páginas se llama la inacababilidad del lenguaje y del racionalismo.

No aparece el teorema de Gödel en DLO, sólo sus consecuencias para el pensamiento y el análisis; deducidas, independientemente de él, a partir de los propios planteamientos. Sin embargo, es clave, es tomado como emblemático, en la defensa que el Libro Segundo hace de las tesis de DLO.

Si "todo vale", ese "todo" es inacabable, no tiene fin, y es y será siempre "diferente". Y eso se debe a que "todo", el lenguaje, es un hecho, son hechos del mundo, susceptibles de sintaxis. Y es la posibilidad que todo lenguaje de objetos o hechos del mundo tiene de comprender su propia sintaxis, de comprenderse a sí mismo entre los objetos y hechos del mundo, la que demuestra (en el teorema de Gödel) su esencial incompletitud, su inacababilidad y la de sus formas de lenguaje. Ahí estaba el *quid*.

Si la objetividad está constituida por la pluralidad de las interpretaciones, esa pluralidad es inacabable en el tiempo. Los objetos y los hechos son inacabables (inacabable cada uno e inacabables todos, en el mundo inacabable), en el sentido de que el lenguaje que los descubra y constituya lo es; nunca acabarán de conocerse, de construirse; las interpretaciones que lo hacen, las que constituirían la objetividad absoluta, son inacabables. Y la objetividad absoluta, imposible en el tiempo.

Así es el lenguaje objetual, el que pretende hablar del mundo desde el mundo. (Ahí está, creemos, el Ser de Heidegger y el barco de Neurath, idea e imagen emblemáticas del pensamiento del siglo XX). Así es el lenguaje para el "racionalismo" de DLO.

Pero también puede haber lenguajes no objetuales, lenguajes no inacabables, completables

(mejor dicho, lenguajes de sintaxis completable; como el del cálculo de proposiciones). También son analizados éstos en el Libro Segundo. Son lenguajes que pueden alcanzar la coherencia y la completitud. ¿No han sido, y son, tan frecuentemente buscados y contruidos como forma de felicidad? Son lenguajes que por alguna razón no pueden comprender su propia sintaxis, no se comprenden a sí mismos en el mundo. Son lenguajes que hablan como fuera del mundo, fuera del tiempo, como desde formas fijas y eternas. Su propia autoincomprensión alimenta esa ilusión. ¿No son éstos los de la metafísica para Heidegger-Vattimo?

No sé si la metafísica ha muerto definitivamente, porque la conciencia de la inacababilidad del lenguaje y del pensamiento y del mundo en el tiempo no evita que la tendencia a la completitud en todo lenguaje sea quizá esencial al mismo, a su construcción y desarrollo.

El mismo lenguaje objetual, o el "racionalismo" de DLO, ¿no es la búsqueda de la completitud, por más que imposible en el tiempo? ¿el desarrollo de la vida, momento a momento?

### **7. Una cierta concepción del sujeto.**

Aunque DLO no habla del sujeto, sólo del lenguaje, indirectamente, al considerar lo "subjetivo", el sujeto entra en el tema. Y, por supuesto, el Libro Segundo se ocupa de analizar las tesis de DLO desde el punto de vista de la noción de sujeto, especialmente en su Cap. 4, "Comunicación" (véase Índice Analítico).

En él se rechaza la noción del sujeto individual-mónada-autoconsciente moderna, cartesiano-kantiana; noción que, a pesar de toda la crítica que ha sufrido durante los últimos tres siglos al menos, por razones primordialmente políticas, creemos, aún sigue presente en nuestra cultura.

En su lugar, y siguiendo su planteamiento analítico, ofrece una concepción del sujeto en y desde el lenguaje: "Un sujeto" viene a ser sinónimo de "un lenguaje". Y "conciencia", de "sentido". Y como la noción de lenguaje o de sentido aparecen en el lenguaje sintáctico, así también las de sujeto o conciencia y demás; como términos sintácticos; cuya existencia y sentido en el *Tractatus* se negaban.

Así son posibles tanto los, digamos "sujetos individuales", los del lenguaje de un cuerpo, como los "colectivos" (como en la tradición hegeliana y romántica), los del lenguaje compartido por más de un cuerpo.

La noción de cuerpo, tampoco mencionada en DLO, ocupa sin embargo un lugar

importante en su planteamiento sintáctico. Todo lenguaje, en el mundo, está constituido por cuerpos, objetos. Y el lenguaje humano, por cuerpos humanos. Hasta ellos remite el análisis. Pero no son una base originaria, absoluta, del lenguaje o para el análisis, pues los cuerpos están en el mundo. Y más allá de los cuerpos, hay más cuerpos, objetos y hechos.

Al respecto del sujeto, la posición de DLO quizá entre dentro de la cacareada "muerte del hombre", que tiene probablemente por "hombre" al sujeto individual-autoconsciente moderno. El sujeto es, para DLO, tan temporal y momentáneo, tan analizable y descomponible, tan multiforme e inacabable, como el lenguaje y el mundo.

Por eso, debido a su panlingüismo, DLO conduce a un cierto animismo (presente, por otra parte, en mucha neomitología contemporánea).

Pero DLO no se ofrece como acta de defunción del hombre -en sentir del Libro Segundo-, sino como abriendo posibilidades de "un nuevo humanismo de amplio alcance", donde el hombre ya no esté encerrado en el lugar privilegiado y atemporal en que un tiempo creyó estar, sino haciéndose y deshaciéndose entre todos los hechos del mundo.

En el citado Cap. 4 se analizan, junto al "sujeto", otros conceptos tradicionalmente anejos, como "muerte", "libertad", etc., y sobre todo, el que le da título: "comunicación".

Para DLO el lenguaje es comunicación: entre objetos y hechos, los signos; entre voluntades. En el análisis de la comunicación desde el punto de vista de los sujetos comunicantes, aparece como uno de los más frecuentes fines que suele marcarse el análisis en su deriva inacabable: la superación de disensiones.

Entre estos trazos abocetados hay que señalar que de los tres principios, trascendentales, con los que el análisis y el pensamiento, para DLO, en un principio, cuenta (el de no contradicción, el de la naturaleza y el de la voluntad) es éste último (innecesario *de facto* en el lenguaje pero que aparece en la sintaxis, como todos los demás) el que más puede asociarse a la confusa idea que aún nos queda del sujeto.

Con la voluntad como principio de todo lenguaje, del mundo (la condición de que ser lenguaje implica admitir que lo que se ha dicho se ha querido decir, entre alternativas, pudiendo haber dicho otra cosa), entra en la sintaxis y en el pensamiento toda la moral. La dimensión moral es, para DLO, con la sintáctica, intrínseca a todo lenguaje.

Y el sujeto que pretende hablar de objetos es, para DLO, como el "sujeto racionalista": el que es consciente de sí, de estar en el mundo.

## 8. Una cierta concepción de la ciencia y de la tecnología.

Empezaremos a abocetar este punto sirviéndonos de la mencionada y famosa posición de Heidegger, y su puesta al fin de siglo por Vattimo, en torno a la ciencia y su metafísica tecnológica, como punto de referencia para distinguir la de DLO.

Tienen en común la insistencia en la esencial conexión entre ciencia y tecnología. También, una semejante denuncia de su, quizá, dogmatismo, en la línea de las antes aludidas críticas al formalismo. Se diferencian, como en sus posiciones en torno a la metafísica, en que DLO considera el dogmatismo y la metafísica como una tendencia esencial al lenguaje ("el lenguaje es dogmático", dice), y no cree por tanto en una definitiva muerte de la metafísica ni defiende una oposición frontal a la ciencia. Al contrario, aplicándole a la ciencia su filosofía del lenguaje, pretende revelar sus inacabables posibilidades y liberarla de los engaños con que tan frecuentemente la industria y la política, controlando la tecnología, pretenden controlarla y controlarnos.

DLO considera la ciencia como el lenguaje más objetivo en cada momento de una cultura. Y también, que está movido por la intención, por la voluntad de construir en él, dándole contenido de experiencia, su creencia -su fe- determinista: eliminar todo azar, toda indeterminación en el lenguaje, en el mundo, en la naturaleza.

Desde el punto de vista sintáctico, de las tesis de DLO se deduce que tal fin es irrealizable, que el determinismo no podrá dejar de seguir siendo una fe. Pues todo lenguaje que quiera hablar de objetos, como pretende ser el de la ciencia en grado sumo, es incompletable (Gödel), inacabable. La ciencia es un lenguaje en el mundo, que puede comprenderse a sí misma, siempre de forma incompleta -como hace la ciencia de la ciencia, especialmente las ciencias humanas y sociales-. Y todo azar que ha parecido eliminar en su lenguaje, con sus leyes y teorías, es restablecido, compensado, con el azar que la voluntad de su lenguaje ha mostrado, optando entre alternativas. Y así.

Pero tampoco esa situación refuta la fe determinista, pues por inacabable que sea el azar que la ciencia pretenda eliminar, igualmente inacabable es el azar que le da a su lenguaje, a su voluntad teórica, todas las posibilidades necesarias para eliminarlo. Es una fe con esperanza.

(Claro que puede que *una* ciencia determinada o *una* teoría, aislada, no se comprenda a sí misma, no comprenda su propia sintaxis. Lo cual produce los efectos parciales de parecer un lenguaje absolutamente objetivo, como los "sistemas formales", y de ser un lenguaje completo, o completable, como los más arriba referidos lenguajes no objetuales. Pero esos "efectos

metafísicos" se deben al engaño de ignorar *la* ciencia en su conjunto. Por eso habla DLO de "la ciencia"; y sólo de "las ciencias" -como defendía Popper-, o de "una ciencia", como de "un lenguaje": dentro de "el lenguaje").

(También es posible tratar de imponer en el mundo una ley o una teoría tratando de impedir que se construyan los contraejemplos que la refutaran, declarándolos "fuera de la ley". Sin comentario).

Desde el punto de vista semántico, la construcción del lenguaje de la ciencia, como objetual que es, implica construir sus referencias, sus objetos y hechos en la experiencia, las interpretaciones que los constituyen, so pena de vaciedad, de no alcanzar sus intenciones referenciales. Esa es la tarea de la tecnología. Por lo que su esencial vinculación a la ciencia no es aquí, como en la tradición heideggeriana, una causa de su naturaleza metafísica.

Más bien podría asemejarse con la exigencia pragmática, voluntarista y activista expresada en las *Tesis sobre Feuerbach* de Marx. Con la diferencia de que aquí no se contraponen la "interpretación" del mundo a su "transformación". Sino que en la interpretación, realizada semánticamente en hechos, consiste la transformación. Pues toda interpretación no sólo objetiva y da contenido a un lenguaje, un mundo, sino que al mismo tiempo lo transforma.

· Pero DLO da al término "determinismo" un sentido más ¿fuerte? ¿o débil? que el más arriba mencionado, el determinismo de la ciencia moderna:

Es el "determinismo" que deduce de su definido "racionalismo". El determinismo del racionalismo no es sólo la voluntad de eliminar todo azar sino también la de hacerlo desde cualesquiera condiciones, desde cualesquiera leyes o teorías, es decir, sin leyes, sin condiciones.

Es la voluntad de construir un mundo, un lenguaje, en el que todo azar se ha eliminado, o se va eliminando, y todo va siendo necesario, a base de azar, el azar de cualquier voluntad, del lenguaje, "azar que determina azarosa e inacabablemente". Es un mundo cuya necesidad, de mundo, se identifica con su azar, como lenguaje. Incluida la posibilidad de quedar reducido a la contradicción, y a la nada, en cualquier momento, y también la de superarlas.

Por supuesto que tal mundo es irrealizable, imposible, en el tiempo. Pero es pensable, imaginable, oscura, vaciamente. Es intencionable. Esperando el futuro sin condiciones. Y, según DLO, debe hacerse, si quiere superarse el nihilismo, si la ciencia y el lenguaje han de desarrollarse en todas sus posibilidades, sin cerrarse... en comunicación universal, si quiere maximizarse la libertad y el conocimiento... Y hacerlo implica no darlo nunca por hecho.

Pero no pretendamos en este resumen argumentar todo lo que se trata de hacer en el Libro

Segundo.

En parte, aún tendríamos que ver qué es eso de "intencionar", a lo que nos referiremos a continuación.

**9. Todo pensamiento y toda filosofía contiene una y múltiple relación entre, llamémosles: logicismo, intuicionismo y formalismo.**

Si el Libro Segundo es una puesta en práctica de las invitaciones de DLO al diálogo y a la interpretación, ninguna quizá tan señalada como la que provoca la aparición en DLO de algunas contradicciones expresas, en concreto, en sus definiciones del "racionalismo".

Global y estructuralmente considerado, la superación de las mismas que en él se intenta consiste en considerar a DLO como, a su vez, un diálogo en sí mismo, entre sujetos interlocutores cuya identidad y distinción no se dice, tan sólo se muestra, sobre todo a través de las mencionadas contradicciones. (Es un acceso al plano sintáctico, que por la pluralidad de los sujetos descubiertos implica algo así como un paso del ensayo al drama).

Para ello, el Libro Segundo separa (analiza), de entre los pensamientos de DLO, tres grupos. Y los ordena internamente como tres lenguajes, tres puntos de vista desde los que se habla, y se dialoga, y, quizá, se disiente.

La construcción de esos tres puntos de vista ha sido orientada por el diálogo, o discusión, mantenido a lo largo de la historia de la filosofía, entre tres concepciones acerca del pensamiento: las que en la medieval "contienda de los universales" recibían los nombres de "platonismo" o "realismo", "aristotelismo" o "conceptualismo" y "nominalismo"; que han venido a encontrar continuación en la filosofía de la matemática del siglo XX, respectivamente, en las representadas por las escuelas "logicista", "intuicionista" y "formalista".

La reconstrucción que de las mismas aquí se hace pretende, pues, comprendiéndolas, tener un largo alcance histórico. Por eso, porque no coincide exactamente con ninguno de los autores implicados ni con ninguna de sus escuelas en concreto, porque ha ido más allá de los mismos, tratando, en cada caso, de extraer de ellos -o apuntar y focalizar hacia- un "punto de vista puro" -si es posible-, es por eso que aquí se insiste en que tales reconstrucciones ostentan declaradamente el carácter propio de todo análisis: la ficción. Impura ficción.

En la presentación de ese análisis, el Libro Segundo ha procurado mantener un cierto equilibrio entre, por un lado, el carácter dialogante entre esas tres partes, que ha creído descubrir en

DLO y que ahora se explicita e identifica, y, por otro, el carácter sistemático propio del lenguaje y del análisis, de la forma interna de los pensamientos de cada una de las partes y de la participación que a cada una de ellas corresponde en las cuestiones que, sistemáticamente, se van tratando.

Para satisfacer al primero, se ha utilizado -con diversa intensidad, según lo exigiera en cada momento la cuestión tratada- el género que probablemente más refleja el carácter plural y temporal del pensamiento y de la filosofía, sobre todo en cuanto pensamiento crítico: el diálogo, la ficción dramática. Así se han puesto en práctica muchas de las doctrinas de DLO y su declarada atención al contexto, a la vida, a los hechos en los que se va construyendo *de facto* el pensamiento.

Para satisfacer al segundo, cada uno de los tres puntos de vista, personificados por la ficción, son independientemente presentados. Y, a través de sus respectivas y sucesivas intervenciones, va introduciendo cada uno las más importantes nociones de DLO, y de la filosofía, que van quedando de esta manera separadas en tres grupos, en tres sistemas de nociones. Cada uno, como la aportación de su punto de vista a la tarea común del pensamiento y la filosofía.

Estas nociones van, en el texto, siendo señaladas por **letra negrita como esta**, cuando cada una aparezca en boca del personaje a cuyo punto de vista pertenece.

Así se va, a lo largo del texto, desarrollando ese triple universo de nociones, en el que las nociones de DLO van entrando y ocupando su lugar en la triple perspectiva.

Por ejemplo, las primeras nociones que aparecen irían quedando divididas así:

Por el lado del "logicismo", las de **verdad, mundo, unidad, existencia, Dios, identidad, continuidad, espacio, pensamiento, atomismo, conjunto, paradoja**, etc.

Por el lado del "intuicionismo", las de **sentido, diferencia, atención, pensamiento, discreción, decisión, tiempo, vida, secuencia, infinitud**, etc.

Por el lado del "formalismo", las de **lenguaje, expresión, signo, forma, pensamiento, análisis, experiencia, contradicción**, etc.

Como puede advertirse, el esquema no es simple, y entre las diversas nociones de cada uno de los grupos pueden trazarse emparejamientos, o triadas, de nociones de diferentes grupos, que *pretenden responder a un mismo problema, o relaciones múltiples, que el propio texto irá parcialmente, problemáticamente, explicitando.*

Por ejemplo, el punto de vista del "formalismo" es considerado, en sí mismo -hegelianoidemente-, como producto de una cierta combinación, o "síntesis", de los otros dos. Eso



genera dentro de él una gama de nociones de perspectiva más "logicista", como las de **reflexión**, **contenido**, **repetición**, etc. y otra más "intuicionista", como las de **mapa**, **información**, **sustitución**, etc.

Todo lo cual pretende indicar que la realidad del pensamiento (noción esta que, por cierto, como se ve es la única que está en los tres grupos, la que ha tomado el papel de representar el vínculo de la conversación) siempre se hurta al esquema. O mejor, que éste debe permitir toda la enorme y matizada variedad de combinaciones posibles entre unos puntos de vista y otros, como la realidad de los autores y de sus obras y pensamientos nos muestra.

Que la seria convicción con la que aquí se presenta este proyecto interpretativo de distinguir, e imaginar, en el pensamiento humano tres, o casi dos, puntos de vista tan diferentes y problemáticamente conciliables, e inquirir en su naturaleza, no lo priva de su conciencia de ficción y de lo ensayístico y discutible de las líneas que en él traza. Es, nuevamente, una propuesta de discusión e investigación.

No estaba la misma así planteada en DLO. Su aparición en el Libro Segundo muestra las tesis de DLO según las cuales toda interpretación desarrolla en parte, y en parte transforma, lo interpretado.

Desde luego DLO, como vimos, se muestra formalista y declara a su "racionalismo" como tal. También declara a su "determinismo" como intuicionista. Por otra parte, hace unas breves y esquemáticas distinciones entre las lógicas logicista -él le llama "clásica"- e intuicionista: sobre su distinto enfoque del lenguaje, insinuando que la primera ostenta unas peligrosas pretensiones de objetividad; que, a pesar de ellas, no deja de ser la lógica de ciertos lenguajes; y que es utilizada como instrumento del dogmatismo. En fin, véase. También las relaciona con lo estético y lo científico. Pero parece, globalmente, una defensa del intuicionismo.

El Libro Segundo, con su esquema tripartito de nociones y su forma dialogada, o novelada, encara esta polémica casi desde el principio y hasta la final, sin que vaya yo a adelantar ahora cuáles son, al final, los resultados, como si de una liga computable se tratase; como si hubiera final...

Tan sólo -interpretando a su vez al Libro Segundo- diré que probablemente éste muestre la convicción de que no es posible el pensamiento desde uno solo de esos puntos de vista "puros", y que la diversa adopción de unos y de otros, a lo largo de la inacabable empresa del pensamiento, en cualquiera de sus inacabables entresijos, es inacabablemente variada en sus posibilidades. Dependerá siempre de los fines del pensamiento en cada momento, sin que sus heridas puedan sanarse definitivamente nunca.

Y que todo pensamiento, siempre de constitución crítica y plural, es y será siempre, como el Libro Segundo, como DLO, un diálogo entre varios sujetos y sus puntos de vista; los tres que aquí se estudian, entre otros, comprendidos.

Pues de las tesis de DLO y de su "racionalismo", se deduce que un modelo de pensamiento, de acción, que aquí se propone es el del drama, el teatro: con su conciencia de sí mismo como ficción plural y temporal, proyecto e improvisación, en un espíritu semejante al del existencialismo.

Por último, tan sólo mencionar una de las nociones o dimensiones del pensamiento que aparecen en este Libro Segundo, fruto del encaramiento directo con los tres puntos de vista dialogantes, y en concreto en este caso, fruto del diálogo entre el intuicionismo y el formalismo a propósito de la traducción, en el Cap. 5: la noción de intención, o intensión. Lo intencional.

Noción subjetivista, no es raro que aparezca en una defensa como ésta de la constitución subjetiva de la objetividad. Por eso la introduce el dialogante intuicionista. Y, desde entonces, pasa a formar parte de todas las formulaciones más capitales del texto, como una nueva dimensión del pensamiento.

A Quine le interesa, pero dice huir de ella. Pues, ¿cómo va a ser admitida por un formalismo y su exigencia de pensar en formas, con hechos, con signos... su insistencia en la extensión?

El texto pretende desenredar el nudo. Baste de momento avanzar que, al menos la intención "racionalista" -se acuerda en el texto- no es demostrable, es, digamos, otorgable graciosamente.

Porque en esto, como en cualquier momento o lugar del análisis y del pensamiento, su deriva inacabable es siempre detenible por uno de sus principios, el autor de la discreción, el que corta cuando quiere el nudo y marca el ritmo del tiempo: la voluntad.

## **10. Una nueva interpretación de la historia en tres momentos: como canto, sobre la escritura y por ordenador.**

Nuestros tres contertulios referidos en el punto anterior, aplicados a la dimensión histórica del pensamiento en el Cap. 6 y último, "Historia", desarrollan entonces en él algo que tampoco estaba, ni explícito ni indicado, en DLO.

Si la reconstrucción de aquéllos implicaba una comprensión histórica de largo alcance, como dijimos, la que ahora desarrollan implica una comprensión de más largo, de larguísimo alcance. Pues si entonces comprendía a la tradicionalmente, hasta nuestros días, llamada "historia",

es decir, la que arranca de la aparición de fuentes escritas, ahora pretende comprender, también, a la tradicionalmente llamada "prehistoria", y también a la que algunos llaman hoy "poshistoria", que está en nuestro siglo empezando.

Se trata de algo así como una nueva ley histórica de los tres estadios, o "momentos", de las que tantas ha habido, sobre todo en el siglo XIX. (En el texto se discute la noción de "ley histórica" a propósito del marxismo y de la polémica entre las ciencias de la naturaleza y las del espíritu. Digamos aquí tan sólo que es más coherente con las tesis aquí defendidas llamarla, en lugar de "ley", modestamente, "interpretación").

Pero en ésta, el criterio demarcador y definitorio de los tres momentos es el medio modélico, paradigmático, que en cada uno de ellos emplea el lenguaje para expresarse: el canto (la poesía, la creación de transmisión oral), la escritura y el ordenador.

El análisis que aquí se hace de esos medios y de lo que cada uno de ellos implica para el pensamiento, arroja una nueva triada de nociones, de dimensiones del pensamiento.

Por ejemplo, para el canto, las de **mito, memoria... eterno retorno**, etc.

Para la escritura, las de **forma, experiencia... principio y fin**, etc.

Y para el ordenador, se duda entre **figura, superación de las contradicciones, toma de decisiones...** etc. etc.

Como puede pensarse a la vista de ese nuevo esquema de nociones, no están éstas encerradas en compartimentos estancos y exclusivos. Cada una de ellas puede, y debe, aplicarse a cualquier momento de la historia. Sólo que en aquél en el que aquí aparecen esquematizadas, y en la cultura correspondiente, encuentra un lugar paradigmático y relevante, una función y atención social, que no encuentra en los demás.

También, digamos, aunque parezca obvio, que cada momento no niega ni anula el anterior. Al contrario, en parte lo comprende, y lo supera, satisfaciendo alguno de sus fines. Aunque también es cierto que, en parte, al alejarlo de la atención dominante, por creerlo superado, incurre en un cierto olvido. O al menos, es ése uno de los peligros de los que el texto alerta: so pena de vaciar de contenido las supuestas superaciones y satisfacciones, y dejar al pensamiento en esa deriva sin sentido de la que tanto habla hoy el nihilismo.

Naturalmente, tampoco cada momento tiene fechas determinadas. En cada cultura han convivido pensamientos de uno de esos momentos con otros que aún estaban en el anterior, o los anteriores. Son, más bien, criterios analíticos, que deben aplicarse, en cada caso, como en todo análisis, según los fines perseguidos.

Una de las principales consecuencias de la interpretación histórica -o de los "criterios para una, o muchas, interpretaciones históricas"- que comentamos, es el distanciamiento y relativización que implica, con respecto a las nociones de DLO que en ella entran. (Nuevamente vemos que la interpretación transforma y supera lo interpretado). Por ejemplo, y sobre todo, la de **forma** (y con ella, la de **lenguaje**), tan esenciales a DLO.

Desde luego ya en DLO la noción de "información" supone una cierta superación de la de "forma", al aplicarla a la dimensión dinámica y temporal del pensamiento en cambio. Pero esa dirección allí apuntada va más lejos ahora, al analizarla desde la óptica del momento actual, el de los medios industriales de comunicación de masas, la informática y el ordenador, que pretende haber superado la noción de forma con la de información.

En efecto, en su último capítulo, el Libro Segundo analiza algunos fenómenos contemporáneos, de la cultura que en nuestros días se alumbra, desde los principios que a su largo y través ha ido defendiendo. Por ejemplo, los del uso del ordenador y su teoría informática. O los de las actuales teorías estéticas, sensibles al nuevo momento "informalista". (No es posible aquí resumir, por ejemplo, la teoría estética que allí, y en otros lugares, se expone).

En general, en esos análisis se muestra, pensamos, la adecuación de los principios de DLO aplicados, para comprender los fenómenos contemporáneos, y para advertir de sus peligros para el pensamiento. Es un análisis crítico. El momento presente aparece así como una superación, en busca de la coherencia, de los anteriores. Pero al mismo tiempo se advierte de los peligros de olvidar esos anteriores, como antes hemos dicho. La crítica es, sobre todo, política... No vaya a ser que, de modo parecido al error de Marx de tomar como fin del capitalismo lo que estaba siendo su comienzo, el fin de la "metafísica" de Heidegger sea el comienzo de una era "metafísica" más poderosa que las anteriores, con el ordenador como cadena...

Mi agradecimiento a cuantos han contribuido a la confección y presentación de esta tesis. Sin su generosa acción, no hubieran sido posibles.

Acepto sin embargo la responsabilidad de lo que en ella se encuentra... en toda la medida en que pueda.

Libro Primero

DE LA OBJETIVIDAD



Filosofía es análisis lógico del lenguaje.

La Lógica es la forma del lenguaje verdadero. Para todo lenguaje verdadero hay o puede haber un lenguaje lógico que expresa su forma y todo lenguaje verdadero ocupa un lugar en el espacio lógico. La Lógica es el conjunto de todos los lenguajes lógicos.

El lenguaje es el conjunto de todos los lenguajes. Un lenguaje es un conjunto de expresiones. Una expresión es un conjunto de signos.

El signo es el átomo del lenguaje. Un signo es un átomo de una expresión. Una expresión es un átomo de un lenguaje.

Todo lenguaje lógico es un lenguaje verdadero. El Principio de No-Contradicción es la forma del lenguaje lógico. Todo lenguaje lógico responde al Principio de No-Contradicción. Todo lenguaje verdadero responde al Principio de No-Contradicción. El Principio de No-Contradicción determina el espacio lógico.

El Principio de No-Contradicción no puede determinarse. El Principio de No-Contradicción no puede representarse. El Principio de No-Contradicción no puede decirse. El Principio de No-Contradicción no puede mostrarse. El Principio de No-Contradicción registra en el espacio lógico la decisión de utilizar determinados signos de una manera determinada. El Principio de No-Contradicción puede expresarse dentro de un lenguaje verdadero por cualquier signo o expresión de ese lenguaje. El Principio de No-Contradicción puede expresarse por cualquier expresión verdadera.

Filosofía es análisis del lenguaje desde un punto de vista lógico, es decir, el análisis formal del lenguaje, tal que exprese las razones de la verdad del lenguaje analizado y las razones de las condiciones de verdad del lenguaje.

Una de las maneras de expresar las razones de la verdad de un lenguaje es mostrando que es un lenguaje verdadero, mostrando que tiene forma lógica, diciendo qué forma lógica tiene, es decir, formalizándolo, traduciéndolo a un lenguaje lógico.

Una de las maneras de expresar las razones de la verdad de un lenguaje lógico es mostrando que es un lenguaje lógico, mostrando que tiene construcción sintáctica, diciendo qué construcción sintáctica tiene, es decir, normalizándolo, haciéndolo determinar por un lenguaje sintáctico.

La Sintaxis es la construcción del lenguaje lógico. Para todo lenguaje lógico hay o puede haber un lenguaje sintáctico que determina su construcción y todo lenguaje lógico ocupa un momento del tiempo sintáctico.

Signos, expresiones y lenguajes son construcciones.

La Sintaxis es el conjunto de todos los lenguajes sintácticos.

Una de las maneras de expresar las razones de la verdad de un lenguaje sintáctico es mostrando que es un lenguaje verdadero, mostrando que tiene forma lógica, diciendo qué forma lógica tiene, es decir, formalizándolo, traduciéndolo a un lenguaje lógico.

Filosofía es el análisis lógico y construcción sintáctica del lenguaje, es decir, el análisis y construcción del lenguaje tal que exprese las normas que determinan las razones de la verdad del lenguaje analizado y las normas que determinan las razones de la verdad del lenguaje.



Una de las maneras de expresar las normas que determinan las razones de la verdad de un lenguaje es axiomatizándolo, traduciéndolo a un lenguaje axiomático, haciéndolo determinar por un lenguaje sintáctico axiomático.

La Axiomática es la forma constructiva del lenguaje, es decir, la forma del lenguaje determinada por su construcción. Para todo lenguaje hay o puede haber un lenguaje axiomático que expresa su forma y determina su construcción y todo lenguaje ocupa un lugar en un momento del espacio-tiempo axiomático. La Axiomática es el conjunto de todos los lenguajes axiomáticos.

Todo lenguaje axiomático es un lenguaje lógico. Todo lenguaje axiomático es un lenguaje sintáctico.

Un lenguaje axiomático es un conjunto de expresiones lógicas.

Un lenguaje axiomático es un conjunto de reglas. Una regla es una expresión sintáctica que determina las condiciones de construcción de un lenguaje.

Las reglas de construcción de expresiones de un lenguaje en cuyas condiciones no intervienen expresiones de ese lenguaje son reglas de formación. Las reglas de formación construyen axiomas.

Las reglas de construcción de expresiones de un lenguaje en cuyas condiciones intervienen expresiones de ese lenguaje son reglas de inferencia. Las reglas de inferencia construyen teoremas.

Un lenguaje axiomático es un conjunto de axiomas y teoremas.

Para todo conjunto de axiomas, todo conjunto de reglas de inferencia determina un lenguaje lógico. Para todo lenguaje lógico todo conjunto de reglas de inferencia determina un

conjunto de axiomas. Para todo lenguaje lógico y todo conjunto de axiomas, hay o puede haber un conjunto de reglas de inferencia.

Todo conjunto de reglas determina un lenguaje, y para todo lenguaje hay o puede haber un conjunto de reglas.

Las condiciones de una construcción son sus razones.

Los axiomas expresan las razones de la verdad de un lenguaje.

Las reglas expresan las normas de la construcción de un lenguaje.

Las reglas determinan las razones de un lenguaje.

Las reglas se construyen en un lenguaje sintáctico en orden a expresar las normas constructivas.

Las normas de construcción de un lenguaje no pueden determinarse, pueden decidirse.

Decisión es la determinación de la Voluntad.

Las normas de construcción de un lenguaje son determinadas por la Voluntad

La Voluntad es el Principio de determinación de las normas de construcción de un lenguaje. Todo lenguaje es un lenguaje decidible y decidido. La Voluntad es la última razón de la verdad del lenguaje.

La Voluntad determina el tiempo sintáctico. La Voluntad no puede determinarse, es la determinación. La Voluntad no puede decirse. La Voluntad no puede mostrarse. La Voluntad puede expresarse por cualquier construcción del lenguaje.

Fe es la decisión de la Voluntad.

Para construir un lenguaje, la Voluntad puede determinar cualesquiera normas de construcción, expresables en las reglas de su lenguaje sintáctico, más una: la norma de la No-Contradicción, el Principio de No-Contradicción como norma de construcción. Las reglas de todo lenguaje sintáctico expresan el Principio de No-Contradicción como norma.

El Principio de No-Contradicción como norma es la determinación de la Voluntad a construir determinadas construcciones de una manera determinada, la determinada por las normas de construcción. El Principio de No-Contradicción como norma es la determinación de la Voluntad a utilizar construcciones de una manera constructiva. El Principio de No-Contradicción como forma se registra a sí mismo como norma en el espacio lógico. El Principio de No-Contradicción es la forma del espacio lógico y del tiempo sintáctico. El Principio de No-Contradicción es la construcción del espacio lógico y del tiempo sintáctico.

La Voluntad determina el espacio lógico y el tiempo sintáctico.

El Principio de No-Contradicción como norma es la determinación de la Voluntad a evitar la contradicción. La Contradicción es la ausencia o insuficiencia de normas para la construcción de un lenguaje. La Contradicción es la indeterminación de la Voluntad.

Todo lenguaje lógico está determinado por el Principio de No-Contradicción como norma. Todo lenguaje es, pues, un lenguaje lógico. Todo lenguaje es un lenguaje verdadero.

Un lenguaje es la construcción de un espíritu.

Un espíritu es el conjunto de normas de construcción de un lenguaje. Todo espíritu está determinado por la Voluntad. La Voluntad es el Principio de determinación del espíritu.

Un lenguaje es la expresión de un espíritu.

Es por esto que Arte es uno de los nombres del lenguaje.

Un espíritu es un conjunto de actitudes. Actitud es la determinación de una construcción por las normas que le afectan. Toda construcción expresa, o refleja, un conjunto de actitudes. Toda construcción está iluminada por un espíritu.

Un espíritu es una construcción del tiempo sintáctico y determina en el espacio lógico un lugar, determina el lugar de su lenguaje en el espacio lógico.

Para construir un lenguaje, un espíritu incluye entre sus normas al Principio de No-Contradicción, es decir, la determinación de evitar la indeterminación, la determinación de construirlo.

Como al menos una de sus normas, el Principio de No-Contradicción, no puede mostrarse, un espíritu no puede mostrarse, tan sólo puede asomar la oreja. Un espíritu no puede decirse. Un espíritu puede expresarse por cualquier construcción de su lenguaje. Un espíritu puede expresarse por el lenguaje sintáctico de su lenguaje.

La Voluntad puede determinar tantos espíritus como distintos conjuntos de normas de construcción que incluyan al Principio de No-Contradicción, más uno: el espíritu de todos los conjuntos de normas que no incluyen al Principio de No-Contradicción. Todos los

conjuntos de normas que no incluyen al Principio de No-Contradicción son idénticos. Su espíritu es la Contradicción, su espíritu es la indeterminación de la Voluntad.

La Contradicción es el espíritu de la ausencia de lenguaje. La Contradicción es la ausencia de espíritu. La Contradicción no puede representarse, ni decirse, ni mostrarse, ni expresarse. La Contradicción puede determinarse por la Voluntad en cuanto la Voluntad puede no determinar nada. La determinación de la Voluntad por no determinar es idéntica a su indeterminación.

Vida es uno de los nombres del lenguaje. Se dice que un lenguaje manifiesta una vida.

Una vida es un lenguaje como construcción sintáctica. Todo lenguaje sintáctico narra una vida. La Sintaxis es la narración de la Vida.

Un espíritu es el conjunto de las normas de una vida. Un espíritu es un conjunto de normas de vida. Todo lenguaje sintáctico expresa un espíritu y narra una vida.

La Voluntad es el Principio de determinación de las normas de vida. Para vivir, la Voluntad determina evitar la indeterminación, determina vivir.

Una vida puede manifestarse por cualquier construcción de su lenguaje.

La Contradicción es el espíritu de la ausencia de vida. La Contradicción es el espíritu de la muerte. La Contradicción es la ausencia de espíritu.

La Muerte no puede ni narrarse ni manifestarse.

La Muerte puede determinarse por la Voluntad en cuanto la Voluntad puede no determinar nada.

La Muerte es la indeterminación de la Voluntad.

Una de las maneras de determinar las condiciones de la construcción de un lenguaje es mostrando que está determinada por normas, diciendo cómo lo está, es decir, normalizándola, haciéndola determinar por un lenguaje sintáctico. Esta es manera de la Filosofía.

Otra de las maneras de determinar las condiciones de la construcción de un lenguaje es mostrando que está determinada por leyes, diciendo cómo lo está, es decir, explicándola, haciéndola determinar por un lenguaje científico. Esta es manera de la Ciencia.

Las condiciones de la construcción sintáctica de una construcción son sus razones. Las condiciones de la construcción científica de una construcción son sus causas.

La Ciencia es la construcción natural del lenguaje. Para todo lenguaje hay o puede haber un lenguaje científico que determina su construcción y todo lenguaje ocupa un lugar en un momento del espacio y del tiempo naturales o científicos. La Ciencia es el conjunto de todos los lenguajes científicos.

Las normas están determinadas por la Voluntad. Las leyes están determinadas por la Naturaleza.

La Naturaleza es el Principio de determinación de las leyes científicas o naturales. La Naturaleza determina el espacio y el tiempo naturales. La Naturaleza es la última causa de la verdad del lenguaje.

Para construir un lenguaje, la Naturaleza puede determinar cualesquiera leyes científicas, más una: el Principio de Uniformidad de la Naturaleza. Las leyes de todo lenguaje científico

expresan y son obra del Principio de Uniformidad de la Naturaleza, como ley de la Naturaleza.

El Principio de Uniformidad es la determinación de la Naturaleza a construir determinadas construcciones de una manera determinada, la determinada por las leyes. El Principio de Uniformidad es la determinación de la Naturaleza a potenciar construcciones de una manera mecánica. Es por esto que máquina es uno de los nombres de un lenguaje.

El Principio de Uniformidad es la forma del lenguaje natural. Todo lenguaje natural obedece al Principio de Uniformidad. El Principio de Uniformidad determina el espacio natural.

El Principio de Uniformidad como forma se registra a sí mismo como ley en el espacio natural. El Principio de Uniformidad es la forma del espacio y del tiempo naturales. El Principio de Uniformidad es la construcción del espacio y del tiempo naturales.

El Principio de Uniformidad no puede nombrarse. El Principio de Uniformidad no puede decirse. El Principio de Uniformidad no puede mostrarse. El Principio de Uniformidad puede expresarse dentro de un lenguaje por cualquier construcción de ese lenguaje. El Principio de Uniformidad puede expresarse por cualquier construcción natural.

El Principio de Uniformidad está determinado por la Naturaleza.

La Naturaleza no puede determinarse, es la determinación. La Naturaleza no puede decirse. La Naturaleza no puede mostrarse. La Naturaleza puede expresarse por cualquier construcción del lenguaje.

El Principio de Uniformidad es la determinación de la Naturaleza a evitar el Azar. El Azar es la ausencia o insuficiencia de leyes en una construcción científica. El Azar es la indeterminación de la Naturaleza.

Todo lenguaje está determinado por el Principio de Uniformidad. Es por esto que lenguaje natural es uno de los nombres del lenguaje y que fenómeno es uno de los nombres de una construcción.

Todo cuanto es susceptible de construcción sintáctica es susceptible de construcción científica y todo cuanto es susceptible de construcción científica es susceptible de



construcción sintáctica. Todo cuanto es normalizable es explicable y viceversa. Todo cuanto es determinable por la Voluntad es determinable por la Naturaleza y todo cuanto es determinable por la Naturaleza es determinable por la Voluntad.

Una máquina es la construcción de un dios o demonio, según nos sintamos clásicos o góticos<sup>1</sup>.

Todo conjunto de leyes es un dios. Un dios es el conjunto de leyes de la construcción de una máquina. Todo dios está determinado por la Naturaleza. La Naturaleza es el Principio de determinación del dios.

Una máquina es la obra de un dios, una máquina es la expresión de un dios.

Es por esto que Arte es uno de los nombres de la máquina.

Un dios es un conjunto de disposiciones. Disposición es la determinación de una construcción por las leyes que le afectan. Toda construcción expresa, o delata, un conjunto de disposiciones. Toda construcción está poseída por un dios.

Un dios es una construcción del tiempo natural y determina en el espacio natural un lugar, determina en el espacio el lugar de su máquina.

Para construir una máquina, un dios incluye entre sus leyes al Principio de Uniformidad, es decir, la determinación a evitar la indeterminación, la determinación a construirla.

Como al menos una de sus leyes, el Principio de Uniformidad, no puede decirse ni mostrarse, un dios tampoco. Por más que se abra la máquina siempre quedará dios dentro. Un dios puede, sin embargo, expresarse o delatarse por cualquier construcción de su máquina. Un dios puede expresarse por el lenguaje científico de su máquina.

La Naturaleza puede determinar tantos dioses distintos como distintos conjuntos de leyes que incluyan al Principio de Uniformidad, más uno: el dios de todos los conjuntos de leyes que no lo incluyen. Estos conjuntos son idénticos. Su dios es el Azar, la indeterminación de la Naturaleza.

---

<sup>1</sup> En una versión anterior de este texto, se tomó la opción gótica.

El Azar es el dios de la ausencia de máquina, la ausencia de dios. El Azar no puede ni nombrarse, ni decirse, ni mostrarse, ni expresarse, ni delatarse. El Azar puede determinarse por la Naturaleza en cuanto ésta puede no determinar nada. La determinación de la Naturaleza por no determinar es idéntica a su indeterminación.

Mundo es uno de los nombres del lenguaje. Se dice que un lenguaje crea un mundo. Un mundo es el conjunto de causas de la construcción natural de un lenguaje.

Un lenguaje como construcción natural es un mundo. Todo lenguaje científico describe un mundo. La Ciencia es la descripción del mundo.

Un dios es el conjunto de las leyes de un mundo. Un dios es un conjunto de leyes del mundo. *El mundo es el conjunto de todos los mundos. Todo lenguaje científico expresa un dios y describe un mundo.*

La Naturaleza es el Principio de determinación de las leyes del mundo. Para crear, la Naturaleza determina evitar la indeterminación, determina crear.

Un mundo puede crearse por cualquier construcción de su lenguaje.

El Azar es el dios de la carencia de mundo. El Azar es el dios de la Nada. El Azar es la carencia de dios.

La Nada no puede ni crearse ni describirse.

La Nada puede determinarse por la Naturaleza en cuanto la Naturaleza puede no determinar nada.

La Nada es la indeterminación de la Naturaleza.

Un lenguaje es un conjunto ordenado de expresiones. Las expresiones de un lenguaje están determinadas y ordenadas por sus reglas. Las expresiones de un lenguaje están ordenadas por sus reglas de inferencia. Un lenguaje está determinado por sus reglas.

Un lenguaje es verdadero en el sentido de que sus reglas determinan sólo y todas sus expresiones verdaderas. Un lenguaje es un cálculo consistente y completo.

"Verdadero" es un predicado relativo a un lenguaje.

"Expresión" es un predicado relativo a un lenguaje.

Toda expresión es verdadera. Toda expresión se dice verdadera, respecto a su lenguaje, y falsa, respecto a todos los demás.

Toda expresión verdadera tiene sentido y viceversa.

"Sentido" es un predicado relativo a un lenguaje.

El sentido de una expresión es el conjunto ordenado de las expresiones que son condiciones de su construcción sintáctica. Es decir, todas aquellas expresiones cuya verdad es preciso admitir para admitir la verdad de la expresión en cuestión. Estas expresiones son todas las demás expresiones de su lenguaje.

El sentido de una expresión es el conjunto ordenado de sus razones.

Para toda expresión hay o puede haber un lenguaje sintáctico que determina su sentido. Para toda expresión hay o puede haber un lenguaje para el que es verdadera y en el que tiene un sentido. Toda expresión determina un lenguaje: la expresión más su sentido. Toda expresión responde al Principio de Razón Suficiente. Principio de Razón Suficiente es uno de los nombres del Principio de No-Contradicción.

Dos expresiones distintas de un lenguaje tienen sentidos distintos en cuanto cada una entra en el sentido de la otra y en cuanto las expresiones de ambos sentidos están diferentemente ordenadas. Dos expresiones con el mismo sentido son idénticas. Toda expresión responde al Principio de Identidad de los Indiscernibles. El Principio de Identidad de los Indiscernibles es

la norma que determina la distinción de las expresiones. Principio de Identidad de los Indiscernibles es uno de los nombres del Principio de No-Contradicción.

El sentido de un conjunto de expresiones es el conjunto intersección de los sentidos de las expresiones componentes. Un lenguaje, en cuanto tal, no tiene sentido.

Llaman "verdad" al sentido de la expresión y "verdadera" a la expresión con sentido. "Verdad" y "verdadero" son términos lógicamente vacíos y sintácticamente redundantes.

El sentido de una expresión está determinado por su lenguaje.

El sentido de una expresión está determinado por las normas de su lenguaje.

El sentido de una expresión está determinado por la Voluntad.

El sentido es la determinación de la Voluntad en el espacio lógico.

El sinsentido es la indeterminación de la Voluntad.

Pensamiento es uno de los nombres de la expresión. Se dice que una expresión representa un pensamiento.

Un pensamiento es una expresión como construcción sintáctica.

El sentido de una expresión es un conjunto ordenado de pensamientos.

Una vida es un conjunto ordenado de pensamientos.

Una vida, en cuanto tal, no tiene sentido. La Muerte es el sentido de la vida.

La Voluntad es el Principio de determinación del sentido de la vida.

Filosofía es la determinación del pensamiento por unas normas de vida. Es por esto que Praxis es uno de los nombres de la Filosofía.

Todo cuanto es susceptible de sentido es susceptible de significado y viceversa.

El significado de una expresión es el conjunto ordenado de las expresiones que son condiciones de su construcción natural o científica. El significado de una expresión es el conjunto ordenado de sus causas. Es por esto que significado y significante son nombres de la causa y del efecto. El significado de una expresión lo constituyen todas las expresiones conectadas con ella mediante leyes. Es decir, el conjunto ordenado de todas las demás expresiones de su máquina.

Para toda expresión hay o puede haber un lenguaje científico que determina su significado.

"Significado" es un predicado relativo a un lenguaje científico. Toda expresión con significado determina un lenguaje científico. Toda expresión determina o puede determinar una máquina: la expresión más su significado. Toda expresión obedece al Principio de Causalidad. Principio de Causalidad es uno de los nombres del Principio de Uniformidad de la Naturaleza.

Dos expresiones distintas de un lenguaje o máquina tienen significados distintos en cuanto cada una entra en el significado de la otra y en cuanto las expresiones de ambos significados están diferentemente ordenadas. Dos expresiones con el mismo significado son idénticas. Toda expresión obedece al Principio de Identidad de los Indiscernibles. El Principio de Identidad de los Indiscernibles es la ley natural que determina la distinción de las expresiones. Principio de Identidad de los Indiscernibles es uno de los nombres del Principio de Uniformidad de la Naturaleza.

El significado de un conjunto de expresiones es el conjunto unión de los significados de las expresiones componentes. Una máquina, en cuanto tal, se tiene a sí misma por significado.

El significado de una expresión está determinado por el lenguaje científico.

El significado de una expresión está determinado por las leyes.

El significado de una expresión está determinado por la Naturaleza.

El significado es la determinación de la Naturaleza en el espacio natural.

La indeterminación de la Naturaleza determina lo insignificante.

Hecho es uno de los nombres de la expresión. Se dice que una expresión nombra un hecho.

Un hecho es una expresión como construcción científica. El significado de una expresión es un conjunto ordenado de hechos.

Un mundo es un conjunto ordenado de hechos. Un mundo, en cuanto tal, se significa a sí mismo.

La Naturaleza es el Principio de determinación del significado del mundo.

La Ciencia es la determinación de los hechos por las leyes del mundo.

Es por esto que Pragmática es uno de los nombres de la Ciencia.

Una expresión es un conjunto ordenado de signos. Los signos de un lenguaje están determinados por sus reglas.

Una expresión se dice verdadera en el sentido de que sus signos y el orden de sus signos están determinados por las reglas de su lenguaje.

Una regla es una expresión sintáctica que determina condiciones de ordenación de signos.

"Signo" es un predicado relativo a un lenguaje.

Todo signo tiene un sentido respecto a su lenguaje y carece de él respecto a todos los demás.

El sentido de un signo es el conjunto de los conjuntos ordenados de signos que son condiciones de su construcción sintáctica. Es decir, el conjunto de los conjuntos ordenados de signos con los que aparece en las expresiones de su lenguaje.

El sentido de un signo es el conjunto de sus razones, el conjunto de sus conjuntos ordenados de razones.

Para todo signo hay o puede haber un lenguaje sintáctico que determina su sentido. Para todo signo hay o puede haber un lenguaje para el que tiene sentido. Todo signo responde al Principio de Razón Suficiente. Dos signos con el mismo sentido son idénticos. Todo signo responde al Principio de Identidad de los Indiscernibles, que es la norma que determina la distinción de los signos.

El sentido de un conjunto de signos es el conjunto intersección de los sentidos de los signos componentes.

Un signo puede pertenecer a distintas expresiones mientras una expresión no.

El sentido de un signo está determinado por su lenguaje.

El sentido de un signo está determinado por las normas de su lenguaje.

El sentido de un signo está determinado por la Voluntad.



Idea es uno de los nombres del signo. Se dice que un signo representa una idea.

Una idea es un signo como construcción sintáctica. El sentido de un signo es un conjunto de conjuntos ordenados de ideas.

Un pensamiento es un conjunto ordenado de ideas. Un pensamiento es una relación de orden entre ideas. Un pensamiento es un orden de ideas.

Una vida es una ordenación de ideas.

Filosofía es la determinación del orden de las ideas por unas normas de vida. Es por esto que Ideología es uno de los nombres de la Filosofía.

El significado de un signo es el conjunto de los conjuntos ordenados de signos que son condiciones de su construcción natural. Es decir, el conjunto de los conjuntos de signos, ordenados por leyes naturales, con los que aparece conectado en el seno de su máquina, con los que aparece conectado por las leyes de su lenguaje científico.

El significado de un signo es el conjunto de sus causas, el conjunto de sus conjuntos ordenados de causas.

Para todo signo hay o puede haber un lenguaje científico que determina su significado. Todo signo con significado determina un lenguaje científico. Todo signo determina o puede determinar una máquina: el signo más su significado. Todo signo obedece al Principio de Causalidad.

Dos signos con el mismo significado son idénticos. Todo signo obedece al Principio de Identidad de los Indiscernibles, que es la ley natural que determina la distinción de los signos.

El significado de un conjunto de signos es el conjunto unión de los significados de los signos componentes.

El significado de un signo está determinado por el lenguaje científico.

El significado de un signo está determinado por las leyes naturales.

El significado de un signo está determinado por la Naturaleza.

Objeto es uno de los nombres del signo. Se dice que un signo nombra un objeto.

Un objeto es un signo como construcción científica. El significado de un signo es un conjunto de conjuntos ordenados de objetos.

Un hecho es un conjunto ordenado de objetos. Un hecho es una relación de orden entre objetos. Un hecho es un orden de objetos.

Un mundo es una ordenación de objetos.

La Naturaleza es el Principio de determinación del orden de los objetos. La Naturaleza es el Principio creador del mundo.

La Ciencia es la determinación de los objetos por las leyes del mundo. La Ciencia es la creación del mundo. La Ciencia es la construcción de la máquina del mundo.

Comprender un lenguaje es entender sus expresiones.

Entender una expresión o un signo es saber su sentido.

Entender una expresión es entender sus signos.

Saber el sentido de una expresión o de un signo es decirlo, o poder decirlo.

Decir algo es construirlo.

Comprender un lenguaje es construirlo, o poder construirlo.

Una de las maneras de expresar las razones de la verdad de una expresión es decir las, mostrando su forma lógica, es decir, decir su sentido, es decir, saberlo, es decir, entenderla.

Una de las maneras de expresar las razones de la verdad de un lenguaje es entender sus expresiones, es decir, comprenderlo.

Filosofía es el entendimiento y comprensión de un lenguaje. Filosofía es el entendimiento y comprensión de una vida. Es por esto que Comunicación es uno de los nombres de la Filosofía.

Comprender un lenguaje es participar en su Voluntad de determinación. Comprender un lenguaje es participar en la Voluntad de determinación de sus normas, en su Voluntad de sentido y de verdad.

Comprender un lenguaje es participar en su espíritu y en la Voluntad de determinación de su espíritu.

Filosofía es participación en un espíritu, es participación en la Voluntad de determinación de un lenguaje.

Una expresión o un signo expresan su espíritu.

Quien entiende y comprende es un espíritu.

Quien conoce es un dios.

Una expresión o un signo convocan a su dios.

Conocer una máquina es construirla, o poder construirla.

Una de las maneras de convocar las causas del éxito de una expresión es construirlas, es decir, construir su significado, es decir, conocerlo, es decir, conocerla.

Una de las maneras de convocar las causas del éxito de una máquina es conocer sus expresiones, es decir, conocerla, es decir, construirla.

La Ciencia es el conocimiento de la máquina.

La Ciencia es la construcción de la máquina.

Es por esto que Trabajo es uno de los nombres de la Ciencia.

Conocer una máquina es participar en la Naturaleza de su determinación. Conocer una máquina es participar en la Naturaleza de la determinación de sus leyes.

Conocer una máquina es participar en su dios y en la Naturaleza de la determinación de su dios.

La Ciencia es participación en un dios, es participación en la Naturaleza de la determinación de una máquina.



Las reglas de construcción de un lenguaje en cuyas condiciones intervienen expresiones o signos de otro lenguaje son reglas de traducción de éste a aquel lenguaje. Al lenguaje así construido se llama traducción.

Para todo lenguaje, todo conjunto de reglas de traducción de éste determina un lenguaje o traducción de aquél. Para toda pareja de lenguajes, hay o puede haber un conjunto de reglas de traducción de uno a otro. Para todo lenguaje, todo conjunto de reglas de traducción al mismo, determina un lenguaje, del que aquél es traducción.

Para todo lenguaje hay o puede haber un conjunto de reglas de traducción que lo construyen como traducción de otro lenguaje. Es decir, todo lenguaje es o puede ser una traducción de cualquier otro.

Todo conjunto de reglas de traducción determina la relación "es traducción de" entre lenguajes, entre expresiones o entre signos de diferentes lenguajes.

La relación de traducción es o puede ser inyectiva, biyectiva o biunívoca.

La relación de traducción es o puede ser reflexiva, simétrica, transitiva, etc.

La relación de traducción es o puede ser binaria, ternaria, cuaternaria, etc.

Las reglas de traducción expresan las razones de la verdad de una traducción.

Las reglas de traducción expresan las normas de la traducción de un lenguaje.

Las normas de la construcción de una traducción son determinadas por la Voluntad.

Toda traducción es la construcción de un espíritu.

Una de las maneras de determinar las condiciones de la construcción de una traducción es determinando sus razones mostrando que está determinada por reglas de traducción, diciendo cómo lo está, es decir, normalizándola, haciéndola determinar por un lenguaje sintáctico. Esta es manera de la Filosofía.

Otra de las maneras de determinar las condiciones de la construcción de una traducción es determinando sus causas mostrando que está determinada por leyes de traducción, diciendo

cómo lo está, es decir, explicándola, haciéndola determinar por un lenguaje científico. Esta es manera de la Ciencia.

Las leyes de traducción determinan la construcción de una máquina en términos de construcciones de otra u otras máquinas.

Las leyes de traducción determinan la creación de un mundo en términos de hechos u objetos de otro u otros mundos.

Las leyes de la construcción de una traducción están determinadas por la Naturaleza.

Toda traducción es la construcción de un dios.

Todo cuanto es susceptible de construcción natural es susceptible de traducción natural.  
Todo cuanto es susceptible de traducción sintáctica es susceptible de traducción natural.

Viceversa.

Dado un conjunto de lenguajes y una relación de traducción reflexiva, simétrica y transitiva definida entre ellos, cada conjunto de construcciones que satisfagan esa relación de traducción es la referencia de cada uno de sus miembros.

Un conjunto de lenguajes así relacionados es un lenguaje, cuyas reglas son las de sus lenguajes componentes más las reglas de traducción entre ellos.

Para todo lenguaje hay o puede haber un lenguaje de esos, al que de tal manera pertenezca.

Un tal lenguaje es referencial.

"Referencia" es un predicado relativo a un tal lenguaje.

Para todo lenguaje hay o puede haber un conjunto de relaciones de traducción que lo incluyen, respectivamente, en un conjunto de lenguajes referenciales.

Para todo lenguaje hay o puede haber un conjunto de conjuntos de lenguajes a los que incluya y que lo hacen referencial. Para todo lenguaje hay o puede haber un conjunto de relaciones de traducción que lo hacen referencial.

Todo lenguaje es o puede ser referencial.

La construcción sintáctica de un lenguaje referencial está determinada por la Voluntad. La construcción sintáctica de una referencia está determinada por la Voluntad.

Toda referencia es la construcción de un espíritu.

Forma es uno de los nombres de la referencia.

Las condiciones de la construcción sintáctica de una referencia son sus razones relativas o subjetivas. Las razones subjetivas de una referencia son las razones de sus miembros.

Las referencias de las condiciones de la construcción sintáctica de una referencia son sus razones objetivas. Las razones objetivas de una referencia son las referencias de sus razones subjetivas.



Toda referencia responde al Principio de Razón Suficiente.

Las razones subjetivas de una referencia son construcciones de espíritus subjetivos. Las razones objetivas de una referencia son construcciones de un espíritu objetivo.

Toda referencia es la construcción de un espíritu objetivo.

La construcción natural de un lenguaje referencial está determinada por la Naturaleza. La construcción de una máquina referencial está determinada por la Naturaleza.

Una máquina referencial es un conjunto de máquinas con una ley de interacción entre sus construcciones. Toda referencia obedece al Principio de Interacción. Principio de Interacción es uno de los nombres del Principio de Uniformidad de la Naturaleza. La construcción natural de una referencia está determinada por la Naturaleza.

Toda referencia es la construcción de un dios.

Construcción es uno de los nombres de la referencia.

Las condiciones de la construcción natural de una referencia son sus causas relativas o subjetivas. Las causas subjetivas de una referencia son las causas de sus miembros.

Las referencias de las condiciones de la construcción natural de una referencia son sus causas objetivas. Las causas objetivas de una referencia son las referencias de sus causas subjetivas.

Toda referencia obedece al Principio de Causalidad.

Las causas subjetivas de una referencia son construcciones de dioses subjetivos. Las causas objetivas de una referencia son construcciones de un dios objetivo.

Toda referencia es la construcción de un dios objetivo.

Si los miembros de una referencia son expresiones, la referencia es una proposición.

Toda proposición se dice verdadera, respecto a su lenguaje referencial, y falsa, respecto a todos los demás.

El sentido subjetivo de una proposición es el conjunto de los sentidos de sus expresiones. El sentido subjetivo de una proposición es el conjunto de los conjuntos ordenados de sus razones subjetivas.

Toda proposición tiene un sentido subjetivo.

Toda proposición determina un lenguaje referencial: la proposición más su sentido subjetivo.

El sentido objetivo de una proposición es el conjunto, ordenado o no, de las referencias de sus razones subjetivas. El sentido objetivo de una proposición es el conjunto, ordenado o no, del resto de las proposiciones de su lenguaje referencial.

Toda proposición tiene o puede tener sentido objetivo, puesto que hay o puede haber relaciones de traducción que determinen referencias entre sus razones subjetivas.

Toda proposición con sentido objetivo determina un lenguaje: la proposición más su sentido objetivo.

Y digo ordenado o no, porque hay o puede haber relaciones de traducción que respeten o no, total o parcialmente, el orden de las razones de las expresiones en un lenguaje referencial.

Una relación reflexiva, simétrica y transitiva no ordena.

Una referencia no ordena, desordena.

Una relación de orden puede pertenecer o no a una relación de orden referencial, según que las referencias de los miembros relacionados por aquella conserven o no el isomorfismo. También el orden puede o no tener referencia. La llaman función.

El desorden nace con la objetividad.

Una relación de traducción reflexiva, simétrica y transitiva construye un espacio lógico en

un momento del tiempo sintáctico. Una relación de traducción reflexiva, simétrica y transitiva define la simultaneidad sintáctica.

Toda definición es la expresión del sentido de una construcción.

Dos proposiciones pueden tener el mismo sentido subjetivo y diferentes sentidos objetivos. Dos proposiciones con el mismo sentido objetivo tienen el mismo sentido subjetivo. Dos proposiciones con el mismo sentido objetivo son idénticas.

Una proposición puede estar determinada o puede no estar determinada por la llamada regla de objetividad. Dice algo así: Cualesquiera proposiciones a las que pertenezcan las mismas expresiones son idénticas. O bien: Dos proposiciones con el mismo sentido subjetivo son idénticas.

Los sentidos de una proposición están determinados por la Voluntad.

El sentido subjetivo de una proposición es la construcción de espíritus subjetivos. El *sentido objetivo de una proposición es la construcción de un espíritu objetivo.*

El sentido subjetivo es la determinación de la Voluntad en un espacio lógico subjetivo. El sentido objetivo es la determinación de la Voluntad en un espacio lógico objetivo.

El significado subjetivo de una proposición es el conjunto de los significados de sus expresiones. El significado subjetivo de una proposición es el conjunto de los conjuntos ordenados de sus causas subjetivas.

Para toda proposición hay o puede haber un lenguaje científico que determina su significado subjetivo. Toda proposición determina o puede determinar una máquina referencial: la proposición más su significado subjetivo.

El significado objetivo de una proposición es el conjunto, ordenado o no, de las referencias de sus causas subjetivas. El significado objetivo de una proposición es el conjunto, ordenado o no, de sus causas objetivas. Es el conjunto, ordenado o no, del resto de las proposiciones de su máquina referencial.

Toda proposición tiene o puede tener significado objetivo puesto que hay o puede haber leyes de interacción que determinan referencias entre sus causas subjetivas.

Toda proposición con significado objetivo determina una máquina: la proposición más su significado objetivo.

Y digo ordenado o no, porque hay o puede haber leyes traductivas de interacción que respeten o no, total o parcialmente, el orden de las causas de las expresiones en el seno de una máquina referencial.

Una ley de interacción no ordena.

Una ley de interacción construye un espacio natural en un momento. Una ley de interacción define la simultaneidad.

Dos proposiciones pueden tener el mismo significado subjetivo y diferentes significados objetivos. Dos proposiciones con el mismo significado objetivo tienen el mismo significado subjetivo. Dos proposiciones con el mismo significado objetivo son idénticas.

Una proposición puede estar determinada o puede no estar determinada por la llamada ley de objetividad, según la cual dos proposiciones con el mismo significado subjetivo son idénticas.

Los significados de una proposición están determinados por la Naturaleza.

El significado subjetivo de una proposición es la construcción de dioses subjetivos. El significado objetivo de una proposición es la construcción de un dios objetivo.

El significado subjetivo es la determinación de la Naturaleza en un espacio natural subjetivo. Llamamos Psicología a la ciencia de los espacios naturales subjetivos. El significado objetivo es la determinación de la Naturaleza en un espacio natural objetivo.

Si los miembros de una referencia no son expresiones la referencia es un concepto.

Todo concepto tiene sentido respecto a su lenguaje referencial y carece de él respecto a todos los demás.

El sentido subjetivo de un concepto es el conjunto de los sentidos de sus miembros. El sentido subjetivo de un concepto es el conjunto de los conjuntos de sus razones subjetivas.

Todo concepto tiene un sentido subjetivo.

El sentido objetivo de un concepto es el conjunto, ordenado o no, de las referencias de sus razones subjetivas. El sentido objetivo de un concepto es el conjunto, ordenado o no, de sus razones objetivas. Es el conjunto de los conjuntos, ordenados o no, de conceptos con los que aparece en las proposiciones de su lenguaje referencial.

Todo concepto tiene o puede tener sentido objetivo, puesto que hay o puede haber relaciones de traducción que determinen referencias entre sus razones subjetivas.

Y digo ordenado o no, porque las relaciones de traducción pueden respetar o no, total o parcialmente, el orden de los signos en las expresiones dentro de un lenguaje referencial. Una proposición puede construirse o no, como un conjunto ordenado de conceptos.

Dos conceptos pueden tener el mismo sentido subjetivo y diferentes sentidos objetivos. Dos conceptos con el mismo sentido objetivo tienen el mismo sentido subjetivo. Dos conceptos con el mismo sentido objetivo son idénticos.

Un concepto puede estar determinado o puede no estar determinado por la llamada regla de extensionalidad. Dice algo así: Cualesquiera conceptos a los que pertenezcan los mismos miembros son idénticos. O bien: Dos conceptos con el mismo sentido subjetivo son idénticos.

A los conceptos que están determinados por ella llaman clases. A los que no lo están, atributos.

Los sentidos de un concepto están determinados por la Voluntad.

El sentido subjetivo de un concepto es la construcción de espíritus subjetivos. El sentido objetivo de un concepto es la construcción de un espíritu objetivo.

El significado subjetivo de un concepto es el conjunto de los significados de sus miembros. El significado subjetivo de un concepto es el conjunto de sus causas subjetivas.

Para todo concepto hay o puede haber un lenguaje científico que determina su significado subjetivo.

El significado objetivo de un concepto es el conjunto, ordenado o no, de las referencias de sus causas subjetivas. El significado objetivo de un concepto es el conjunto, ordenado o no, de sus causas objetivas. Es el conjunto de los conjuntos, ordenados o no, de conceptos con los que aparece conectado en el seno de su máquina referencial, con los que aparece conectado por las leyes de su lenguaje científico.

Todo concepto tiene o puede tener significado objetivo puesto que hay o puede haber leyes de interacción que determinen referencias entre sus causas subjetivas.

Y digo ordenado o no, porque hay o puede haber leyes traductivas de interacción que respeten o no, total o parcialmente, el orden de los signos en el seno de una máquina referencial. Un concepto puede construirse o no, como un conjunto ordenado de conceptos.

Dos conceptos pueden tener el mismo significado subjetivo y diferentes significados objetivos. Dos conceptos con el mismo significado objetivo tienen el mismo significado subjetivo. Dos conceptos con el mismo significado objetivo son idénticos.

Un concepto puede estar determinado o puede no estar determinado por la llamada ley de extensionalidad, según la cual dos conceptos con el mismo significado subjetivo son idénticos.

Los significados de un concepto están determinados por la Naturaleza.

El significado subjetivo de un concepto es la construcción de dioses subjetivos. El significado objetivo de un concepto es la construcción de un dios objetivo.

Un contexto es un conjunto finito y ordenado de construcciones de un lenguaje.

En un contexto, las expresiones y los signos expresan las expresiones y los signos de su lenguaje y las relaciones de orden entre ellos expresan las reglas de su lenguaje.

Un contexto expresa un lenguaje.

Un lenguaje determina todos y cada uno de sus contextos, en el sentido de que éstos están determinados por las reglas de ese lenguaje.

Todo lenguaje determina un conjunto de contextos mínimos, o contextos cuyas construcciones están determinadas por todas las reglas de su lenguaje.

Un contexto mínimo determina su lenguaje.

Para todo lenguaje, hay un conjunto de contextos mínimos. Y para todo contexto hay un lenguaje o conjunto de lenguajes de los que es contexto mínimo.

En un contexto de lenguaje referencial, las expresiones expresan proposiciones y los signos o conjuntos ordenados de signos, conceptos. Una proposición es expresada por sus expresiones y un concepto por sus miembros, signos o conjuntos ordenados de signos; y las relaciones de traducción que los determinan son expresadas por relaciones de sustitución entre las expresiones de la proposición, o entre los miembros del concepto, en el sentido de que el resultado de sustituir una expresión en un contexto de lenguaje referencial por otra perteneciente a la misma proposición, es aún un contexto de ese lenguaje, y la sustitución de un signo o conjunto ordenado de signos por otro u otros perteneciente a su mismo concepto, es aún un contexto del mismo lenguaje referencial.

Como la igualdad, las comillas son un signo innecesario y redundante.

Puede considerarse que toda expresión expresa algo, se expresa al menos a sí misma, puesto que ella entra en toda posible proposición a la que pertenezca.

En un lenguaje referencial, a las expresiones que no entran en las relaciones de traducción del lenguaje las llaman opacas. Dicen que en un contexto de lenguaje referencial forman un contexto opaco. En un contexto de lenguaje referencial, las expresiones opacas son insustituibles. Puede considerarse que las expresiones opacas sólo se expresan a sí mismas.

Puede considerarse que todo signo o conjunto ordenado de signos expresa algo, se expresa al menos a sí mismo, puesto que entra en todo posible concepto al que pertenezca.

En un lenguaje referencial, a los signos o conjuntos ordenados de signos que no entran en las relaciones de traducción del lenguaje los llaman no rígidos. Llaman no rígido al objeto u objetos que nombran. En un contexto de lenguaje referencial, los signos o conjuntos ordenados de signos no rígidos son insustituibles. Puede considerarse que sólo se expresan a sí mismos.

En un lenguaje referencial las expresiones opacas y los signos o conjuntos ordenados de signos no rígidos sólo tienen sentido y significado subjetivos. Las expresiones opacas y los signos o conjuntos ordenados de signos no rígidos son la construcción de un espíritu subjetivo.



Si un lenguaje se dice subjetivo, cualquier lenguaje referencial al que pertenezca se dice objetivo.

Si un lenguaje se dice posible, cualquier lenguaje referencial al que pertenezca se dice necesario.

Si un lenguaje se dice material, cualquier lenguaje referencial al que pertenezca se dice formal.

Si un lenguaje se dice intuitivo, cualquier lenguaje referencial al que pertenezca se dice constructivo.

Si un lenguaje se dice pasado o presente, cualquier lenguaje referencial al que pertenezca se dice presente o futuro.

Si una máquina se dice subjetiva, cualquier máquina referencial a la que pertenezca se dice objetiva.

Si una máquina se dice posible, cualquier máquina referencial a la que pertenezca se dice necesaria.

Si una máquina se dice material, cualquier máquina referencial a la que pertenezca se dice formal.

Si una máquina se dice intuitiva, cualquier máquina referencial a la que pertenezca se dice constructiva.

Si una máquina se dice pasada o presente, cualquier máquina referencial a la que pertenezca se dice presente o futura.

Si una expresión se dice representar un pensamiento subjetivo, cualquier proposición a la que pertenezca se dice representar un pensamiento objetivo.

Si una expresión se dice representar un pensamiento posible, cualquier proposición a la que pertenezca se dice representar un pensamiento necesario.

Si una expresión se dice representar un pensamiento material, cualquier proposición a la que pertenezca se dice representar un pensamiento formal.

Si una expresión se dice representar un pensamiento intuitivo, cualquier proposición a la que pertenezca se dice representar un pensamiento constructivo.

Si una expresión se dice representar un pensamiento pasado o presente, cualquier proposición a la que pertenezca se dice representar un pensamiento presente o futuro.

Si una expresión se dice nombrar un hecho subjetivo, cualquier proposición a la que pertenezca se dice nombrar un hecho objetivo.

Si una expresión se dice nombrar un hecho posible, cualquier proposición a la que pertenezca se dice nombrar un hecho necesario.

Si una expresión se dice nombrar un hecho material, cualquier proposición a la que pertenezca se dice nombrar un hecho formal.

Si una expresión se dice nombrar un hecho intuitivo, cualquier proposición a la que pertenezca se dice nombrar un hecho constructivo.

Si una expresión se dice nombrar un hecho pasado o presente, cualquier proposición a la que pertenezca se dice nombrar un hecho presente o futuro.

Si un signo se dice representar una idea subjetiva, cualquier concepto al que pertenezca se dice representar una idea objetiva.

Si un signo se dice representar una idea posible, cualquier concepto al que pertenezca se dice representar una idea necesaria.

Si un signo se dice representar una idea material, cualquier concepto al que pertenezca se dice representar una idea formal.

Si un signo se dice representar una idea intuitiva, cualquier concepto al que pertenezca se dice representar una idea constructiva.

Si un signo se dice representar una idea pasada o presente, cualquier concepto al que pertenezca se dice representar una idea presente o futura.

Si un signo se dice nombrar un objeto subjetivo, cualquier concepto al que pertenezca se dice nombrar un objeto objetivo.

Si un signo se dice nombrar un objeto posible, cualquier concepto al que pertenezca se

dice nombrar un objeto necesario.

Si un signo se dice nombrar un objeto material, cualquier concepto al que pertenezca se dice nombrar un objeto formal.

Si un signo se dice nombrar un objeto intuitivo, cualquier concepto al que pertenezca se dice nombrar un objeto constructivo.

Si un signo se dice nombrar un objeto pasado o presente, cualquier concepto al que pertenezca se dice nombrar un objeto presente o futuro.

Si un signo, expresión o lenguaje se dicen expresar un espíritu subjetivo, cualquier concepto, proposición o lenguaje referencial a los que pertenezcan se dicen expresar un espíritu objetivo.

Si un signo, expresión o lenguaje se dicen expresar un espíritu posible, cualquier concepto, proposición o lenguaje referencial a los que pertenezcan se dicen expresar un espíritu necesario.

Si un signo, expresión o lenguaje se dicen expresar un espíritu material, cualquier concepto, proposición o lenguaje referencial a los que pertenezcan se dicen expresar un espíritu formal.

Si un signo, expresión o lenguaje se dicen expresar un espíritu intuitivo, cualquier concepto, proposición o lenguaje referencial a los que pertenezcan se dicen expresar un espíritu constructivo.

Si un signo, expresión o lenguaje se dicen expresar un espíritu pasado o presente, cualquier concepto, proposición o lenguaje referencial a los que pertenezcan se dicen expresar un espíritu presente o futuro.

Si un signo, expresión o lenguaje se dicen convocar un dios subjetivo, cualquier concepto, proposición o lenguaje referencial a los que pertenezcan se dicen convocar un dios objetivo.

Si un signo, expresión o lenguaje se dicen convocar un dios posible, cualquier concepto, proposición o lenguaje referencial a los que pertenezcan se dicen convocar un dios necesario.

Si un signo, expresión o lenguaje se dicen convocar un dios material, cualquier concepto, proposición o lenguaje referencial a los que pertenezcan se dicen convocar un dios formal.

Si un signo, expresión o lenguaje se dicen convocar un dios intuitivo, cualquier concepto, proposición o lenguaje referencial a los que pertenezcan se dicen convocar un dios

constructivo.

Si un signo, expresión o lenguaje se dicen convocar un dios pasado o presente, cualquier concepto, proposición o lenguaje referencial a los que pertenezcan se dicen convocar un dios presente o futuro.

Si un signo, expresión o lenguaje se dicen manifestar una vida subjetiva, cualquier concepto, proposición o lenguaje referencial a los que pertenezcan se dicen manifestar una vida objetiva.

Si un signo, expresión o lenguaje se dicen manifestar una vida posible, cualquier concepto, proposición o lenguaje referencial a los que pertenezcan se dicen manifestar una vida necesaria.

Si un signo, expresión o lenguaje se dicen manifestar una vida material, cualquier concepto, proposición o lenguaje referencial a los que pertenezcan se dicen manifestar una vida formal.

Si un signo, expresión o lenguaje se dicen manifestar una vida intuitiva, cualquier concepto, proposición o lenguaje referencial a los que pertenezcan se dicen manifestar una vida constructiva.

Si un signo, expresión o lenguaje se dicen manifestar una vida pasada o presente, cualquier concepto, proposición o lenguaje referencial a los que pertenezcan se dicen manifestar una vida presente o futura.

Si un signo, expresión o lenguaje se dicen crear un mundo subjetivo, cualquier concepto, proposición o lenguaje referencial a los que pertenezcan se dicen crear un mundo objetivo.

Si un signo, expresión o lenguaje se dicen crear un mundo posible, cualquier concepto, proposición o lenguaje referencial a los que pertenezcan se dicen crear un mundo necesario.

Si un signo, expresión o lenguaje se dicen crear un mundo material, cualquier concepto, proposición o lenguaje referencial a los que pertenezcan se dicen crear un mundo formal.

Si un signo, expresión o lenguaje se dicen crear un mundo intuitivo, cualquier concepto, proposición o lenguaje referencial a los que pertenezcan se dicen crear un mundo constructivo.

Si un signo, expresión o lenguaje se dicen crear un mundo pasado o presente, cualquier concepto, proposición o lenguaje referencial a los que pertenezcan se dicen crear un mundo

presente o futuro.

La objetividad, la modalidad, la abstracción, la construcción y el tiempo están determinadas por la Voluntad.

La objetividad, la modalidad, la abstracción, la construcción y el tiempo están determinadas por la Naturaleza.

Razón es la facultad de construir un lenguaje.

Razón es la determinación del Principio de No-Contradicción por la Voluntad.

Sólo la Voluntad puede ser racional.

Todo espíritu es racional.

Toda actitud es racional.

Causalidad es la facultad de construir una máquina.

Causalidad es la determinación del Principio de Uniformidad por la Naturaleza.

Sólo la Naturaleza puede ser causal.

Todo dios es causal.

Toda disposición es causal.

Las reglas de construcción de un lenguaje en cuyas condiciones intervienen expresiones o signos de un lenguaje referencial al que pertenezca son reglas de interpretación de este a aquel lenguaje, o reglas semánticas de este lenguaje. Al lenguaje así construido se llama interpretación.

Para todo lenguaje referencial, todo conjunto de reglas de interpretación del mismo determina un lenguaje o interpretación de aquél. Para todo lenguaje y cada uno de sus lenguajes referenciales, hay o puede haber un conjunto de reglas de interpretación de éste, cada uno, a aquél. Para todo lenguaje, todo conjunto de reglas de interpretación al mismo, determina un lenguaje referencial del que aquél es su interpretación.

Para todo lenguaje, hay o puede haber un conjunto de reglas de interpretación que lo construyen como interpretación de otro lenguaje. Es decir, todo lenguaje es o puede ser una interpretación.

Todo conjunto de reglas de interpretación determina la relación "es interpretación de " entre lenguajes y sus lenguajes referenciales, entre expresiones y sus proposiciones o entre signos y sus conceptos.

Todo lenguaje referencial incluye a sus interpretaciones.

Todo lenguaje referencial se dice válido en el sentido de que todas sus interpretaciones son verdaderas.

La interpretación de un lenguaje objetivo es un lenguaje subjetivo.

La interpretación de una proposición es una expresión.

La interpretación de un concepto es un signo, o conjunto ordenado de signos.

La imagen de un pensamiento objetivo es un pensamiento subjetivo. Se dice que un pensamiento subjetivo imagina un pensamiento objetivo. O que un espíritu subjetivo imagina un pensamiento objetivo mediante un pensamiento subjetivo.

La imagen de una idea objetiva es una idea subjetiva. Se dice que una idea subjetiva

imagina una idea objetiva. O que un espíritu subjetivo imagina una idea objetiva mediante una idea subjetiva.

La emanación de un espíritu objetivo es un espíritu subjetivo. Se dice que un espíritu objetivo emana un espíritu subjetivo.

La relación de interpretación es o puede ser irreflexiva, asimétrica y transitiva. La relación de interpretación no puede ser ni simétrica ni reflexiva.

La relación de interpretación es o puede ser inyectiva, biyectiva o biunívoca.

La relación de interpretación es o puede ser binaria, ternaria, cuaternaria, etc.

Y una relación irreflexiva, asimétrica y transitiva ordena.

La objetivación ordena.

Una relación de interpretación irreflexiva, asimétrica y transitiva construye el devenir sintáctico. Una relación de interpretación irreflexiva, asimétrica y transitiva define el devenir sintáctico.

Las reglas de interpretación expresan las razones de la verdad de una interpretación.

Las reglas de interpretación expresan las normas de la interpretación de un lenguaje.

Las normas de la construcción de una interpretación son determinadas por la Voluntad.

Toda interpretación es la construcción de un espíritu.

Una de las maneras de determinar las condiciones de la construcción de una interpretación es determinando sus razones mostrando que está determinada por reglas de interpretación, diciendo cómo lo está, es decir, normalizándola, haciéndola determinar por un lenguaje sintáctico. Esta es manera de la Filosofía.

Otra de las maneras de determinar las condiciones de la construcción de una interpretación es determinando sus causas mostrando que está determinada por leyes de interpretación, diciendo cómo lo está, es decir, explicándola, haciéndola determinar por un lenguaje científico. Esta es manera de la Ciencia.

Las leyes de interpretación determinan la construcción de una máquina en términos de



construcciones de otra u otras máquinas a las que aquélla pertenece.

Las leyes de interpretación determinan la creación de un mundo en términos de hechos u objetos de otro u otros mundos a los que aquél pertenece.

La interpretación natural, o aplicación, de una máquina objetiva es una máquina subjetiva.

El ejemplo de un hecho objetivo es un hecho subjetivo. Se dice que un hecho subjetivo ejemplifica un hecho objetivo. O que un dios subjetivo ejemplifica un hecho objetivo mediante un hecho subjetivo.

El ejemplo de un objeto objetivo es un objeto subjetivo. Se dice que un objeto subjetivo ejemplifica un objeto objetivo. O que un dios subjetivo ejemplifica un objeto objetivo mediante un objeto subjetivo.

El engendro de un dios objetivo es un dios subjetivo. Se dice que un dios objetivo engendra un dios subjetivo.

Una ley interpretativa de causa y efecto, ordena.

La objetivación ordena.

Una ley interpretativa de causa y efecto construye el devenir natural. Una ley interpretativa de causa y efecto define el devenir natural.

Las leyes de la construcción de una interpretación están determinadas por la Naturaleza.

Toda interpretación es la construcción de un dios.

Todo cuanto es susceptible de construcción natural es susceptible de interpretación natural. Todo cuanto es susceptible de interpretación sintáctica es susceptible de interpretación natural.

Viceversa.

Interpretar un lenguaje es construir alguna de sus interpretaciones en orden a reglas de interpretación, es decir, construirlo como lenguaje referencial de sus interpretaciones en orden a reglas de traducción entre las mismas, es decir, mostrando que es un lenguaje lógico válido, mostrando que tiene construcción sintáctica, diciendo qué construcción sintáctica tiene, es decir, formalizándolo, es decir, normalizándolo, haciéndolo determinar por un lenguaje sintáctico.

Interpretar un lenguaje es asumir su carácter referencial, válido y no contradictorio.

Filosofía es el análisis lógico y construcción sintáctica del lenguaje.

Comprender un lenguaje referencial es construirlo, o poder construirlo. Es decir, interpretarlo, o poder interpretarlo.

Una de las maneras de expresar las razones de la verdad de un lenguaje referencial es interpretarlo.

Filosofía es la interpretación del lenguaje. Es por esto que Crítica es uno de los nombres de la Filosofía.

Un lenguaje es expresado por sus contextos.

Interpretar un lenguaje es interpretar, o poder interpretar, todos sus contextos.

Para interpretar un lenguaje basta con interpretar uno de sus contextos mínimos.

Interpretar un contexto es interpretarlo como contexto mínimo de un lenguaje.

La elección de un contexto a interpretar determina, pues, el lenguaje interpretado y su interpretación. La determinación de un contexto está determinada por el Principio de No-Contradicción como norma interpretativa.

Para interpretar un lenguaje, la Voluntad puede determinar cualesquiera normas de interpretación más una: el Principio de No-Contradicción como norma interpretativa. Todo conjunto de reglas de interpretación expresa al Principio de No-Contradicción como norma interpretativa.

El Principio de No-Contradicción como norma interpretativa es la determinación de la Voluntad a evitar la contradicción en la interpretación de un lenguaje.

Interpretar un lenguaje es participar en su Voluntad de determinación.

Conocer una máquina referencial es construirla, o poder construirla. Es decir, aplicarla, o poder aplicarla.

Una de las maneras de convocar las causas del éxito de una máquina es aplicarla.

Ciencia es la aplicación de la máquina. Es por esto que Tecnología es uno de los nombres de la Ciencia.

Una máquina es expresada por sus productos.

Aplicar una máquina es aplicar, o poder aplicar, todos sus productos.

Para aplicar una máquina basta con aplicar una muestra mínima de sus productos, uno de sus productos mínimos.

Aplicar un producto es aplicarlo como producto mínimo de una máquina.

La elección de un producto a aplicar determina, pues, la máquina aplicada y su aplicación. La determinación de un producto está determinada por el Principio de Uniformidad de la Naturaleza.

El Principio de Uniformidad de la Naturaleza como ley tecnológica es la determinación de la Naturaleza a evitar el azar en la aplicación de una máquina.

Aplicar una máquina es participar en la Naturaleza de su determinación.



El Racionalismo es el espíritu cuya norma es la determinación indiscriminada del Principio de No-Contradicción, la determinación sin condiciones del Principio de No-Contradicción, la determinación del Principio de No-Contradicción bajo cualesquiera condiciones.

El Racionalismo es el espíritu cuya norma es la utilización de toda construcción de una manera constructiva.

El Racionalismo es la determinación de la Voluntad a determinarlo todo. Es la determinación de la Voluntad a determinar toda norma de construcción.

El Racionalismo es la determinación de la Voluntad a evitar toda indeterminación. Es la determinación de la Voluntad a evitar toda contradicción. Es la determinación de la Voluntad a la construcción del lenguaje como un lenguaje lógico. Es la determinación de la Voluntad al análisis lógico del lenguaje. Es la determinación de la Voluntad a la construcción sintáctica del lenguaje.

El Racionalismo es la determinación de la Voluntad a la Filosofía. El Racionalismo es el espíritu de la Filosofía.

La Filosofía es el espíritu del lenguaje. El Racionalismo es el espíritu del lenguaje.

El Racionalismo es el espíritu de todos los espíritus.

El Racionalismo es la iluminación de la vida por el espíritu.

Una de las maneras de expresar las razones de la verdad de un lenguaje es mostrar que pertenece al lenguaje.

Filosofía es el análisis lógico del lenguaje tal que exprese las razones de la verdad del lenguaje analizado y las razones de la verdad del lenguaje.

Una de las maneras de expresar las razones de la verdad de un lenguaje es expresar las razones de la verdad del lenguaje. Y la manera de expresar las razones de la verdad del lenguaje es decir las, diciendo que tiene forma lógica, mostrando así la forma lógica del

lenguaje.

Filosofía es la construcción sintáctica del lenguaje tal que exprese las normas de la verdad del lenguaje construido y las normas de la verdad del lenguaje.

Una de las maneras de expresar las normas de la verdad de un lenguaje es expresar las normas de la verdad del lenguaje. Y la manera de expresar las normas de la verdad del lenguaje es decir las, diciendo que tiene construcción sintáctica, mostrando así la construcción sintáctica del lenguaje.

La determinación indiscriminada del Principio de No-Contradicción es la norma de construcción del lenguaje.

La determinación indiscriminada del Principio de No-Contradicción es la razón de la verdad del lenguaje.

La determinación indiscriminada del Principio de No-Contradicción no puede decirse.

La determinación indiscriminada del Principio de No-Contradicción no puede mostrarse.

*La determinación indiscriminada del Principio de No-Contradicción no puede expresarse.*

La determinación indiscriminada del Principio de No-Contradicción trasciende los lenguajes.

El Racionalismo no tiene sentido. Es la actitud que los construye todos. Decir que el lenguaje tiene forma lógica o construcción sintáctica tiene el mismo sentido que el Racionalismo. Decir que el lenguaje tiene forma lógica determina cualquier cosa. Decir que el lenguaje tiene forma lógica o construcción sintáctica tiene el mismo sentido que decir que no las tiene. La forma lógica o la construcción sintáctica del lenguaje no pueden ni decirse, ni mostrarse, ni expresarse.

Tanto el decir que el lenguaje tiene forma lógica o construcción sintáctica como el decir que no las tiene se vacía de sentido a sí mismo y a toda otra construcción del lenguaje.

Cualquier construcción tiene, respecto al lenguaje, el mismo y ningún sentido. Los tiene todos. *La determinación de la Voluntad a evitar toda indeterminación es idéntica a la determinación de la Voluntad a la indeterminación.*

Todo lenguaje es, para el Racionalismo, un estilo diferente de decir lo mismo. Es por esto que Retórica es uno de los nombres de la Filosofía.

La determinación indiscriminada del Principio de No-Contradicción sólo puede ponerse en práctica.

El Racionalismo es la determinación de la Voluntad a la Acción.

El Determinismo es el dios cuya ley es la determinación indiscriminada del Principio de Uniformidad de la Naturaleza, la determinación sin condiciones del Principio de Uniformidad de la Naturaleza, la determinación del Principio de Uniformidad de la Naturaleza bajo cualesquiera condiciones.

El Determinismo es el dios cuya ley es la potenciación de toda construcción de una manera mecánica.

El Determinismo es la determinación de la Naturaleza a determinarlo todo. Es la determinación de la Naturaleza a determinar toda ley natural.

El Determinismo es la determinación de la Naturaleza a evitar toda indeterminación. Es la determinación de la Naturaleza a evitar todo azar. Es la determinación de la Naturaleza a la construcción de la máquina del mundo como una máquina perfecta. Es la determinación de la Naturaleza a la disgregación perfecta de la máquina del mundo. Es la determinación de la Naturaleza a la construcción científica de la máquina del mundo.

El Determinismo es la determinación de la Naturaleza a la Ciencia. El Determinismo es el dios de la Ciencia.

La Ciencia es el dios de la máquina del mundo. El Determinismo es el dios de la máquina del mundo.

El Determinismo es el dios de todos los dioses.

El Determinismo es la posesión del mundo por el dios.

Una de las maneras de convocar las causas del éxito de una máquina es mostrar que pertenece a la máquina del mundo.

La Ciencia es la disgregación perfecta de la máquina del mundo tal que convoque las causas del éxito de la máquina disgregada y las causas del éxito de la máquina del mundo.

Una de las maneras de convocar las causas del éxito de una máquina es convocar las

causas del éxito de la máquina del mundo. Y la manera de convocar las causas del éxito de la máquina del mundo es producirlas, diciendo que tiene funcionamiento perfecto, mostrando con ello el funcionamiento perfecto de la máquina del mundo.

La Ciencia es la construcción natural de la máquina del mundo tal que convoque las leyes del éxito de la máquina construida y las leyes del éxito de la máquina del mundo.

Una de las maneras de convocar las leyes del éxito de una máquina es convocar las leyes del éxito de la máquina del mundo. Y la manera de convocar las leyes del éxito de la máquina del mundo es producirlas, diciendo que tiene construcción natural, mostrando con ello la construcción natural de la máquina del mundo.

La determinación indiscriminada del Principio de Uniformidad es la ley de la máquina del mundo.

La determinación indiscriminada del Principio de Uniformidad es la causa del éxito de la máquina del mundo.

*La determinación indiscriminada del Principio de Uniformidad no puede producirse.*

*La determinación indiscriminada del Principio de Uniformidad no puede mostrarse.*

*La determinación indiscriminada del Principio de Uniformidad no puede convocarse.*

*La determinación indiscriminada del Principio de Uniformidad trasciende a las máquinas.*

El Determinismo no tiene significado. Es la disposición que los construye todos. Decir que la máquina del mundo tiene funcionamiento perfecto o construcción natural tiene el mismo significado que el Determinismo. Decir que la máquina del mundo tiene funcionamiento perfecto o construcción natural determina cualquier cosa. Decir que la máquina del mundo tiene funcionamiento perfecto o construcción natural tiene el mismo significado que decir que no las tiene. El funcionamiento perfecto o la construcción natural de la máquina del mundo no pueden ni producirse, ni mostrarse, ni convocarse.

Tanto el decir que la máquina del mundo tiene funcionamiento perfecto o construcción natural como el decir que no las tiene se vacían de significado a sí mismos y a toda otra construcción de la máquina del mundo.

Cualquier construcción tiene, respecto a la máquina del mundo, el mismo y ningún significado. Los tiene todos. La determinación de la Naturaleza a evitar toda indeterminación es idéntica a la determinación de la Naturaleza a la indeterminación.



Toda máquina es, para el Determinismo, una táctica diferente de producir lo mismo.

La determinación indiscriminada del Principio de Uniformidad sólo puede desarrollarse por la Naturaleza.

El determinismo es la determinación de la Naturaleza a la Contemplación.

He aquí el Principio del Racionalismo; así puede expresarse: Todo lenguaje es formalizable. Es el Principio de extensionalidad. Es por esto que Formalismo es uno de los nombres del Racionalismo.

Todo cuanto puede decirse, puede mostrarse, demostrarse.

Todo lo discernible puede ser idéntico. Toda materia discernible puede pertenecer a distinta forma. Es por esto que Criticismo es uno de los nombres del Formalismo.

La Filosofía habla sobre lo que puede haber.

He aquí el Principio del Determinismo; así puede expresarse: Sólo hay un mundo. O sólo hay un mundo objetivo. Es el Principio de objetividad. Es por esto que Objetivismo es uno de los nombres del Determinismo.

Todo lo indiscernible es idéntico. Toda forma indiscernible contiene idéntica materia. Es por esto que Materialismo es uno de los nombres del Objetivismo.

La Ciencia habla sobre lo que hay.

Quien habla sobre lo que puede haber, lo está haciendo en nombre de la Filosofía y está actuando la Voluntad.

Quien habla sobre lo que hay, lo está haciendo en nombre de la Ciencia y está contemplando la Naturaleza.

El lenguaje es el límite de referencialidad.

Es el lenguaje referencial de todos los lenguajes.

Todo cuanto es susceptible de construcción sintáctica es susceptible de construcción científica y todo cuanto es susceptible de construcción científica es susceptible de construcción sintáctica.

Una ciencia es una construcción sintáctica objetiva.

Una ciencia es la construcción sintáctica de un lenguaje objetivo.

Una construcción científica es una construcción sintáctica objetiva.

Una ley es una regla de construcción de un lenguaje objetivo.

La Naturaleza es la Voluntad de un lenguaje objetivo.

Un lenguaje es una construcción científica subjetiva.

Un lenguaje es la construcción científica de una máquina subjetiva o sujeto.

Una construcción sintáctica es una construcción científica subjetiva.

Una regla es una ley de una máquina subjetiva.

La Voluntad es la Naturaleza de una máquina subjetiva.

Una ciencia es una construcción del espíritu racionalista.

Un lenguaje es un producto del dios determinista.

A la combinación de los Principios de extensionalidad y de objetividad llaman Principio de economía.

Una teoría es un capítulo de una ciencia y una ciencia es un capítulo de la Ciencia como un lenguaje es un capítulo del lenguaje.

Una ciencia es una interpretación del lenguaje. Una ciencia es la aplicación a una máquina de la máquina del mundo.

La Ciencia es el conjunto de todas las interpretaciones del lenguaje. La Ciencia es el conjunto de todas las aplicaciones de la máquina del mundo.

Una ciencia es una utilización de las construcciones del lenguaje en orden a reglas determinadas por la Voluntad. Una ciencia es una potenciación de las construcciones de la máquina del mundo por obra de leyes determinadas por la Naturaleza.

La Ciencia es el límite de objetividad.

Es la ciencia de todas las ciencias.

Toda ciencia es subjetiva respecto de la Ciencia.

He aquí el Principio del Racionalismo; así puede expresarse: Todo lenguaje es construible. Es por esto que Constructivismo es uno de los nombres del Racionalismo.

Todo cuanto puede decirse, puede construirse.

Toda intuición discernible puede pertenecer a una construcción distinta.

He aquí el Principio del Determinismo; así puede expresarse: Todo lenguaje es intuido. Es por esto que Intuicionismo es uno de los nombres del Determinismo.

Toda construcción indiscernible es idéntica intuición.

El lenguaje de la Sintaxis es tan objetivo como el de la Ciencia. El lenguaje de la Sintaxis es el lenguaje de la Ciencia. Ciencia y Sintaxis son la misma cosa: un lenguaje objetivo que determina relaciones de orden entre construcciones, una máquina objetiva que determina relaciones de poder entre construcciones.

La diferencia entre construcción sintáctica y construcción científica es simplemente la que hay entre dos interpretaciones alternativas de un mismo lenguaje referencial. La de la Sintaxis se dice estar construida en orden a la Voluntad, la Comunicación y la Acción. La de la Ciencia, en orden a la Naturaleza, al Trabajo y a la Contemplación.

La Sintaxis aparece como ciencia del lenguaje. La Ciencia, como sintaxis de la máquina el mundo.

La llamada lógica intuicionista pretende ser la formalización de un lenguaje, de cada lenguaje. La llamada lógica clásica pretende ser la formalización del lenguaje. O al menos, del lenguaje objetivo.

Las reglas intuicionistas son internas a un lenguaje. Las reglas clásicas pretenden ser externas a un lenguaje.

Si la sintaxis intuicionista habla de clases de signos, la sintaxis clásica habla de clases de

clases de signos. Si la lógica intuicionista es una lógica del sentido, la lógica clásica es una lógica de la referencia.

Si la lógica intuicionista es una lógica de lo estético, la lógica clásica es una lógica de lo científico.

Pero la llamada lógica clásica es o puede a fin de cuentas considerarse a su vez como una lógica intuicionista, es decir, como la lógica de un lenguaje: el determinado al tomar los Principios de extensionalidad y de objetividad como reglas.

Si para el Racionalismo todo lenguaje puede ser científico, para el Determinismo todo lenguaje es estético.

Todo lenguaje estético puede, por virtud del espíritu racionalista, llegar a ser científico. Es por esto que Iluminismo es uno de los nombres del Racionalismo.

La Ciencia revela las causas, las raíces ocultas de lo estético. Es por esto que Ocultismo es uno de los nombres del Determinismo.

La Filosofía crea relaciones de orden entre ideas, conforme a reglas. Una regla expresa una relación de orden.

La Ciencia manifiesta relaciones de poder entre objetos, conforme a leyes. Una ley determina una relación de poder.

El Racionalismo es la determinación de la Voluntad a determinar todas las relaciones de orden entre todas las ideas, conforme a todas las reglas del juego.

El Determinismo es la determinación de la Naturaleza a determinar todas las relaciones de poder entre todos los objetos, conforme a todas las leyes de la ciudad del mundo.

Una regla se define por el conjunto de pensamientos que determina.

Nada es prohibible dentro de un lenguaje.

Cuando un lenguaje pretende tomarse como el lenguaje, sus reglas se toman como leyes, calificadas de morales, y aparece la prohibición. Entonces una regla se define por el conjunto de pensamientos que prohíbe. La distinción se toma como criterio de claridad y la claridad de la regla aumenta con el conjunto de sus prohibiciones.

Entonces aparece el sentido y el sinsentido.

Una moral es la sintaxis de un lenguaje.

Todo lenguaje, aunque internamente sea amoral, externamente arroja una moral que él no reconoce: la determinada por las reglas y Principios conforme a los que se construye.

"Es" y "debe" son tan comunicables como la Lógica y la Sintaxis. En cualquier caso, siendo como son signos discernibles, la ausencia de una única conexión necesaria entre ambos es expresión del espíritu racionalista.

La prohibición es la contradicción entre distintos lenguajes. La prohibición es la contradicción entre distintas formas de vida. La prohibición es la contradicción entre distintos estados de conciencia. La prohibición aparece, por ejemplo, al aplicar la lógica clásica al

lenguaje.

El Racionalismo es la determinación de la Voluntad a evitar toda prohibición.

Cuanto se dice se dice objetivo, ciegamente, con sentido y sin condiciones. El lenguaje es dogmático.

Es la Filosofía la que relativiza o vacía de sentido lo que se dice. Sólo la Acción es revolucionaria. Llamam a eso concienciación.

Una ley se define por el conjunto de hechos que determina.

Nada es refutable dentro de un lenguaje.

Cuando una ciencia pretende tomarse como la Ciencia, sus leyes se toman como leyes políticas, sus hechos, como políticos, y aparece la refutación. Entonces una ley se define por el conjunto de hechos que refuta. La distinción se toma como criterio de claridad y la claridad de la ley aumenta con el conjunto de sus refutaciones.

Entonces aparece lo verdadero y lo falso.

Una política es la sintaxis de una ciencia.

Toda ciencia, aunque internamente sea apolítica, externamente arroja una política que ella no reconoce: la determinada por las leyes y Principios conforme a los que se construye.

La ausencia de una única conexión objetiva entre "es" y "debe" es expresión del dios determinista.

La refutación es la contradicción entre distintas ciencias, o entre distintas teorías. La refutación es la contradicción entre distintas construcciones del mundo. La refutación es la contradicción entre distintos estados de conocimiento. La refutación aparece, por ejemplo, al aplicar la lógica clásica a la Ciencia.

El Determinismo es la determinación de la Naturaleza a evitar toda refutación.

La máquina es fatal. Es la Ciencia la que relativiza o vacía de significado lo que se produce. Sólo la Contemplación es liberadora.

Un hecho se define por sí mismo. Un hecho se define por las leyes que lo determinan.

Nada se opone a nada dentro de un mundo.

Cuando un mundo pretende tomarse como el mundo, sus hechos se toman como hechos físicos, sus leyes, como leyes físicas, y aparece la oposición. Entonces un hecho se define por el conjunto de hechos a los que se opone. Entonces un hecho se define por el conjunto de leyes a las que se opone. La distinción se toma como criterio de claridad y la claridad del hecho aumenta con el conjunto de sus oposiciones.

Entonces aparece lo real y lo irreal.

Una física es la lógica de un mundo.

Todo mundo arroja externamente una física que internamente no distingue: la de los hechos y objetos que lo constituyen.

La oposición es la contradicción entre distintos mundos.

El Determinismo es la determinación de la Naturaleza a eliminar toda oposición.

Para el Racionalismo, es la confusión criterio de claridad. Todo lenguaje es confundible; he ahí el Principio del Racionalismo. Es por esto que Confusionismo es uno de los nombres del Racionalismo. Todo cuanto puede decirse, puede confundirse. Todo signo es ambiguo. Todo lo confundible puede ser claro. Todo signo confundible puede pertenecer a un concepto claro.

Para el Determinismo, a su vez, todo lenguaje es oscuro; he ahí su Principio. Todo lo inconfundible es oscuro. Toda construcción inconfundible es una intuición oscura. Es por esto que Oscurantismo es uno de los nombres del Determinismo.



Un cerco de prohibición define una ideología, o conjunto de pensamientos no prohibidos. Un cerco de refutación define una ontología, o conjunto de hechos no refutados. Toda ideología y toda ontología son hijos de la prohibición y de la refutación.

Todo lenguaje expresa una ideología y una ontología. Cada una de sus construcciones las expresan. Una ideología es un ámbito de sentido y la prohibición cerca sus límites. Una ontología es un ámbito de significado y la refutación cerca sus límites.

Una ideología y una ontología constituyen una metafísica.

Una ideología determina lo que puede decirse. Una ontología, lo que hay.

Para todo lenguaje, ideología y ontología son conjuntos disjuntos. Nada puede ser idea y objeto al mismo tiempo. Una metafísica construye el dualismo, donde Voluntad y Naturaleza, vida y mundo, son inconfundibles.

Una metafísica y una física constituyen una filosofía.

Todo lenguaje expresa una filosofía.

Todo lenguaje determina una cadena de dualismos.

Filosofía es la filosofía de todas las filosofías.

El lenguaje no expresa ideología ni ontología algunas, porque es la ausencia de prohibición y de refutación.

El lenguaje expresa todas las ideologías y todas las ontologías, porque es el conjunto de todos los lenguajes. El lenguaje es el conjunto de todas las prohibiciones y de todas las refutaciones.

El Racionalismo es la determinación de la Voluntad a determinar toda contradicción.

El Racionalismo es la indiscriminada determinación de la Voluntad.

La Contradicción es una invitación a la Acción.

Si asumir, para un espíritu, la coherencia de un lenguaje es condición para comprenderlo, asumir, para el espíritu racionalista, la contradicción de un lenguaje es condición para trascenderlo.

Si la Contradicción, para un espíritu, es el límite mínimo de expresión, porque no dice nada, es, para el espíritu racionalista, el límite máximo de expresión, porque expresa todo lo demás: el lenguaje.

La máquina del mundo no contiene física alguna, porque es la ausencia de oposición.

La máquina del mundo contiene todas las físicas, porque es el conjunto de todas las máquinas. La máquina del mundo es el conjunto de todas las oposiciones.

El Determinismo es la determinación de la Naturaleza a determinar todo azar.

El Determinismo es la indiscriminada determinación de la Naturaleza.

El Azar es una provocación a la determinación de la Naturaleza.

El Azar es una provocación a la Contemplación.

Si asumir, para un dios, la uniformidad de una máquina es condición para conocerla, asumir, para el dios determinista, el azar en una máquina es condición para transformarla.

Si el Azar, para un dios, es el límite mínimo de convocatoria, porque no produce nada, es, para el dios determinista, el límite máximo de convocatoria, porque convoca todo lo demás: convoca la máquina del mundo.

Una cronología es una ordenación de lenguajes respecto al pasado, al presente y al futuro.  
Cada uno de sus lenguajes es un momento.

Hay o puede haber tantas cronologías como diferentes conjuntos de lenguajes ordenados respecto al pasado, al presente y al futuro.

Una cronología es una construcción del espíritu racionalista.

Un lenguaje es un momento de una cronología como una cronología es un momento de la Historia.

Una cronología es una interpretación del lenguaje.

La Historia es el conjunto de todas las cronologías.

He aquí el Principio del Racionalismo; así puede expresarse: Todo lenguaje es fechable. Todo lenguaje puede ser ordenado por una cronología. Es por esto que Historicismo es uno de los nombres del Racionalismo.

Todo cuanto puede decirse, puede fecharse.

Toda construcción discernible puede pertenecer a distinto momento. Todo pasado discernible puede pertenecer a distinto presente y todo presente discernible puede pertenecer a distinto futuro.

Todo lenguaje es o puede ser una cronología.

Todo lenguaje pertenece o puede pertenecer a distintas cronologías.

Un momento es un individuo. Es por esto que Individualismo es uno de los nombres del Racionalismo.

El lenguaje de la Historia es el lenguaje. Lenguaje e Historia son la misma cosa: el conjunto de todas las relaciones de orden entre todas las ideas. Lenguaje, Historia y Lógica son la misma cosa: la determinación del espíritu racionalista, la Acción de la Voluntad.

He aquí el Principio del Determinismo; así puede expresarse: Sólo hay una Historia. O sólo hay una Historia objetiva.

Todo lo indiscernible es simultáneo. Toda construcción indiscernible es simultánea. Todo futuro indiscernible es un presente simultáneo. Todo presente indiscernible es un pasado simultáneo.

Toda ciencia es una cronología. Es una cronología objetiva.

El lenguaje de la Historia es el lenguaje de la Ciencia. Es tan objetivo como el lenguaje de la Ciencia. Ciencia e Historia son la misma cosa: el conjunto de todas las relaciones de poder entre todos los objetos. Ciencia, Historia y Sintaxis son la misma cosa: la determinación del dios determinista, la Contemplación de la Naturaleza.

La Ciencia es la sintaxis de la Historia como la Filosofía es su lógica.

Para el Racionalismo, cada momento del lenguaje es un lenguaje. Hay o puede haber relaciones y distancias entre momentos como hay o puede haber relaciones y distancias entre lenguajes. Pero todo momento, como todo lenguaje, está a igual distancia del lenguaje y su relación con él es la misma.

Para el Racionalismo, la Vida no tiene fin.

Una ciencia es el límite de objetividad en cada momento de un lenguaje.

La Ciencia es el límite de objetividad en cada momento del lenguaje.

Cada momento de la Ciencia es una ciencia.

Para el Determinismo, la Ciencia no tiene momento. Hay relaciones y distancias entre momentos como entre ciencias. Pero todo momento, como toda ciencia, está a igual distancia de la Ciencia y su relación con ella es la misma.

Para el Determinismo, el Mundo no tiene principio.

Si el sentido es relativo a un lenguaje, la información es relativa a una cronología.

Información de una construcción es la relación entre su sentido y el de un momento precedente.

Probabilidad es la medida de la información. Si se quiere, el inverso de la medida de la información.

Si el significado es relativo a una máquina, el cambio es relativo a una cronología objetiva.

Cambio de una construcción es la relación entre su significado y el de un momento precedente.

Frecuencia es la medida del cambio. Si se quiere, el inverso de la medida del cambio.

Para el Racionalismo, Filosofía es la determinación del lenguaje como información. Filosofía es la determinación de toda información. Es la información de las condiciones subjetivas de toda construcción.

Para el Racionalismo no hay tautologías. Toda construcción informa.

Filosofía es la interpretación del lenguaje como información. Interpretar un lenguaje es asumir su carácter informativo. Filosofía es la determinación de toda interpretación. Hasta ahora los filósofos se han dedicado a interpretar el mundo. De lo que se trata es de reinterpretarlo.

Filosofía es Comunicación como información. Es la información de las condiciones de la Comunicación.

Para el Determinismo, la Ciencia es la determinación de la máquina del mundo como cambio. La Ciencia es la determinación de todo cambio. Es el cambio de las condiciones objetivas de toda construcción.

Para el Determinismo no hay reposo. Toda construcción cambia el mundo.

La Ciencia es la aplicación de la máquina del mundo como cambio. Aplicar una máquina es asumir su carácter transformador. La Ciencia es la determinación de toda aplicación.

La Ciencia es el Trabajo como cambio. Es el cambio de las condiciones del Trabajo.

Para el Racionalismo, la Ciencia es la información de las condiciones objetivas de toda construcción.

La Ciencia es la información de las condiciones objetivas de la Comunicación.

La Ciencia es la información de las condiciones objetivas del Trabajo.

Filosofía es la información de las condiciones subjetivas del Trabajo.

Para el Determinismo, Filosofía es el cambio de las condiciones subjetivas de toda construcción.

Filosofía es el cambio de las condiciones subjetivas de la Comunicación.

Filosofía es el cambio de las condiciones subjetivas del Trabajo.

La Ciencia es el cambio de las condiciones objetivas de la Comunicación.

Hasta ahora los científicos se han dedicado a cambiar la vida. De lo que se trata es de recambiarla.

## Libro Segundo

## Capítulo 1

### LENGUAJE

#### ¿Qué es lenguaje?

Empecemos por algún sitio. Filosofía -empieza a su vez diciendo DLO- es análisis lógico del lenguaje. Podemos tratar de ver qué entiende por lenguaje.

Una definición es tanto más parcial e inconclusiva cuanto más universal y abstracto pretenda ser su objeto; pero ¿hay algo más universal y abstracto que el concepto que DLO hace del lenguaje? ¿hay algo más universal y abstracto, prevemos, que el lenguaje? Más conscientes que nunca de la imposibilidad de dar una definición completa del lenguaje desde el lenguaje, deberemos intentarlo utilizando una indefinida variedad de medios (lo mismo, por otra parte, que hacen todas las definiciones, aunque a veces no se quiera ser consciente de ello), de formas de hablar y de escribir, de rodeos; y aunque esa labor tenga lugar a todo lo largo de DLO y del presente comentario, vamos a concentrarla en este capítulo echando mano, especialmente, de características, imágenes y ejemplos, de lenguaje.

1. Lenguaje es vehículo, medio, forma, en suma, de comunicación.

No se desdeñan en DLO los demás fines que se suelen dar al lenguaje. La expresión, por ejemplo, viene a ser coextensiva con él (1). El conocimiento lo mismo (2). La coerción corre suerte parecida (3); aunque cada uno de ellos encuentre un sentido diferente. Muchos más fines del lenguaje trata DLO y muchos más pueden señalarse; probablemente, indefinidos; siempre podrán añadirse más. Pero todos están aquí supeditados, todos exigen, la comunicación; y éste quizá sea el más tratado



*agui* . Quizá porque, tirando del título, de DLO se saquen en primer lugar implicaciones acerca del sujeto del lenguaje, de quiénes se comunican y de sus vicisitudes y de la construcción de la objetividad. Interpretamos que para DLO cualquier fin del lenguaje implica necesariamente alguna medida de comunicación; y sin ella, no habría propiamente lenguaje. Pero ¿quién y cómo se comunica? ¿Quién habla? ¿de qué se trata? Bueno, eso es algo que irá viéndose, de momento, más adelante (4).

Y a la inversa, ¿hay, o puede haber, otra forma de comunicación que no sea lenguaje? Pues, la verdad, no se me ocurre. Pues incluso la telepatía, mencionada frecuentemente en este punto como posible contraejemplo, podría quedar subsumida por DLO como otra forma, o momento, de lenguaje.

Lenguaje queda, pues, casi identificado con comunicación. Uno queda definido en función del otro. Cada uno con sentido diferente: lenguaje es medio, causa, forma; comunicación es fin, efecto, contenido, en cada caso de uso del lenguaje. Naturalmente eso supone una considerable amplitud de las acepciones de ambos conceptos para hacerlos coincidir de esa manera. Pero el llevarlos adelante a la hora de investigar casos raros de lenguaje o comunicación, en los que la casi-identificación de ambos no parezca tan evidente como en otros casos, no debería considerarse un forzar la identificación demasiado para embutirla en los hechos a base de consideraciones ad hoc, sino un motivo de interesantes descubrimientos y renovación de nuestros conceptos previos; porque de hecho ese mismo proceso ha venido ocurriendo cada vez más aceleradamente en los últimos tiempos. El considerar que todo lenguaje comunica conduce y ha conducido, por lo pronto, a una ampliación del concepto de sujeto. Y el considerar que toda comunicación es lingüística, al descubrimiento de antes no reconocidos lenguajes (5).

Pero aunque ambos puntos irán encontrando su desarrollo más adelante, ya empieza éste a estar algo apuntado en la siguiente característica que a continuación aducimos del lenguaje.

2. El lenguaje es definible, determinable, y por tanto, reproducible, a base de formas de lenguaje: o características, cualidades, definidas a su vez en función de objetos, cosas del mundo, llamadas signos. Es decir, el lenguaje se hace a base de relaciones o configuraciones entre unas cosas señalables, determinables en el mundo: son los signos.

El lenguaje es un conjunto de funciones de signos. Como indicaba Saussure al fundar la lingüística moderna, el lenguaje es un sistema. Un tanto metafóricamente, el lenguaje es un instrumento. De comunicación, por ejemplo. El mismo, a través de todas sus manifestaciones o aplicaciones. Todo lo cual supone la posibilidad de que determinadas relaciones o configuraciones

de cosas no satisfagan las formas del lenguaje, es decir, no tengan las características definidas por el lenguaje: son el sinsentido. Es esencial al lenguaje que sea posible el sinsentido (6). El cual revela la existencia de formas de lenguaje.

Si el número de formas de lenguaje es finito o infinito, eso es algo que no es preciso resolver de momento (7). Baste considerar que es suficientemente limitado como para permitir, de hecho en la práctica, la producción, o reproducción, del lenguaje de forma que parezca satisfacer las necesidades de la comunicación.

A propósito: podemos hacer notar aquí la primera tímida respuesta a la cuestión del sujeto de la comunicación (¿quién se comunica?) que anunciábamos antes. Reduciendo el concepto de comunicación a su más elemental sentido, diremos que en un lenguaje, los que se comunican entre sí son los signos; por obra, o en función, de las formas de lenguaje (8).

Y si hemos dicho que los signos son objetos del mundo, la ampliación de la noción de lenguaje a esos casos de comunicación no patentemente lingüística, cuyos signos por tanto han de descubrirse, eso conduce asimismo a una ampliación de la noción del mundo (o mundo físico) al que tales signos pertenecen (9). Pero no hay lenguaje, ni comunicación, sin signos, ni mundo, y viceversa. Todo signo pertenece, pues, al mundo y al lenguaje.

Y acerca de si el número de signos es finito o infinito, DLO parece considerar que es indiferente, que puede ser de ambas formas. Podría ocurrir que el número de signos fuera finito; y que éstos no se repitan; o que se repitan un número finito, o bien infinito, de veces. También podría suceder que el número de signos fuera infinito; y que éstos, los signos, se fueran sustituyendo sucesivamente unos a otros (como las vigas nuevas sustituyen a las viejas en los edificios antiguos, o sucesiones de manuscritos e impresiones que han hecho llegar hasta nosotros los textos del pasado y seguirán haciéndolo; o como nuestras células, que son constantemente sustituidas); o no; todo eso es, de momento, indiferente para definir qué es lenguaje (10).

Así que la idea de Humboldt de que el lenguaje "hace un uso infinito de medios finitos" (11), repetida por los lingüistas generativos contemporáneos, ha de aceptarse sólo con muchas precauciones. Si se entiende en el sentido de contar con un número finito de signos que se repiten, para DLO sería una exigencia demasiado restrictiva del lenguaje. (Piénsese, por ejemplo, en la pintura como lenguaje). Esa es, para DLO, tan sólo una visión posible, entre otras, del lenguaje.

Pero sobre esta cuestión no puede desdeñarse lo que explicitamos en la siguiente característica, que es el reverso de la misma.

3. El lenguaje es un instrumento que debe ser susceptible de una indefinida aplicación

(producción, o aparición) en el tiempo, en el futuro. Debe tener la capacidad de adaptarse a situaciones nuevas, real o aparentemente nuevas. Como instrumento (prosiguiendo la metáfora emprendida), debe ser una máquina peculiar, capaz de un funcionamiento indefinido en el tiempo; tan sólo definido por sus formas, sus funciones; pero capaz de no detenerse nunca.

Esta exigencia elimina la posibilidad de lenguaje totalmente muerto, de signos que, a partir de un momento dado, ya no dicen nada. Las llamadas lenguas muertas, como los signos de civilizaciones pasadas, no lo son del todo, pues por obra de la interpretación, aún nos dicen, y nos revelan, en una medida mayor o menor, su carácter de signos y lenguaje. Lenguaje que a partir de un momento dado ya no puede decir nada es que nunca lo ha sido. Y si alguna vez lo fue, lo podrá ser siempre.

Esta exigencia elimina, también, una de las posibilidades que mencionábamos de pasada en el punto anterior: la de que el número de signos del lenguaje posibles sea finito, y que éstos no se repitan, o que se repitan sólo un número finito de veces. Agotados los signos, o sus repeticiones, eso sí que sería lenguaje muerto. (Lenguaje muerto es, para DLO, una especie de contradicción) (12).

Pero que esta capacidad creadora, como le llaman, del lenguaje sea debida a una capacidad de indefinida generación de nuevas formas de lenguaje, o a una indefinida generación o regeneración de signos, es algo que, en general, queda abierto.

Bueno, hasta el momento hemos dado tres características del lenguaje, que en el fondo casi se reducen a una: lenguaje es todo conjunto de funciones de cosas innumerables.

A continuación vamos a dar un par de características más, pero que creo que no son de naturaleza diferente a las anteriores. En parte, están exigidas por las anteriores, pero es preciso decirlas:

4. El lenguaje remite a otra cosa. El lenguaje, es decir, las formas del lenguaje, es decir, los signos que las satisfacen, remite a los comunicantes a otra cosa (eso que llaman significado). Por reducir ese "remitir" a su mínimo y más general sentido, diremos que todo lenguaje *está relacionado* con otra cosa. Por eso el lenguaje es poderoso. En ello radica el poder del lenguaje. ¿Qué cosa es esa? ¿Qué se quiere decir? Otra pregunta.

Y, quizá debido a ello, como ahora veremos, 5: el lenguaje tiene que ser capaz de mentir, de engañar; en el lenguaje debe ser posible la falsedad. Si no, no es posible la ficción. Lenguaje es teatro; más o menos tolerado. Debe de haber algún grado de indeterminación en esa relación que mantiene el lenguaje con otra cosa.

Bueno. Hasta aquí, unas cuantas características, que no disimulan pretender definir qué es

lenguaje. Aunque ¿qué lenguaje, si está relacionado con "otra cosa", puede definirse exclusivamente con definiciones? Es precisa también la indeterminada vía de los ejemplos.

Mientras tanto, ya hemos dado de pasada algunos ejemplos. Y en el párrafo siguiente daremos más, y en el que le sigue a éste, nos dedicaremos poco menos que a esbozar con ellos una sucinta clasificación. Pero voy a dar ahora uno más. No por ser paradigmático, que no parece serlo, sino precisamente porque al estar en los límites del lenguaje, difícilmente cumple las características antes estipuladas para el lenguaje, y su análisis arroja, por tanto, interesantes cuestiones definitorias por aquellos parajes por donde se extiende el horizonte del paisaje del lenguaje: me refiero al sueño.

Filosofía es, pues, análisis del lenguaje. Y la primera (y, en último término, única) tarea del análisis ya está fijada: averiguar, determinar, dónde y cuándo hay lenguaje; dónde y cuándo hay comunicación:

Análisis (separación), por contraste (13), o por diferencia (14), entre los signos, y síntesis (unión) de los mismos, por sustitución (13), o por repetición (14).

Análisis y síntesis se implican uno a otro. Al analizar, se sintetiza lo que no se analiza. Al sintetizar, se analiza lo que no se sintetiza. No hay uno sin el otro. Y ambas operaciones, que las hacemos diariamente al hablar, van determinando la tarea, en último término, de la filosofía (que DLO considera la tarea de toda actividad racional): distinguir lo que es lenguaje de lo que no lo es.

Y sintetizar es comunicar.

### Todo es lenguaje

Imaginemos una escena:

En un lugar se encuentran dos, o más, caballeros. Conversan. Pasa una brisa ligera. Hablan de mujeres. Comentan las excelencias de la estación y celebran el momento.

Están junto a un arroyo. A su alrededor, se extiende la sierra, el valle, laberíntico, sembrado de árboles. A lo lejos se eleva, inclinada, alguna columna de humo.

Pasan las nubes, haciéndose y deshaciéndose lentamente en el cielo. En un remanso del arroyo, se

reflejan. Flotan las hojas secas.

Los caballeros charlan, comen y beben sobre la hierba. Hablan de mujeres. De cuando en cuando, hay un silencio. Pero pasa.

Al hablar, generalmente se pone la atención sólo en aquello de lo que se habla, en esa "otra cosa" con la que el lenguaje está relacionado. Pero, de cuando en cuando, el hombre fija también su atención en el mismo lenguaje y sus signos, se interesa por él y por su relación con aquella "otra cosa", lo estudia y habla de él: al hablar entonces, la "otra cosa" es el lenguaje y su relación con aquella "otra cosa" de la que antes hablaba, que, fuera lo que fuera, va viéndose ahora progresivamente rodeada de lenguaje y más lenguaje. Entonces, se considera como tarea filosófica el estudio, el análisis y síntesis, del lenguaje. Y a través de él, ver si puede accederse a aquella primera "otra cosa" en la que al principio poníamos la atención.

Esto, que nos pasa a nosotros, ha venido sucediendo más o menos intermitentemente a lo largo de la vida y de la historia del hombre. En pequeña y en gran escala. En gran escala al menos, creo que ese fenómeno es propio de épocas en las que nuevos lenguajes artificiales han llamado la atención. Pero no tiene por qué ser ésa una causa exclusiva, y podrían señalarse multitud de otras distintas. Esas épocas tienen siempre algo en común, y, naturalmente, a nosotros nos parece que la más radical y definitiva de todas ellas, la que más desarrolla ese algo común hasta hacerlo exclusivo, es ésta en la que nos encontramos.

Piénsese, por ejemplo, en el vasto movimiento de pensamiento en torno a la sofística griega, o la encrucijada donde se encuentran nominalismo y humanismo renacentista, o, en fin, la Ilustración, origen de la historia contemporánea del lenguaje que llega hasta nosotros, cuyo centro está marcado a finales del siglo pasado por la construcción de la lógica moderna, por un lado, y la formulación de la lingüística moderna, por otro. Ese centro, que abre la historia contemporánea reciente del lenguaje, es asimismo el origen de la llamada Filosofía analítica, de cuya actitud parece arrancar DLO en su declaración inicial: filosofía es análisis lógico del lenguaje. Y cuya historia interna corre también entre sus páginas de principio a fin.

¿Qué puede hacer volcar de esa manera el interés del hombre en el lenguaje?

Ya he indicado la construcción y el consiguiente estudio de los lenguajes artificiales, instrumentos de poder como los que crearon la lógica y la lingüística modernas.

Podríamos añadir, la atención a los hechos y a las cosas más o menos controlables de nuestro

entorno, propia de la actitud positivista, y entre las que encontramos los signos, esa parte casi siempre tangible y controlable del lenguaje, donde no parece sin embargo entrar la "otra cosa" de la que el lenguaje nos habla. Así, pronto se declaró la sintaxis, el estudio de los signos, como la disciplina apropiada, y suficiente, con que dar cuenta del lenguaje (Carnap, Chomsky).

Podríamos añadir también el fracaso en haber alcanzado, controlado, aquella "otra cosa" de la que, antes de fijarnos en el lenguaje, al principio hablábamos, es decir, una actitud crítica que nos hace plantearnos nuestros instrumentos y su capacidad de podernos llevar a "otra cosa" alguna, o a "qué cosa". Esta actitud ha llevado al estudio del lenguaje a la generalidad de las escuelas y tendencias de la cultura de este siglo.

Y a esas dos actitudes los lenguajes artificiales se han ofrecido como un modelo tentador, por aparentemente asequible, un espejo de mano.

Ambas actitudes, la positivista y la crítica, crecientemente alimentadas, y autoalimentadas, por la imparable y creciente producción de lenguajes artificiales y de máquinas capaces de producir lenguajes artificiales, nos han llevado a considerar al lenguaje como el indiscutible protagonista del pensamiento del siglo XX y, aún no sabemos hasta qué punto, de los siglos venideros; ni acierto a imaginar si algo, o qué, podrá parar ese proceso. Esta situación límite (aunque, repito, aún no sabemos con qué limita) coincide curiosamente con una situación crítica (agónica, dirían algunos, con sonoridades más o menos lúgubres) de los idiomas modernos y de la literatura. Y los años posmodernos, entre cuyos contradictorios intentos podemos advertir el oscuro intento de pararlo, el de parar el creciente imperio del lenguaje, lejos de conseguirlo, no han hecho más que realimentarlo. Está siendo una experiencia de trascendental importancia.

Una situación tal, difícilmente podría habernos evitado el llegar a lo que llamaremos aquí *Panlingüismo*: el pensar que *todo no es sino lenguaje* y nada más. Eso parece pensar DLO. Pero también eso parecían pensar, o exigir, quizá sólo apuntar, aunque de maneras menos explícitas y conscientes, los que ocupan etapas y épocas precedentes en la historia del lenguaje, reciente y remota (15).

Al principio de este párrafo veíamos cómo, al volver la atención al lenguaje, nos introducíamos en un creciente túnel de signos que hablan unos de otros, un túnel de estancias sucesivas de lenguajes, al fondo de los cuales, aquella "otra cosa" de la que hablábamos antes de volver la atención al lenguaje, se aleja. ¿Puede distinguirse aún algo? El panlingüismo parece zanjar, o sajar, la incertidumbre: al fondo, aquella "otra cosa" no era sino más lenguaje, por el que continúa el túnel. O, según otros, aquella "otra cosa" al fondo es un espejo. (O, según otros, el lenguaje es, como

decía Gómez de la Serna de la vida, una baraja de espejos).

Los caballeros hablan, se han otorgado el poder de la palabra que convoca allí... el valle, los huertos familiares, los mitos antiguos.

Vuelan los pájaros. Juegan los gorriones. Los caballeros hablan y cantan, tocando instrumentos. Se desliza una culebra, entre los lirios, hacia el agua.

Hablan de lo interior y de lo exterior. Hablan de mujeres divinas, de mundos posibles. ¿Qué hubiera pasado si Paris, en vez de otorgarle a una la manzana... hubiera suspendido el juicio?

Los caballeros hablan. Se diría que no saben cómo parar de hacerlo.

Suele mencionarse la pregunta sobre qué es antes, el huevo o la gallina, como modelo de pregunta sin solución. Pero yo, al contrario, creo que cualquier solución puede ser válida. De hecho creo que, globalmente considerada, es más frecuente responder que el huevo es primero y la gallina después. Depende del sentido de la consideración.

Como tantas otras cuestiones (si no todas), el análisis del panligüismo es de ese tipo. Por eso, el que iniciamos a continuación es una reconstrucción entre otras posibles, en la que la incierta distinción de momentos, o niveles, al estilo hegeliano, en el panligüismo, contiene una indistinción de qué puede haber en él de lógica o de historia, de ficción o de realidad; para resolver la cual sería precisa otra investigación que aquí no emprendemos.

Hemos ordenado el análisis del panlingüismo seccionándolo en momentos, entre 4 principales.

A) El lenguaje es considerado algo natural, pertenece a la naturaleza, y las leyes de ésta rigen sus formas de una vez por todas.

Todos los signos lo son por naturaleza, todos son signos naturales, como el que relaciona humo y fuego, o los vuelos de las aves con el cambio de las estaciones. Y todo en la naturaleza (hechos, cosas, ...) puede ser un signo para el que sepa entenderlo. Por doquier, es la naturaleza quien nos habla. El lenguaje es naturaleza y la naturaleza lenguaje. Se nos vuelve lenguaje con tal de ponerse a escucharla, y creer entenderla, es decir, interpretarla. ¿No se habla de entender o no un hecho natural? (16). Y nosotros, seres naturales dentro de la naturaleza, a la que vamos a obedecer querámoslo o no, sólo podemos pretender que a ella, a la naturaleza, donde se encuentra el lenguaje y el signo, y el poder, la escuchemos cuando hable por nosotros, y nosotros hablaremos entonces

con ella.

La naturaleza, donde nada cambia, al hablar, en todo, se repite constantemente. Y el hombre, al hablar, con ella, la repite.

(No necesita la naturaleza repetir sus signos para repetirse, sus signos pueden ser todos distintos y diferentes constantemente. Pero el hombre la repetirá siempre que repita los mismos signos que una vez la repitieron).

Por eso tiende el hombre a la repetición siempre que fija su atención en la naturaleza, aunque de hecho no consiga dar con los signos que una vez parecieron ponerlo en comunicación con ella, y se le escapen. Por eso las culturas naturalistas tienden al rito y a la ceremonia, cuya esencia es la repetición.

La pregunta que hemos venido planteándonos a lo largo de este capítulo, ¿quién habla?, encuentra aquí al menos una respuesta: al menos, la naturaleza. Y quien se comunique, al interpretarla, con ella.

La otra pregunta, ¿de qué se habla?, ¿con qué "otra cosa" está relacionado el lenguaje?, encuentra, pues, globalmente una respuesta más bien negativa, la respuesta negativa del panlingüismo: no hay "otra cosa" alguna más allá del lenguaje mismo, más allá de la naturaleza. (Ya sean los túneles del lenguaje y de signos del lenguaje finitos, o infinitos).

Históricamente, nos imaginamos tal momento como un momento primigenio. Y lo fechamos en aquellas primeras culturas míticas, de reyes magos y sacerdotes cuya misión era repetir una y otra vez el momento primigenio, interpretar los signos de la naturaleza y poner el oído en el ombligo del mundo: (¡omphalos! (17)). La naturaleza eran los dioses, y la palabra una invocación que los convocaba, sometidos a sus propias leyes.

Pero atención: es el considerar la naturaleza como lenguaje y viceversa lo que hace de nuestro lenguaje y del análisis, interpretación, y da el plano intemporal al lenguaje.

Ahora bien, ¿puede la naturaleza mentir, o engañar? Sí, si es autora de lenguaje.

La indeterminación (entre el lenguaje natural y la "otra cosa" natural con que está relacionada) aquí es debida, o bien a que la naturaleza se puede escapar a sus propias leyes, o bien a que nosotros podemos no haberlas sabido entender, es decir, a una interpretación falsa.

Las mitologías oscilan entre ambas opciones: o bien otorgarle a los dioses un comportamiento caprichoso, o alejar su cielo de la debilidad de nuestra mirada y de nuestras posibilidades de compartir su gloria.

B) El lenguaje es considerado algo artificial, artificio, y las decisiones del hombre rigen sus



formas de acuerdo con sus intereses.

Vamos a distinguir aquí tres momentos:

Primero: Hay lenguajes artificiales. Y el reconocimiento en el hombre de su capacidad de construir y controlar lenguajes, de definir sus límites y su funcionamiento. Es el reconocimiento de que el hombre ha accedido al poder del lenguaje.

Respondiendo a las dos preguntas que venimos arrastrando, en este lenguaje quienes se comunican son los hombres; se comunican sus decisiones e intereses por medio del uso que hacen de los signos, lo que muestra las formas del lenguaje. Y la "otra cosa" con que los signos están relacionados es la misma: son las decisiones e intereses del lenguaje por medio de su realización en el mundo, los hechos que determina el hombre como consecuencia de su poder. Lo cual, en principio, parece no estar entre los signos del lenguaje.

Segundo momento: Tomando el lenguaje artificial como modelo, ¿por qué no considerar que todo artificio es lenguaje, si está construido de la misma forma y funciona de la misma manera, a base de decisiones de comportamiento o uso de signos? Así, aparecen como lenguaje los juegos (18), el arte, la técnica, la sociedad, el comportamiento y la vida entera del hombre, su cuerpo; y los gestos, los utensilios, las máquinas, los hechos humanos, aparecen como signos (19).

Y entonces: Aquello que hemos visto antes era lo que el artificio comunicaba, que también era aquella "otra cosa" con que está relacionado el lenguaje del artificio, es decir, aquellos hechos que expresan las decisiones y que son los que busca determinar el lenguaje artificial como consecuencia de su poder, ¿no son, por ello mismo, también artificio, y por tanto, lenguaje (aunque entre el lenguaje y los hechos que determina medie de nuevo como indeterminación la decisión de responder, de determinarlos y construir esa "otra cosa" que pretendía el lenguaje)? De hecho, los primeros más llamativos lenguajes artificiales, como la propia escritura, o el lenguaje matemático, ¿no buscaban determinar hechos claramente lingüísticos, como la lectura, en el primer caso, y el lenguaje natural matemático (llamémosle así al lenguaje natural acerca de los números naturales, el lenguaje natural donde aún los números son palabras -como dicen los cheques bancarios, 'consígnese en letra'), en el segundo?

Todo artificio es, pues, lenguaje donde su autor, los seres humanos que lo construyen, son los que se comunican sus decisiones porque construyen los signos que se comunican. Y donde la "otra cosa" no es más que más lenguaje y artificio.

Este momento nos lo hemos estado imaginando en los mitos modernos, los mitos de una sociedad que ha creído en el poder del artificio, en el poder de las decisiones humanas, y en la que

hasta hace poco hemos ido progresivamente estando.

Y aquí: ¿Puede el artificio mentir, o engañar, o frustrarse? Naturalmente que sí. Pues aquí la indeterminación que casi constantemente media en el artificio, por parte de la decisión humana, separa también el artificio de ese "otro artificio" que pretendía determinar como realización de su poder.

El artificio es obra del hombre y no lo puede todo para el hombre.

Tercer momento de esta apasionante serie: No sólo todo artificio es lenguaje, sino que también todo lenguaje es artificio. No hay lenguaje natural, y el lenguaje, es cosa de hombres. La naturaleza queda desplazada. El lenguaje artificial se toma como modelo exclusivo del lenguaje.

Por tanto, o bien la naturaleza simplemente no existe, no existe propiamente tal y no es más que un nombre que le damos a ciertos artificios (como dicen que no existe ya el hombre primitivo o el paisaje natural); este es el pensamiento implicado por un Carnap, al considerar que cuando creemos estar hablando de cosas (modo material de hablar), estamos hablando de signos y su uso (modo formal de hablar) (20)...

o bien la naturaleza existe, pero como si no existiera, inalcanzable, incognoscible, inasequible por el lenguaje que sólo accede a más lenguaje...

o bien la naturaleza está contribuyendo con el hombre a la construcción del lenguaje pero no podemos saber en qué medida y cómo determinarlo (¿no es ésta la posición kantiana?)...

o bien... o bien... (puede haber muchos grados de la presencia que a la naturaleza se le da en el lenguaje)... o bien, por último, es la naturaleza esa "otra cosa" con la que está relacionado el lenguaje; aunque si sólo podemos acceder a ella mediante el lenguaje, éste pretende ser un mapa de ella, una figura, un reflejo, mientras que lo que podemos ver es sólo la imagen del espejo. En las formas material y formal de hablar (Carnap) estamos hablando de la naturaleza y del lenguaje, y uno es reflejo del otro.

Así parecía pensar Bloomfield cuando dice:

Hemos definido el *significado* de una forma lingüística como la situación en la que el hablante la emite y la respuesta que provoca en el oyente. [...] Las situaciones que impulsan a la gente a emitir el discurso, incluyen todo objeto y acontecimiento en su universo. En orden a dar una definición científicamente precisa del significado para toda forma de un lenguaje, deberíamos tener un conocimiento científicamente preciso de todo en el mundo del hablante. (*Language*, 139) (21).

De todas maneras, la fe puesta en las imágenes del espejo del lenguaje, en "cuáles" de ellas

reflejan "algo" (cosas, hechos, deseos, fenómenos, órdenes, ... , formas, ...) y "cuáles" no reflejan nada pues pertenecen sólo al espejo, puede ser mayor o menor, más o menos discriminada. Es lo que Quine llama el compromiso ontológico de un lenguaje, cuestión en la que él adopta su razonable y moderado criterio personal (22).

En esta concepción, el hombre vive de espaldas a la naturaleza, ocupado en construir su lenguaje como un espejo, un espejo manipulable.

Parecía que el artificio nos es al hombre algo mucho más cercano que la naturaleza, al fin y al cabo es obra nuestra, debemos poder responder de él, pues lo hacen nuestras decisiones. Los misterios de la naturaleza, sacralizados por las mitologías, parecían destinados a desaparecer, a base de análisis y decisiones de cómo construir un adecuado lenguaje que no los reflejara. Y la filosofía, alejada de la naturaleza y destinada a ser análisis del artificio, parecía poder eliminar el misterio, convertido ahora en problema (formal), en la actividad racional.

Pero no ha sido así. Creamos o no en esa naturaleza que según algunos el artificio refleja, hemos visto resistirse a resolverse los problemas en el artificio, a pesar de parecer a nuestro alcance, y hemos visto repetirse en éste (se comprende que se esté tentado a decir "reflejarse") todos los viejos misterios de la naturaleza. Solo que ahora, a nuestro lado.

Quizá se haya tenido poca paciencia, y la resolución de los misterios de la naturaleza y del hombre como problemas de lenguaje artificial sea una empresa a largo o muy largo plazo. Pero en la medida en que las esperanzas en la claridad del artificio se han visto frustradas, se ha venido a considerar el artificio como naturaleza, una "segunda" (si se quiere) naturaleza, y a sentirlo alejarse con ella. El misterio anida hoy en las ciudades, en los ordenadores, en la civilización, que había venido a erradicarlo. A nuestro lado. Que, por misterioso, ahora también se nos aleja.

C) Por último, y siguiendo, sin pretenderlo demasiado, el estilo hegeliano, está el panlingüismo que considera al lenguaje tanto algo artificial, como algo natural, al mismo tiempo.

La verdad es que creo que todos, en nuestra vida diaria, oscilamos constante, o frecuentemente, de una de esas visiones, a la otra. Generalmente creemos que hay tanto lenguajes y formas artificiales como lenguajes y formas naturales, que hay artificio y hay naturaleza. Asimismo, entre los pensadores concretos, cuando se dedican a pensar en ello y declarar su posición, hay todo tipo de distinciones de qué considera cada cual artificio y qué naturaleza, qué pertenece al espejo y qué al reflejo; de tal manera que podríamos considerar la precisa definición al respecto como uno de los rasgos definitorios de una filosofía (23). Ya lo hemos visto más arriba.

Pero aparte de todas esas posibles combinaciones, en las que artificio y naturaleza se reparten el

terreno, queremos referirnos aquí a la posición más radical que considera que no tiene por qué haber, entre arteficio y naturaleza, reparto de terreno, pues ambos son conceptos coextensos que se refieren a la misma y única realidad: el lenguaje. Todo arteficio es natural y todo lo natural es obra de arteficio. Tal parece ser la posición de DLO (24); que podría ser por ello considerada una forma definida del "eclecticismo radical", fórmula equívoca que ha sido una de las banderas del posmodernismo.

Para tal posición, entre arteficio y naturaleza tan sólo -y de momento- su sentido es diferente. Puede haber, pues, entre ellos no reparto de terreno sino tan sólo reparto de papeles. Y en DLO, dos constelaciones de términos, unos de mayor y otros de menor tradición filosófica, se alinean en uno u otro de ambos papeles; con lo subjetivo y lo objetivo entre ellos, respectivamente.

Esa posición "eclectica" o "integradora", viene a implicar que puede llegar a hablarse de todo cuanto existe (la naturaleza), y que todo cuanto existe nos habla, nos ha hablado y nos hablará.

Todo lo artificial es natural. Pues es perfectamente natural que un ser natural capaz de decisiones como el hombre, como los animales, cada uno en su mayor o menor grado o nivel de conciencia, las ejerzan en su comportamiento entre los seres del mundo. Sean las decisiones, que determinan los artificios, más o menos predictibles, son algo perfectamente natural que en nada violan las leyes de la naturaleza y que son objeto de estudio de la ciencias naturales del comportamiento (25). Un código secreto, o una planta de producción de energía, es algo tan natural como un eclipse o un terremoto.

(Y todos son signos del lenguaje. Siempre pueden encontrarse disciplinas o personas que así los consideran. Y el hecho de que en muchos casos no se tenga claro el sentido (lingüístico) de algunos signos, es sólo un reto a la capacidad interpretativa, no supone que no sea posible. (Y de DLO se desprende que es suficientemente interesante el investigarlo, y que es ésta, parte de la labor crítica de la filosofía, pues es una de sus tesis el considerar que todo funciona de hecho como signo del lenguaje, aunque no se sea consciente de ello)).

Y entre lo que el hombre somete a sus decisiones, lo que le es aparentemente (26) más inmediato, los movimientos de su lengua, de su boca, de su rostro, de su sexo y de todo su cuerpo, ¿no es tan artificial como natural? ¿no son lenguajes del exterior del cuerpo? ¿No es tan artificial como natural el cuerpo humano, esa sucesión de signos desde la concepción hasta la muerte, con los paréntesis (o entrecorillados) del sueño?

Todo lo natural es artificial. Esto quizá parezca en principio más difícil de admitir (de entender) (27). Pero, por ejemplo, ¿dónde queda hoy un paisaje puramente natural, donde hasta a los

considerados tales se les ha puesto límites y señalización? ¿dónde queda ya un pueblo completamente primitivo... si es que, como el análisis de los pueblos pone en duda, lo hubo alguna vez?... Que hasta los propios conceptos de naturaleza, o natural, son artificiales y todo lo natural nos llega como obra de artificio...

El detectar la explosión de una estrella lejana en un telescopio ¿no es obra de artificio? ¿y por tanto, no es un signo dentro de un sistema de comunicación que funciona como un lenguaje? O más cerca, el ver caer una hoja u oír el murmullo de un arroyo, es decir, la sensación, ¿no es obra de aprendizaje, de la tradición, de la innovación, de decisiones, artificiales, como desde el kantismo los filósofos nos han hecho reconocer? Y las sensaciones de los sentidos, los recuerdos de la memoria, las imágenes de la imaginación o de los sueños, todos esos lenguajes del cuerpo que (de momento) sólo cada cuerpo puede distinguir dentro de sí. Son lenguajes. Del interior del cuerpo. Tan naturales como artificiales. Se convierten en materia plástica ante nuestras decisiones, con mayor o menor resistencia. Recuérdese la estatua de Condillac, cómo empezaba a construir su mundo a base de un lenguaje de olores (no acerca de olores, sino un lenguaje en el que los signos son los propios olores, un lenguaje (en principio) privado, donde los olores se comunican) (28).

Y con respecto al sueño, recuérdese también cómo el psicoanálisis nos ha enseñado a considerarlo producto de decisiones, aún a costa de trascender la clásica conciencia cartesiana, en todo momento autoconsciente; y considerarlas, decisiones de la subconciencia (29).

Acabamos de pretender reducir lo natural a lo artificial utilizando por lo menos dos argumentos, que se emplean de manera más o menos explícita en nuestra época y se han empleado en alguna medida en épocas de tendencia panlingüista semejantes. Por ello y por no estar exentos de razones los hemos empleado. Pero pueden hacerse en ambos varios reparos de importancia:

Uno de esos argumentos era negar hoy lo natural entendido como ausencia de artificio. Bueno, en primer lugar, creer que la mano del hombre llega hoy a todo el universo lo creo más bien exagerado. Ciertamente nos ha impresionado que haya llegado a pisar la luna o que tenga poder para hacer invivible la corteza terrestre. Pero de ahí a considerarse omnipresente, parece un histerismo de voluntad apocalíptica con poco fundamento. Pero además, en segundo lugar, creemos que no ha de entenderse lo natural hoy como la ausencia de artificio, sino que, como se ha apuntado antes, lo natural y lo artificial son sólo dos maneras diferentes de considerar una misma realidad, la realidad, que es de carácter lingüístico, artificial y natural. Por eso una parece reflejar la otra. Lo artificial, es verla desde las decisiones, temporales y variables, que intervienen en ella. Lo natural, desde leyes, universales e invariables.

La cuestión entonces es: ¿hay decisiones implicadas en toda realidad? ¿qué decisiones son las de los lenguajes naturales?

A esto respondía el segundo argumento utilizado antes, poniéndose en lo que los filósofos llaman el plano trascendental: hay decisiones humanas implicadas en toda realidad, puesto que las hay en toda forma humana de acceder a ella. Pero por sano y crítico que sea el ser consciente de los medios empleados para llegar a algo y a qué se ha llegado exactamente, reducir el plano real al plano trascendental no deja de ser una falacia. Sólo con ironía podría decirse sin absurdo "el hombre es la medida de todas las cosas". Pues si el detectar la explosión de una estrella lejana es obra de artificio, muchos nos negaríamos a considerar obra de artificio la explosión misma.

Así las cosas, habría que reconocer que, por más que hoy día la mayor parte de nuestro entorno es tan natural como artificial (decidible), *no todo lo natural es artificial*.

Quizá el que todo lo natural sea artificial sea sólo un ideal humano: el que todo sea reflejo y todo reflejado, hacer un espejo infinito, extender la presencia humana en el universo hasta someterlo a sus decisiones, recrearlo, ser su único dios (o al menos comunicarse perfectamente con todos los dioses hasta confundirse con ellos). Pero de momento sólo muy parcialmente lo hace en modelos del universo de juguete (espejos de mano), lenguaje, y, aún más parcialmente, aplicando técnicamente esos modelos en su entorno, y con desigual, aunque parece que creciente, éxito.

Pero obsérvese que no habla DLO del hombre, ni de lo artificial. Lo que parece en cambio decir es que todo lo natural es sometible a decisiones. Pero ¿decisiones de quién, quién decide la explosión de una estrella lejana, quién se comunica, el hombre? El hombre, por lo que hemos dicho, no. Al menos, no el hombre según la concepción del hombre que hemos heredado y que todavía es la única explícita. ¿Se trataría, pues, de explicitar una nueva concepción del hombre, hasta ahora sólo implícita, o en formación?

¿Podría, en principio, esa nueva concepción del hombre, escapársenos y que diéramos lugar, desarrollando el resto de nuestro lenguaje y conocimiento, a un universo sin forma conocida? ¿... un universo fuera del control del hombre, fuera del poder de nuestro lenguaje?

Pero ¿hasta qué punto el lenguaje es nuestro? ¿quién habla en el lenguaje natural, quién decide, quién se comunica? De momento, sólo hay una respuesta oscura: la naturaleza. Hay también algunas otras parciales. Por ejemplo: ¿Quién habla, quién decide el lenguaje de los sueños?: el subconsciente, esa conciencia trascendida. ¿Quién habla, quién decide el lenguaje del arte? Ha habido y hay muchas respuestas: los dioses, el método, la tradición, el genio, la época, la sociedad, la economía; o bien, la pintura, la escultura, ... ¿Quién habla, quién decide el lenguaje de la

economía?: la tierra, el trabajo, el dinero, ...

¿Son algunos de éstos los dioses de nuestra naturaleza? ¿Es su poder el que debe ser conquistado, o reconquistado (algunos dirían "recuperado") para el hombre? (30) ¿... o debemos conformarnos con considerar que todos esos dioses forman ya ahora el nuevo concepto de hombre? ¿... o limitarnos a proclamar que el hombre ha muerto? ¿Qué conservar y qué abandonar, si procede, en la nueva imagen del hombre?

De todas estas preguntas hay alguna respuesta, no muchas, en DLO y son comentadas en este texto (29).

No está DLO, sin embargo, exento de moverse en el plano trascendental. De hecho, lo transita casi constantemente problematizando el camino por el que accedemos al lenguaje y a la realidad, o mejor, problematizando nuestra concepción de ese camino. Pero tiende de cuando en cuando miradas al plano "real", digamos, en sentido absoluto. Porque ello, piensa, es inevitable en el lenguaje, es necesario. La explosión de una estrella es algo más allá que todo lo que podamos pensar o decir de ella. De ello veremos algo en los capítulos sucesivos, especialmente en el próximo, y algo más en el próximo párrafo. El lenguaje, es inacabable, incluso el humano.

Antes de finalizar el presente párrafo quisiera intentar ver si este último momento del panlingüismo, el de DLO, no está sugerido al tomar al arte, al lenguaje del arte, como modelo de lenguaje.

Creemos que tal interpretación de DLO, está mostrada por los hechos, hechos de lenguaje:

En dos momentos se habla del arte, con mayúsculas (31): para identificarlo con lenguaje como entendimiento, obra del espíritu, y para identificarlo con lenguaje como máquina de poder, obra de los dioses. Lenguaje como artificio y lenguaje como naturaleza. Y en otro momento, se habla de lo estético (32): para venir a decir, como en la tradición romántica, que lo estético es el camino de lo científico.

Común a espíritus y a dioses, obra de artificio y de naturaleza, vanguardia de la ciencia, quizá el arte, al menos lo que en nuestra cultura se considera como tal (pues en DLO se considera arte a todo el lenguaje -potencialmente al menos, podríamos decir; desiderativamente), quizá por ello el arte, se insinúa en DLO como guía de la nueva concepción de lo humano. Pero conviene no olvidar que para DLO, arte es por derecho cualquier lenguaje, pues a cualquier lenguaje pertenece la capacidad expresiva y creadora del arte. Y el no olvidarlo tiene que ser necesario para la nueva

concepción del hombre.

Como dice Heidegger definiendo un panlingüismo no lejano al de DLO,

Donde no hay lenguaje, no hay apertura del ente [...] El lenguaje, al nombrar al ente, por primera vez lo hace llegar a la palabra y a la aparición [...] El lenguaje mismo es poesía en un sentido esencial (33)

Un momento D) quizá pueda añadirse. O quizá esté ya incluido en lo anterior: Todo es lenguaje, lo pasado y lo futuro.

Si todo ese lenguaje inacabable, exterior e interior al cuerpo, pasado y futuro al presente, constituye un espacio infinito, o bien constituye una sucesión, o una repetición, o una sustitución, de signos, inacabable hacia el pasado, o bien inacabable hacia el futuro, eso es algo sobre lo que cabe optar. O no optar (34).

Los caballeros hablan. Comen, beben y cantan, y ya es el atardecer.

Al borde del arroyo, los caballeros hablan de diosas. Y en su conversación, convocan, casi sin notarlo, allí, a las náyades, divinidades fluviales que otorgan su divina locura apareciéndose a los hombres que las buscan.

Cae el rayo de luz. Los hombres que conversaban desaparecen. Se han embebido en el paisaje, la diosa oscila. Al fondo, un pastor contempla la escena (35).

### El lenguaje y los lenguajes

No sé si se habrá ya advertido que entre los dos párrafos anteriores media, aparentemente, una contradicción:



En el primero se decía que es esencial al lenguaje expresarse en formas. Por tanto, que es esencial al lenguaje que sea posible el sinsentido, que sean posibles signos que no satisfagan las formas, que no las "conformen".

Y en el segundo párrafo se ha dicho que, para DLO y para mucho del pensamiento de nuestro tiempo, todo es lenguaje. Lo cual parece que conduce a pensar que no es posible el sinsentido, pues cualquier cosa es signo del lenguaje y sus formas.

No parece haber una contradicción. Sino dos. La otra es esta:

En el primer párrafo se dice que el lenguaje remite a otra cosa (eso que llaman significado).

Y en el segundo, al decir que todo es lenguaje, ¿a qué "otra cosa", que no sea lenguaje, puede éste remitir, si todo es lenguaje?

Creo que para DLO son dos manifestaciones, o aspectos, de una misma contradicción. Al menos es una la respuesta que podría resolver ambas contradicciones, revelándolas así como sólo aparentes. Sería esta:

El lenguaje se da en lenguajes (piénsese, por ejemplo, en los idiomas). El lenguaje es el conjunto de todos los lenguajes. Es, por tanto, esencial que las formas del lenguaje se agrupen formando lenguajes. Y, por tanto, cualquier cosa, cualquier signo, es lenguaje porque pertenece al menos a *un* lenguaje, para el que tiene sentido, y no lo tiene para los *demás* lenguajes. El sentido y el sinsentido es, pues, una forma de lenguaje relativa a un lenguaje determinado.

Lo mismo ocurre con la "otra cosa" a la que debe remitir el lenguaje. El lenguaje remite a "otra cosa" desde *un* lenguaje determinado. Esa otra cosa es, pues, lenguaje que pertenece a "*otro* lenguaje".

Así, nuestra contradicción parece reflejar la contradicción que se da en el propio lenguaje, la cual se da entre los lenguajes del mismo. Y la resolución de la misma, parece resolver también la del lenguaje: no se trata de contradicción estricta, sino simplemente de *diferencia*, entre lenguajes.

Que no se contradicen, pues pueden estar remitiendo a "otras cosas" diferentes. (Creo que este es el problema y la solución planteados por Kuhn al hablar de la comparación entre teorías alternativas, consideradas aquí como lenguajes, y la inconmensurabilidad de las mismas (36)). La relación semántica es, pues, en DLO, una relación entre lenguajes diferentes (37).

Ahora bien, ¿es el lenguaje, así en general, a su vez un lenguaje, o incluso lenguaje?

Una pregunta así se parece a la del sexo de los ángeles. Si el lenguaje es "el todo", pasado, presente y futuro, preguntarse por el todo es algo sobre lo que ha caído ya mucha literatura en contra; y en efecto son éstas, un tipo de preguntas que hay que considerar con prevención, pues

parecen pura retórica condenada, en el mejor de los casos, al fracaso. Pero creemos que tienen algún sentido (como veremos en el párrafo siguiente); que responderlas conduce a una explicitación de los propios supuestos desde los que estamos pensando (como pasa con los condicionales contrafácticos y otras preguntas del "pudo ser"); que no se diferencian tanto, en el fondo, de todas las demás preguntas, como ya veremos; y que es una pregunta inevitable en filosofía aunque se ignore, se niegue, o se decida callar, que creemos iluso e irracional olvidar. Por mucho que el recordarla nos cueste.

Aparentemente, no hay en DLO mucho escrito directamente sobre el todo (aunque todo se refiere indirectamente a él, pues todo pretende versar sobre el lenguaje) (38). El todo aparece en DLO, sobre todo, como el universo del discurso de sus expresiones cuantificadoras (39). Y ¿qué lenguaje mínimamente desarrollado, no usa cuantificadores, que requieren, para su verificación, o refutación, o desarrollo, determinar en alguna medida, como intentamos hacer aquí nosotros con el lenguaje de DLO, su universo del discurso? Todos los lenguajes así ¿no tienen implícita la cuestión acerca del todo, puesto que aunque su universo del discurso, su todo, sea limitado (por ejemplo, los números naturales, o los cuerpos físicos, o los hechos de cierto tipo) para determinarlo tienen que referirse a lo que entra en él y a lo que no, y, por tanto, al todo? (40).

Vamos a ver, pues, alguna respuesta de DLO a nuestra pregunta (¿es el lenguaje, un lenguaje, o incluso lenguaje?), que aunque obviada directamente, todo allí parece estárnosla, como hemos dicho, contestando:

El lenguaje estaría algo así como al límite de los lenguajes, pues aunque posee casi todas las características que aquí hemos considerado esenciales al lenguaje, le faltan dos: la posibilidad del sinsentido y la referencia externa a "otra cosa". A no ser que excluyamos estas dos de entre las características esenciales del lenguaje. Creemos que es una posibilidad. Aunque, en ese caso, al negar el sinsentido, nos quedaríamos sin los lenguajes. Sólo el lenguaje. Y al permitir a un lenguaje referirse a sí mismo, se le condena a muerte y a la incomunicación con los demás lenguajes.

No es ésa, pues, creemos, la posición de DLO, que empieza en su parte I siendo un análisis de los lenguajes, cuya realidad y efectividad en nuestro mundo y en el análisis es imposible de negar. Que en su parte II analiza las relaciones entre los lenguajes. Y porque, en su parte III, donde da su noción del racionalismo, considera que todo lenguaje hace referencia al lenguaje, y condena así a todo lenguaje autocontenido, al irracionalismo, sin comunicación externa, no es lenguaje.

Para DLO, pues, el lenguaje, o no es lenguaje (lo cual parece que es caer en una contradicción), o es lenguaje *sui generis*, el único que puede permitirse no cumplir las dos características en cuestión

(lo cual parece ser admitir una excepción *ad hoc*), cuya función es considerar como lenguaje a cualquier comunicación entre lenguajes, hacerla posible, entendible, efectuable, lo que no es poco (41).

Creemos que DLO oscila entre ambas posibilidades. Y que por incluir la primera, formula en una de sus páginas una aparente contradicción en los términos. Pero como veremos en el párrafo siguiente, y ya hemos anunciado, eso no es tan grave.

Y que, por incluir la segunda posibilidad, considera al lenguaje como algo desconocido, en formación, sólo parcialmente conocido. Pues el lenguaje efectivo, el empleado o analizado en cualquier momento dado del desarrollo del lenguaje, del que podemos dar cuentas, del que en alguna medida somos conscientes en alguna medida de conciencia, cualquier determinación del lenguaje, es un lenguaje, es una interpretación del lenguaje, de la naturaleza, que se refiere al lenguaje y a la naturaleza, esos desconocidos.

Por eso el lenguaje es el límite desconocido, nunca efectivo, nunca completamente comprendido, de los lenguajes, que pueden considerarse como interpretaciones del lenguaje, pues todos hacen referencia al lenguaje, incluso los que se refieren a lo desconocido (que, en mayor o menor medida, son todos los lenguajes vivos, todos los lenguajes).

¿No es éste el mismo conflicto que Heidegger ve en la obra de arte, entre lo que él llama mundo y tierra, y que en DLO es el conflicto creador entre un lenguaje y el lenguaje? (42). Y la llamada *apertura* de la verdad ¿no pone la verdad, para Heidegger, en lo que en DLO se llama *el lenguaje*? Como piensan *Las Mil y una noches*, la verdad no está en un sueño, sino en todos los sueños (43).

En su artículo *Semántica: Una revuelta contra Frege* (44), Jaakko Hintikka, adalid de los estudios de lógica semántica, dice que el imperio de la sintaxis fue debido a considerar al lenguaje "como el medio universal de todo discurso", de toda comunicación, lo cual hacía imposible, sin negarla, la tarea de la semántica: pues el significado, la "otra cosa" al que el lenguaje se refiere, necesariamente se le escapaba. Y que el desarrollo de la semántica sólo fue posible al considerar, en cambio, al lenguaje "como cálculo", es decir, como una parte, o fragmento, del lenguaje en el sentido de medio universal; pues sólo así -añadiría DLO desde su panlingüismo- queda fuera y alrededor de cualquier cálculo, lenguaje suficiente y discurso posible para aprehender el mundo al que cualquier cálculo se refiere.

Porque todo lenguaje, como cálculo, crea un mundo, el mundo de las "otras cosas" a las que se refiere, un mundo posible, su mundo de objetos. Surgen así las semánticas de los mundos posibles, que pueden ser tan pequeños o tan grandes como pueda construirse un lenguaje para ellos, pero que

todos poseen, como atributo esencial -dice Hintikka- "su multiplicidad, es decir, el hecho de que hay muchos de ellos que considerar en sus relaciones mutuas, como quien dice al mismo tiempo". Y que, a pesar de los escrúpulos metafísicos que eso de "mundos posibles" pueda levantar, su lógica no implica un compromiso ontológico mayor que el del cálculo de probabilidades, pongamos por caso (45).

Surge así como tarea semántica la de interrelacionar los lenguajes, identificando cuándo en unos y en otros se está hablando de los mismos objetos desde mundos posibles (perspectivas) diferentes. Es la tarea de la *cross-identification* (identificación cruzada) (46). Lo que, aunque necesario, es problemático en los objetos cambiantes de nuestro mundo. Pero ¿qué objeto no lo es?. A pesar, pues, de su ascenso, la semántica encuentra para su desarrollo los mismos problemas que encontró para su nacimiento, y la necesaria "salida de sí" de un lenguaje en su búsqueda de "otra cosa" se plantea como tarea inacabable. La explosión de una estrella lejana es algo más allá que todo lo que podamos pensar o decir de ella en todos los lenguajes desarrollados en cualquier momento dado.

(Este tema de la relación entre lenguajes es el que, como hemos dicho, ocupa la parte II de DLO, y constituye el núcleo central del problema de la objetividad) (47).

Obviando los compromisos ontológicos, otras semánticas estudian los lenguajes como intercambio de signos, como juegos, acercándose así al plano sintáctico. Son las llamadas semánticas de los juegos teoréticos, aplicándole al lenguaje la teoría matemática de los juegos. También Gadamer, desde una perspectiva muy diferente, considera a todo lenguaje en general, y al arte, la fiesta y la celebración religiosa especialmente, como un juego, su lógica y sus necesarias relaciones con lo que le rodea es la misma; y también la naturaleza es un juego, o un jugador, según se interprete (49). Como dice Hintikka, la verificación de una oración es un juego con un "malicioso y activo" oponente que es la naturaleza. Si la oración es verdadera, ganamos. Si es falsa, gana la naturaleza. Eso dice Hintikka (50). Si el atributo esencial del "mundo posible" era la multiplicidad, el del juego es su carácter dinámico, pues puede el objeto del juego ir cambiando a lo largo de sucesivas jugadas.

Pero incluso en este caso, surge otra dificultad: la semántica parece conducirnos a la "omnisciencia lógica", es decir, a la asunción de que todo el mundo sabe siempre todas las consecuencias lógicas de lo que sabe (51).

La otra gran dificultad que reseña Hintikka, y que creemos pertenece, como las otras, a una sola, es que la semántica conduce al relativismo. El relativismo semántico viene a negar una única representación semántica para el lenguaje, sus formas o signos. Y tal representación semántica

depende siempre de una supuesta e implícita (por tanto no explícitamente problematizada) teoría total del lenguaje.

Y hacia ese relativismo han arrastrado los semánticos a los viejos luchadores sintácticos, que han adquirido un tono, en sus declaraciones, como si se diera hoy por supuesto que toda teoría (lingüística, por lo menos) que no sea relativista está por ello mismo refutada, en nuestros días, autocondenada. Que es absurdo no ser hoy relativista.

No nos parece a nosotros, ni probablemente a DLO en el fondo de su alma, que las dificultades de la semántica ni su relativismo sean de por sí tan halagüeñas. Pues al menos a DLO cabría calificarlo de objetivista; en todo caso, pretende dar cuentas del objetivismo.

La postura de DLO al respecto sería que la filosofía, el análisis del lenguaje, por más que el lenguaje sólo se dé en los lenguajes, no puede prescindir del lenguaje en general considerado como lenguaje, conjunto de todos los lenguajes determinados y por determinar. Que por más que estudiemos uno o varios, o muchos, lenguajes, no puede evitarse hacer siempre referencia a "todo lo demás". Quizá eso sea debido al carácter natural de todo lenguaje, que, como la naturaleza sobrepasa nuestro conocimiento, sobrepasa cualesquiera lenguajes en poder del hombre, o del análisis.

Para DLO, por tanto, la teoría lingüística debe considerar al lenguaje tanto "como el medio universal del discurso", como considerarlo compuesto de infinidad de "cálculos", más o menos controlados.

Lo que la semántica no puede aprehender con todos sus lenguajes, es el carácter inacabable de éstos, el carácter inacabable del lenguaje y sus formas, y debe recurrir a ese vago e indefinible término de "el lenguaje", donde se cuecen nuestras decisiones.

Algunos de los inconvenientes que tal situación genera han pretendido salvarse, por ejemplo, reformulando la doctrina leibniziana de los mundos posibles en el sentido de que una verdad necesaria es verdad en todos los mundos posibles. En su lugar, ante la imposibilidad reconocida de calcular sobre "todos los mundos posibles", optan por calcular partiendo de un mundo posible dado, de un lenguaje dado, e ir partiendo de él hacia otros mundos posibles, o lenguajes, como alternativas de aquél, en un proceso de análisis que va construyendo un esquema de relaciones de alternatividad, de forma arbórea, o, digamos, rizomática (52).

Esa modestia en el cálculo semántico también se ha practicado en el mismo sentido (que consiste en un acercamiento al plano trascendental, una atención a los signos concretos que directamente controlamos junto a nuestro cuerpo), también se ha practicado, digo, para resolver otros

inconvenientes, como el aludido antes del compromiso ontológico de los mundos posibles, ateniéndose a una semántica de lenguajes como juegos. O el de la "omnisciencia lógica" presupuesta en todo lenguaje o juego, ateniéndose al cálculo sobre un número determinado, finito, de jugadas, las efectuadas; no sobre todas las jugadas, en principio, posibles.

Tales aproximaciones, que todas esas lo son, a lo que estamos llamando plano trascendental, vienen a ser una atención progresiva del cálculo al contexto, al contexto concreto de signos concretos en el que se habla. En esta línea han surgido las semánticas textuales, o contextuales, que han introducido nuevos conceptos teóricos en lingüística como "foco", "tema", "lugar común", "comentario", etc. (53).

Porque, también para DLO, la fragmentación del lenguaje no acaba en los lenguajes. Llega hasta el contexto:

Si el lenguaje se da en lenguajes, los lenguajes se dan en contextos. Y un contexto puede ser tan pequeño como se quiera. Un lenguaje, por tanto, puede ser tan mínimo como se quiera (aunque el número de sus contextos sea siempre inacabable). El análisis del lenguaje arranca, pues, del análisis de los contextos.

Es el foco de la atención puesta en los contextos lo que va definiendo (analizando y sintetizando) los lenguajes dentro del lenguaje, que es el contexto universal de todos los contextos, esa realidad total inacabable (el mundo) (54). El lenguaje se da en fragmentos. Sólo hay fragmentos de lenguaje. Y esa atención que distingue fragmentos, signos, y trata de entenderlos, pone los estudios semánticos al nivel de la sintaxis, como las semánticas de orientación contextual han podido observar (55). Si todo es lenguaje, toda filosofía lleva a la sintaxis, y la semántica y la pragmática no sino en último término diversas formas, o niveles, de sintaxis (56). Y no hay semiótica sin sintaxis, pues no hay signo sin lenguaje.

Lo trascendental y lo real no son, pues, planos diferentes, sino dos orientaciones diferentes, o focalizaciones de la atención diferentes, en un mismo plano sintáctico. Se dice trascendental, la atención puesta hacia nuestro cuerpo y los lenguajes que le son más cercanos: la imaginación, los sentidos, y demás lenguajes mentales; también el gesto y el habla, entre los quizá más trascendentales lenguajes públicos; el arte, como lenguaje que nos remite constantemente a la acción particular y azarosa del cuerpo concreto del artista (57); ... Más trascendental aún es la atención puesta hacia los signos concretos en un momento de su contexto.

Se dice real, por el contrario, la atención puesta, en su búsqueda de comprensión, hacia más allá de los signos y contextos de un lenguaje, hacia más allá de sus límites, hacia "otra cosa", hacia el

horizonte indefinido del inacabable lenguaje. Lo real es el reflejo (la imagen) del lenguaje.

Vamos a recordar, recapitulando, por último, varios ejemplos de lenguajes.

Los ejemplos de lenguajes traídos en los párrafos anteriores son ejemplos de lenguajes. Así, la sensación es un lenguaje. Y cada uno de los sentidos son lenguajes. Lo mismo con la imaginación y demás lenguajes interiores del cuerpo. El cuerpo, cada cuerpo, son lenguajes. El arte, sobre todo cada una de las artes, son lenguajes. La ciencia, sobre todo cada una de las ciencias, como dijo Condillac, son lenguajes.

Pero ahora los estudios semánticos del lenguaje como cálculo han ampliado la gama de ejemplos de lenguajes.

Así, cada idioma es un lenguaje. Pero también cada forma de hablar o de expresarse, entre ellas eso que los lingüistas llaman ideolectos. Son lenguajes. Cada comportamiento es un lenguaje y cada forma de actuar es un lenguaje. Cada estilo es un lenguaje. Cada contexto, cada signo, si es que nuestra atención y el análisis pudieran tolerar tanta fragmentación inteligiblemente, pueden pertenecer cada uno a un lenguaje diferente.

Esos ejemplos de lenguajes toleran, en general, la aparición de contradicciones, y ponen sin embargo los medios de evitarlas. En eso se parecen al lenguaje. Por eso pueden considerarse por todos interpretaciones diferentes del lenguaje.

Pero los estudios semánticos nos llevan a ejemplos de lenguajes aparentemente exentos de contradicción, más subjetivos, por tanto, más restringidos, comunican menos: son los juegos, las ideologías, las teorías. Son lenguajes.

### El principio de no contradicción, demiurgo del lenguaje

¿A qué se debe tal visión panlingüista del lenguaje?

A lo largo de su exposición, en los párrafos precedentes, lo hemos ido justificando con variedad de razonamientos, ejemplos, imágenes y citas. Pero busquemos ahora, si la hay, una respuesta unitaria, que quizá las englobe a todas.

En el plano real, la respuesta sería: a la naturaleza.

Pero como esa podría ser la respuesta a cualquier pregunta, respondamos ahora en el plano, o mejor, en la orientación trascendental, que nos será más significativa. La respuesta sería: nosotros, el hombre, de momento. Pues todo cuanto *nos* llega, el todo que nos llega, y *todo*, lo hace a través de nosotros, de cada uno de nosotros, del movimiento interior y exterior de nuestro cuerpo. Y no imaginamos manera de que sea de otra. Dejémosle, de momento, a los místicos la oscura posibilidad de que "*el todo*" nos llegue de otra manera, a través de la inmovilidad total. Y en lo que respecta a la posibilidad de que sea sólo un "algo", no el todo, lo que nos llegue a través de la inmovilidad total, parece, en DLO, completamente descartada.

Nosotros lo relacionamos todo (eso que algunos llaman la gran memoria, y Kant, la síntesis trascendental). Y al relacionarlo, y entrar algo en el todo, lo convertimos en lenguaje.

Porque ¿qué conducta seguimos al relacionarlo todo, qué movimientos desarrollamos? ¿Qué principios, qué normas seguimos, qué decisiones aplicamos al relacionarlo todo? Indudablemente, muchas y variadas. Muchos intentan determinarlas y siempre han fracasado; en su mismo tiempo o con el tiempo. Probablemente sea imposible determinarlas todas. Pero hay una que siempre se aplica: la decisión de evitar la contradicción como ausencia de sentido; el evitar llegar a una relación de la que pueda seguirse cualquier otra. Y el principio de no contradicción es un principio claramente lingüístico. Es él el que convierte a todo en inteligible y en lenguaje.

Y no imaginamos manera de que no sea así. Dejémosle también a los místicos, de momento, la confusa posibilidad de que pueda llegarnos la contradicción total, alguna noticia, algo, que contradiga, o deje indiferente, a todo el lenguaje (58). Siempre podrá, de alguna manera, hablarse de ello. Puede hablarse de todo. El silenciar algo, no es más que el decidir dejar un lenguaje sin relación con el resto del lenguaje, unos signos, sentidos, sin significado, o con un significado limitado. Condenar algo a dejar de serlo. Pero ¿es eso posible mientras ese algo sea sentido? Sólo parcialmente. Es posible guardar silencio parcial, la incomunicación, la ausencia de relación. Pero también es posible no guardarlo. De hecho, los que predicán el silencio son los que hablan.

No es posible, para DLO, la contradicción total. El principio de no contradicción es necesario siempre, en alguna medida, aplicarlo para que algo tenga algún ser, un ser que el principio, por su propia naturaleza, convierte en lingüístico, relacionable. En qué medida es necesario, es algo de lo que hablaremos más adelante.

La ausencia de contradicción en alguna medida, es, pues, una forma necesaria por doquier en todo, en todo el lenguaje. Cuando relacionamos algo, determinamos su lenguaje, a qué lenguaje pertenece, el de los otros algos, signos, con los que lo relacionamos; así, analizamos y sintetizamos



su lenguaje, sus formas, sus signos, ese es el movimiento en el que todo nos llega, y ese análisis lo hacemos en busca del sentido, evitando la contradicción, en busca de la inteligibilidad. Lleguemos más o menos lejos en el empeño. El principio de no contradicción es necesario en el análisis del lenguaje.

¿Hay algún otro principio, o forma de conducta, necesaria en lo que nos llega, en el lenguaje?

Más arriba nos hemos referido a muchos pensadores que han intentado e intentan determinar los principios, necesarios, del lenguaje, del comportamiento; y hemos comentado que siempre han fracasado. Como dice el filósofo, toda determinación es una negación, negación (en este caso) de lo que no es lenguaje. Y toda negación, ¿no hace posible la afirmación, con una elemental operación: suprimir la negación, o negar la negación? ¿Qué impide al hombre a oponerse, a negar cualquier determinación que limite las posibilidades del lenguaje (aunque sea, como dicen algunos, por un puro afán de oposición y negación), y a actuar en consecuencia, refutando así la determinación? ¿Qué impide al hombre a oponerse a cualquier limitación de su comportamiento, a la corta o a la larga? (Decimos "a la corta o a la larga" porque, naturalmente, se dice que es más fácil decir que hacer; y una negación a respetar la ley de la gravedad en nuestro comportamiento, por ejemplo, es más difícil de conseguir que negarse a aceptar cualquier determinado uso de signos tan manejables y dúctiles como los del habla, o del pensamiento. Es más difícil volar que volar con el pensamiento. Por estas posibilidades del pensamiento y la imaginación algunos filósofos existencialistas consideraron al hombre absolutamente libre).

Fijense, por ejemplo, en los intentos de Chomsky y su escuela de dar con una gramática universal; llamémosles a sus presuntos principios ideas innatas o no. Sus teorías siempre se han encontrado con algún hablante, simplemente un colega, que ha encontrado en su "ideolecto particular" un contra-ejemplo; sin que el recurso a ese ideolecto particular suyo le impida considerarse por ello un hablante competente del lenguaje. O, en busca de contra-ejemplos, se han echado en manos de idiomas remotos, de pueblos primitivos. Una severa crítica del concepto de "competencia lingüística", central en el chomskismo, por parte, por ejemplo, de los etnólogos, mostró su tremenda fragilidad.

O piénsese también, hace ya más tiempo, en el desarrollo de las geometrías no euclidianas a base de negar el postulado de Euclides y ver a qué nueva coherencia ello da lugar; negación que refutó la filosofía kantiana de la geometría, al menos en parte importante.

Y es que el lenguaje posee recursos para negarlo todo.

Quizá sea esta situación de torre de Babel lingüística y cultural, de querer prestar a todo oídos, de

ausencia de principios incontestables y puntos de referencia o de vista privilegiados, propia de nuestro tiempo, de una extensión de la crítica y de consagración de la democracia, quizá sea eso, lo que propicia posturas aludidas ya a lo largo de este escrito, como la de la muerte del hombre, o de la historia, o el relativismo, posturas más o menos ligadas a un cierto panlingüismo. Pero creemos que es esa misma situación la que motiva a DLO a tomar su postura diferente al respecto. Y que en lo que ahora nos concierne, la diferencia consiste en optar por considerar que no hay más principios necesarios en el lenguaje que el de no contradicción.

Es ésta una postura, en cierta medida, gratuita: en la medida en que se refiere a algo inacabado e inacabable, incognoscible, como el lenguaje. Pero ¿qué otra postura que se refiera al lenguaje (y DLO considera que todas, directa o indirectamente, se refieren al lenguaje), no lo es, en la misma medida? De todas maneras, en la cúspide del análisis, la cuestión de los principios universales del lenguaje, es, sobre todas, una cuestión esencialmente abierta. A ella quizá se refieren todas las demás.

El de no contradicción es, pues, para DLO, el único principio necesario del lenguaje, pero no el único. Para hacer, o ser, lenguaje son precisos otros principios, no necesarios. Pues no hay lenguaje sin lenguajes. Estos otros principios, no necesarios para el lenguaje en general, son los que determinan un, o unos, lenguajes, los lenguajes.

Teniendo en cuenta que, para DLO, cualquier momento del lenguaje efectiva, o conscientemente, usado o analizado, comprendido o razonado, es un lenguaje, todo momento del lenguaje tendría principios necesarios además del de no contradicción, necesarios para él como un lenguaje, que es tan sólo un momento, un fragmento, del lenguaje. Por eso todas las filosofías, todo análisis y síntesis, están en alguna medida condenadas a ser filosofías de un momento, de una sociedad, de un lenguaje. Lenguaje no muerto, entendible e interpretable, hablable, mientras dure el lenguaje. Pero, al fin y al cabo, un lenguaje. Negable. Superable.

Según esto, es siempre teóricamente posible determinar los principios de todo el lenguaje del momento, todo el lenguaje efectiva o conscientemente usado o analizado hasta la fecha, pues todo ese lenguaje es un lenguaje. Pero ¿es esto prácticamente posible, o interesante? ¿Daría esta investigación un resultado suficientemente inteligible o manejable, integrable en un sistema operativo, dado el enorme número y heterogeneidad de los lenguajes sobre los que hoy ya ha caído el análisis? Indudablemente, se intenta; y mientras haya pensamiento, lenguaje y filosofía, se podrá seguir intentando. Aunque se intenta con la conciencia más o menos vaga de que tales presuntos principios del pensamiento del momento son inmediatamente refutables desde el mismo momento

en que se enuncien, de tal manera que el presente se torna ya prácticamente inabarcable. Por eso muchos, como en la filosofía analítica, se refugian en los análisis parciales, en los fragmentos. La cuestión de hasta qué punto la totalidad del lenguaje del momento sea ya inabarcable o no, quizá esté a la raíz de lo que algunos llaman el fin de la historia, la muerte del hombre, o del plantearse las posibilidades de que el hombre trascienda su concepción de sí mismo y de su conciencia; que ya hemos mencionado y seguiremos tratando (59).

El de no contradicción queda, pues, para DLO como único principio necesario, aunque sean necesarios otros principios más, no necesarios cada uno, para el lenguaje. Queda pues éste, como un principio de principios, que rige la aplicación de los demás (60).

Hilary Putnam calificaba a la conciencia de esa situación, de existencialista: es la conciencia de que cualesquiera principios o valores son posibles, de que el hombre es libre, pero que hay que optar por alguno de ellos para hacer pensamiento, que sólo puede ejercerse la libertad en el compromiso (61).

Quizá sea esta reducción al de no contradicción como único principio necesario del lenguaje en general, el lugar de DLO donde se hace presente el nihilismo que recordando a Nietzsche y a Heidegger se piensa hoy propio de nuestra época, y destino de nuestra racionalidad (62), un nihilismo donde "el ser se ha disuelto en el lenguaje", donde "del ser como tal ya no queda nada", donde, con el ser, desaparece la autoconciencia, fundamento del hombre, donde muere Dios, y con él, todo lo demás. Un nihilismo donde la racionalidad, impulsada por el criticismo, se ha sentido paradójicamente inerme ante la injusticia y ha creído refugiarse en el cinismo, en la ironía o en el esteticismo como forma de evasión.

A lo largo de este texto se trazan con frecuencia analogías y diferencias entre la posición de estos nihilismos, prácticos o teóricos, y la de DLO, pues la misma situación es la que alimenta a ambas, aunque distintas razones alimenten sus diferencias.

A propósito del relativismo, fue la consideración del lenguaje como lenguaje, además de los lenguajes, la que apartó a DLO de esos nihilismos.

Ahora, es lo contrario: la necesidad de que el lenguaje se dé en lenguajes, y que son necesarios otros principios además del de no contradicción; eso es lo que, en principio, y de momento, distancia algo a DLO de esa fijación que lleva a los nihilismos a entonar trenos dramatizados en sonoridades de ópera fin de siglo.

Moviéndonos en la orientación trascendental en busca de una respuesta a la pregunta por las razones del panlingüismo de DLO, acabamos de dar un paso más trascendental, al responder, más

allá de las decisiones de los hablantes, con las decisiones del propio DLO como analista del lenguaje: en concreto, su decisión de utilizar sólo el principio de no contradicción como principio necesario del lenguaje, decisión que en su parte III, DLO llama racionalismo (63).

En efecto, en su parte III, DLO habla de lo que ha estado aplicando en las dos partes anteriores. Y quizá este esfuerzo por explicitar sus propios principios, que le obliga a salir en parte de sí mismo, sea la razón de que paradójicamente aparezca en esta parte III alguna aparente contradicción expresa, a pesar de la profesión de fe racionalista que en el mismo momento está haciendo (64). Quizá por la misma razón, salvando las distancias, Wittgenstein termina con una contradicción su *Tractatus* (65). O el propio Hegel parece autorrefutar la universalidad de sus principios y su historicismo al academizar sus conceptos y comprometerlos con el estado prusiano de su momento y su propia filosofía como fin de la historia. Quizá la aparición de una contradicción en este punto sea necesaria en todo racionalismo consecuente (66).

Pero, como puede verse en esta parte III, para DLO, y desde sus principios, la aparición de una contradicción no es algo tan dramático como con frecuencia se ha visto. La Contradicción -dice allí- es una invitación a la Acción. -Y sigue:- Si asumir, para un espíritu, la coherencia de un lenguaje es condición para comprenderlo, asumir, para el espíritu racionalista, la contradicción de un lenguaje es condición para trascenderlo (67). El racionalismo de DLO es, pues, una actitud de cara abierta al futuro, ese futuro del que depende la solución de las contradicciones presentes que reclama, es una actitud que pone la razón en el tiempo (68).

DLO empieza diciendo que la contradicción no tiene sentido, para terminar diciendo el sentido de la contradicción y del sinsentido.

Creemos que un punto donde puede focalizarse la razón de la aparición de la contradicción en DLO (o en los textos ilustres citados) y su consiguiente (más o menos implícita) solución, sea: la consideración tanto del lenguaje como de los lenguajes como lenguaje; el que el primero sea el conjunto de los segundos; y que sea el de no contradicción el único principio común a todos los lenguajes.

En efecto: cualquier forma (expresión, signo) de un lenguaje (idioma, teoría, mundo posible, ...) es un sinsentido para todos los demás, y puede encontrar en alguno de ellos una forma que la contradiga. Pero máxime cuando el racionalismo, para DLO, es no sólo la decisión de utilizar el de no contradicción como único principio necesario del lenguaje, sino una decisión más: la decisión de desarrollar todos los lenguajes, todos los lenguajes posibles. Cuáles son todos los lenguajes posibles sólo puede saberse haciéndolos, desarrollándolos; sobre todo guiados por la decisión de buscarle

sentido al sinsentido y de desarrollar la contradicción, que quedan subsumidas y resueltas en el lenguaje; al menos en un lenguaje que incluye a los anteriores entre los que mediaba la contradicción.

¿No puede considerarse en esa línea el racionalismo crítico de Popper y su decisión de buscar la refutación de las teorías, aunque sea (y en este punto DLO no estaría de acuerdo) bajo el juicio supremo de un lenguaje de hechos, considerado objetivo y más allá de todos los lenguajes (teorías, en este caso)? (69).

El racionalismo, pues, es para DLO la decisión de desarrollar todas las contradicciones y sinsentidos, como momentos de su decisión de desarrollar el lenguaje. Por eso, para el racionalismo de DLO, toda contradicción o sinsentido es siempre aparente, relativa y momentánea. Ya vimos más arriba que la aparente *contradicción* entre lenguajes, para el lenguaje, no es tal, sino simplemente *diferencia* entre lenguajes (70). También dijimos que podía tener algún sentido hablar de "el todo" (71). Quizá sea el sentido del sinsentido.

Y el sentido de la contradicción o del sinsentido es precisamente el que les da el desarrollo de los lenguajes a que han dado lugar para superarlas, desarrollándolas y dando cuenta de ellas. Es decir, el sentido de la contradicción se lo da la acción o acciones que provoca, que no puede saberse hasta que no se decida. Para el espíritu racionalista, todas las contradicciones son diferentes en cuanto invitan a acciones diferentes. Por eso hay lenguajes y contextos que utilizan la contradicción o el sinsentido como forma expresiva. Estos lenguajes le hablan al espíritu racionalista, y le invitan al desarrollo de la contradicción y del sinsentido y a su superación.

De una contradicción, dicen los lógicos, puede deducirse cualquier cosa. Pero no se deduce, o se desarrolla, efectivamente cualquier cosa. En el desarrollo del lenguaje por el racionalismo de DLO, no todos los lenguajes se desarrollan de hecho, no todas las contradicciones y sinsentidos corren la misma suerte, y entre los que se desarrollan, unos se desarrollan más que otros. (En la búsqueda de refutaciones no todas lo consiguen). Aunque sobre el orden, o razones, por las que el lenguaje se desarrolla siguiendo este proceso, tan predecible como impredecible, que más arriba ya hemos calificado de rizomático, trataremos más adelante al tratar de la historia (72).

Así, la aparición de la contradicción en los ilustres autores antes mencionados, además de denunciar su raigambre racionalista, puede considerarse una invitación al lector racionalista para superarlos (y en este sentido han sido a veces interpretados). Pues de una contradicción puede seguirse cualquier cosa.

## Sin principio ni fin

Filosofía es análisis del lenguaje. Y ese análisis es más lenguaje.

Por eso, cualquier pregunta por el origen o fundamento de la filosofía, de la que DLO se muestra como ejemplo, desde el plano real tendría como respuesta: el lenguaje. Como dice Theodor W. Adorno en *Dialéctica negativa*, "un pensamiento que no se tenga por el origen debería confesar que no produce, sino reproduce lo que ya posee como experiencia" (73).

Pero ¿y desde la orientación trascendental?

Puesto que el lenguaje se da en los lenguajes, el origen y fundamento del análisis es un lenguaje, el analizado; y como un lenguaje se da en contextos, el origen es un contexto, un conjunto de signos concretos. Y por mucho que progrese el análisis siempre serán operaciones sobre contextos de signos concretos. Pero estas operaciones son también lenguaje, otro lenguaje. El análisis es un lenguaje (metalenguaje) acerca de signos de otro lenguaje (lenguaje-objeto). Y el metalenguaje suele ser en último término lenguaje más o menos común, perteneciente a un idioma, una escuela, un estilo, etc.; que versa sobre un lenguaje-objeto compuesto de signos, que son hechos, fenómenos o cosas de la experiencia más o menos común, como una letra, una vasija, un gesto.

Este es el origen y fundamento que DLO ofrece para el análisis, la filosofía y el pensamiento en general: un lenguaje más o menos común acerca de objetos de experiencia más o menos comunes (74). Y en la medida en que no haya problemas de desacuerdo en ese meta-lenguaje común, los únicos motivos de discusión, o diferencias, son el considerar qué lenguajes merecen la pena de analizarse, es decir, qué contextos comprende un mismo lenguaje, cuándo determinado contexto pertenece a otro lenguaje diferente; es decir, en el fondo, aunque ahí pueden encontrarse discusiones acaloradas sobre cuestiones importantísimas (al menos aparentemente, y como más adelante se verá), en el fondo es cuestión de elegir entre diversos enfoques, diversos enfoques de la atención hacia qué límites de fragmentos destacar y considerar aquí y allá en el lenguaje. Cuestión de elección que no está abandonada a la arbitrariedad o al azar. En ella hay un orden, o muchos órdenes, y cabe decidir e incidir en ese orden de acuerdo con razones, acuerdos, compromisos, o cualquier otro

orden, como en cualquier zona de nuestra vida intelectual; como en su momento iremos viendo (75).

Quizá a esta filosofía que parte del lenguaje común puede considerarse una filosofía del sentido común en clave panlingüista. (Recuérdese cómo antes también justificábamos el panlingüismo de DLO diciendo que estaba más o menos conscientemente aplicado en nuestra vida común y diaria) (76). Todos los problemas anejos al lenguaje común, por más que el análisis se preocupara en emplear sólo aquellos lenguajes del lenguaje común menos problemáticos, serían comunicados y perpetuados por el análisis en su discurrir.

En este sentido DLO es una filosofía del hombre común.

Desde otro punto de vista, el propio título de DLO, y el trasiego que hace a su largo, y al que frecuentemente debemos referirnos, entre lo trascendental y lo real, parece que sugieren que consiste en una fundamentación de lo real en lo trascendental, de lo objetivo en lo subjetivo; lo que de momento en este comentario se ha limitado a las indeterminadas relaciones entre el lenguaje y los lenguajes y el contexto. Con lo cual DLO coincidiría con la virtual generalidad de las filosofías modernas, de las que quizá la penúltima expresión sea, por ejemplo, la fenomenología o el heideggerismo (77). Y, en efecto, muchas de sus respuestas y actitudes les son comunes, o muy semejantes.

Pero ese esquema objetivo-subjetivo es sólo uno de los muchos posibles que cabe trazar en las partes, en la topología, como diría Foucault (78), que DLO ofrece al análisis. También cabría justamente el opuesto. Pues DLO no es propiamente una búsqueda del fundamento del pensamiento, sino que para él, el análisis parte ya del lenguaje común, lenguaje de signos (de lo "ante los ojos", que diría Heidegger), cuya objetividad en principio se supone.

Pero ni siquiera es el lenguaje común del análisis de signos un fundamento u origen propiamente dicho del análisis, aunque el análisis, y el pensamiento, partan de él, pues uno de los resultados del mismo análisis es la problematización de la forma, del fenómeno, del hecho, de la experiencia, entre los que cabe encontrar los propios signos y el propio lenguaje común de signos, supuestamente objetivo, sobre el que se basa (79); problematización que lo despoja de aquella presunta objetividad, o al menos la problematiza.

Creemos, pues, que a la filosofía del lenguaje a que el esquema de conceptos teóricos de DLO puede dar lugar, podría calificarse de dialéctica en el sentido de un Adorno.

En efecto, en *Dialéctica negativa*, Adorno critica a los idealismos modernos y a sus herederos la pretensión de determinar un origen o fundamento para el pensamiento, como ellos lo creyeron

encontrar en lo subjetivo, en las sensaciones, en lo inmediato.

Sin embargo, la sensación carece de cualquier preeminencia cognoscitiva sobre cualquier otro ente real. Si la experiencia sensible se considerara a sí misma como lo más cercano (...) es como si lo que una conciencia individual cree lo último lo fuera realmente, sin que ninguna otra conciencia individual y encerrada en sí misma tuviera el derecho a reclamar el mismo privilegio para sus sensaciones (80).

Las sensaciones son objetos del mundo como las cosas, los signos, por mucho que a cada uno parezcan llamarnos con frecuencia la atención con su aparente inmediatez y sorpresividad. Muchas veces parecemos partir de ellas, parecen el primer lenguaje con que empezamos nuestro análisis. Pero muchas otras, son el último. La pretensión de encontrar el *protón seudos* (falso origen) es inútil y el creerse haberlo encontrado, ideología (81). No hay tal, sino que lo pensado es un *hysteron próteron* (origen y final) que se mueve desde siempre en la objetividad, desarrollándola y problematizándola, superando las aparentes contradicciones. Un pensamiento que no se tenga por el origen debería confesar que no produce, sino reproduce lo que ya posee como experiencia.

Este descrédito en la búsqueda de fundamentos, como el de los puntos de vista privilegiados, consecuencia del criticismo moderno, parece alimentar las posturas de los nihilismos contemporáneos, que se despiden acriticamente de la idea de hombre y de pensamiento. Pero no es razón suficiente. Como dice Adorno,

Lo pensado es un *hysteron próteron*, escándalo para la lógica, que no acepta la contradicción. Sólo la dialéctica puede comprenderlo en la autocrítica del concepto (82).

Como dijimos más arriba, si mientras haya algo para nosotros ese algo es lenguaje, inacabable, extensible más allá de todo lenguaje y de todo momento, el lenguaje no tiene fin. Más allá de todo momento, tampoco principio (83).

Y esta autocrítica, esta problematización constante de las propias bases sobre las que se presenta, los signos, qué signos y sus límites, de entre todos los lenguajes, es en los lenguajes artísticos donde se hace implícita y constantemente. (Cada obra de arte, aunque se nos presente ante nuestra comprensión como un signo definido de acuerdo con la caracterización que hacen de él los lenguajes del momento, conduce a la problematización y cambio de esa definición, a la disolución de sus límites, al reconocimiento de que no es lo que en principio nos parecía, que el arte y el lenguaje, por tanto, tampoco lo son ya; en las obras de arte verdaderamente vivas, ese proceso no tiene fin). Y es en la filosofía donde el proceso debe hacerse explícito y con igual constancia.



Empezamos a pensar ya desde el lenguaje, y no sabemos cuándo empezamos. En imagen de Neurath, estamos ya en el barco del lenguaje, al menos del lenguaje común acerca de cosas físicas y no físicas. Y si queremos reconstruirlo, o extenderlo, o modificarlo, ha de ser tabla a tabla, flotando en el barco, desde él, sin abandonarlo (84).

Pero como el barco no es un montón de tablas, el lenguaje no es un montón de signos. Es un conjunto. O mejor, un conjunto de conjuntos (de conjuntos...) de signos, que hacemos, rehacemos, agrupamos y reagrupamos. Y al hacerlo, lo problematizamos. Para DLO el análisis es una teoría de conjuntos de signos.

Hasta qué punto esta problematización, al hilo de las contradicciones, se nos aparece en la misma idea de conjunto, esencial al lenguaje, es toda una historia que consideraremos en el capítulo siguiente.

(FIN  
del  
Cap. 1. LENGUAJE)

NOTAS  
al Capítulo 1.

1. Véase, en concreto, p.e., DLO pp. 39s.
2. Véase sobre esto DLO pp. 50s. En concreto, la p. 60.
3. Véase DLO pp. 94ss.
4. ¿Quién?, especialmente en Cap. 3, párrafo "Indeterminación", pp. 278ss. y en cap. 4. ¿Cómo?, a lo largo del resto de este capítulo y de este libro.
5. Considérese, en un caso, la noción romántica de sujeto o espíritu y el descubrimiento de lenguajes subliminales, en el otro.
6. Véase, p.e., más adelante, el párrafo "El principio de no contradicción, demiurgo del lenguaje", pp. 132ss.
7. Este asunto será tratado más adelante, p.e. en Cap. 2, pp. 214 ss. y en Cap. 5, pp. 431ss.
8. Que ese entrar en comunicación de los signos sea una relación física, comprobable en el mundo físico, o en la experiencia inmediata, o en qué experiencia, o si nos llama espontáneamente la atención, o si hay que descubrirla; eso, depende del tipo de formas de lenguaje que sean, de qué exijan de sus signos.
9. Esta cuestión es tratada, p.e., en Cap. 5, párrafo "Ser objetivo", pp. 491ss.
10. Sobre la repetición, véase Cap. 2, pp. 190ss. o Cap. 6 pp. 734ss. Y sobre la sustitución, véase Cap. 2, pp. 191 y Cap. 5, pp. 376ss.
11. Citado por Chomsky en *Aspects of the theory of syntax*, M.I.T. Press, Cambridge, Massachusetts, 1965, p. v.
12. Permítasenos fantasear un poco, adelantando algunas cuestiones: ¿Podría suceder que el número de signos, la vida del lenguaje, fuera finita, aunque de número inmensamente grande, siempre mayor que el número mayor que pueda alcanzarse, o imaginarse? Yo creo que a esas especulaciones algunos contestan diciendo que un número tal es, simplemente, infinito, de hecho. (Ver, más adelante, Cap. 2, pp. 174ss o Cap. 5, pp. 451s).
13. *Contraste y sustitución* son las dos operaciones de la lingüística estructural clásica en su análisis del lenguaje. (Ver el artículo "Overview", de Howard Maclay, en *Semantics*, ed. por Steinberg y Jakobovits, Cambridge University Press, Londres y Nueva York, 1971, pp. 159ss.

14. *Diferencia y repetición* es el título del libro de G. Deleuze; trad. esp. de Alberto Cardín, Júcar Universidad, Madrid-Gijón, 1988.
15. ¿No se refiere a lo mismo ese panlingüismo, que el nihilismo de Nietzsche, tal como lo recoge y constata Vattimo, por ejemplo? (Ver sus *Introducción a Heidegger*, trad. esp. de Alfredo Báez, Gedisa, Barcelona, 1986, y *El fin de la modernidad*, trad. esp. de Alberto L. Bixio, Gedisa, Barcelona, 1986).
16. En contra de esa expresión del lenguaje común, Max Weber por ejemplo consideraba que la diferencia entre hechos naturales y sociales es que aquéllos no pueden ser "comprendidos", mientras que éstos sí. (Véase el comentario de Jürgen Habermas en *La lógica de las ciencias sociales*, trad. esp. de Manuel Jiménez Redondo, Tecnos, Madrid, 1988, pp. 91ss.).
17. "Propuso establecer allí una granja nacional de fertilización que se llamaría Omphalos con un obelisco de talla y erección según la moda de Egipto y ofrecer sus cumplidos servicios de caballero para la fecundación de cualquier hembra de cualquier calidad de vida que se dirigiera a él con el deseo de satisfacer las funciones de su naturaleza" (James Joyce, *Ulysses*, Penguin, Harmondsworth, Middlesex, 1969, pp. 399s.).
18. Véase, por ejemplo, Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, trad. esp. de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Ed. Sígueme, Salamanca, 1988, pp. 143ss.
19. Así los consideran ciencias como la Antropología social y estructural, la Arqueología, la Historia o la Etología.
20. Rudolf Carnap, *The Logical syntax of language*, trad. ingl. de la condesa von Zeppelin, Routledge and Kegan Paul, Londres, impresión de 1971, p. 238.
21. Citado por Howard Maclay, op. cit., p. 162.
22. Véase W.V.O. Quine, "Acerca de lo que hay", en *Desde un punto de vista lógico*, trad. esp. de Manuel Sacristán, Ed. Ariel, Barcelona, 1962.
23. Véase, por ejemplo, DLO, p. 97.
24. Véase, por ejemplo, DLO, pp. 48s y 91.
25. Sobre la distinción entre Ciencias Naturales y Sociales, véase, más adelante, Cap. 3, pp. 289 y Cap. 6, pp. 701.
26. "Aparentemente", pues para DLO, como para Hegel o Adorno, nada es inmediato. Véase, por ejemplo, Theodor W. Adorno, *Dialéctica negativa*, trad. esp. de José María Ripalda, Ed. Taurus, Madrid, 1975.
27. Véase, sobre admitir y entender, más adelante, especialmente el Cap. 4.
28. Véase Étienne Bonnot, abbé de Condillac, *Traité des sensations*, en *Oeuvres philosophiques de Condillac*, ed. de Georges Le Roy, Vol. I, Presses Universitaires de France, Paris, 1947, pp. 222ss.

29. Véase, más adelante, Cap. 3, p. 278 y Cap. 4, acerca de las nociones de sujeto y conciencia.
30. ¿No se ha puesto en los alucinógenos la esperanza de conducirnos a controlar el subconsciente? ¿de trascender, al menos la conciencia tradicional?
31. En pp. 44 y 50.
32. En p. 93.
33. Citado por Gianni Vattimo en *Introducción a Heidegger*, ed. cit., p. 112.
34. Véase DLO pp. 99ss y, más adelante, al final, Cap. 6, pp. 734ss.
35. Véase, del autor, *Reflejo, náyades, en la puerta*. Catálogo de la exposición de Manolo Quejido en el Pabellón de mixtos de la Ciudadela de Pamplona, Caja de Ahorros Municipal de Pamplona, 1986, pp. 17s.
36. Thomas S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, trad. esp. de Agustín Contín, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1971. Véase también más adelante Cap. 5, parágrafo "Comparar teorías", pp. 510ss, donde se plantean las diferencias entre DLO y la posición de Kuhn.
37. Véanse en concreto, en DLO, las pp. 62, 64 y 79, donde se relacionan los conceptos de traducción, referencia e interpretación, respectivamente.
38. Al contrario de otras preguntas semejantes en otros escritores que, como Heidegger con su pregunta por el ser, la colocan desde el principio a la cabeza de su pensamiento.
39. Por adoptar el criterio de compromiso ontológico de Quine, referido más arriba. Ver n. 22.
40. Véanse, especialmente, las pp. 85ss, al principio de la parte III.
41. En tal sentido corre la solución de DLO al problema kuhniano de la conmensurabilidad de las teorías. (Ver más adelante Cap. 5, parágrafo "Comparar teorías", sobre todo a partir de pp. 524ss).
42. Véase Martin Heidegger, "El origen de la obra de arte", trad. esp. de Francisco Soler Grima, en *Cuadernos hispanoamericanos* (Madrid) nos. 25-27 (1952). O trad. esp. de S. Ramos en M. Heidegger, *Arte y poesía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1958. Citado por Gianni Vattimo en *El fin de la modernidad*, ed. cit. pp. 76ss.
43. Véase la película *Las mil y una noches*, dirigida por Pier Paolo Pasolini.
44. Véase Jaakko Hintikka, "Semantics: A revolt against Frege", en *Contemporary philosophy*, ed. por G. Floistad, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrech-Boston-Lancaster, 1986, Vol. I, pp. 57ss.
45. J. Hintikka, op. cit., pp. 68ss.
46. La "identificación cruzada" es lo que en DLO viene a ser la traducción (o sustitución). Véanse

en Hintikka, op. cit., las pp. 29ss. y 41ss.

47. Véanse también, más adelante, 455ss.

48. J. Hintikka, op. cit., pp. 63s.

49. Véase Gadamer, pp. cit.

50. J. Hintikka, op. cit., p. 68.

51. J. Hintikka, op. cit., p. 66.

52. La expresión es de Deleuze y Guattari. (Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Rizoma: introducción*, trad. esp. de C. Casillas y V. Navarro, Pre-textos, Valencia, 1977.

53. Sobre todo esto sigo remitiéndome a Hintikka, op. cit. Véase también Noam Chomsky, "Deep structure, surface structure and semantic interpretation", en Steinberg & Jakobovits, op. cit., pp. 183-216.

54. Véase el cap. siguiente.

55. Véase Hintikka, op. cit., pp. 66, 70 y 73s. También Maclay, op. cit., donde se vé cómo a Chomsky, sintáctico donde los hubo, le llevan los problemas levantados por los semánticos a la sintaxis contextual de la estructura superficial (*surface structure*) y otros conceptos contextuales, como el de "foco".

56. Decía Chomsky a mediados de los años 70, que su sintaxis no suponía un olvido o negación de la semántica, que su sintaxis incluía conceptos semánticos, y que en el fondo, los estudios de semántica generativa que pretendían oponérsele, no dejaban de ser estudios de sintaxis, teorías de signos considerados formalmente. Las diferencias estaban más bien en la posición doctrinal de principio (que él, como hemos dicho, consideraba injustificada) y en la violación de su vieja estructura profunda (*deep structure*), que por otra parte él mismo violaría. Aunque lo menos posible. Ello debido a su respeto por la lógica. Aunque sobre las relaciones entre lógica y sintaxis, véase, más adelante, Cap. 2, parágrafo "Sintaxis y moral", pp. 49ss.

57. Como a la estética le ha revelado la pintura de acción (*action painting*) contemporánea y las corrientes de poesía americana. Véase Kevin Power, *Una poética activa. La poesía norteamericana 1910-1975*, Editora Nacional, Madrid, 1978.

58. Evidentemente, la sentencia de Wittgenstein "1.21. cualquier cosa puede acaecer o no acaecer y todo el resto permanece igual", muy matizada y aparentemente contradicha, en parte, en las sentencias siguientes, no se refiere a esa "indiferencia" de que hablamos en el texto. Un hecho atómico nuevo pasa a formar parte del mundo, que por tanto, cambia al incorporarlo. (Véase Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico philosophicus*, trad. esp. de E. Tierno Galván, Alianza, Madrid, 1973, pp. 35ss).

59. Véase sobre todo, más adelante, Cap. 3, pp. 278 y Cap. 6, pp. 730ss.

60. Véase, DLO pp. 43. Aunque en DLO se habla de otros principios necesarios del lenguaje, a los que considera diversas aplicaciones del mismo principio de no contradicción, como son el principio de razón suficiente o el de identidad de los indiscernibles (DLO pp. 53).

61. Son observaciones procedentes de manifestaciones orales inéditas, de 1976. Evidentemente pensaba, sobre todo, en Sartre.

62. Véase, Vattimo, op. cit., pp. 21-32 y 101-114, especialmente.

63. Véase DLO, pp. 85ss.

64. Véase DLO, pp. 86, donde dice entre otras cosas

tanto el decir que el lenguaje tiene forma lógica o construcción sintáctica como el decir que no las tiene se vacía de sentido a sí mismo y a toda otra construcción del lenguaje

65. Véase Wittgenstein, op. cit., p. 203, donde dice:

6.54. Mis proposiciones son esclarecedoras de este modo; que quien me comprende acaba por reconocer que carecen de sentido, siempre que el que comprenda haya salido a través de ellas fuera de ellas.

66. Véase, por ejemplo, T.W. Adorno, op. cit., p. 68, donde dice:

acentúa polémicamente la crítica del juicio analítico hasta afirmar su 'falsedad', y a la vez todo es en él juicio analítico, un constante girar del pensamiento sin referirse a nada que le sea exterior.

O bien, p. 35:

salidas como la atribuida repetidas veces a Hegel, de que la historia universal ha encontrado la culminación en el Estado prusiano, no son aberraciones motivadas por una finalidad ideológica ni carecen de importancia con respecto al conjunto. En su necesario contrasentido se deshace la pretendida unidad de sistema y dinamismo. Este tiende a negar la idea de límite y como teoría de esta idea se asegura de que siempre queda algo fuera; en este sentido tiende también a desmentir su producto, el sistema.

67. Ver DLO, p. 97.

68. Véase, más adelante, sobre todo, Cap. 2, párrafos "Intuicionismo" y "Lógica: secuencia".

69. Véase, por ejemplo, Karl R. Popper *La lógica de la investigación científica*, trad. esp. de Víctor Sánchez de Zavala, Tecnos, 2ª reimp., 1971.

Y más adelante, Cap. 5, párrafo "Comparar teorías", donde se discute la objetividad acrítica del lenguaje de hechos.

70. Véase más arriba, p. 121.

71. Véase más arriba, loc. cit.

72. Véase más adelante, Cap. 6, pp. 691ss.

73. T.W. Adorno, op. cit., p. 67.

74. Es el lenguaje del formalismo, como veremos en el cap. siguiente.

75. Véase, más adelante, Cap. 5, parágrafo "Comparar teorías" y Cap. 6, pp. 691ss.

76. Véase más arriba, p. 115s.

77. Al menos, en sus versiones originales (que Adorno considera herencia del positivismo y del idealismo). Ya es más discutible caso por caso la cuestión en el caso de las resurrecciones actuales, más o menos nihilistas o descreídas, o incipientemente superadoras, de estos pensamientos.

78. Véase, por ejemplo, sobre Foucault, G. Deleuze, *Foucault*, trad. esp. de José Vázquez, Paidós, Barcelona, 1987.

79. A diferencia, pongamos por caso, de la filosofía del lenguaje de un Cassirer, que comenta Habermas en op. cit., p. 89, aunque pueda parecerse en otras muchas cosas. Pues para Cassirer, "aunque los símbolos, en tanto que signos físicos, alcanzan la esfera de la sensibilidad, no puede equiparárselos con los fenómenos empíricos sobre los que versan las ciencias de la naturaleza. Antes bien, son condición trascendental de que a los sujetos les pueda aparecer un mundo en general".

80. T.W. Adorno, op. cit., p. 141.

81. Véase DLO, pp. 94ss, sobre el concepto de ideología.

82. T.W. Adorno, op. cit., p. 140.

83. Quizá para un historiador, el lenguaje humano tiene principio en el tiempo. Pero no el lenguaje, en el sentido de DLO, el lenguaje natural, la naturaleza; que -creemos, es por imperativos lingüísticos (lógicos)- cada vez atrasa más su origen a través del análisis científico; como el paso del tiempo va atrasando cada vez más su fin, momento a momento. Y en la medida en que progresivamente vayamos entendiendo más ese lenguaje remoto de la naturaleza, haremos aquél momento más accesible, podremos, de alguna manera, acceder a él y comunicarnos (comunicar nuestro momento) con él.

Pero esto ya lo veremos p.e. en el Cap. 4.

84. Citado por W.V.O. Quine, *Palabra y objeto*, trad. esp. de Manuel Sacristán, Labor, Barcelona, 1968, p. 17.

(fin de las notas  
al cap. 1)

## Capítulo 2

### CONJUNTO

#### Espejos y mapas

Hemos hablado en el capítulo anterior varias veces de espejos. Sobre todo, y al final, hemos hablado de que para DLO todo es lenguaje: naturaleza y arteficio, según nuestro análisis en cada momento; y que uno de éstos tiende a reflejarse en el otro; que el lenguaje es un reflejo de sí mismo; y que nosotros tendemos a verlo así, salvando las dificultades para conseguirlo.

En uno al menos de esos lugares hablábamos de "espejos o mapas".

Quizá *espejo* se refiera más bien a la máquina que -de una manera natural, obedeciendo a leyes de la naturaleza- produce imágenes reflejas de determinada fiabilidad. Un espejo de baño o una lámina de agua, por ejemplo, como la superficie del mar, que refleja el color, y los colores, del cielo, entre sus ondas; y entre ellas, la costa, y los barcos, y todo cuanto se asome. Y *mapa*, se refiere más bien al arteficio, a la técnica de proyectar -por parte del hombre, obedeciendo a decisiones humanas- un espacio en un plano.

Pero en nuestra interpretación de DLO, espejo y mapa son tan coextensos, en principio (que es por cierto, en principio, el tono de DLO), como naturaleza y arteficio. Ambos consisten en un mecanismo de *proyección* de cierto isomorfismo entre modelo y reflejo. El lenguaje es, si se nos permite la imagen, como el cine o la televisión, proyecciones (1).

Pero como además del lenguaje están los lenguajes (e incluso nuestra visión del lenguaje en cada momento no es más que un lenguaje entre los lenguajes) además de espejos o mapas como



naturaleza, los unos, y como artificio, los otros, hay espejos y mapas tanto dentro de la naturaleza como del artificio: espejos y mapas parciales, cercanos, fragmentos dentro del lenguaje (y cuya referencia a éste es lo que permite por momentos determinar en la proyección qué es modelo y qué reflejo; mientras que cuanto más se acerquen los espejos y mapas al plano real, al plano del lenguaje, más indeterminada queda la distinción de qué refleja qué; y el alcanzar la indeterminación total es el ideal del lenguaje del hombre, cuya posibilidad en principio es, trascendentalmente, defendida en DLO).

Hay a nuestro alrededor espejos y mapas por doquier. En primer lugar, los llamados literalmente así, y desde los que se proyecta la metáfora. Pero en segundo lugar, proyectando la metáfora, toda nuestra vida intelectual, toda nuestra vida lingüística está plagada, e incluso podríamos decir, es un puro efecto de proyecciones por doquier. El lenguaje es proyección y hablar, como vivir, proyectar.

Las interpretaciones, por ejemplo, ¿qué son sino proyecciones?

Pero entre todas ellas hay unas, muy peculiares, que aunque parciales, al mismo tiempo pretenden ser proyecciones de la totalidad del lenguaje. No sé. Pero no veo ahora que en la naturaleza haya ni siquiera la posibilidad de tales espejos. No sé qué pensará el lector. Y quizá sea por esa pretensión, más o menos satisfecha, de totalidad por lo que tales proyecciones proyectan en ellas la posibilidad de la contradicción. Tales lenguajes, que ya mencionamos en el capítulo anterior (2), son:

Por ejemplo, y en primer lugar, los idiomas; que, con mayor o menor habilidad, o eficacia, e expresividad, o capacidad de adaptación, tomando a veces recursos -formas- de otros idiomas o lenguajes (y arriesgándose con ello a su disolución) pretenden poder llegar a decir todo de lo que de alguna manera pueda hablarse. En la constante reconstrucción de nuestro idioma pasamos, aparentemente, la mayor parte de nuestra vigilia diaria, y a veces de nuestros sueños. (Aunque los esfuerzos por traducir sean cada vez menores, y creamos que los idiomas actuales se están dirigiendo lentamente a su disolución)(3).

Lo mismo ocurre, aunque en menor medida debido a su mayor limitación, con los idelectos, con los estilos, con las formas de hablar o de actuar. Entre éstas encontramos proyecciones que, al contrario de los idiomas, sobrepasan las naciones o los tiempos; son internacionales, o (calificadas de) universales.

Una de ellas, internacional, porque a un lenguaje especializado, más o menos internacional, agrega expresiones en todos los idiomas; poderosa, sobre todo en la historia de la civilización, de la filosofía y del lenguaje contemporánea que ha impulsado nuestros últimos panlingüismos; es la matemática.

## Filosofía y matemática

Si el lenguaje artificial es un reflejo de la naturaleza, la matemática es un reflejo del lenguaje.

¿No estuvo la matemática, con los pitagóricos, en el centro del origen del pensamiento llamado racional, el pensamiento crítico? ¿No se han sucedido, una y otra vez a lo largo de la historia, en cruciales momentos de desarrollo intelectual, los descubrimientos matemáticos impulsando los descubrimientos lógicos y éstos impulsando los descubrimientos gramaticales, como si la matemática, con toda su artificiosidad, fuera un modelo, un espejo donde se reflejara todo el lenguaje, artificio y naturaleza, y lo allí encontrado, o construido, encontrara pronto ecos proyectándose en todo lo demás? Y ¿no ha vuelto a generarse esa sucesión de matemáticas, lógica y gramática en la historia contemporánea, como muestran listas cronológicas de nombres como Boole, Peano, Frege, Gödel, Tarski, hasta Chomsky y Lakoff, pongamos por caso?

En el centro de esta lista, Kurt Gödel, a través de su celebrado teorema de 1931 -se ha dicho-

introdujo en los estudios de búsqueda de fundamentos de la matemática, una nueva técnica de análisis comparable en su naturaleza y fertilidad con el método algebraico que René Descartes introdujo en la geometría (4).

Ambas técnicas, la de Descartes y la de Gödel, son técnicas de proyección. Y fue proyectando, como Gödel demostró que la lógica canónica, la lógica de los *Principia Mathematica* de Frege-Russell-Whitehead, lógica capaz de expresar la virtual totalidad de la matemática, lógica que trabajosa y artificialmente había logrado ahuyentar la contradicción en su seno y a la que tantos, como el Wittgenstein del *Tractatus*, reducían la lógica de todo lenguaje posible; Gödel demostró que esa lógica, era contradictoria, o incompleta e incompletable.

La proyección de Gödel consistía en proyectar el lenguaje expresable en la lógica de los *Principia*, sobre los números naturales, haciendo corresponder a cada signo, a cada expresión o contexto de lenguaje expresable en la lógica de los *Principia* con un número natural. Cualquier relación, cualquier estructura de un tal lenguaje quedaba pues en correspondencia ("reflejada",

"espejeada", "representada como en un mapa", dicen los comentaristas de Gödel (5)) con una relación o estructura aritmética definida entre números naturales.

Es la aritmetización del lenguaje. Todo el lenguaje parece poder reflejarse en un subconjunto de los números naturales. Y toda estructura de lenguaje, o del mundo, como decía el *Tractatus*, puede reflejarse en forma de estructuras aritméticas entre números naturales. La aritmética elemental aparece, pues, como un modelo, mapa, o espejo, del lenguaje. Y si Gödel en su teorema sólo proyectó en concreto el lenguaje necesario para la matemática y la metamatemática elemental, su sistema de proyección pareció lo suficientemente poderoso para que nadie de momento haya conseguido imaginar un lenguaje cualquiera cuyos contextos (conjuntos finitos de signos) se resistan a ser así aritmetizados.

(Ya antes de Gödel, el teorema de Löwenheim-Skolem había demostrado que todo lenguaje que hable de objetos cualesquiera del mundo puede proyectarse sobre uno que hable sólo de números naturales).

Por eso podemos decir que si el lenguaje artificial es un espejo de la naturaleza, la matemática, y aún más, la base de la matemática, la aritmética elemental, es un espejo del lenguaje, cuyas formas se reflejan en un subconjunto (virtualmente infinito, inacabable, aunque numerable) de números naturales.

Por eso, si siguiendo a DLO en el capítulo anterior reducíamos, por decirlo así, o "proyectábamos", la filosofía en la filosofía del lenguaje en nuestra interpretación del panlingüismo contemporáneo, en virtud del primero de esos reflejos; ahora pensamos que en DLO también se apunta (aunque menos insistentemente), que la filosofía del lenguaje puede reducirse, o proyectarse, en la filosofía de la matemática, en virtud del segundo de esos reflejos, filosofía que hace, pues, de modelo, o interpretación, de la filosofía.

Por eso, dando un paso más, si la teoría de conjuntos es el fundamento de la matemática, podíamos avanzar al final del capítulo anterior que la filosofía es para DLO teoría de conjuntos de signos. En efecto, considerando a DLO como un conjunto de definiciones, observamos que la mayor parte de los términos allí definidos lo son como conjuntos de signos, y que los demás lo son en función de los anteriores. Toda la estructura analítica de DLO descansa (o se cansa) en esa idea, elemental y problemática, de conjunto, que refleja (concentrándola quizá excesivamente) toda la filosofía (como una lente que concentra los rayos de luz en un pequeño círculo, donde ya nada es visible, en un punto, y que si está sobre la piel, quema).

### Tres ficciones del análisis

Pero si las líneas de proyección de tales espejos se han venido transitando a lo largo de toda la historia del pensamiento, como hemos dicho anteriormente, nunca lo habían sido tanto ni nunca esas relaciones especulares se habían hecho tan patentes como en nuestro siglo, cuando en su primera mitad, en los años heroicos del desarrollo de la lógica moderna que marcan el vértice de nuestra contemporaneidad filosófica, se definieron claramente en torno a la matemática tres filosofías de la misma, que pronto los comentaristas advirtieron eran una proyección sobre la filosofía de la matemática de la clásica contienda de los universales, que dividió a los filósofos medievales en su peculiar valoración de la filosofía de la antigüedad en torno a la filosofía del signo y de la existencia, del lenguaje y de la realidad. Me refiero al logicismo, al intuicionismo y al formalismo, que los comentaristas hacían corresponder con el platonismo o realismo, el aristotelismo o conceptualismo, y el nominalismo (6).

Si la idea de conjunto puede hacer de modelo, o interpretación, de la filosofía, las tres tradiciones citadas han sido a su vez consideradas tres modelos, o interpretaciones diferentes de esa idea de conjunto, y tres modelos, o interpretaciones diferentes de la matemática, del lenguaje y de la realidad.

Hay en DLO algunas alusiones a las tres escuelas, aunque más bien breves e indirectas. Hay una vaga comparación entre las lógicas logicista e intuicionista, en la que parece la balanza inclinarse un tanto sobre esta última (7); y unas identificaciones programáticas de la filosofía con el intuicionismo y con el formalismo, aunque utilizando estos términos en un sentido muy general y desbordando los de las respectivas escuelas de la filosofía de la matemática contemporánea (8).

Sin embargo, en este capítulo, nos proponemos valorar más explícitamente esas pretendidas diferencias entre esas tres escuelas, como filosofías, y a situar con más precisión la posición de DLO entre ellas. Máxime, cuando creemos que esa posición es la causa de la aparición entre sus páginas de algunas contradicciones más o menos expresas. Contradicciones que, creemos, tienen las mismas razones que las de filosofías paradigmáticas anteriormente aludidas, suficientemente radicales, como la de Hegel, o Wittgenstein (9).

El método seguido ha venido a consistir en, digámoslo así:

a) reunir en un sólo espacio un buen número de filosofías, y en concreto todas las citadas en las notas y consignadas en la bibliografía, situando cada una en sus mayores o menores afinidades o diferencias con respecto a las demás en lo que respecta a su filosofía del lenguaje y dentro de ella su idea de qué es un conjunto. El resultado, en una primera instancia, tiende a configurar tres núcleos, no distintamente delimitados sino con muchas posiciones intermedias, que vienen a reflejar las tres tradiciones de filosofía del lenguaje antes aludidas, a las que llamaremos por los nombres de sus respectivas escuelas contemporáneas de filosofía de la matemática: logicismo, intuicionismo y formalismo. Creemos que, efectivamente, denotan tres puntos de vista diferentes.

b) trazar, en torno a cada uno de esos tres núcleos líneas de proyección, que desde las posiciones menos radicales vayan hasta las más radicales (las más diferentes), las cuales configuran tres imágenes, respectivamente el máximo virtual de radicalidad; ficticias, pues no corresponden a ninguna filosofía concreta; caricaturescas, podríamos decir, pues incluso cada una de ellas por sí sola quizá sea, como veremos, difícilmente sostenible por cualquier filosofía; pero que pretenden situar dónde están esos tres puntos de vista diferentes en torno a los que se orienta cada filosofía. Y

c) situar la posición de DLO y del pensamiento contemporáneo entre ellas.

Este ha sido uno de los métodos seguidos en la preparación de esta tesis y el método principal de la de este capítulo. Pero su desarrollo en estas páginas se hará de una manera algo informal. Quizá debido a que el tema en cuestión, por su considerable generalidad, por la pretensión de tratarlo de manera tan real como trascendental, pone cualquier solución -como piensa DLO (9)- a igual distancia de la solución definitiva, si es que queremos pensar que tal solución pueda pensarse. Por eso, nuestras soluciones están atravesadas de problemas, y a veces, las preguntas serán respondidas por más preguntas. Pero hasta aquí hemos llegado escribiendo de momento. Quizá todo esto no sea más que un conjunto arbitrariamente conectado de apuntes. O una manera de responder a los esquemas de términos de DLO, con otro esquema de términos. Pero a pesar de todas las prevenciones, no se oculta la pretensión de que en estas páginas se ofrezca un cierto orden de lo dado.

Partiremos de una presentación de nuestras tres imágenes ficticias, nuestros tres personajes. Para, inmediatamente (es inevitable) ponerlos en conversación.

## Logicismo

Creemos que la idea fundamental de este punto de vista quizá sea la de **verdad**. Pero no. Quizá, desde un punto de vista más radical, la idea fundamental sea la de **mundo**. Entendemos aquí "mundo", como en general viene a ocurrir en el lenguaje común, como coextenso con "universo", o "realidad", o "mundo objetivo", etc.

¿Qué es el mundo? El mundo es lo **único** que **existe**. Es uno, único. No hay dos. No hay otro. Es, por así decirlo, una sola "cosa". Por eso, por estas características de existencia exclusiva y unidad, quizá, al menos para los creyentes de todos los tiempos, aún más fundamental que "mundo" es la idea de **Dios**. Y en concreto para los creyentes de más místico acento. (Digamos, por ejemplo, "Brahman").

Pero la idea de un tal Dios, llámesele como se le llame, si es distinto a esto, a nosotros y a todo lo que nos rodea y sobre lo que tenemos algún alcance, y todo esto, y nosotros, no somos nada, apaga y vámonos. Nada podríamos decirnos y nada podríamos decir de él. Como con seguridad sabe el lector, tales retorcimientos del lenguaje común se han dado, como es el decir que lo que decimos todos los días que existe no existe y que lo único que existe es algo sobre lo que no podemos tener acceso alguno. Pero ni siquiera los místicos más radicales, una vez dicho algo así, han dejado de descender algún peldaño hacia nosotros so pena de dejar su pensamiento completamente mudo e inútil. Desde luego la idea de "dioses" ya nos es más cercana. Y en DLO se define en términos naturalistas (10). Pero ningún monoteísmo o politeísmo viable pueden dejar de darnos alguna carta de existencia a nosotros y al mundo que nos rodea, por mísera o derivada que sea, y de trazar alguna línea de comunicación entre ambas esferas de la existencia.

En fin, dejemos de momento de lado la creencia en una existencia incognoscible, trascendente; pues aunque hoy pueda volver a ponerse en duda, no creemos, como Lavoisier, que sea necesaria, e incluso útil, una hipótesis tal. Y movámonos, perdiendo cada vez el mínimo de radicalismo, en lo inmanente. Volvamos a la idea de mundo, por la que ha discurrido especialmente, y de la que no ha podido prescindir, la filosofía. (Las características que vemos en el mundo, serán adoptadas o no, hasta cierto punto, por las religiones para su dios o dioses, según sean éstos más o menos mundanos).

Además de las características de existencia exclusiva y de unidad, otra característica del mundo es

su **identidad**. El mundo es lo idéntico. Lo idéntico, en primer lugar, a sí mismo. Lo identificable. La identidad es propia del mundo hasta llegar a identificarse con él.

Otra característica del mundo es su continuidad. El mundo es **continuo**. Parece que la continuidad implica el orden, la posibilidad del orden, de algún orden.

Y esta continuidad es primordialmente espacial. El mundo es un **espacio**: el orden idéntico a sí mismo.

Puede considerarse a esos términos, "mundo", "identidad", "continuo", "espacio", como idénticos; y refiriéndose a una sola cosa única, independiente, por tanto, de todo lo demás, que es nada. Pero nada significarían para nosotros y nada más podríamos decir de ellos si no descendemos un peldaño más hacia nosotros, un peldaño más en la pérdida de la radicalidad, que, como habrá podido observarse es ir de la orientación real a la trascendental (no en balde "mundo" era sinónimo de "realidad").

Es entonces cuando aparece "mundo" como coextenso con "verdad". Puede, pues, considerarse la verdad como una cosa; única, existente independientemente de todo lo demás, de nosotros, por ejemplo (11). Pero creemos que es un término cuyo sentido implica esencialmente -en medida, por tanto, mucho mayor que los anteriores- este otro: "**pensamiento**"; por donde sentimos que el mundo accede a nosotros o nosotros a él; por donde todos los términos anteriores empiezan a tener algún sentido humano.

Por eso creemos que el concepto de verdad es el punto de inflexión entre el mundo y nosotros. Aunque podamos intensificar la identidad entre "mundo", "verdad" y "pensamiento" y decir que es lo mismo, como se hace desde el punto de vista que estamos considerando, ahí estaremos nosotros; de alguna manera. Porque el pensamiento (a no ser que transgredamos el significado de esa palabra en algo que le creo esencial) es, en alguna medida al menos, nuestro.

(Por eso, la otrora denostada -por parte del positivismo lógico, que defendía una concepción semántica de la verdad- concepción ontológica de la verdad, que desde la antigüedad, pasando por San Agustín, llegaba hasta Heidegger, e identificaba la verdad con el objeto del pensamiento, no hacía sino insistir, con su retórica particular de talante quietista, en la conexión esencial entre verdad y mundo, realidad. Pero ninguna de esas concepciones ontológicas pudo dejar de relacionar esa realidad con nosotros, y eso lo hacía a través de la verdad y el pensamiento. So pena de dejar los conceptos del mundo tan mudos e inútiles como antes los místicos radicales podían haber dejado los de Dios).

Así pues, "mundo", "verdad" y "pensamiento" son idénticos entre sí, e idénticos a sí mismos.

Pero, además de al pensamiento, el concepto de verdad nos remite esencialmente a otro: su contrario, la falsedad. Y quizá sea este concepto el que hace surgir, en virtud de la identidad anterior, los correspondientes contrarios (y esta puede considerarse una segunda razón por la que el concepto de verdad es punto de inflexión central en este punto de vista):

Así pues, "nada", "falsedad" y "ausencia de pensamiento" son idénticos, idénticos a sí mismos e idénticos a "lo no idéntico", "lo diferente". Pero, naturalmente, nada de esto puede pensarse. No puede pensarse la nada, ni la falsedad, ni la ausencia de pensamiento. Y si lo que estábamos escribiendo era pensamiento (de lo que, creemos, nunca podremos estar seguros), de pronto en el párrafo anterior lo hemos abandonado, para volver a él en el siguiente:

Todo es mundo, verdad y pensamiento.

El punto de vista que estamos exponiendo puede hacernos recordar el de la diosa, en el poema del viejo Parménides (12). Y en concreto, ese párrafo de antes donde nos hemos visto obligados a admitir que abandonábamos el pensamiento, también parece obedecer a precisiones semejantes a las del final del *Tractatus* de Wittgenstein.

Pero todavía este punto de vista, así expuesto, adolece de lo que creemos es consecuencia de su aún excesivo realismo. Aún no están definidas las relaciones del mundo con nosotros. De acuerdo que ya aparecemos en la foto, pues el mundo es el pensamiento, que en alguna -aún incierta- medida, es nuestro. Pero no sabemos dónde, en la foto; ni siquiera dónde está la foto, cuál es la foto. Dicho de otra manera: Si el mundo es lo identificable, aún está por identificarse con algo reconocible por nosotros, con algo nuestro. ¿Nuestro? ¿Nuestro, de quién? ¿Quién habla? Porque ¿no hemos dicho que el pensamiento es ya nuestro?

Pero ¿en qué medida puede considerarse nuestro, un pensamiento que se identifica con el mundo? ¿Que quién habla? Nosotros, yo mismo, que estoy escribiendo esto, y el lector, que en este mismo momento lo está leyendo. A nosotros es a quienes hay que identificar el mundo. O el pensamiento. ¿Cuál es? ¿Dónde está? ¿Por qué antes se dijo que por este texto podía haber pasado y que, de pronto, se había abandonado?

-El pensamiento es el lenguaje- podría contestarse. -Si quieres, un cierto lenguaje-. Pero esto está dicho desde otro punto de vista muy distinto, que de momento conviene mantener separado mientras sea posible. Así es el análisis.

Está visto que o mundo y pensamiento se quedan sin identificar; y de nada sirve que sean idénticos, ni que sean nada; y de nada hemos estado aquí hablando. O hay que volver a descender en la escala de lo real hasta llegar a la raíz misma de lo trascendental: nosotros ahora mismo; e



identificarlo con algo relacionado con nosotros. Así que hasta la mismísima diosa de Parménides (claro que estaba muy alta y Parménides había subido mucho) le identificó a éste mundo y pensamiento, con unos pensamientos determinados que con todo misterio e insistencia le comunicó, y Parménides a nosotros. Y aún los conservamos con unción.

Este descenso es el mismo que posibilita Frege y el **atomismo** lógico. Mundo, verdad y pensamiento son uno cualquiera de nuestros pensamientos. Cada pensamiento es una sola cosa: el mundo, la verdad. Puede haber muchos, innumerables pensamientos. Así que ya sabemos: nuestros pensamientos son ventanitas por donde vemos esa cosa única: el mundo, el pensamiento.

La diferencia, empero, entre la diosa y Frege no es mucha. Cierto que ella sí que nos señaló unos pensamientos concretos; y Frege y el atomismo no. Tan sólo admitieron su existencia. La labor de identificar cuáles son los pensamientos verdaderos es algo que le dejan a otros. Pero los pensamientos concretos de la diosa eran bastante poco concretos, como casi todo el mundo sabe, en su contenido. También es cierto que Wittgenstein, en las tan citadas últimas líneas del *Tractatus*, pidió disculpas, autodesautorizándose contradictoriamente. Lo mismo que la diosa, solo que sin disculpas, quien después de hablar sobre lo que existía, empezó a hablar sobre lo que no existía.

Esta división de la verdad en variedad de espejitos donde se refleja la realidad única, la verdad, el mundo, es la tercera peculiaridad aquí comentada del concepto de verdad que confiere al punto de vista que preside, su fuerza y su agilidad. Máxime ahora, en que de lo que se trata es de que la verdad se identifica con un pensamiento concreto, cualquiera, independientemente de todo lo demás, es decir, independientemente, por ejemplo, de los pensamientos y demás circunstancias que le rodeen, es decir, sin condiciones, categórica. Se trata de la posibilidad de que nosotros, aquí y ahora, y en cualquier aquí y ahora, tengamos la verdad; mejor dicho, nos refiramos a ella.

Esta identificación, a la que el atomismo lógico sirve, es la que une el cielo con la tierra, como la carta 1, el mago, en el Tarot, uno de los primeros libros. Es la que une lo real con lo trascendental. Y, aunque pretenderla pueda parecer ambicioso a los escarmentados ojos contemporáneos, de ella depende, por ejemplo, el valor de la crítica y la polémica.

Es esta identificación la que hace de la verdad un arma, la que ha construido el pensamiento crítico que llamamos racional. Se trata de la pretensión de estarnos refiriendo a una misma y única cosa: la verdad, el mundo. Se trata de la pretensión de que todos nuestros pensamientos no son más que una misma y única cosa: la verdad, la realidad. De ahí el imperativo de tratar de identificar entre sí las disparidades, y eliminar lo diferente. Como dice DLO, cuanto se dice se dice objetivo, ciegamente, sin condiciones. Es la filosofía la que relativiza lo que se dice (13)

Esta división de la verdad en verdades, divide asimismo al mundo en hechos y objetos, al espacio en lugares. Y al pensamiento en pensamientos y conceptos. Y a la identidad en identidades: identidad entre hecho, lugar y pensamiento, identidad entre objeto y concepto (14).

También: identidad entre diversos (el mismo) pensamientos, a pesar de estar, o aparecer, rodeados de otros pensamientos diversos y circunstancias diferentes; identidad, por tanto, entre diversos (el mismo) hechos, a pesar de ser, o aparecer, recordados por personas diferentes con recuerdos diferentes; identidad entre diversos (el mismo) lugares, a pesar de haber llegado a ellos, aparecer, desde lugares diferentes. En todos estos casos, la identidad obedece a criterios, los que deciden en cada caso la identidad y la apariencia, criterios de verdad.

Esta posibilidad, que estamos comentando, del pensamiento concreto es la del movimiento. Movimiento, o apariencia de movimiento, en el mundo, en la verdad, en el pensamiento. Los que sólo consideran real al mundo, y demasiado trascendentales los hechos para ser reales, que se resisten a bajar lo real por la escala de lo trascendental, considerarán al movimiento como apariencia. Para los que sí hayan bajado, con nosotros, esa escala, el movimiento es real (15).

Y con el movimiento de mundo y pensamiento, aparecen el carácter plástico, construible y ágil de ambos. Y también, por otra parte, el carácter continuo y espacial de mundo y pensamiento empiezan a sernos inteligibles.

Así, el espacio se nos aparece como la posibilidad de pensar en algo en diversas circunstancias -por ejemplo, de pensar en algo por diversas personas, o en diversos momentos; pensarlo y volverlo a pensar-, lo que, en último término viene a identificarse con la posibilidad de ocupar un lugar -y volver a ocuparlo en cualquier momento-.

(Quizá debiéramos haber dejado para este momento la presentación del carácter espacial del mundo, como dependiente del movimiento y del discurso atomista. El mundo, habría hasta entonces tenido características más cercanas a la idea de Dios, menos "mundanas", en nuestro sentido corriente de "mundo", ligado al movimiento. Por eso lo mencionamos allí, como un avance. Lo mismo, con respecto a la continuidad, a la que llegaremos propiamente mucho más tarde y desde fuera del logicismo).

Y la continuidad, se nos aparece como la posibilidad de pensarlo y ocuparlo todo.

Con el movimiento, se nos aparece también, en fin, la comunicación; como el movimiento, es una forma de identidad a través de la diferencia.

Ya no vamos a descender, de momento, más niveles que nos alejen de la orientación real para presentar este punto de vista, pues se sitúa éste en esta orientación, y cada paso que nos aleja de

ésta, nos aleja de él. De todas maneras, ya hemos creído mostrar que, como todos los puntos de vista que se pretenden puros, nunca lo son del todo, no pueden serlo, si es que también pretenden ser significativos, útiles, y jugar algún papel en la filosofía.

Ya dijimos que estos puntos de vista eran proyecciones. Como tales, su propia definición no puede hacerse sino trazando las líneas de proyección que configuran cada uno, relacionándolo con aquellos lugares donde se encuentra con los otros puntos de vista.

Y sin embargo, a pesar de haber descendido por esas líneas de proyección por donde ya hemos oído voces procedentes de los otros puntos de vista, aún la presentación que hemos hecho de éste, que encabezábamos con el título de "logicismo", aún dista de los pensamientos considerados por los historiadores paradigmáticamente "logicistas", como el de Frege, fundador del logicismo moderno, o de Russell, o del *Tractatus* de Wittgenstein. Ninguno de ellos se detiene en el punto en que ahora nos hemos detenido nosotros sino que, proyectistas, proyectan su filosofía sobre conceptos que aquí hemos considerado propios de otro punto de vista, contaminándolas de ellos, inevitablemente, en diversa medida que, si hay lugar, iremos comentando.

Es por eso que al punto de vista hasta aquí presentado, teórico, es decir, ficticio, conviene separarlo de rótulos que tienen ya una concreción histórica establecida, y darle un nombre propio para llamarlo aquí en adelante. El cual lo tomaremos de ciertos apuntes inéditos en los que irrumpía cierto personaje con sus argumentos, que creemos eran los del punto de vista hasta aquí representado. Su nombre, por varias razones que allí exponía y que podemos obviar como retóricas, era "Locus".

Pues bien, aquí está el punto de vista de Locus: en la única realidad (que en DLO, o en el *Tractatus*, se llama "mundo") y cuya propiedad característica es la identidad.

Y al proyectar, en el análisis, su punto de vista, para Locus la cuestión única es si lo analizado es esa única realidad o no lo es, en cuyo caso no es nada.

-Pero ya en ese mínimo planteamiento proyectivo Locus debe traicionarse, al menos por un momento: debe considerar lo analizado, antes de considerarlo real o no, como "posiblemente real" o algo así, que es otra categoría, aunque momentánea, que no es la de realidad ni la de irrealidad.

-De acuerdo; debo, pues, por un momento -contestaría Locus-, arriesgarme a dejar de pensar, como vimos más arriba, por si lo analizado resulta ser irreal.

-Pero ese "arriesgarse a dejar de pensar" ¿no es pensamiento?

-No. Es definir los límites del pensamiento, pasando por ellos, detectándolos al atravesarlos y dejar de ser pensamiento.

-¿Es que, entonces, ese "arriesgarse a dejar de pensar", que puede, según dices, no ser pensamiento, es una actividad que se realiza sin posible control, sin reglas racionales, azarosa?

-Efectivamente -responde Locus-. El control sólo puede hacerse desde el pensamiento, desde lo que ha resultado ser tal. A eso también llamamos "lógica". Como dice el *Tractatus* en diversas partes, se pueden trazar los límites del pensamiento desde dentro del pensamiento, sin pensar "el otro lado", la nada (16). Es la única manera de trazarlos.

Imaginémonos la escena del capítulo anterior. Imaginemos que uno de los caballeros que conversan al borde del agua es Locus. El otro, que le replica, es Idus.

### Intuicionismo

Dejémosle hablar a él.

-Puede hablarse de todo, yo mismo puedo exponer mi propio punto de vista desde mi propio punto de vista; lo que, como hemos visto, no puede Locus, como mínimo, estar seguro de poder decir desde el suyo.

Puedo decir, por ejemplo, que la idea fundamental de mi punto de vista es la de **sentido**.

¿Qué es el sentido? Bueno, puedo decir por lo pronto, que todo tiene sentido, y un sentido **diferente**. Para mí no se trata, como para la idea de mundo, o de verdad, de Locus, de ser o no ser real, de ser verdadero o falso, sino de qué sentido tiene cualquier cosa, todo, todo lo que me llegue en alguna manera, todo sobre lo que pueda poner la **atención**. Todo ello, todo, tiene algún sentido.

Y sentido es, para mí, **pensamiento**.

Por eso, ese "arriesgarse a dejar de pensar" de Locus en que consistía la filosofía en cuanto arriesgarse a lo falso, no es tal para mí, pues todo arriesgarse, como todo, tiene sentido. E incluso todo pensar ¿no es arriesgarse? No arriesgarse a no tener sentido, puesto que todo lo tiene, sino que aquí la cuestión no es tener o no tener, ser o no ser, sino cuál es el sentido que puede tener el riesgo de pensar. El sentido lo mide. El sentido es cualquier medida de la diferencia de algo. Cualquiera.

Cualquiera tiene sentido.

Por eso todos los "todo vale" utilizan mi punto de vista. También los relativismos me utilizan. Pero incluso mis opuestos, un Wittgenstein en el mismísimo *Tractatus*, habla de pensamiento varias veces en mi sentido y al final reconoce que todo el libro habla desde mi punto de vista. Necesitó situarse en mi punto de vista para hablar del suyo, ¿no es eso gracioso?, y condenarlo al final al sinsentido, al azar, a las tinieblas. No. No existe el sinsentido absoluto, o total. Y para mí el pensamiento, el del *Tractatus* por ejemplo, es azar pero con algún control, algún orden. El sentido lo mide. Negar que es pensamiento y que tenga sentido no es más que un chiste. Eso sí, con sentido.

Desde luego los logicistas que conozco ya pueden hablar de sentido, traicionando a Locus; pero definen sentido en función de la verdad, sujetándolo a ésta. Convierten la cuestión del sentido en un tenerlo o no tenerlo (lo que yo creo es propio del concepto de verdad), y tenerlo es poder ser verdadero o falso. E incluso le hacen un lugar, más allá de la verdad: lo falso, tiene sentido. Hacen del sentido una verdad, un mundo (los llamados mundos posibles) más allá de la verdad y del mundo y que comprende a éstos. Y así, con ese "doble mundo" se permiten a sí mismos hablar de lo verdadero y lo falso: desde mi punto de vista, reducido, encorsetado al suyo. Mi punto de vista les ha conducido a un dualismo, a duplicar el suyo. Y con eso ya pretenden ir tirando con su análisis. Con no poca mala conciencia.

DLO, en cambio, como logicista es diferente, se acerca mucho más a mí al identificar verdad y sentido, respetando, o tratando de respetar, ambas ideas al mismo tiempo. Para DLO, todo lo verdadero tiene sentido, pero también todo lo que tiene sentido es por ello verdadero (al menos en algún mundo posible, que para él, todos están en este) (17). Por eso dice que uno de ambos términos, "verdad" o "sentido", es innecesario, pues el corriente significado de ese término está demasiado impregnado de esos logicismos dualistas que antes denunciaba, y que DLO denuncia en la pag. 95 como instrumento de violencia política e ideológica.

El sentido es cualquier medida de la diferencia. Hay mucha literatura sobre el sentido, ninguna filosofía creo que pueda ignorarlo. En los años 70, quizá la obra más señalada al respecto fue la *Lógica del sentido*, de Deleuze, cuyo sentido del sentido es, en el fondo, muy cercano al mío, añadiéndole inevitablemente todas sus peculiaridades y particularidades (al fin y al cabo Deleuze no es ficticio y yo sí que lo soy). Deleuze escribió situándose delirantemente en toda una tradición intuicionista, que ya iremos comentando al paso más adelante. Pero ahora, para empezar, prefiero hacerlo citando escritores de otra tradición menos literaria y más positivista.

Como es el caso, por extraño que parezca, de un logicista, el fundador, Frege, quien en su

artículo "Sobre sentido y referencia" (18) escribe del sentido, y del pensamiento, de una forma verdaderamente perspicaz, para mí en general francamente aceptable, influido sin duda por los ambientes intuicionistas de su Alemania patria, pero que, a mi parecer, a pocos intentos exitosos de aplicación analítica dio lugar entre las filas positivistas.

De todas maneras -continúa Idus- el intento más preciso llevado a cabo para aplicar mi idea de sentido, aunque bajo otro nombre, por parte sobre todo de los intuicionistas, aunque seguidos en esto por la virtual totalidad de la lógica, es la idea de prueba o demostración. Con ella pretenden los intuicionistas sustituir la poderosa idea de verdad, en lógica y en filosofía de la matemática. Es la demostración diferente la que define lo diferente, situándolo, relacionándolo con lo diferente. Dos ideas son diferentes si y solo si tienen demostraciones (sentidos) diferentes. Por eso un Dummett, defendiendo el intuicionismo como filosofía del lenguaje, matemático, en principio, y en último término como filosofía del lenguaje en general, propone la demostración como significado:

Debemos, por tanto, reemplazar la noción de verdad, como noción central de la teoría del significado de enunciados matemáticos, por la noción de *demostración*: captar el significado de un enunciado consiste en la capacidad de reconocer una demostración de él cuando se nos presente una, y captar el significado de cualquier expresión más pequeña que una oración debe consistir en un conocimiento de la manera en la que su presencia en una oración contribuye a determinar lo que es contar como demostración de esa oración (19)

Y más adelante:

Ese argumento implica sólo ciertas consideraciones de teoría del significado de un alto grado de generalidad, y podría, por tanto, igualmente haberse aplicado a cualesquiera enunciados, en cualquier área del lenguaje (20)

Y un poquito más adelante:

evidentemente, la apropiada generalización de esto, para enunciados de un tipo arbitrario, sería el reemplazar la noción de verdad, como noción central de la teoría del significado, por la de verificación; saber el significado de un enunciado es, en tal visión, ser capaz de reconocer cualquier cosa que cuente como verificación del enunciado (21)

Como puede verse, para mí el pensamiento no es sino movimiento, y son los caminos del pensamiento los que, a su través, definen lo diferente. Lo importante de un lugar, en el espacio, es el camino que ha conducido a él. El camino es el lugar, y caminos diferentes conducen a lugares

diferentes. No hay más lugares que los de la experiencia. No hay lugares en el espacio. No hay espacio. Para crear la ilusión del espacio, debe Locus desterrar los caminos del pensamiento del pensamiento, e identificar los lugares, así vaciados, de acuerdo con criterios absolutos. Arriesgándose a dejar de pensar.

Ahora bien, ¿qué es eso de "contar como demostración", o "verificación" concluyente de algo?

Dice Dummett:

Esto no quiere decir que estemos obligados acriticamente a aceptar cualesquiera criterios de demostración que convencionalmente puedan admitirse (22).

Sí. Y ahí está donde mi punto de vista se distancia del de los intuicionismos más positivistas, que en aras de la operatividad de sus criterios, y evitando el peligro de relativismo, que en esa cita Dummett delata, sujetan sus criterios de demostración de una forma absoluta. O al menos restringida a los lenguajes a analizar, como el matemático, generalmente, sin por ello dejar de echar de menos unos criterios generales de demostración para toda la filosofía del lenguaje.

Tal sugiere Dummett en el mismo artículo citado, proyectando su criterio de demostración en forma de criterio de uso. El significado de un enunciado determina y está determinado por su uso. Si dos individuos hacen idéntico uso de un enunciado, entonces es que para ellos tiene idéntico significado. Uso que, sólo en algunos lenguajes, consiste en una búsqueda de su demostración, o verificación, de acuerdo con ciertos criterios. Criterio de significado que es el que defendió el segundo Wittgenstein y su escuela, lo que denuncia el paso del *Tractatus* a las *Investigaciones filosóficas* como un acercamiento a las tesis intuicionistas que en un principio habían sido explícitamente desterradas, como anteriormente hemos comentado.

-Pero, un momento -interrumpe Locus.- No me negarás aquí tampoco, que en esa propuesta de Dummett que acabas de exponer, esa especie de pragmatismo, no vuelvo a intervenir yo por muchos lados, lo idéntico. Pues el fijarse en el uso, como has dicho, es fijar un conjunto de identidades de acuerdo con fijados criterios para fijados lenguajes.

-Aquí debería intervenir yo -piensa un tercer caballero que aún no ha sido presentado.

-No lo niego, desde luego -salta Idus.- Eso que acabas de decir es cosa tuya. Pero soy yo el que te permito que fijes tus identidades locamente donde quieras en el flujo del pensamiento. Porque el pensamiento es un movimiento, y un movimiento **discreto**, en cualquiera de cuyos saltos, puedes fijar la atención e intentar quedarte. Pero yo paso.

El pensamiento es un movimiento entre lo diferente, que es discreto, porque lo que genera, lo que define, lo que da cada salto diferente a través de los que se mueve el pensamiento es aquello que constituye para mí el último criterio de sentido, por encima, y más general, que la demostración o el uso: es la **decisión** libre del hombre, o en cualquier caso, del que piensa. Es la decisión la que fija los criterios de demostración o de uso. Dummett dice que hay que fijarlos para no caer en la arbitrariedad acrítica, voluntarista, de una decisión cualquiera. Pero yo digo que soy yo el que permite a los pensadores fijarse en momentos, saltos, diferentes en su decisión, y provocar así la confrontación crítica en el pensamiento. La decisión, así, actúa a saltos. Por eso el pensamiento es un movimiento discreto; como señala Adorno (23); o los que ven el pensamiento como una sucesión de descubrimientos, o revoluciones (24).

Por eso decía antes que mi punto de vista pretende ir más allá que el de los intuicionistas positivistas.

Porque la decisión, aunque discreta, da toda la libertad imaginable al pensamiento para desarrollar su sentido y "arriesgarse" en cualquier dirección imaginable (e incluso las aún no imaginables), que la decisión abandonará o mantendrá, según decida. Se ha dicho mil veces que el pensamiento es libre ¿no? (25).

He dicho "aún no imaginables". Cada salto, es un momento. Porque la discreción del pensamiento, crea, a través de lo diferente, el **tiempo**. El pensamiento es el tiempo. El tiempo es la dimensión, cualquier medida, del sentido. El tiempo está creado por los saltos de la decisión del pensamiento.

Ya lo dice Derrida:

el sentido, antes incluso de ser expresado, es temporal de parte a parte (26).

Y es en su movimiento, como el pensamiento crea el tiempo. Por eso, cuando en el párrafo anterior aparecía el punto de vista de Locus en el que la identificación del pensamiento con los pensamientos concretos que traía el atomismo implicaba el movimiento (del mundo y del pensamiento), no se estaba sino haciéndome otra concesión. Pues no hay movimiento sin mí.

-Sí, ya dijimos entonces que el movimiento aparecía en un acercamiento a la orientación trascendental -digo yo.

-Pero no sólo el tiempo -sigue Idus.- También el movimiento crea eso que Locus llama espacio, su mundo. El movimiento del pensamiento crea el mundo.



-Perdona -protesta Locus-, no lo *crea*, propiamente. Pues el mundo no tiene tiempo, tampoco principio. El pensamiento, al moverse, tan sólo *descubre* el espacio, al moverse en el espacio sin tiempo; que adquiere tiempo sólo subsidiariamente, en función del movimiento.

-Ah, sí, ya sabemos que te mueves en dos planos por lo menos: el del mundo, que es el que te tira y al que intentas proyectar todo, y el del movimiento, el implicado por el pensamiento concreto (Dios con nosotros) de tu atomismo, en concesión a mí. Por eso inventas que el pensamiento concreto es un descubrimiento temporal del pensamiento, del mundo sin tiempo.

Bueno, pues sea para ti descubrimiento lo que para mí es creación. Pero el del espacio, sucede en el movimiento, identificando lugares. ¿Cómo? A base de identificaciones cruzadas (27) de diferentes momentos, pertenecientes a diferentes movimientos.

El tiempo es la suspensión de esas identificaciones. ¿Podríamos decir que es la suspensión de la identificación? ¿y que toda identificación crea (descubre, dice Locus) espacio y toda suspensión de la identificación, toda diferencia, tiempo? Creo que sí, si referimos ambos, espacio y tiempo, al movimiento. Porque habrá quien diga: ¿y no pueden diferenciarse lugares en el espacio; por ejemplo, el de la tierra y el de la luna, no son diferentes, o el de una circunferencia y su centro? Y habría que responder: esa diferencia (relativa a un mismo espacio) implica el tiempo del movimiento de ocupar, o pensar, tierra y luna, circunferencia y centro.

Un lugar no es sino un indefinido, abierto, como el tiempo, conjunto de momentos idénticos, los momentos en los que se dice que se ocupa, o se piensa.

Supongo que a muchos lectores les parecerá todo esto muy especulativo, como yo mismo. Pero esta línea de argumentación creo es la que aplica a la matemática un Lakatos, filósofo de la lógica del descubrimiento científico, por ejemplo en *Pruebas y refutaciones* (28), donde considera, como yo aquí, al espacio matemático en función del movimiento de descubrirlo (crearlo).

Desde ese punto de vista, el espacio es reversible, en el espacio el movimiento es repetible y siempre se puede "volver", que diría Locus, a base de identificaciones. El tiempo, en cambio, es irreversible, en el tiempo el movimiento es irrepitible y, a falta de identificaciones, no se puede volver, no hay plano o guía para regresar. Identifica y negarás el tiempo, lo destruyes. El mito del eterno retorno, uno de los más grandes de Locus, es el de la creación del espacio a costa del tiempo (29).

Llamémosle irreversibilidad, a esta característica definitoria del tiempo como relación.

Quizá sea el movimiento el lugar-momento de nuestro pensamiento donde espacio y tiempo se encuentren a partes iguales, a medio camino, y desde el que Locus lo reducirá todo lo que pueda a

espacio, e Idus a tiempo.

-Precisamente "a medio camino" entre la orientación real y la trascendental -insisto yo.- Pues repito (¿repito?) que ya cuando en el párrafo anterior hablamos del movimiento, al hablar de Locus, dijimos que ello se debe a un acercamiento a la orientación trascendental (Parece que antes no se me oyó).

-Efectivamente -responde ahora Idus.- Yo lo siento todo desde el punto trascendental. Que si lo trascendental está en la cercanía a nuestro cuerpo y a los signos que controlamos junto a él, como se dijo en el capítulo anterior (30), yo digo que es porque el punto trascendental está situado justo en la decisión. ¿Decisión de quién? ¿de la voluntad? Yo en eso no entro (31). Por eso, para los de actitud más conductista, lo trascendental está en el movimiento del cuerpo, y para los más mentalistas, que admiten los llamados lenguajes internos al cuerpo, lo trascendental está en la imaginación, en la memoria, en la sensación, los sentidos, que son para ellos el primer sentido, de los que dependen todos los demás. (Como dice DLO, "hay más de cinco sentidos" (32). Porque para ellos es ahí, en los sentidos, donde se nos aparece la decisión, la decisión de fijar la atención aquí o allá, de esta o de la otra manera.

Por eso, los intuicionistas más mentalistas, el intuicionismo clásico contemporáneo siguiendo a su fundador, Brouwer, colocan lo trascendental, el origen del pensamiento, en lo que llaman "intuición primordial". De ahí el nombre de la escuela. Brouwer escribía por los años 20, y defendía, polemizando con logicistas y formalistas en filosofía de la matemática, posiciones cercanas a las de otras escuelas filosóficas menos positivistas como la fenomenología. Contra este mentalismo ambiente lanzarían Wittgenstein y los ingleses constantes críticas durante mucho tiempo.

Yo no tengo por qué comprometerme con una metafísica mentalista. Por eso para mí, la "intuición primordial" es un concepto un tanto mítico, por insuficientemente definido e innecesario. Sólo definen las operaciones resultantes de esa presunta "intuición", como es la inducción matemática, en suma, el contar, el enumerar, el saltar de la atención de fijarla en algo a fijarla en otra cosa; es decir, para mí, es la decisión de lo diferente que va creando el paso del tiempo.

La "intuición primordial" es, por una parte, el origen del sentido del pensamiento; origen, presuntamente único, que tiene como función asegurar al pensamiento su unidad, su identidad, como una totalidad, en clara concesión a Locus (amigo de mitologías). Por otra parte, es un hecho de los sentidos, especialmente en eso que en la tradición kantiana se llamaba la sensibilidad interna, el sentido no espacial, temporal; mejor dicho, *se manifiesta* originalmente en el sentido interno, pues hay quien insiste en distinguirlo de lo sensorial, y lo encuentra más allá, en una "especie de certeza

inmediata con la que se nos dan los hechos fundamentales del [pensamiento]" (33). Esto de poner el origen del sentido en la raíz de lo sensorial, además de asegurar la unidad e identidad del sentido de lo humano como vimos antes, pretende asegurar su necesidad al ligarlo a la naturaleza humana, en la línea kantiana de asegurar el apriorismo en un innatismo.

Y por otra parte, la "intuición primordial" incluye lo que yo llamaría "conciencia de libertad". Dice Brouwer:

La intuición primordial de la matemática y de toda actividad intelectual es el sustrato de todas las observaciones del cambio cuando se le desprovee de toda cualidad.

[... es] la división de los momentos de la vida en partes cualitativamente diferentes que, separadas sólo por el tiempo, pueden reunirse (34).

Para mí, ese "sustrato" del cambio, es la decisión como trascendental (el sentido del sentido, es decir, la decisión como decisión), la conciencia de poder pensar (decidir pensar) cuantas veces se decida, *ad libitum*, indefinidamente. Y que si al decidir se crea el tiempo, éste no tiene que tener fin. Que si pensar es decidir, no tiene que pensarse un fin en la decisión, ni por tanto en el pensamiento, ni en el tiempo.

Sin embargo, este pensamiento que piensa el pensamiento, no es idéntico, no es pensamiento que se piensa a sí mismo, como pensó Descartes. Es siempre diferente. Por eso, también podría pensarse un fin. Puede pensarse cualquier cosa. La decisión como trascendental no asegura la infinitud del pensamiento, sino que lo deja siempre en suspenso.

Esto es lo que llamaremos la apertura, o incompletabilidad, del sentido, del pensamiento, del tiempo. Sea la apertura, además de la irreversibilidad, la segunda característica definitoria del tiempo como relación.

(De ahí la concepción que Heidegger, como toda la tradición fenomenológica, en la línea intuicionista, tiene de la verdad como apertura del ente en el tiempo; reduciendo, como DLO, el concepto de verdad al de sentido).

Ahí está lo trascendental. Las demás características de la "intuición primordial" como trascendental sobran, son hojarasca metafísica y positivista. Basta la decisión.

No hay, por ejemplo, "certeza inmediata con la que se nos dan los hechos fundamentales del pensamiento". O todo hecho del pensamiento la tiene. Todo es inmediato como todo tiene sentido. No hay lo inmediato como opuesto a lo mediato. (Esto es ser o no ser propio de Locus y su

"verdad"). A la decisión, todo es inmediato, aunque sólo un momento (Atman) (35).

Todo es inmediato y todo es mediato. Lo mediato y lo inmediato cambian. Todo es cuestión de tiempo (36).

Por eso puedo decir, que la idea fundamental de mi punto de vista es la de **vida**.

El sentido es la vida. Los sentidos son la vida. Como decía Ralph Waldo Emerson. La vida es el pensamiento (37).

Por eso, cuando Wittgenstein en el *Tractatus* identifica mundo y vida, lo hace a costa de ésta, en un libro que afirma el mundo y niega la vida. Aunque mis seguidores puedan decir que al hacer eso, niegue su propio texto donde afirma el mundo y, al final, sólo reine la vida. Pero una vida fuera del mundo, desconocida e incognoscible, la "otra cosa" a la que remite el silencio, *the undiscovered country*, como dice Hamlet de la muerte. Eso es la vida para un Locus.

No. Para Locus sólo hay mundo. Para mí, todo es vida.

-Bueno -dice Locus después de un silencio-. Supongo que un talante tan liberal como el tuyo, después de haber podido decir lo que has querido, pinchando y cortando por acá y por allá, podrá también escuchar, sobre todo a alguien a quien tú mismo concedes más derecho a pinchar y cortar.

Porque además de haber expuesto tus ideas, te estás pasando el día denunciando a los diversos pensadores concretos de hacerme a mí concesiones, como si estuvieran apestados, y a mí mismo, de hacértelas, en cambio, a ti, como si fueras inevitable. Pues escucha: yo también puedo a mi vez denunciar que tú mismo, que tan puro te presentas, no has podido evitar hacerme concesiones a mí. Sobre todo, en líneas generales, tú que dices sólo afirmar la diferencia, ¿no basas tu pensamiento en las identidades fundamentales entre sentido, pensamiento, tiempo y vida, por lo menos?

-Puedes pensarlo así, si quieres. Pero, la verdad, sólo una simplificación de las cosas, como a ti te gusta hacer para discutir después, podría admitir esa identidad sin más. Para mí, en el fondo, esos términos no son totalmente idénticos, no lo son. Son diferentes, los he usado diferentemente. Todo puede ser diferente para el que quiera. Y cualquiera puede analizar lo que he dicho viéndolos como diferentes. No sólo esos términos entre sí, sino cada vez que he dicho alguno de ellos y cada vez que los piense.

También dije que todo pensamiento crea. Pero para mí, en el fondo, crea y destruye al mismo tiempo, o incluso en distinto tiempo.

Yo soy un personaje que puedo, como cualquiera, pensar cualquier cosa, pero que piense lo que piense, como mi nombre indica, siempre me voy más allá de mí mismo.

## Lógica: conjunto

Ya hemos dicho que la lógica es el pensamiento para Locus y así empieza a ser definida en DLO -Lógica es la forma del lenguaje [pensamiento] verdadero (38)-. (Aunque eso de "verdadero", como se ve en DLO más adelante y aquí ya antes lo hemos dicho, estrictamente, sobra. Pues para Locus todo pensamiento tal es verdadero, y para Idus, para quien verdadero, si es algo, no es más que todo lo que tiene sentido, lo mismo). Y los logicistas, que ofician de ser los más fieles seguidores de Locus, han adherido el vocablo a su propio nombre (Yo lo vi primero).

Pero los intuicionistas han reclamado también su derecho a usarlo. En la misma medida en que, aunque diferente, tienen ellos también su noción de pensamiento. La lógica es, pues, también el pensamiento para Idus.

Cierto que los logicistas han salido siempre, a lo largo de la historia, cuando han salido, antes que los intuicionistas. Quizá por eso tienen éstos tanta obsesión con la importancia del tiempo. Aunque no creo que esa delantera sea la única razón por la que la lógica logicista ha gozado de mayor éxito en aplicaciones y divulgación que la intuicionista. En cualquier caso, desde su primer momento los intuicionistas han lanzado polémicamente su diferente noción de pensamiento y lógica, tanto en el seno de la escuela de tal nombre, en la doctrina de Brouwer y sobre todo en los trabajos iniciados por Heyting (39), como en otras escuelas o tradiciones de Idus, como la fenomenología, y como revela elocuentemente el título, antes citado, de la *Lógica del sentido* de Deleuze.

En este párrafo y en el próximo vamos a hacer un sumario recorrido comparativo por las diferentes nociones y puntos de vista de Locus y de Idus en lógica. Al menos, los que consideramos precisos para situar ambos puntos de vista, y en cuanto aparecen entre las líneas de DLO.

Empecemos por la noción que, como dijimos al principio de este capítulo, se ha considerado modélico y central punto de encuentro y desencuentro de los diferentes puntos de vista filosóficos, la noción (capital, por otra parte, en DLO) donde todas sus divergencias y problemas se reflejan: la noción de **conjunto**.

Estrictamente hablando, "conjunto" es una idea propia de Locus. (Lo cual parece inclinar hacia ese lado nuestro punto de vista y el de DLO). Para su más señalado introductor contemporáneo,

Cantor,

por un 'conjunto' entendemos cualquier colección  $M$  de definidos y bien distinguidos objetos  $m$  de nuestra percepción o nuestro pensamiento (que se llaman los 'elementos' de  $M$ ), como constituyendo una totalidad (40).

Se dice que los elementos de  $M$  *pertenecen* a  $M$ .

Vamos a ver: ¿a qué nivel de Locus aparece la idea de conjunto? No al nivel más radical, para el que sólo hay una cosa: el mundo. Y nada más. Ninguna posibilidad de colecciones algunas. A no ser que consideremos que el mundo es un conjunto de un solo elemento, él mismo, que no pertenece a ningún otro conjunto como no sea a sí mismo. Pero poca teoría de conjuntos puede sacarse de él. (Nótese, sin embargo, que tal conjunto solitario casi no viola las teorías de conjuntos al uso (41), que aparecen en niveles superiores de Locus).

La idea de conjunto aparece propiamente, con su correspondiente teoría en funcionamiento, en el nivel atomista de Locus. Ahí, la verdad es el conjunto de todas las verdades (el pensamiento el conjunto de todos los pensamientos, el mundo el conjunto de todos los hechos y objetos. El espacio, el de todos los lugares). (Es un nivel suficientemente Idus para que haya aparecido la diferencia, entre verdades, pensamientos, lugares,..., elementos, y, como se sabe, con ella, el movimiento y el tiempo).

Pero aún dentro de ese nivel, pueden distinguirse otros, de menos Idus a más: tres, al menos.

Uno, es el de la teoría de conjuntos de elementos y de conjuntos de esos conjuntos, y así sucesivamente. En tal teoría no cabe que un conjunto sea elemento de sí mismo. Se llama a tal teoría, teoría de conjuntos-punto (*point-set theory*), pues es la que se usa al pensar en puntos como elementos y conjuntos de puntos, en geometría, o en números reales y sus conjuntos, en álgebra (42).

Otro, es el de la teoría de conjuntos abstractos (*abstract set theory*), en la que sí cabe que los conjuntos puedan ser miembros de sí mismos. Pero en la que hay conjuntos que no pueden ser miembros de otros, como le pasa al mundo. El mundo de Locus, sería al menos uno de esos conjuntos, a los que, para distinguirlos de los otros, llaman "clases", o "clases últimas" (43). Lo mismo le pasa, por ejemplo, al conjunto de todos los conjuntos, que (como vimos le pasaba en el capítulo anterior al conjunto de todos los lenguajes, que no era propiamente lenguaje, o estaba al límite del lenguaje) por ello, no es propiamente un conjunto, o está al límite de los conjuntos (44), es una clase. (Bien Locus puede estar tentado de identificar tal conjunto límite con el mundo).

Y el otro nivel es el de la teoría de conjuntos en la que pueden éstos pertenecerse a sí mismos y no hay clases últimas, más que conjuntos. Como se ve, es la teoría de conjuntos más liberal, donde los conjuntos pueden ser de cualquier tipo. Por tanto, es la más Idus. Pero, ay, ahí está la dificultad para Locus. Porque esa transparente libertad alcanzada aparentemente desde sus propios planteamientos, le conduce a pensamientos que la teoría debe admitir como verdaderos y falsos, al mismo tiempo. Son las llamadas **paradojas** de la teoría de conjuntos. Y eso no debe ocurrir, porque, para Locus, cualquier pensamiento, o es verdadero, o es falso.

¿Y no podríamos considerar a tales pensamientos como estando al borde mismo de la verdad, marcando su límite, y que el pensamiento y el mundo es un espacio con límites?

-No. -dice Locus.- Porque esos pensamientos paradójicos contagiarían de paradoja a todo el pensamiento (pues, según mi lógica, una paradoja conduce a cualquier paradoja). Todo pensamiento sería verdadero y falso al mismo tiempo. Todo pensamiento estaría al límite, todo lugar, rodeado de vacío. Verdad y falsedad se identificarían. Mundo y nada. Y yo dejaría de ser yo. No. Me quedaría sin contrarios. Me gusta la negación, la necesito. Gracias a ella puedo llegar a la verdad desde la falsedad, al mundo desde la nada: negando lo falso. Sin negación, no sería posible la crítica. Debo conservar la diferencia entre verdad y falsedad, que, por otro lado, no es una diferencia propiamente, porque la falsedad, como la nada, no existe. Si admito las paradojas, yo no sería nada. Imagínate. Preferiría ser Idus. Sin falsedad, la verdad se disolvería en sentido.

Por eso los logicistas, sensibles a esa responsabilidad, tratan de impedir que el pensamiento los lleve a tales paradojas, lo que viene a ser, retroceder y colocarse en el nivel anterior de la teoría de conjuntos, el que admite clases últimas, conjuntos que *no pueden* ser miembros de otros conjuntos. Y los identifican.

Aunque se retroceda, las paradojas hacen, pues, de límites.

Y, aunque se retroceda, en ese movimiento parece haberse mordido algo del corazón de la manzana de Idus, pues en la manera de efectuar ese retroceso surgen las diferencias entre las diversas teorías de los logicistas, sin que de momento parezca ninguna de ellas descubrir más verdad que las demás, tener más poder, ninguna de ellas parece para Locus preferible, y elegir entre ellas es declarado por los logicistas, cuestión subjetiva (45). Todas tienen sentido, porque ninguna de ellas, aunque sean diferentes, es la verdadera; ni siquiera más verdadera. La teoría logicista de conjuntos queda por ahí, pues, para Locus, incompleta.

-Efectivamente, las paradojas, quieras que no, son un límite. Y un límite donde soy yo el que me aparezco -dice Idus,- el sentido, la indeterminación, la libertad. Pero no es el único, para Locus.

Aunque no llegáramos a la teoría de conjuntos (la teoría de qué conjuntos constituyen el mundo) y no aparecieran, pues, las paradojas, en la lógica necesaria para esa teoría de conjuntos, donde los conjuntos no son objeto de pensamiento, sino sólo presupuestos implícitamente (sobre todo en forma de "universo del discurso", o conjunto de objetos cualesquiera sobre los que *se puede* estar pensando), en esa lógica básica, aún aparecerían límites.

Uno de ellos es el siguiente: hay en esa lógica pensamientos, de los que no se puede saber si son verdaderos o falsos. Mejor dicho, es Locus, el que no puede saberlo. Dicen que tales pensamientos son "indecidibles", porque no puede decidirse acerca de su verdad o falsedad. Eso dice, por ejemplo, el teorema de Church (46). Y de nada le vale a Locus consolarse pensando que tales pensamientos son, en el fondo, verdaderos o falsos, aunque no pueda saberse. ¿En qué fondo? En cualquier caso, en uno inalcanzable para él, parece ser. Y si ese fondo es inalcanzable al pensamiento, en esos pensamientos indecibles Locus está condenado a no saber nunca si está pensando en algo o en nada. Al menos, desde la teoría de conjuntos y su lógica, descubiertas por él y los suyos en nuestro tiempo.

Es decir, el pensamiento de Locus a nivel atomista se encuentra con una de estas cuatro posibilidades: pensamientos verdaderos (pensamientos propiamente), pensamientos falsos (no pensamientos), pensamientos verdaderos y falsos (paradojas) y pensamientos de los que no puede saberse si son verdaderos o falsos (indecidibles). En estos últimos, el pensamiento-mundo no accede al pensamiento concreto identificable para nosotros, son la cara oculta del mundo.

Tan sólo en la llamada lógica de proposiciones el pensamiento accede por completo al pensamiento concreto, y sólo aparecen pensamientos, dentro de una de las dos únicas posibilidades que quiere admitir Locus: o verdaderos o falsos. (Se dice que la lógica de proposiciones es decidible). Es decir, eso sólo ocurre en los pensamientos que relacionan pensamientos con esos conceptos llamados conectivas. Y en esa lógica no es preciso pensar (aunque de manera implícita) en más conjunto que en la verdad, el mundo, el conjunto de todas las verdades, de todos los hechos (47).

Por eso, sólo en esa lógica de proposiciones ese pensamiento llamado "principio de tercero excluido" ("cualquier pensamiento o es verdadero o es falso, no cabe una tercera posibilidad") es un hecho, un pensamiento concreto. Pues pensarlo en toda lógica, sin restricciones, es gratuito, es pensar en lo que no va a ser refutado pero tampoco confirmado por el pensamiento, es pensar en lo que no puede pensarse.

-Como varias veces hemos visto que los Locus no pueden evitar hacer en su pensamiento



concreto.

La tenaz aceptación incondicionada del principio de tercero excluido por parte de Locus quizá quede más comprendida al recordar que para él verdad es mundo y existencia. Y es difícil pensar qué sería eso de existir y no existir, o existir más o menos. En el existir -creemos que todo el mundo pensaría- no cabe una tercera posibilidad. En el existir, todos somos Locus.

Y fuera de la lógica de proposiciones, en la lógica de predicados, por ejemplo, no puede evitar Locus usar el concepto de demostración, que aquí consideramos de Idus.

Es la lógica de proposiciones el lugar propio de la lógica de Locus; una lógica donde no hay implicados más conjuntos que la verdad, que es una clase última donde las haya, y donde sus miembros son conjuntos de verdades (proposiciones), las cuales son conjuntos a su vez conjuntos de pensamientos concretos de esas proposiciones. Está implicada en ella una lógica de conjuntos cuyo nivel es una combinación del nivel de la teoría de conjuntos-punto (*point-set theory*) y del de la teoría de conjuntos abstractos (*abstract set theory*). Es éste un nivel más que podríamos añadir a los tres reseñados en su lugar, más arriba (49). Sería éste, el nivel más Idus. Donde los puntos, o números reales de la teoría de conjuntos-punto serían aquí verdades, pensamientos concretos.

Por eso Locus pretende que toda la lógica, toda la filosofía, todo el pensamiento, está reflejada en esa lógica de proposiciones, esa teoría de conjuntos de pensamientos, y lo que de aquellas zonas más remotas del pensamiento no quede aquí reflejado, no es verdad, no es pensamiento, no existe; aunque las líneas de proyección, en esas zonas remotas se puedan tornar inciertas.

La lógica de proposiciones, para Locus, irradia, en el centro, reflejando todas las zonas del pensamiento.

Una verdad en esa lógica (por ejemplo, el principio de tercero excluido), refleja, porque contiene, conjuntos de verdades (por ejemplo, "ha explotado una estrella lejana o no ha explotado"), que pertenecen también a otras zonas consideradas no exclusivamente lógicas del pensamiento (en este ejemplo, la astronomía). A las verdades de la lógica se llaman verdades lógicas, o analíticas. Pero las zonas consideradas no exclusivamente lógicas del pensamiento contienen otras verdades, no lógicas, no analíticas, llamadas sintéticas (por ejemplo, "ha explotado una estrella lejana", si acaso), que son consideradas no lógicas porque su verdad está decidida por principios propios de esa zona del pensamiento (en el caso de las ciencias experimentales, por principios metodológicos experimentales).

Sin embargo, Locus, para quien la lógica, y en concreto la lógica de proposiciones, refleja todo el pensamiento, proyecta la verdad lógica sobre todas las verdades, a las que considera verdades por

lo mismo que lo es la verdad lógica. Es decir, para él toda verdad es lógica, aunque en el caso de las llamadas verdades sintéticas, los principios, métodos y experiencias concretas que la vuelven verdadera, y por tanto analítica, pertenezcan a unas zonas del pensamiento (por ejemplo, una ciencia) y no a otras (50). Mientras que la verdad analítica de la lógica pertenece, y puede encontrarse, en todas las zonas del pensamiento, gobernada por los mismos principios: los de la llamada lógica. Y estos principios y su lógica, por más generales, se consideran los más seguros y estables, los más verdaderos, los más fieles reflejos de la verdad. Son los que, al encontrar paradojas u otras anomalías en el pensamiento, menos estaremos dispuestos a revisar.

Esto es lo que defendió Quine, uno de los Locus más perspicaces y flexibles, en su famoso artículo "Dos dogmas del empirismo". Para él, la distinción analítico-sintético no es tajante sino cuestión de grados, cuestión de enfoque, del pensamiento (51). Su posición supone un punto de vista Locus al considerar a toda verdad como analítica, pero también un punto de vista Idus al considerar toda verdad concreta mantenida por nosotros como gradual, es decir, que la verdad concreta no es, para nosotros, inevitablemente, cuestión de ser o no ser. Tan sólo en principio, desiderativamente, lo es. Y este deseo es el que mueve nuestras verdades concretas en busca de la verdad, ideal. Ello evita que la verdad gradual se disuelva por completo en sentido, pues se dispone en grados, jerarquías de mayor universalidad a menor universalidad en su analiticidad, que se considera de mayor a menor proximidad o fidelidad, a la verdad ideal.

### Lógica: secuencia

-En fin, ¿qué queda de Locus? -dice Idus-: el deseo de serlo, que le conduce a tomar decisiones que, o bien le llevan a quedarse sólo con su lógica de proposiciones y nada más, reduciendo el resto del pensamiento a la nada, o bien le llevan a proyectarla a todas partes, con lo cual es todo lo que se le queda en nada, y su verdad, desconocida; la trascendencia del místico. Y todo el pensamiento concreto cae una vez más en mis brazos.

¿Qué hago yo con él para salvarlo de la nada de Locus? Evitar el error desde la raíz, la propia noción de conjunto. Yo no veo conjuntos. Yo veo, mejor dicho, siento, secuencias.

¿Y qué es una **secuencia**? Todo el mundo lo sabe. (No voy a fingir definirla en términos de sucesión de objetos, o elementos, como fingió Locus definir conjunto en términos de colección. Es lo mismo, ¿qué añade el cambio de palabra? Las definiciones, o son una repetición de lo que ya se sabe, en cuyo caso en el alguna medida no tienen sentido, en cuanto no tienen diferencia, o bien dicen algo nuevo. Y yo no quiero ahora decir nada nuevo de las secuencias. Evitemos, pues, definirla). Su sentido se definirá pensándola.

Los objetos, o miembros, de una secuencia se van eligiendo. Uno a uno.

Mejor dicho, cada miembro de una secuencia es la elección misma, la acción de elegir, y no hay más objeto que la elección. La elección se identifica con el objeto.

Cada elección es un objeto. La acción de elegir es lo que Brouwer llamaba mentalistamente la intuición primordial, en la que consistía el pensamiento.

Cada elección es un salto, un momento. Y la secuencia va creando, a través de las elecciones diferentes, el tiempo. Eso es el pensamiento. Porque el pensamiento es una secuencia y toda secuencia es pensamiento.

Ahora bien, una de las características del tiempo dijimos que era la irreversibilidad. Eso significa que no puede volverse a hacer una elección ya hecha, cada elección es nueva, y crea sentido. (De ahí la comprensible tendencia a proyectar geoméricamente la dimensión temporal como una línea).

Por eso, estrictamente hablando -sigue hablando Idus-, desde mi punto de vista no es posible el análisis, pues elegir fijar la atención en una elección pasada es una nueva elección presente como cualquier otra. El pasado es inaccesible. Solo hay presente, y lo que se llama pensar en el futuro, es hacerlo presente. (Si el tiempo puede proyectarse en una línea, en cada momento sólo se siente un punto, sólo se elige un punto de la misma, nunca aparece en la elección la línea). Podemos estar eligiendo (pensando) en líneas, sistemas, creando sentidos gloriosos y tal. Pero no podemos estrictamente comprobar nada. No podemos comprobar que la línea o sistema elegido sea el anteriormente elegido. No lo es. Sólo podemos pensar en la elección misma y todo en lo que pensemos debe aparecer en cada elección. Como dicen los intuicionistas, *la elección constituye ella misma la demostración*. Pero la elección siguiente será diferente. Puesto que la elección "es una actividad, no puede comunicarse adecuadamente [...] no hay ni exactitud ni seguridad, dice Brouwer, en la 'transferencia de la voluntad'" (52). Al no ser posible el análisis, no puede medirse, ni elegirse (pensarse) el tiempo mismo. A no ser que...

-A no ser ¿qué? -insiste Locus.

-A no ser que elijáis engañaros. Ya sabes que yo soy muy liberal. La elección es irrenunciable. La

elección es fruto de decisión. Así que podéis decidir abandonarme y poneros en brazos de Locus en cualquier momento de maneras diversas. Total... De hecho los humanos lo hacéis constantemente en casi todas vuestras decisiones. Así creáis vuestros sentidos. Así creéis que es posible el análisis, la comprobación y la seguridad. Así creéis saber dónde y cuándo estáis. Pero no os lo reprocho. Al fin y al cabo en DLO se piensa que el pensamiento es análisis. Tan sólo... os pido que me tengáis siempre un poquito presente y que tengáis en cuenta que vuestros análisis son un autoengaño pasajero. Que tengáis conciencia de que vuestro sentido es siempre eso que se llama "un sentido figurado" (53) (total, maquillaje...). Si lo hacéis, os dejo en adelante llamaros "Idus analíticos", en memoria mía.

Para haceros ilusiones analíticas deberéis, en primer lugar, "hacer memoria", y decidir identificar entre sí algunas de vuestras elecciones, de vuestros objetos (*cross-identifications*). Estos, en la medida que abarcan vuestras identificaciones, se independizan del tiempo. Así dice Brouwer que pensamos en esos "complejos de sensaciones independientes del orden del tiempo y su dependencia del individuo es pequeña o ninguna. Esos complejos se llaman *cosas*, es decir, objetos externos" (54). Pero lo mismo se piensan los objetos matemáticos y cualquier otro tipo de objeto sujeto al análisis. De hecho se tiende a llamar objeto a esos complejos, no, como yo hago, a su elección. Y se dice que se elige un objeto, y se distingue entre una y otro. Eso hace también, por ejemplo, la fenomenología de Husserl.

Aunque a esos complejos los llaméis conjuntos, o incluso elementos, para mí y para los que me tienen presente no son más que secuencias (secuencias de identificación, a las que podemos llamar "secuencias del recuerdo"), dentro de la secuencia inanalizable del tiempo.

A veces, cuando no se quiere independizar demasiado una secuencia así del tiempo, es decir, de vosotros mismos, en aquellas que consideráis dependen en alguna medida de vuestra elección (una idea, un edificio, una vida, ...), entonces se suele asignar un momento en el tiempo a toda la secuencia del recuerdo, el de su primer miembro, el de su primera elección. Llamémosle "fechar" a esa asignación temporal (55). Así, añadir una nueva elección a la secuencia nos hace la ilusión de viajar al pasado.

¡Viajar!... porque esa independización parcial del tiempo (parcial porque sólo un extremo de la secuencia permanece anclado en el tiempo, el primer momento, al que creemos todos los otros se "refieren" olvidando que son todos diferentes; y la secuencia es como un túnel que sólo ocasionalmente problematizamos, cuando encontramos graves anomalías en el pensamiento)... esa independización parcial del tiempo es en la misma medida creación del espacio. Un espacio

"metafórico". Pero como lo es el espacio, el llamado espacio lógico, o el espacio físico: metáforas del tiempo.

La elección, y por lo tanto la secuencia, es fruto de decisión. Y las posibilidades de la decisión son todas; es decir, sólo podemos hacernos idea de ellas en la medida en que sentimos que se van ampliando. Imaginárnoslas es sentir las, crearlas.

Así que ya que hemos comparado las secuencias con los conjuntos de Locus, podría preguntarse: ¿Y han de tener los miembros de una secuencia algo en común?, es decir, ¿es decidible si cualquier objeto pertenece o no a la secuencia?: Pues depende de lo que se decida. Pero no tienen por qué. Claro que siempre tendrán algo en común, aunque sólo fuera el pertenecer a la secuencia. Todas las secuencias son decidibles, pues es la decisión la que las crea. (Con ello, ese término, "decidibilidad", tan mío, pero que tanto usan los logicistas en un sentido casi opuesto, adquiere su pleno sentido). Todas las secuencias, en último término, son decididas por enumeración de sus miembros.

Así, las secuencias se pueden dar por terminadas; y puede tal secuencia elegirse como el primer miembro de una secuencia del recuerdo, es decir, fecharla; y se pueden recordar los miembros de la primitiva secuencia manteniendo su orden secuencial, o no manteniéndolo (creando así un espacio fechado); ...; se puede elegir cualquier secuencia o cualquier miembro de secuencia, desde el recuerdo, como primer miembro de otra secuencia; se pueden fechar o no secuencias o miembros; ... y así el pensamiento se va creando decidiendo en todos los sentidos, tal que si en un momento decidimos fecharlo todo y hacerlo todo presente en la memoria, tendería a proyectarse geoméricamente la dimensión temporal de toda la secuencia como una estructura arbórea, o si se quisiera, rizomática (Idus apolíneo persiguiendo a Dafne) (56), donde cada secuencia o miembro, podría ser primero, o segundo, o tercer... miembro de todas las secuencias que se quieran. Algo parecido a las complejas estructuras de crecimiento de la materia viva. Así creo que puede *verse* crecer el pensamiento, como vagamente lo *sentimos*, pero con las limitaciones de nuestra técnica de recuerdos y proyecciones, limitaciones que desconocemos. Sólo las conoceremos conforme las vayamos superando.

Las secuencias pueden decidirse de manera que las elecciones de sus miembros se identifiquen entre sí como una misma acción repetida, en vista de alguna característica común (identificada) entre sus miembros. Es lo que en la filosofía intuicionista de las matemáticas se llama una secuencia legaliforme (*lawlike sequence*). O las secuencias pueden decidirse de manera que las elecciones de cada uno de sus miembros no deban guardar característica común alguna y queden sin identificarse. Llamamos a éstas, secuencias ilegaliformes (*lawless sequences*).

Y por último (y sobre todo), las secuencias se pueden dar por no terminadas, como la secuencia total, e inanalizable, del tiempo; e incluso decidirse que no terminen nunca, en la medida en que pueda o quiera mantenerse esa decisión o no en el futuro. Es a la secuencia ilegaliforme e inacabable a la que Brouwer y los intuicionistas llaman "secuencia de elección libre" (*free choice sequence*). Es en ella donde se manifiesta plenamente el carácter creador y libre de la "intuición primordial" del pensamiento y la característica esencial de "apertura" del tiempo. Es en ella donde Brouwer extendió "el campo de la intuición, desde el discreto y contable dominio de la aritmética, al continuo (y de alguna manera no contable) dominio del cálculo infinitesimal y la geometría" (57). Es con ella como Brouwer define el número real. Es por ella por donde Aquiles se encuentra con la tortuga.

Creo que la idea de la "secuencia de elección libre" es la que más se me acerca de entre las del intuicionismo; es modelo del punto de vista intuicionista del pensamiento.

Naturalmente, ni Brouwer ni sus seguidores han hecho un pleno, o irrestringido, uso de ella. Para sus propósitos, y para hacerla analizable, la restringió al concepto de "propagación", o "difusión" (*spread*), que es como un árbol formado por secuencias de elección libre ramificadas (58); donde se ve la tendencia del análisis intuicionista a las estructuras arbóreas, como antes vimos.

La secuencia de elección libre es una secuencia sin fin, in-finita. Es en ella, sobre todas las demás (por ejemplo, sobre la secuencia legaliforme, que nos permite, gracias a la reiteración de la elección que va creando sus miembros, preverla y "ser capaces de considerarla como un todo" (59)), es en ella donde creamos la genuina noción de **infinito**, de aquello cuyos límites se nos escapan. Si no, ¿de qué?

Pero entonces llega Locus y nos dice que podemos pensar *en conjunto* una secuencia infinita *como si* ya estuviera acabada, como hacemos con las secuencias finitas. Es decir, que podemos pensar en conjuntos infinitos sin más, como un todo. Y que los de su teoría de conjuntos pueden ser perfectamente infinitos. Es más, hay algún Locus que cree que hay conjuntos infinitos.

-Exactamente. De acuerdo con que nuestra experiencia de un conjunto infinito empieza siendo la que tú tienes, la de una secuencia que no acaba nunca,

pero habiendo ya formado el concepto de una estructura infinita, considerada como generada por tal proceso, damos el salto conceptual de aprehender la posibilidad de que tal proceso debería completarse, digamos, por un real o hipotético ser cuyos poderes trascienden los nuestros; y eso nos capacita para hacemos una clara idea de la estructura acabada que resultaría de completar el proceso (60).

-Pues nada de eso. En una secuencia finita sí que puedes dar el "salto conceptual" que quieras

(aunque a mí me parezca que lo haces, como te he dicho, en "un sentido figurado". Eso pude concedértelo). Una vez terminada la secuencia finita la identificas con cualquier otra con idénticos miembros pero en distinto orden, es decir, abstraes el orden, y ya está; y pides a quien te escucha que haga lo mismo. Pero no puedes hacer lo mismo con una secuencia no terminada cuyos miembros futuros desconoces y no puedes prever. ¿Qué vas a identificar con qué? Puede que pueda hacerlo un ser que no viva en el tiempo, es decir, que no viva, un muerto. Pero no tú. Eso ya no quiero concedértelo. Me parece siniestro.

-Pues lo hago. Me basta con que no me aparezcan paradojas que al dar con el límite del mundo, amenacen con disolverlo todo.

-Pues bien que te las encuentras ¿no? Claro, te encuentras con los límites que tú mismo te pones, haciéndote el muerto. Pretendes ponerle puertas al campo...

Por mí, desde luego, puedes hacer lo que quieras. Lo haces, y tiene sentido. Pero te engañas en cuanto al sentido de lo que haces, al creer que estás hablando del infinito. De lo que hablas en tus conjuntos infinitos es de conjuntos finitos.

-(Globalmente considerada, la opinión que aquí Idus manifiesta es la que parece implicar DLO (61) y las más radicales críticas a las posiciones de Locus fuera de la filosofía de la matemática; como en Adorno, en Frankfurt, o en la fenomenología y en su tradición francesa).

-... Y tu lógica no es, en el fondo, más que lógica de proposiciones, finita, pues en ella las decisiones que la crean están ya todas tomadas, completas, y el juegucito funciona, y ofrece siempre resultados en un número finito de operaciones. Pero ¿qué te pasaba en la lógica de predicados, ¿eh? Te faltaban decisiones; justo de lo que a mí me sobra, por cierto. Por eso el *Tractatus* pensaba que los cuantificadores no son más que conectivas resumidas (62). Claro engaño, en el caso de universos del discurso infinitos.

Permíteme hacerte una crítica a lo Nietzsche. Pretendes hacer el enorme sacrificio, el autosacrificio, de salir de la vida para contemplar el mundo. (Desde luego, craso error; aunque sea sólo por un momento; como Fausto al final de la obra de Goethe, cuando le pide al diablo (la naturaleza) que pare el tiempo para poder contemplar su obra; cierto que lo mismo se hace a lo largo del día miles de veces, y a lo largo de la historia, época tras época). Y luego, con el poder que crees haber sacado de tu sacrificio, te crees con derecho a imponerlo a quienes pretenden seguir viviendo (63) asegurándoles que les muestras el mundo; que no es más que tu mundo de un momento.

Pero para ti la idea de mundo es, originalmente, finita, aunque trascendente (64); lo delata por

todas partes tu punto de vista. Lo que ocurre es que cuando te pones al nivel atomista y quieres *identificar el mundo con nuestro pensamiento concreto y hacerlo inmanente*, y te encuentras con el panorama, con secuencias inacabadas y, al parecer, inacabables, y con la persistente decisión de no acabarlas, no quieres que el pensamiento por ahí se te escape, y asumes la idea de infinito disfrazando tu mundo finito de infinito para poder imponérselo a todo el mundo.

Quieres hacer un retrato del mundo. Quizá los necesitamos para vivir, pero un retrato, y otro y otro y otro. Tú recortas el papel, y todo aquél que no salga en la fotografía o se mueva, no existe.

Claro, se comprende la utilidad de tan expeditivo expediente para la crítica. "Sin negación", has dicho antes, "no sería posible la crítica". ¿Qué interlocutor, que esté latiendo vivo y coleando delante tuya tratando de charlar contigo, te aceptaría de buen grado el desprecio de negarle la existencia? ¿Y si para confirmarlo quieres cortarle la cabeza, meterlo en la cárcel, en un hospital, cerrarle los medios de comunicación, o cualquier otra acción tecnológica consecuente, como congelar los salarios en nombre del I.P.C., etc. etc., eh? ¿Qué pasaría? ¡Vaya una crítica! Una crítica así escuece, no puede ignorarse, y a no excesiva desigualdad de fuerzas, genera oposición y lucha. Así ha progresado y se ha acelerado la crítica, generando en la lucha la secuencia del pensamiento. Quizá sea necesaria para el violento y duro de oídos corazón humano.

Pero tu crítica basada en la negación no es la única crítica posible. También yo ofrezco una visión de la crítica, una basada en la acción, en la diferencia de elección, en la progresión de la secuencia, inacabable si se quiere, del pensamiento; lo que a tu pesar, por encima del fragor de la lucha, puede verse claramente a lo largo del sentido de la historia (65).

Pero en fin, quizá como decía el poeta, "la verdad es un arma, el sentido la batalla" (66).

-Yo, tu acción -dice Locus- puedo verla como una negación, o no.

-Yo no -responde Idus-. Yo sólo puedo sentir afirmaciones, diferentes. Incluso tengo un seguidor, un tal Griss, que es maravilloso que vea tan claro en el pensamiento matemático lo que yo siento en todo el pensamiento: lo que él llama "matemática sin negación" (67).

En su lógica, nunca se habla de la secuencia vacía, de la nada, ni se usa pensamiento alguno que no sea verdadero. Lo cual no está nada mal. Y todo de lo que se habla, existe. Griss piensa como McX, aquél interlocutor de Quine y del lector al principio de "Acerca de lo que hay" (68). No puede negarse, cualquier negación es una afirmación.

-Pero la gente niega. Todo el mundo lo hace.

-Bah, pero es sólo una forma de hablar. ¿No ves tú en cualquier afirmación que no te cuadre, una negación de tu mundo; y por eso la niegas a tu vez, para hacer verdad de la falsedad? En suma, ¿no



crees tú que cualquier afirmación puede verse como negación? Pues déjame a mí sentir cualquier negación como afirmación, como afirmación de algo que tú niegas.

Pero, en fin. Si en algún momento no consigo sentirla como afirmación, y debo admitir la negación como tal y que como tal ha sido decidida por el pensante, es decir, como negando algo, entonces me coloco un poco más cerca de ti, como ya veremos. Entonces habrá que encontrarle sentido a la negación. Si no se le reconoce sentido a la negación como tal, cada negación concreta tiene un sentido diferente, como cada pensamiento (afirmación) concreta y diferente. Así es como Gilmore siente la lógica de Griss (69). Pero si hay que buscarle sentido a la negación como tal, lo que implica que hay algo idéntico, o identificable, en todas las negaciones, entonces estoy dispuesto a admitir que la negación es una decisión que siempre se toma después de la afirmación correspondiente. Y viene a querer decir, desde el nivel de Idus que antes he llamado analítico (70) y, más arriba, positivista (71), que la afirmación en cuestión no puede pensarse desde unos determinados criterios de sentido, o de demostración, los que se estén empleando en un pensamiento, o en su análisis. Es decir, negar es demostrar que la afirmación correspondiente es indemostrable (siempre desde determinados criterios).

Esa es la visión intuicionista estándar de la negación. Y por ahí trazó, entre otros, Gödel líneas de proyección entre la lógica logicista y la intuicionista: cualquier afirmación intuicionista se corresponde con una afirmación logicista de que aquella afirmación es demostrable, y cualquier negación intuicionista, con la afirmación logicista de la imposibilidad de una afirmación.

Esa visión, aún sigue considerando a la negación como relativa. Si no relativa a cada negación concreta, sí relativa a unos criterios de demostración determinados. Pero yo, en realidad, prefiero pensar, con McX, que en la secuencia del pensamiento, antes de negar, se afirma. Y que la negación lo que dice es que la afirmación se sitúa fuera de determinados criterios que la negación presupone, afirma. Porque el Idus analítico y positivista es un poco Locus; y si para éste todo pensamiento, como dijimos, es analítico, para el Idus analítico todo pensamiento incluye en su sentido todos aquellos pensamientos, efectivamente pensados o no, que lo convertirían en analítico. Eso es lo que se llama a veces "contenido" de un pensamiento. Así que el contenido, o sentido, de una negación es, aparte de la afirmación y demás miembros de su secuencia de pensamiento, unos criterios de demostración. Por ello, toda negación delata la visión de Locus.

-(Por cierto, ¿no podría considerarse, estoy pensando, a Idus como un amante del arte, cuyo pensamiento podríamos considerar que no posee claramente la negación sino que cada pensamiento artístico afirma algo nuevo, por muchos moldes o criterios determinados que rompa, y donde las

apelaciones a la libertad son tan frecuentes como las de Idus? Aunque, la verdad, siempre un Locus podría ver en él negaciones, verdad y mundo. Pero pareceme que respecto al arte se suele ser más Idus que respecto a otros pensamientos ¿no?) (72).

-Ese es mi sentimiento acerca de la negación -prosigue Idus-, que es la principal de eso que en lógica Locus llama conectivas. Con las demás conectivas pasa tres cuartos de lo mismo, aunque quizá de forma no tan dramática y crucial. No en balde el *Tractatus* de Wittgenstein considera a todas las conectivas iguales en naturaleza, aunque es la negación la que las contiene todas en lo que él llama la forma general de la proposición.

Pues en las otras conectivas, los idus analíticos (que todo Idus que admita conectiva alguna lo es) son más contemporizadores, en medida variada. Son menos, o más, contemporizadores en la medida en que sienten más, o menos, posibilidades de decisiones, consideraciones, es decir, procesos de pensamiento, en el proceso o secuencia que conduce a la decisión (o demostración) de una conectiva. Así, de entre la literatura intuicionista, podríamos decir que el condicional logicista sufre parecidas críticas a las que tuvo la negación. Más tolerada es la disyunción, aunque aún encuentra quien la rechaza (73). Y la menos contestada es la conjunción. Aunque el llamado ultra-intuicionismo, lo hace (74).

En general, mi actitud con las conectivas -dice Idus- es la misma que con el infinito: considero que el proceso o secuencia de pensamiento (decisiones) que conduce a una conectiva es su lógica, su sentido. Y no, como hace Locus, fingir abstraer la conectiva de la secuencia que conduce a ella.

En lo que respecta a los cuantificadores, pasa lo mismo. El universal es más criticado, pues para mí hablar de "todos los objetos" hace siempre referencia a todos los objetos ya efectivamente pensados (finitos) que forman el universo del discurso (no puede ahí estarse hablando de los objetos futuros, aún desconocidos), y a la decisión de dar por inacabada la secuencia de esos objetos, junto con el firme propósito (a satisfacer, o no, en el futuro) de seguir la secuencia de acuerdo con los criterios determinados (75). Pero ambos cuantificadores son relativos a la idea de un universo del discurso, además de a criterios de demostración, como las conectivas.

Para mí, como dicen los intuicionistas de los objetos matemáticos, cualquier objeto es la posibilidad permanente de pensar algo nuevo sobre él, sobre lo que siempre podremos o no decidir identificar como siendo el mismo objeto (76). Un objeto es algo que crece, inesperadamente, con el pensamiento. Tanto si es matemático como si es sensible o como si es de cualquier tipo.

Una de las consecuencias de mi punto de vista sobre el pensamiento, sobre la lógica, es que para mí, que no pretendo estar pensando sobre el futuro desconocido, no pueden alcanzarse todos los

pensamientos que Locus, que pretende pensar, además, sobre el futuro y el infinito, pretende haber alcanzado. Es decir, que para mí, algunos de los pensamientos que Locus defiende como principios, o leyes, de la lógica, aquellos que se apoyan en su espúrea noción de conjunto infinito, son igualmente espúreos, engañados y engañosos.

Por eso se dice que mi lógica es un subconjunto de la de Locus. Porque todos mis principios lógicos sí que son admitidos por Locus. La diferencia estriba en que Locus pretende pensar, por una parte, sobre más que lo que yo creo que se puede pensar. Pero, por otra parte, sobre menos, pues es esa su pretensión de pensar sobre el futuro la que, como vimos, le justificaba a su crítica negativa y a rechazar todo pensamiento que no cupiera en su mundo establecido.

La situación es, pues, un tanto paradójica. Creo que es la paradoja del estúpida, o logicistamente, llamado por los italianos *pensamiento débil*. En la literatura logicista, a un cálculo lógico, cuanto más restrictivo y con menos pensamientos, se le dice que es tanto más débil. ¡Ja! ¡"Debilidad" llaman a mi "discreción"! ¿No es esto como llamar debilidad a la tolerancia, como hacen los intolerantes?

La paradoja está en que, en aras de mi libertad, yo, para que todo pensamiento sea posible y tenga sentido, para evitar la crítica negativa de Locus, parezco adoptar en lógica una posición negativa al no aceptar ciertos principios de Locus (como el ya aludido más arriba del tercero excluido). Pero no es así. Los acepto. Pero sólo en su sentido finito, como vimos más arriba acerca de los conjuntos infinitos; con su capacidad de aplicación consiguientemente limitada.

Verdad es que mi sentido es más restrictivo. Pero es a consecuencia del papel rector (instrumental) sobre el pensamiento que se da al pensamiento lógico, es a consecuencia de ello por lo que mi talante restrictivo lo que revela es en realidad su intención antirrestrictiva. Los liberales somos restrictivos con las leyes, para ser tolerantes y abiertos a los comportamientos. Con lo que la tolerancia no puede ser tolerante es con la intolerancia. No debe olvidarse ese papel rector del pensamiento lógico para no desvirtuar la cuestión completa. Aunque, en realidad, ese papel rector es cosa de Locus (y de los Idus analíticos, comprometidos en parte con él). Para mí, por mí mismo, *no hay pensamiento rector alguno sobre ningún otro pensamiento, sujeto siempre a la decisión, y el pensamiento lógico es todo el pensamiento.*

¿Qué pasa, entonces, con la lógica de lo infinito, por ejemplo, el cálculo transfinito de Cantor, que no puede verse como con sentido finito? ¿Qué pasa, en general, entre las lógicas intuicionista y logicista?

Se han trazado variedad de criterios para proyectar los pensamientos de ambas y compararlas,

como el de Gödel, citado más arriba (77). De hecho, desde que empezó la polémica, ambas lógicas se han comparado con la otra. Y los resultados son variados. Naturalmente, cuanto más Idus el intuicionista, tanto más restrictivo. Pero llevado quizá de su talante tolerante, y comprometido, al mismo tiempo, con el análisis, el intuicionista siempre ha buscado recursos de pensamiento que le den algún sentido a los del logicismo, antes de rechazarlos por completo. Así Brouwer desarrolló buen número de esos recursos, como las ideas más arriba mencionadas de "secuencia de elección libre", "propagación", o la de "especie", que le acercaban al mismo tiempo al logicismo, hasta pretender haber resuelto el espacio continuo en términos de tiempo discreto (78).

Así, la lógica logicista se ha visto "reconvertida" por los intuicionistas, para los que aquéllos han hecho gala en su lógica de excesiva ligereza filosófica y excesiva preocupación instrumental. La lógica intuicionista, filosóficamente más discreta, es más complicada (permítanme decir, como la democracia es más complicada que la dictadura). Por eso, algunos de los pensamientos logicistas, podrían tolerarse, al considerarlos como atajos útiles del pensamiento.

Lo que sin embargo nunca ha conseguido alcanzar la reconversión intuicionista es el cálculo transfinito de Cantor, que parece precisar una noción de conjunto infinito irreconvertible. ¿Qué pasa con él?

Los intuicionistas suelen decir que es simplemente falsa. Pero yo no diría tanto. Sino que en ese cálculo, los logicistas no saben, ni nadie, lo que dicen. Es decir, que su sentido está por ver.

Pues ¿qué es "falso" para un intuicionista?: Imposible de demostrar, de acuerdo con determinados criterios de demostración. Pues quizá nos falten criterios para su reconversión.

De hecho, no soy yo ajeno a la idea de una variedad de conjuntos infinitos, o secuencias inacabadas; variedad en lo que respecta a su tipo de infinitud, o de apertura (idea fundamental del cálculo transfinito). Ya vimos más arriba la diferencia entre las secuencias legaliformes y las ilegaliformes (79). De la misma manera, a base de restricciones variadas en las decisiones, se podría pensar en toda una variedad de infinitudes, , o aperturas, ¿no creen?

Y, por otro lado, ya sabemos que naturalmente que los criterios de demostración que usan los Idus analíticos están incompletos. Es más, Gödel, en su famoso teorema de incompletitud demostró que incluso los criterios establecidos por los logicistas, menos restrictivos, son incompletos e incompletos (80). Ciertamente que la validez (verdad, o sentido) del teorema, demostrado desde los mismos criterios de demostración que juzga, está restringida por esos mismos criterios y afecta concretamente al pensamiento matemático y a todo pensamiento proyectable sobre la aritmética elemental, como vimos más arriba (81).

Como el pensamiento y el sentido son inacabables, el del teorema de Gödel, como el de cualquier otro, siempre estará por ver del todo. Así, es posible que decidamos pasar de alguna manera de él, superarlo (de hecho eso hacemos ya al ponerle límites a su validez). Es posible que construyamos un pensamiento no proyectable sobre la aritmética elemental, al que la incompletitud del teorema no afecte. Pero pienso que la inacababilidad del pensamiento tarde o temprano se manifestaría de otra manera. Porque el pensamiento, acabado, perdería la posibilidad de decisión, estaría muerto. No sería pensamiento. Al menos, para mí.

Por tanto, tampoco es tan grave que falten criterios para el cálculo transfinito y que su sentido esté por ver. Desde luego, le faltan más que al resto de la matemática. Pero ¡es que eso le ocurre, en suma, a todo el pensamiento y yo estoy dispuesto a que eso ocurra siempre!

Pensar es decidir. Tanto es así, que este término, "decidir", ligado al de "pensamiento", pasa tanto al vocabulario de Locus como al mío. Aunque en Locus con un sentido completamente enrarecido: no hay decisión, propiamente, en el Locus radical, a lo sumo, el único que decide, si se quiere, es el mundo (se llama animistamente "naturaleza" al mundo cuando decide). Y en el Locus atomista, menos radical, decidir un pensamiento (que en principio se admite que "podría" ser verdadero o falso) es elegir entre su verdad o su falsedad. Es igualmente obra de la naturaleza; o a lo sumo, aplicación mecánica, obligada, y conclusiva, es decir, que concluye en un pensamiento (su verdad o su falsedad) concreto que nosotros tenemos, pero aplicación de unos criterios (pensamientos), diferentes según el tipo de pensamiento de que se trate (lógico, matemático, biológico, físico, ... estético, ...), que han sido adoptados para que el pensamiento coincida con el mundo y obedezca a la naturaleza. Quien decide es ésta, o a lo sumo, quien decidió los criterios, que decidió obedecer a la naturaleza.

Para mí, la decisión propiamente, la capacidad real de decidir en un sentido o en otro sin tratar de obedecer a nada ni a nadie, aparece en lo que los logicistas llaman pensamientos indecibles (indecibles por los criterios, o la naturaleza). Esos son para mí los pensamientos propiamente decidibles, decidibles por mí, por nosotros. (En DLO se usa un término más yo creo que innecesario, junto al de "decisión": "voluntad". Allí se llama voluntad).

Por eso la lógica de los intuicionistas no se asusta de que haya pensamientos de los que los logicistas llaman indecibles. Pues, aunque regida por unos criterios que determinan la verdad (mejor dicho, demostración) o falsedad (mejor dicho demostración de la imposibilidad de una demostración) de algunos pensamientos, esos criterios son lo suficientemente más restringidos que los de los logicistas, como para permitir que haya pensamientos cuya verdad o falsedad no esté al

alcance de esos criterios, dejándolos sólo a nuestro alcance, en cualquier momento. El que haya pensamientos indecibles para unos criterios, no significa que sean indecibles, pues para eso estamos aquí nosotros, para decidirlos (82).

La lógica intuicionista acepta de buen grado (no a regañadientes, cuando no tiene más remedio, como vimos más arriba que hacía la logicista (83)) la naturaleza incompleta, inacabable, del pensamiento. Da cabida a la decisión, la nuestra, que, al determinarse, va completando, inacabablemente, al pensamiento. Por eso todas las lógicas intuicionistas rechazan la validez universal del "principio de tercero excluido". Como ocurre con la teoría de conjuntos, sólo tiene validez, para ellos, en el caso de los conjuntos finitos de pensamientos. Ese caso es el que le da su sentido, relativo.

A lo más que llegan los intuicionistas, en lo que podemos considerar una adaptación del principio de tercero excluido que tiene como efecto el obligarnos a tomar decisiones, es al siguiente compromiso: dada una secuencia de pensamientos, debemos decidir si es una demostración de un pensamiento dado (es decir, si está conforme a determinados criterios de demostración), o no (84). Pero en caso de que decidamos que no, siempre cabe decidamos que sí, o que otra secuencia no dada lo sea (y se conforme a los criterios); es decir, no se prejuzga cualquier otra decisión, cualquier otra posibilidad queda abierta.

El compromiso intuicionista a no admitir el principio de tercero excluido en sentido absoluto, y a usar el anterior, que exige toma de decisiones respecto a nuestra aceptación o no de un pensamiento (como demostrado) revela una tendencia de Idus digna de insistencia. Formulémosla en forma de exigencia: todo pensamiento debe tener un "contenido", que consiste en la secuencia de decisiones que ha conducido a él, su sentido. (Algo más arriba dimos ya una versión parecida de lo mismo, algo más Locus (85)). El intuicionista se compromete a tomar las decisiones que hagan falta para dotar a un pensamiento de contenido, de sentido, relativo a esas decisiones.

Aunque advierto -insiste Idus- que eso son preocupaciones de los Idus analíticos. Yo creo que las decisiones se van ya tomando al pensar. Es el Idus analítico el que quiere descubrirlas después, y siente que debe él tomar otras en su búsqueda del sentido de lo pensado. Pero esa búsqueda, para mí, no es más que más decisiones y más pensamiento.

Esa exigencia de Idus también se formula así: el pensamiento es constructivo. Es decir, el sentido, o la demostración, debe ser "constructiva". Un pensamiento es una construcción: la secuencia que conduce a él (86). Un pensamiento es una actividad. No como para Locus, un lugar en el espacio.

Una de las características del concepto de "construcción", aplicado al pensamiento, es que hace

de éste, de su contenido, algo acumulativo. Como dice Dummett,

Intuicionistamente, no obstante, la atemporalidad de los enunciados matemáticos es debida a que poseen la característica de que, aunque a menudo carezcan de valor de verdad, una vez hayan adquirido uno, lo mantienen (87).

Naturalmente, como hemos dicho, la constructividad del pensamiento es propia del Idus analítico, un tanto Locus en cuanto independiza al pensamiento del tiempo.

Como dicen Fraenkel-Bar Hillel-Levy, la construcción misma de un pensamiento constituye su demostración (88). Construcción y demostración se identifican. La idea de construcción, por tanto, el considerar cuándo una secuencia concreta dada es constructiva, por parte de los Idus analíticos, es relativa y exige unos criterios de constructividad que la determinen. Criterios que, como los de demostración, pueden ser más o menos restringidos o exigentes, pero siempre incompletos, relativos, como implicó Gödel (89).

De entre los criterios de constructividad, quizá el más paradigmático sea el que atañe a la demostración de un pensamiento existencial, una cuantificación existencial: debe incluir en su contenido, en su demostración, la demostración de un pensamiento acerca de un caso, o ejemplo, concreto, para poder concluir que existe al menos un tal y tal que... lo que sea. O al menos, debe poder dar lugar a una tal demostración, que concrete en un caso al menos, eso que el pensamiento existencial dice que existe (90). Tal paradigma de constructividad está especialmente exigido por la renuncia a admitir el principio de tercero excluido, la renuncia a considerar lo infinito como terminado, como finito, definido. Por tanto, lo que se piense no puede demostrarse a partir de los límites de lo infinito, como pretenden los logicistas, sino a partir de lo finito, lo concreto, dotándole así de contenido.

Este mismo punto de vista constructivista puede considerarse que es el de Thomas S. Kuhn al insistir en la importancia de los ejemplos y de las experiencias concretas en la fundamentación de las teorías científicas (91). El y su escuela suponen una sustancial aproximación en filosofía de la ciencia a los puntos de vista intuicionistas. Aunque por su falta de radicalidad en este sentido, por la atención a muchos esquemas logicistas, colocara a la ciencia en una situación aporética de difícil salida, como ya veremos (92).

La misma actitud de exigir dotar de contenido al pensamiento es la propia de la tradición empirista. Al menos, de esos empiristas que se negaban a hipotecar su empirismo por la fascinación con una lógica "fuerte" logicista. El intuicionismo se ha defendido con frecuencia como una forma

de empirismo matemático, en la línea de la filosofía kantiana de la matemática. Para Brouwer, la matemática no es una teoría, sino

una cierta parte fundamental de la *actividad humana*, un método de tratar con la experiencia humana, consistente primariamente en la concentración de la atención en una sola de entre nuestras percepciones y en distinguirla de las demás (93).

Si se piensa que algo existe, ha de haberse experimentado, vivido, ese algo. "Existencia" coincide con "constructibilidad" (94).

También el existencialismo, con su concepción de la existencia en términos de vida, decisiones, tiempo y libertad, es un intuicionismo.

Lo mismo, con la fenomenología, que surgió, en las primeras décadas del siglo, en ambientes muy conectados con aquellos en los que surgió el intuicionismo y participaban de sus mismos puntos de vista.

Lo mismo, con los herederos de la fenomenología y el existencialismo, en la filosofía francesa de un Foucault, un Deleuze o un Derrida.

Lo mismo puede decirse del Wittgenstein que rodea al *Tractatus*, especialmente el de sus últimas proposiciones, más arriba varias veces comentadas (95), pero sobre todo del segundo Wittgenstein (96), el de los *Cuadernos* y las *Investigaciones filosóficas*, cuya significativa y señera noción de "familia", o de "aire de familia" (que viene a dar un golpe de gracia a las de forma, o esencia, o conjunto, de larga tradición logicista) viene a ser una especie de secuencia de elección más o menos libre, de corte intuicionista (97).

Y más allá de este siglo, quizá sea Hegel el pensador más típicamente de corte intuicionista, sobre todo el de la *Fenomenología del espíritu*. Y Nietzsche, probablemente el más cercano al Idus radical.

Todos esos pensamientos participan del "aire de familia" intuicionista, poseen en común una admiración por el arte, que toman como modelo de pensamiento. Con la aparente excepción de la fenomenología husserliana, más volcada en principio al análisis del pensamiento matemático, si bien sus sucesores existencialistas se encargaron de mostrar la proximidad de su punto de vista con el del pensamiento artístico. Y con la otra aparente excepción de la filosofía intuicionista de la matemática fundada por Brouwer, por las mismas razones.

Aunque en este caso aún falta quien haya aplicado, con detalle y en concreto, sus análisis al pensamiento artístico (pues han permanecido modesta y prudentemente ligados al análisis de la



matemática), nunca han faltado en la literatura de esa escuela alusiones a la creación artística y al artificio. Quizá la más clara sea su calificación del sujeto que construye el pensamiento (matemático) como "el sujeto creativo" (98).

El sujeto creativo tiene tendencias al individualismo y al mentalismo, cuando no al solipsismo (99). Puesto que la creación es cuestión de decisión, son comprensibles tales tendencias.

El sujeto creativo crea sus objetos al pensarlos, los construye.

Pero sobre todo, el sujeto creativo piensa en el tiempo, a través del tiempo, piensa temporalmente. Como dice Dummett, las técnicas de Brouwer

implican suponer que el tiempo está dividido en estadios discretos, y definir entonces una secuencia de elección en términos de si un enunciado dado, ha sido demostrado en cada estadio, o no lo ha sido (100).

De acuerdo con estas ideas, podemos considerar al tiempo, a partir de algún punto determinado en adelante, como dividido en muchos (aunque numerables, contables) estadios discretos...

... e introducir un símbolo u operador temporal para "fechar" cada pensamiento (101), y analizarlo así ligado al factor tiempo, y analizar el tiempo.

Dice Quine, desde una bandera al menos nominalmente logicista, aunque muy cercano a los puntos de vista intuicionistas, que el tiempo no puede aparecer en modo alguno en la lógica hasta la lógica de predicados. Es en ella donde podemos referirnos al tiempo como un universo de discurso de momentos.

Por esta razón, además de por ser la lógica de predicados donde aparecen las indecidibilidades, como vimos, cabe considerar que el modelo de la lógica intuicionista es la lógica de predicados, como el de la logicista era la de proposiciones.

Como cualquier punto de vista, el intuicionismo, que se adecua bastante bien a sus modelos, el pensamiento matemático y el artístico, es decir, el pensamiento artificial, presenta problemas al aplicarlo a otros. Por ejemplo, en el pensamiento natural, ¿quién crea nada? ¿quién decide?

-Los espíritus -contesta Idus (102).

El intuicionismo puede ser una invitación al animismo.

Para terminar el presente párrafo, hagamos una referencia a la más peligrosa de las tendencias intuicionistas: el relativismo. Pues ¿no se ha estado diciendo que demostraciones y construcciones son relativas a unos criterios que las determinan?

Eso, desde luego, es cuestión de los Idus analíticos, que deciden analizar pensamientos definidos y ajustan a ellos sus criterios, de una manera instrumental, cortando por donde quieren la secuencia única del tiempo. Entre ellos, Brouwer siempre negó ese relativismo (103). El lo creyó evitar, basando todo el pensamiento matemático, e incluso humano, en su intuición primordial, que viene a focalizar una visión totalista (en la que el todo siempre está en crecimiento, inacabado e inacabable, un todo que siempre pasa a ser parte (104)) del pensamiento.

Creo que cualquier otro totalismo semejante evitaría el relativismo.

## Formalismo

-He permanecido callado mucho tiempo. Aunque no he podido contenerme en un par de ocasiones. Me tocabais muy de cerca. ¡Y lo habéis hecho con mucha frecuencia! Pero prefería dejaros hablar, que expusierais vuestros puntos de vista. Quizá porque lo mío no sea propiamente un punto de vista, sino quizá más bien un método de trabajo... -dice un tercer caballero.

Imaginémonos la misma escena del capítulo anterior. Y que este tercer caballero al borde del agua, tratando de imitar la misma retórica que les puso nombre a los otros dos, se llama "Forum".

-... Y no es que crea que mi método ha aparecido en la escena del pensamiento después de vuestros puntos de vista. Es tan antiguo como el pensamiento. Bueno, algo posterior sí que es, porque os presupone. Mi método es tan antiguo como la filosofía. Tan antiguo como el análisis. Como la conversación. Es tan posterior, como lo explícito a lo implícito.

Y es que mi método ofrece claridad sobre vuestras anteriores oscuridades. Ofrece una referencia más clara donde fijar lo trascendental, que habéis estado buscando, donde apoyar, como en una vaga escala, vuestros análisis. Lo trascendental, para el hombre, está en su cuerpo.

-Lo trascendental -repite Idus- es la decisión.

-¡La decisión, sí, la decisión! ¿Qué decisión?... ¡La de los espíritus! ¿Y qué has dicho con eso? ¿Qué espíritus, y cuándo y qué deciden? Si no los identificas, no has dicho casi nada. E incluso dentro del pensamiento artificial, los propios artífices dicen muchas veces que ellos no deciden nada y que no se sabe quién decide...

Tú dices que se equivocan, que siempre pensar es decidir. Que el que piensa decide todo su pensamiento. (Como decía el *Tractatus*, "mundo y vida son una sola cosa" (105)). Eso es solipsismo, donde el espíritu del pensamiento es siempre diferente en cada pensamiento, en cada decisión, y la comunicación, imposible, o, todo lo más, un milagro más allá del pensamiento.

Para ti en cambio, Locus, para quien lo trascendental está en nuestros pensamientos concretos, pensamiento se identifica con hecho, concepto con objeto, vida con mundo. Te ofrezco un método para distinguirlos.

Ofrezco un método para integraros, distinguiéndoos, a Idus y su vida y a Locus y su mundo. Claro que no puedo refutaros, ni disolveros, lo reconozco. ¿Qué puede una ficción contra las ficciones? Siempre cada uno de vosotros lo veréis todo desde vuestro punto de vista. Pero dentro del solipsismo de Idus, y dentro del mundo cerrado de Locus, abro caminos, lugares y momentos para el otro, y los atempero. Los abro a la posibilidad de diferentes mutuas articulaciones. Así, son las diferentes relaciones entre las ficciones, sus diferentes escenas, las que constituyen -con mi mediación, no menos ficticia- los personajes reales como el que esto escribe y el que esto lee. Que esto son las personas, teatro, un largo drama inconcluso.

A Locus le abro en su mundo lugares para la vida, para las decisiones, la manera de identificarlas. (¿Cómo? En aquellos hechos y objetos del mundo que podrían haber sido de otra manera, es decir, para los que había, hay o habrá alternativas sobre las que la decisión opta). El llamado "sujeto" ya no estará, como en el *Tractatus*, sólo fuera del mundo, identificando pensamiento y hecho, solipsismo y realismo (106). Sino que también habrá sujetos en el mundo; y junto con los hechos, pensamiento. Aunque sea bajo la forma del reflejo.

A Idus lo abro desde su solipsista decisión, a "otras" decisiones, que aparecen dentro de aquélla (como en el teatro barroco, donde aparece la escena dentro de la escena), y que pueden identificarse como "otras". Aparece, pues, en la vida, la muerte. Y la comunicación. Aunque sea bajo la forma de la devoración.

Y todo esto, señoras y señores, quiero ofrecérselo a ustedes en el sencillo mundo común donde todos estamos, la casa común de la humanidad; bastante más modesta que las lujosas de detalles casas privadas, pero donde al fin y al cabo casi todos los Locus nos encontramos.

A ella podemos acceder tomando unas elementales decisiones, fácilmente compartibles por todos, puro "sentido común" (es la "intuición global", que algunos llaman (107))... las que casi todos los Idus, por exóticas que puedan ser sus adicciones, no dejamos casi nunca de tomar.

Parto de ese terreno casi común, en el que el Locus atomista y el Idus analítico parecen casi encontrarse. Es un mundo, en el que establezco, o se establecen, conexiones entre hechos, y dentro de ellos, entre sus objetos. Esas conexiones son líneas de proyección. Yo soy el proyectista, la proyección. Proyecto entre sí diversas zonas del mundo, que poseen algo en común: que las dos entran en la proyección (108).

Distingo ambas zonas del mundo, ambos "mundos" dentro del mundo. A uno le pongo nombre. Le llamo, **lenguaje**; y al otro, mundo propiamente dicho.

En el lenguaje, a los hechos llamo **expresiones** (110). Y a sus objetos, **signos**.

Líneas de proyección conectan lenguaje y mundo, expresiones y hechos propiamente dichos, signos y objetos.

A cada una de esas proyecciones le llamo **forma**. Y a la forma, **pensamiento**.

Las proyecciones, no conectan sólo dos términos, sino que se prolongan... Por el lado del lenguaje, las proyecciones conectan expresiones con otras expresiones, signos con signos, para acabar en ese objeto y signo que es el cuerpo humano, con el que nos expresamos y sentimos; y para cada cual, en su propio cuerpo. Por el lado del mundo, las proyecciones pueden prolongarse indefinidamente.

(La "forma", concepto de larga tradición filosófica, fue en ella introducida seguramente por Platón, heredando, como en otros tantos temas, de la problemática sofística. Sólo que en la interpretación estándar logicista de ese concepto en Platón, se llama "forma" más bien a ese objeto último del mundo, de la realidad eterna a la que se refiere la verdad y el pensamiento, al objeto último de la proyección. Mientras que aquí se llama "forma" a toda la proyección, que arranca de lo sensible y pasa por el lenguaje. Como ocurre en la interpretación que Panofsky hace de Platón en *Idea*, revelando que por encima, y a pesar, de sus declaraciones condenatorias del lenguaje artístico como mera imitación de lo sensible, toda su teoría de las formas (o ideas) tiene como modelo al lenguaje artístico, pues es en éste donde más perfectamente se cumple la proyección desde lo sensible hasta lo ideal, de tal manera que no se olvida ni desdeña lo sensible de donde arranca la proyección. Es una interpretación un tanto *Idus*, pues incluye en la "forma" el camino, proyección, que conduce a ella (111).

Con ello, creemos, el concepto de "forma" se acerca más al que usa el formalismo, tanto filosófico como lingüístico, y al de la estética, y al del lenguaje común, que implica la proyección a lo ideal, desde lo sensible, pasando por lo lingüístico (112)).

Por eso puedo identificar al pensamiento más claramente, creo, que lo que podían hacer *Locus e Idus*: señalando, con la mano, si hace falta, la expresión por donde pasa el pensamiento -Por aquí pasa- digo.

...Pensamiento que viene del mundo, pasa por el lenguaje y acaba en la piel de los sentidos. (Por ejemplo, el pensamiento que la diosa reveló a Parménides desde el sillón de su morada, es la proyección que pasa por la expresión "el ser es y el no ser no es" aquí escrita, y por otras muchas que, como más arriba decíamos, "conservamos con unción", y reproducimos y repetimos; pasa por ahí, viene del mundo, que allí le llama "ser", y llega a nuestro cuerpo, en la configuración que tenga al leer la expresión, o señalarla; o mencionarla o recordarla) (113).

...O viene del mundo a los sentidos, sin lenguaje común por medio. Pero en ese caso procuramos construirle, un lenguaje, un mundo intermedio, asequible, para poder identificarlo clara, cómoda y públicamente. El lenguaje es un mundo que procuramos mantener a nuestro alcance, al alcance de nuestro cuerpo. E identificar en él las decisiones. Aunque por ahí, por el cuerpo, tan sólo pase.

La forma, pues, identifica y distingue, a la vez, lenguaje y mundo, expresión y hecho, signo y objeto. Locus e Idus la han empleado, en mayor o menor medida, desde tiempo inmemorial.

Locus, por ejemplo, para distinguir pensamiento y mundo. Pero él insiste más en la identificación. Para Locus la proyección es **reflexión**: lenguaje y mundo, expresión y hecho, signo y objeto, se reflejan uno en otro; e insiste en lo que tienen en común. Para unos Locus, desde una perspectiva más real, la que le es a Locus propia, el lenguaje refleja el mundo. Para otros, desde una más trascendental, el mundo refleja el lenguaje. Para otros, más trascendentales aún, el lenguaje refleja a su vez al cuerpo (114).

Idus, por su parte, ha empleado la forma, por ejemplo, para identificar pensamiento y vida. Pero él insiste más en la diferencia y en lo artificial y decidido, de la proyección. Para Idus la proyección es un **mapa**, o una guía, por la que la atención va del lenguaje al llamado mundo, la vida, y viceversa. Pero son diferentes. Diferentes son las decisiones que las rigen y, a través, o no, de las líneas de proyección, cambian lenguaje y vida, los proyectan y desproyectan, constantemente.

Locus insiste más en la identidad. Es a ella a la que llama forma. Y el lenguaje la expresa. El pensamiento son formas. A lo diferente llama el contenido, que tiende por ello siempre a escaparse del pensamiento.

Idus insiste más en la diferencia. Le llama contenido. El lenguaje lo expresa, es el sentido (117). El pensamiento es, contenidos. Por eso el pensamiento, al cambiar de lo diferente a lo diferente, cambia constantemente las formas que los proyectan. Es decir, el pensamiento es cambio de formas, o construcción de formas: **información**. E informa más, en principio, la expresión o signo menos probable entre sus alternativas, supone *más* (por así decirlo) decisión. (Para Hegel, el lenguaje del arte, como para Idus en principio todo el lenguaje, trayendo a Locus al terreno de Idus, es aquél en el que forma y contenido coinciden, en el sentido de que diferentes contenidos determinan formas diferentes, y viceversa (118)).

Locus insiste más en la identidad. Dentro del lenguaje, en la identidad entre "las mismas" expresiones, "los mismos" signos. (Es lo que Quine llama "tipos" (119)). Para él, el pensamiento consiste en la **repetición** de los mismos signos, e incluso desde un punto de vista radical, de las mismas expresiones, en el lenguaje (120).

Idus insiste más en la diferencia. Dentro del lenguaje, en la diferencia entre expresiones, o diferentes apariciones de expresiones dentro de la sucesión de la vida; en la diferencia entre signos diferentes en diferentes momentos. (Es lo que Quine llama "marcas"). Para él, el pensamiento consiste en la **sustitución** de unos signos por otros, dentro de las expresiones; de unas expresiones por otras, dentro del lenguaje. (A este punto de vista responde la "lógica sustitucional" de Quine (121), por lo que ésta se alinea hacia Idus).

El conjunto, de Locus, es cualquier "colección" de objetos ("de nuestra percepción o nuestro pensamiento", decía Cantor desde una posición un tanto transcendental; "del mundo", diría un Locus más realista) a la que proyectamos, prácticamente, una y otra vez, los signos que decimos "representarlos". O, yo creo, que también cualquier colección de hechos, o de cualquier cosa del mundo. De uno, o más elementos. Depende de nuestras proyecciones.

La secuencia de Idus es la de esos objetos, o hechos, del mundo proyectados, por su orden de proyección; o, más transcendentalmente, la de los signos, o expresiones, proyectadas, por su orden; o, más transcendentalmente (más Idus), la de los movimientos de nuestro cuerpo, proyectados hacia esos signos.

-El hecho de proyectar, todo él, -denuncia Idus- es, tanto real como transcendentalmente, la construcción de una secuencia. Transcendentalmente al menos, inacabable.

Mi método es, pues, esencialmente analítico, y analítico del lenguaje (Filosofía -empieza diciendo DLO- es análisis lógico del lenguaje).

El **análisis** consiste en la proyección de formas, bien en el uso que se hace de los signos, induciendo a establecer las proyecciones, o bien en la interpretación de se hace de ese uso, en la que se intentan explicitar las proyecciones inducidas. Aunque suele reservarse el término de "análisis" a esa segunda labor interpretativa, mientras que es el de "síntesis" el que se aplica a la primera labor de uso, constructiva. Pero, aquí ya se ha dicho, no hay análisis sin síntesis (122).

Podrían distinguirse en ese análisis dos operaciones: la primera es la identificación de esos objetos que se van a proyectar como signos. Es la llamada "intuición global", que se considera de elemental sentido común. Y eso dije yo más arriba un tanto propagandistamente. Pues, la verdad, tendría ahora que matizar. Ya que el "sentido común" no es esa zona del pensamiento, monolítica e indudable, que muchos nos quieren hacer creer. Hay en él zonas oscuras, discusión, desacuerdos, es conflictivo y variable, tan caprichoso como el hombre. La

"intuición global" que se requiere para decidir si dos signos son dos casos del mismo signo o de dos

signos diferentes

no es, como dicen,

un tipo de intuición que no requiere en absoluto poderes intelectuales y puede aplicarse a máquinas adecuadamente construidas (123).

Eso ocurre tan sólo en algunas zonas del lenguaje artificial especialmente construidas ya con ese fin, como la escritura. En otras zonas, como en el lenguaje artístico, o en el gestual, el lenguaje del cuerpo, la identificación de los signos suele ser cuestión problemática, que depende de la segunda operación del análisis. (En la escritura, sobre todo en la alfabética, y demás zonas menos problemáticas, el lenguaje del cuerpo casi se reduce a señalar).

La segunda operación del análisis es la proyección propiamente dicha de signos y cosas, lenguaje y mundo. En principio, ambas operaciones dependen una de otra, pero tenemos la tendencia a dar por sentada la primera y centrar en la segunda la divergencia, a considerar que los diferentes pensamientos consisten en proyecciones diferentes de unos mismos signos; eso, en busca de una base de acuerdo (124).

En la medida en que esa tendencia consigue éxito, queda la primera operación como construcción, o descubrimiento, de Locus, un mundo de Locus, mundo de signos, y la segunda como la identificación, en ese mundo, de los diferentes Idus, las diferentes decisiones proyectivas, que decidieron proyectar esos signos, y no otros de entre los del inventario del mundo, de determinada forma, y no de otras, alternativas.

El concepto de "forma", aplicado por el análisis, implica lo que podríamos llamar, y distinguir, como la tesis formalista (125). Que podríamos formular aquí algo así: se pueden identificar pensamientos diferentes con formas diferentes e incluso con signos diferentes del lenguaje, o proyecciones (conjuntos, o secuencias) diferentes de signos. De tal forma que puede identificarse, y analizarse, el pensamiento (el mundo, la vida) en términos de signos y de lenguaje. Y, en último término, de cuerpos.

Ese sería el formalismo del Chomsky canónico, en gramática, o el que dio a luz la lógica moderna, que fue llevado más lejos por Hilbert, y su escuela y herencia de filosofía de la matemática. También, el formalismo de este siglo tan lingüístico y proclive a cifrarlo todo en el lenguaje.



Porque este formalismo puede llevarse menos o más lejos, si llegamos a, o decidimos, aplicarlo sin restricciones a *todo* el pensamiento, de forma que todo pensamiento se identifica con lenguaje. Este fue el programa del formalismo hilbertiano, al menos en matemáticas (126).

Pero este programa, ya lo sabemos, fue refutado por Gödel en su teorema de incompletitud, en la matemática. Y rechazado por el giro semanticista, en lógica y en gramática.

De esa situación, una salida para Forum, la salida que, creemos, es la que se ha practicado de manera más o menos informal en nuestro tiempo, es el panlingüismo, expuesto y defendido en el capítulo anterior, especialmente en el parágrafo "Todo es lenguaje".

Para el panlingüismo formalista, todo pensamiento es lenguaje porque el lenguaje no es una zona, o mundo, determinado dentro del mundo, ni una secuencia de decisiones dentro de la vida. No hay lenguaje como algo diferente del mundo, ni signos por un lado y objetos por otro. Todo objeto puede ser signo de otro. Y todo signo es un objeto que puede ser significado de otro. Todo el mundo es lenguaje. O puede serlo, si así lo proyectamos. Los conceptos de lenguaje y mundo, signo y objeto, son relativos a nuestras proyecciones, que pueden prolongarse indefinidamente por el mundo, pasando por nuestro cuerpo, si se quiere, y más allá, mundo adelante. Así, el mundo se refleja en sí mismo, se hace mapas de sí mismo, y sus objetos se reflejan unos en otros, diferentemente en las diferentes proyecciones.

El lenguaje comunica. ¿Qué comunica? Comunica entre sí a los objetos del mundo, y al mundo consigo mismo.

También, entre las características del lenguaje, anotadas en el capítulo precedente, estaba el ser un instrumento, un instrumento de comunicación (127). Si nosotros, los hombres, queremos usarlo (y es ese uso el que le confiere su naturaleza de lenguaje, al menos para nosotros), procuraremos que sus proyecciones pasen por nuestro cuerpo, y así seamos nosotros los que nos comuniquemos, entre sí y con el mundo.

Y he aquí que el solipsismo al que Idus vimos quedaba abocado, y que volvía la comunicación imposible, es el que ahora la hace posible, pues posibilita que proyectemos cualquier zona u objeto del mundo, sobre nuestro cuerpo, es decir, sobre ese mundo de objetos que confluyen en la superficie de nuestro cuerpo, al que llamamos **experiencia**, que son los primeros objetos con cuyos movimientos identificamos nuestras decisiones.

Aparece, pues, aquí el panlingüismo formalista, como el que, comunicando el mundo de Locus con la vida de Idus, nos proporciona la posibilidad de un humanismo de amplio alcance.

El mundo aparece, pues, como el conjunto de hechos y objetos, la totalidad de la existencia, que

proyectamos de formas diversas en el lenguaje. Signo y objeto son, pues, relativos a las proyecciones del lenguaje y a la proximidad que éstas establecen con nuestro cuerpo. Los más próximos a éste en la proyección, son signos; los más lejanos, objetos.

Y el concepto de experiencia, asimismo relativo, puede extenderse por el mundo, como el lenguaje, cuanto queramos.

Cierto que el panlingüismo formalista, no sólo abre la posibilidad de un amplio humanismo, sino también la de un amplio, aunque vago, animismo, siempre que hagamos pasar las proyecciones del lenguaje no sobre nuestros cuerpos (posibilidad, como hemos dicho, siempre abierta) sino sobre otros cuerpos, objetos cualesquiera no humanos que decidamos admitir en el club de usuarios del lenguaje y analizar cómo se comunican entre sí y, si queremos, comunicarlos con nosotros. Eso, el hombre ha venido haciéndolo desde siempre; y, en nuestro siglo, se ha puesto en práctica, dentro de la ciencia, en campos como la etología, así como dentro de la poesía y el arte en general.

Pero sobre esas oscuras posibilidades, próximas a la cuestión de un nuevo concepto del hombre, ya iremos tratando algo más, más adelante.

El panlingüismo salva, pues, la tesis formalista según la cual todo pensamiento es lenguaje, de la amenaza de la incompletitud de Gödel, que utiliza en su favor, como justificación: si el lenguaje que puede proyectarse sobre la aritmética es incompleto, por indecidible, y no puede identificarse con todo su pensamiento, quizá también todo lenguaje lo sea, a no ser que no pongamos límites algunos al lenguaje, y lo identifiquemos de entrada con el pensamiento; con la vida; con el mundo (128).

El lenguaje, que el panlingüismo de Forum, en su síntesis de *Idus* y *Locus*, identifica con la vida y con el mundo, aparece, pues, tan inacabable como la vida; y el mundo, que *Locus* por sí mismo sólo tenía más bien conciencia de sus límites, por las paradojas y la indecidibilidad, se le aparece aquí, como la vida, infinito. Quizá esté ahí el desembarco de *Locus* en la idea de infinito, que ya analizamos (129).

Desde luego, la tesis formalista de Forum, salvada por su panlingüismo, es lo que Popper llamaría metafísica, y un Kant, principio a priori. Es irrefutable. Pero posibilita el análisis de todo pensamiento, de todo, al proyectar cualquier incompletitud hacia el infinito, hacia el futuro. Cualquier incompletitud lingüística, como cualquier contradicción, es una invitación a la acción analítica, hacia la búsqueda de más lenguaje con que identificar el pensamiento.

Si este libro -nos dice Forum- hubiera empezado por este capítulo, "Conjunto", tendríamos ahora

que estar entrando en el capítulo anterior, "Lenguaje". De hecho, ya estamos de nuevo dentro, revisitando sus lugares en compañía de nuestros dos filosóficos interlocutores, que yo he puesto en contacto. Y seguiremos adelante.

Si he salvado la indecidibilidad de Locus, dándole salida por mi panlingüismo, ¿qué pasa con el otro de los límites que se encontraba Locus en su "mundo", que son también por tanto límites del lenguaje, como mundo, y como reflejo del mundo? Me refiero a las paradojas.

Las paradojas, esos pensamientos, o conceptos, (hechos, u objetos) que propiamente no lo son (hechos u objetos que no llegan a existir), como vimos (130), quedan proyectadas por mí en el lenguaje en esas expresiones, o signos, que llamo contradicciones, o contradictorios.

Ya hablamos en el capítulo precedente bastante de la **contradicción**. Ahora vemos que es una proyección de Locus. Para éste, la contradicción es lenguaje que no refleja nada. O bien, desde un Locus más radical que insiste en la reflexión (identificación) entre lenguaje y mundo como esencial al lenguaje, la contradicción no es ni siquiera lenguaje; y el lenguaje, como el pensamiento, está ausente de contradicción, como en el mundo no está lo que no está. Tal parecería decirse en algunos pasajes de DLO.

(Pero no. Porque el pasaje más indicativo que recuerdo es éste: "La Contradicción es la ausencia o insuficiencia de normas para la construcción de *un* lenguaje". Y aquí, la cursiva es mía).

Pues ¿qué opina Idus de la contradicción?

- El lenguaje -dice Idus- no tiene que reflejar nada. Es vida dentro de la vida, que, como tú dices, es también lenguaje por proyectar. Y la contradicción (y el que esto ya lo dijo en el capítulo precedente era yo) no es más que diferencia. Diferencia entre dos formas de hablar, de vivir. Por eso me gusta a mí. Además, ¿no dice Locus como un histérico que de la contradicción puede seguirse cualquier cosa? Pues eso, así puede ejercerse mejor la decisión ¿no? Ya sabes, diferencia. Diferencia entre dos formas de vida.

-Diferencia entre dos lenguajes.

-Sí quieres...

-Sí, quiero. Porque esa es la única manera que conozco de casaros y dar salida a vuestras posiciones de manera efectiva y práctica: considerar al lenguaje formado por lenguajes. El lenguaje de Locus, cada lenguaje de cada Locus, no es más que *un* lenguaje, que refleja *un* "mundo posible". Y la contradicción es lenguaje formado por dos o más lenguajes diferentes que aún no ha encontrado en su análisis las proyecciones necesarias para hacer de ella una mera diferencia, aún no ha mostrado que pertenece también a *un* lenguaje, que comprende a los anteriores.

El lenguaje es, pues, un conjunto (o sucesión) de formas, agrupadas (o proyectadas, que crecen en estructura más o menos arbórea, vegetal, diría yo (131)) en lenguajes diferentes. Y las contradicciones son puntos de contacto entre algunos de ellos que aún no han encontrado las proyecciones que las disuelvan comprensivamente en diferencias.

La contradicción es lenguaje (es significativa, tiene algún sentido) en la medida en que lo son los lenguajes que conecta. No lo es, en la medida en que no se muestra como *una* forma de *un* lenguaje.

Si mi misión es analizarlos y sintetizarlos, Locus e Idus, el llamado principio de no contradicción es mi instrumento principal para tal fin, ese carácter adquiere, en la presente conversación. Impulsa por la vida a la búsqueda del lenguaje.

Y el hecho de que en la construcción de un lenguaje, los términos proyectados no tienen por qué tener nada en común (salvo el pertenecer a la proyección, claro), como dije más arriba (132), es consecuencia de que el principio de no contradicción es la única forma común y necesaria, a todos los lenguajes.

Así, voy por la vida construyendo los lenguajes. Porque un lenguaje es una construcción (133). Y este trabajo mío lo voy haciendo, con toda la variedad posible de criterios de constructividad, de acuerdo con mis decisiones:

En primer, y fundamental lugar, construyo lenguajes carentes de contradicción, de paradojas. (Este criterio es el que en DLO se llama "el Principio de No Contradicción como norma de construcción" (134)). Y los proyecto sobre el cuerpo, o cuerpos, que encuentre y por donde pasen, cuerpos que van a constituir el llamado Virtual Club de Usuarios del lenguaje, los comunicantes; los llamados "sujetos".

Pero si me limitara a evitar la contradicción, no podría encontrarla. Y entonces no podría llevar a cabo mi programa; y el lenguaje quedaría fragmentado e incomunicado, bloqueado. Por eso construyo lenguajes siguiendo otros criterios, como los que construyen los llamados idiomas, o lenguas, donde aparece la contradicción... momentáneamente. Aunque persistente, repetida y renovadamente.

O también decido aplicar otros criterios, como el fijar la atención en un (o varios) cuerpo y proyectar desde él, a ver qué es lo que dice. Escuchar.

Así voy comunicando los lenguajes, siempre, inevitablemente, de acuerdo con mis criterios, los criterios decididos por un Idus cualquiera. Y en mi construcción del lenguaje, un lenguaje dentro de él es una **interpretación**, es decir, sus criterios de construcción aparecen dependientes de los míos.

Por eso anuncié antes que con mi método hago aparecer la comunicación, "aunque sea bajo la forma de la devoración".

Pero no hay que temer a la devoración, pues sus posibles efectos quedan anulados: si yo devoro a los demás, los demás a mí me devoran, y me reúno con otros para devorar a terceros, una, y otra vez, y puedo devorarme yo a mí mismo cuanto quiera, o cuanto tiempo tenga. A pesar de que solemos procurar controlar el festín, evitar ser devorados y, en una conversación, ser los últimos en hablar.

Y no hay devoración definitiva, por completa. Toda es parcial. Que si el teorema de Gödel tiene un valor universal, como parece, cualesquiera criterios no pueden identificar en el lenguaje a todo el pensamiento.

Que todos somos devorados por la vida, cuyo lenguaje es el mundo, ese desconocido, lo que Heidegger llamaba la tierra (135), el único sujeto definitivo.

(Hemos venido viendo satisfechas en mi lenguaje las características que en el capítulo anterior considerábamos esenciales al lenguaje. Podemos verlas. Ni Locus ni Idus por sí solos podrían haberlas satisfecho todas. Pero fijémonos, antes de acabar la revista, en una de ellas en concreto, la 3.: que el lenguaje debe ser capaz de no detenerse nunca, la esencial inacababilidad del lenguaje. Y es una característica tanto del lenguaje como de los lenguajes. Esta, el pensamiento de Idus la cumple perfectamente. Si es como Idus piensa y DLO asume, la idea de lo inacabable viene de él, la que Locus convierte en la idea de lo infinito. Locus, por sí mismo, alcanza más bien la idea de lo finito, de los límites, ya hemos insistido. Pues bien, soy yo el que, como en todo lo demás, tiende el puente entre ambos.

E, instigado por Idus a la construcción de lenguajes inacabables, proyecto inacabables secuencias de signos sobre los signos de otro lenguaje cuando las inacabables secuencias de signos son secuencias de elección libre, de la construcción de ese lenguaje así interproyectado surge la idea de lo **continuo**, el continuo, la idea de lo infinito dentro de lo limitado. Porque entre dos secuencias de elección libre cualesquiera, puedo construir todas las que quiera.

Esa, es en suma, la reconstrucción que hizo Brouwer del continuo de Cantor, el conjunto de los números reales, cada uno de ellos construido a base de secuencias de elección libre y proyectados sobre la secuencia de los números naturales, signos a base de los cuales están contruidos los números reales (más la coma, que hace como de comillas, citando los números naturales, en los

reales).

Mi punto es que ésa es la misma dirección de lo que hizo Hilbert, al proyectar la matemática sobre la metamatemática, abriéndola al análisis sintáctico, que conduciría a la prueba de la incompletitud de la matemática, de Gödel (136). La cuestión está en proyectar dos lenguajes, uno de los cuales al menos, tiene signos que son secuencias de elección libre.

Así es el lenguaje, un continuo. Sus signos (lo que Quine llamaba "tipos") pueden proyectarse sobre secuencias de elección, libres, en último término, de signos (lo que llamaba "marcas"), en sus interpretaciones; y así sucesivamente; tipo y marca son, pues, relativos, pues toda marca puede ser a su vez tipo de una secuencia de marcas, si así se proyecta.

(Los signos, en el lenguaje, pueden hacerse corresponder con lo que en la teoría de los números reales son los números reales; y sus interpretaciones, con los números reales entre dos números reales cualesquiera).

Proyectando la matemática sobre el lenguaje, éste es tan continuo como los números reales: Un conjunto (o sucesión) de signos, cualquiera de cuyas partes puede proyectarse sobre tantos signos como tiene el conjunto (e.d., como pueden proyectarse en el conjunto (o sucesión) citado).

Y el continuo es una idea construida por la proyección de lo discreto, de la sucesiva acumulación libre de decisiones. Es la proyección inacabable de lo discreto.

(Eso hizo Descartes, al proyectar la aritmética sobre la geometría, abriendo la geometría analítica, que, aplicada a la física, llevaría a la noción (formalista) de instante, una construcción del lenguaje).

El lenguaje es continuo. Por tanto, lo es el pensamiento. Y eso asume Locus para el mundo, para el espacio (conjunto de inacabables puntos entre dos de los cuales hay tantos como en todo el espacio, infinitos). Y eso puede asumir Idus para la vida y el tiempo (sucesión de inacabables instantes, entre dos de los cuales hay tantos como en todo el tiempo, infinitos).

Y creo que el continuo no podría haberse descubierto (Locus) o construido (Idus) sin el lenguaje. Y desde el lenguaje se ha proyectado: al mundo, y a la vida, que era en principio, aunque inacabable, discreta.

Por eso me lo deben, y en él, como en todas las partes de mi método, los proyecto a ambos, Locus e Idus, uno en otro.

En DLO, el continuo es el principio de no contradicción, es su obra, como más arriba dijimos (137)).

## Sintaxis y moral

La lógica es para Forum, como para Locus e Idus, el pensamiento, su visión del pensamiento, consistente en proyecciones entre cuerpos, signos y objetos.

Más arriba hemos hablado alguna que otra vez de pensamiento implícito y explícito. La misión de Forum, como método analítico, es identificar el pensamiento, proyectándolo sobre signos cercanos al cuerpo, signos de la experiencia; esto es, explicitarlo. Explicitar es proyectar el pensamiento en signos de la experiencia cercana. Es explícito, el pensamiento así proyectado.

Lo implícito y lo explícito es, pues, una cuestión gradual y relativa, pues lo son los límites de lo que podemos considerar "experiencia cercana". Por ejemplo, la contradicción entre lo dicho ayer y lo dicho hoy, es implícita comparada con la "misma" contradicción dicha, repetida, ahora, gracias al solipsismo de Idus, que puede proyectarlo todo sobre la "experiencia inmediata". Y queda a la "discreción" de Idus y su capacidad de distinción, el identificar qué es una experiencia inmediata, como distinta a otra, según conlleven o no distintas decisiones.

Pero lo explícito, experiencia, como la experiencia, es la proyección sobre esos objetos de experiencia llamados signos. Analizar un pensamiento es explicitarlo, llevarlo a la experiencia inmediata a través de los signos, revivirlo en el menor número de decisiones diferentes posible. (Analizar, volvemos a ver claramente, es sintetizar). Y al llevarlo, repetimos (diría Locus) signos de una experiencia remota, es decir, los proyectamos sobre signos de experiencia inmediata. La tesis formalista admite que eso puede hacerse ignorando la proyección que conectaba los signos remotos con sus objetos, limitándose a proyectar los signos unos con otros a través de las proyecciones que se establecen entre sus respectivos signos inmediatos, dentro de otro lenguaje, uno inmediato. A este lenguaje inmediato se llama lenguaje sintáctico de aquél, el remoto.

El lenguaje sintáctico es un lenguaje algunos de cuyos signos lo son de objetos que, fuera de él, son los signos de otro lenguaje. (El lenguaje sintáctico es un metalenguaje. Si no ignora la proyección de los signos de su lenguaje respectivo con sus objetos, el metalenguaje es semántico). Y se llama Sintaxis -dice DLO- al conjunto de todos los lenguajes sintácticos (138).

(Los signos del lenguaje analizado aparecen, pues, en el lenguaje sintáctico de manera diferente: junto con los del lenguaje sintáctico, e ignorando su conexión con sus objetos. Esa diferencia de sentido suele ser calificada así: en su lenguaje, los signos están *usados*; en su lenguaje sintáctico, *mencionados*. Y esa diferencia suele explicitarse mediante comillas, que acotan los signos cuando

son mencionados. Naturalmente, la mención es una forma de uso. Este es tan universal en el lenguaje como la lógica, con la que se identifica. Y la mención, tan específica y relativa como la sintaxis (139)).

La sintaxis debe, pues, decir -como dice Quine- qué signos y qué configuraciones de signos pertenecen a un lenguaje dado (142). La tesis formalista admite que, cualesquiera que fueren las decisiones que se tomaron para construir el lenguaje remoto analizado, las decisiones que se toman en el lenguaje sintáctico deben poder conducir a construir, o reconstruir, el mismo lenguaje analizado, todo él, todas sus expresiones y signos, ni más ni menos. (Todas sus expresiones y signos en cuanto pertenecientes al lenguaje analizado. Naturalmente, el lenguaje sintáctico construye otras más, las del propio lenguaje sintáctico gracias a las cuales se pueden llegar a reconstruir las del analizado, "comprendido" en el sintáctico).

El lenguaje sintáctico "comprende" al lenguaje analizado. La sintaxis es la **comprensión** del lenguaje. Lenguaje remoto analizado y lenguaje inmediato "comprendido" se identifican. Comunican lo mismo. Y el usuario del lenguaje sintáctico puede comprender, comprenderse con, el del lenguaje analizado. De tal manera que, incluso las expresiones del lenguaje sintáctico que no pertenecen a las del analizado, en cuanto conducen igualmente a reconstruirlo, se identifican, o proyectan, con las decisiones que condujeron a construir el lenguaje analizado.

La comprensión sintáctica hace, pues, posible la comunicación entre diferentes vidas, diferentes decisiones, que se encuentran, proyectándose unas en otras, hasta identificarse, en la búsqueda de la construcción de un mismo lenguaje. La comprensión sintáctica posibilita eso que se llama "comunicación interpersonal" o "intersubjetividad". (Aunque no se limita a ella, pues también posibilita la comprensión que una, así llamada, "persona" puede tener de sí misma, de sus decisiones remotas -en el fondo, un sujeto remoto, en principio, distinto, distinta vida- a través de un lenguaje remoto y reconstruido) (143).

La tesis formalista hace posible, pues, la comunicación a través del lenguaje, a través del lenguaje y de su comprensión sintáctica. Tal como decíamos en el capítulo precedente, en el párrafo "¿Qué es lenguaje?". El lenguaje es instrumento de comunicación. Y si tomamos la tesis formalista -en su, hasta aquí, tercero y, quizá, más alto grado- como diciendo que el pensamiento *sólo* puede identificarse con lenguaje, éste es el *único* medio de comunicación; como allí, en el párrafo citado, decíamos (144).

La tesis formalista aquí, asume que todo pensamiento y comunicación conlleva y consiste en ciertos hechos del mundo, de mayor o menor accesibilidad pública. Que si la comunicación es algo,



no es un hecho fuera del mundo. Esos hechos son: su lenguaje.

Con ello, la tesis formalista, nuevamente, como es misión de Forum, sintetiza Idus con Locus. Asume que la vida es un hecho del mundo. Un hecho de lenguaje.

Si es así, tendríamos que admitir que cualquier comunicación (lingüística), cualquier diálogo, conlleva comprensión (sintáctica), pensamiento (proyecciones) sintáctico. El cual es proyectado, si se hace, en el lenguaje sintáctico; en la sintaxis. Eso debe hacerse, en la práctica, si queremos comunicarnos con lenguajes muy distantes del nuestro, como el jeroglífico egipcio, o el del "gavagai" de la traducción radical de Quine (145). Pero incluso si no se hace explícitamente, tendríamos que admitir, según estamos haciendo, que la comprensión sintáctica, la atención a los signos, interviene, implícitamente, en toda comunicación, en todo uso del lenguaje (para Forum, en todo pensamiento), por habitual o "espontáneo" que parezca, como en la comunicación oral. Que si en absoluto hay comunicación, comunicación con "otro" lenguaje (o el lenguaje de "otro"), ésta surge de la atención a los signos, y es desde esta atención desde donde el que escucha, a base de análisis sintáctico más o menos implícito, va proyectando los signos escuchados sobre los objetos (significados, la "otra cosa" que decíamos en el capítulo anterior). Es la comprensión sintáctica la que conduce a la semántica.

(En la comunicación, la proyección semántica actúa como un recurso de la sintáctica, de la ordenación y configuración de los signos. Y puede identificarse con esa parte del lenguaje sintáctico que no pertenece al lenguaje analizado pero gracias a la cual puede, el que escucha, reconstruirlo y comunicarse (146)).

Esa parte del lenguaje sintáctico que no pertenece al lenguaje analizado es la que contiene los criterios de interpretación que antes vimos, mediante los que se comunican los lenguajes. Mediante el análisis. La sintaxis es interpretación, y toda interpretación implica, de forma más o menos explícita, comprensión sintáctica.

Y, como interpretación que es, la comprensión sintáctica está sujeta al solipsismo global que no deja de afectar a Forum y tiende a reducir toda comunicación a un diálogo consigo mismo; paliable en parte, cuando es posible, con el diálogo extendido y prolongado entre los cuerpos, hasta hacer coincidir, identificar, lenguaje hablado y lenguaje escuchado como un solo lenguaje. Y esto se hace, o bien porque el que habla en cada caso incorpora en su lenguaje la interpretación del que escucha, es decir, incorpora en su lenguaje su sintaxis, poniéndose a dialogar también sobre su propia sintaxis; o bien porque esta se hace implícita en grado sumo por ambas partes, y sólo es descubrible, explicitada o explicitable, por un tercer oyente, o analista, que no puede distinguir en el diálogo más

que un sólo lenguaje. O mejor, las dos cosas a la vez.

Sí. Un lenguaje, al hacerse, puede ir incorporando su propia sintaxis; de tal manera, que en cada incorporación tal, va cambiando, ampliándose, como lenguaje, consistiendo cada ampliación, como hemos dicho, en un paso a la comprensión sintáctica, de sus propios signos, y la posterior incorporación del lenguaje sintáctico resultante, al propio lenguaje.

De tal manera que un Idus más bien radical, y formalista, amigo de distinguir tanto cuanto la discreción de su decisión le permite, podría pensar que eso ocurre en todos los lenguajes. Que todo el lenguaje se construye a base de una progresiva oscilación de lógica y sintaxis incorporada. Que es necesaria la atención a los propios signos para ir comprobando si se está diciendo lo que se quiere decir.

Esa sería, por ejemplo, la posición del Derrida de *La voz y el fenómeno*, donde después de haber valorado a lo largo de todo el texto el intuicionismo de Husserl, los valores de la intuición y del querer decir, distinguiéndolos del puro formalismo del signo, termina reconociendo en el capítulo "El signo y el parpadeo", que la oscilación entre uno y otro, entre querer decir y signo, presente y pasado, es un movimiento

más "originario" que la originariedad fenomenológica misma (147),

lo que él sintetiza en el neologismo "diferancia", sin la que no puede haber pensamiento, representación ni vida.

sin esta no-identidad consigo de la presencia llamada originaria, ¿cómo explicar que la posibilidad de la reflexión y de la representación pertenezca a la esencia de toda vivencia? (148)

[...] la presencia del presente es pensada a partir del pliegue del retorno, del movimiento de la repetición, y no a la inversa (149).

Para él, no hay presente originario, no hay Idus cuyo presente no se disuelva, sin un Forum dentro que atienda al signo y procure su autonomía. Que el pensamiento cumple su esencia representativa sólo en ausencia de su sujeto y de su objeto. Sólo signos.

[...] la ausencia total del sujeto y del objeto de un enunciado -la muerte del escritor y/o la desaparición de los objetos que ha podido describir- no impide a un texto "querer decir". Por el contrario, esta

posibilidad hace nacer el querer-decir como tal, lo da a oír y a leer (150).

Por eso, la comprensión sintáctica, distanciadora, es esencial no sólo al diálogo, sino a todo pensamiento, a toda acción, a todo diálogo consigo mismo. No sólo interviene en la escucha, sino también en el habla, que no es tal sino se escucha.

Una vez más, parece poco segura la frontera entre el discurso solitario y la comunicación, entre la realidad y la representación del discurso (151)

Para tal posición -como para DLO- todo pensamiento, es una construcción hecha a base de sintaxis, a base de pasos a la comprensión sintáctica tan diferidos o inmediatos como se quiera, cuanto permita la discreción de la decisión (al menos en la interpretación) de diferenciarlo todo.

Un ejemplo: la construcción de la primera y fundamental conectiva, la negación.

Como vimos en su momento (152) el Idus analítico, tan cercano en espíritu al Idus formalista, considera la negación como un movimiento de dos momentos: la afirmación, y la afirmación de que la afirmación anterior no tiene sentido desde los criterios de sentido que se están afirmando por ello, implícitamente; desechando, con ello, la afirmación primera. Pues bien, el Idus formalista puede considerar el segundo momento como de comprensión sintáctica del primero, desde el cual se niega el sentido de una expresión, de unos signos. Que en el primer momento se *usaron*, y en el segundo se *mencionan*, para negarlos desde unos criterios de construcción sintáctica. Primero pienso "la nieve es roja", y luego digo que la expresión anterior no puede pertenecer a mi lenguaje.

Por eso, y teniendo en cuenta el, de una u otra forma, imprescindible papel lógico de la negación en el lenguaje, hay quien considera que en la negación está el paso crucial del plano puramente lógico, al sintáctico, el nacimiento del lenguaje en su primer enfrentamiento con otros lenguajes: lenguaje propiamente humano, pues es propio del lenguaje del hombre, a diferencia del de los animales, el poder referirse a sus propios signos, la comprensión sintáctica. La lógica es el mundo de los sueños y de los animales. La sintaxis, el del hombre, el despertar, una y otra vez.

Lo mismo ocurre en la afirmación, en el "sí, es verdad que...", que un Tarski considera equivalente a la expresión afirmada (153), aunque con una decisión sintáctica acerca del sentido de la expresión en cuestión, diferente.

Aquí, uso y mención, aunque distinguibles, aparecen íntimamente sintetizados; y en un movimiento tan simple como la negación. Uso y mención, lógica y sintaxis, son relativos (tan

relativos para un formalista radical como signo y objeto), distinguibles donde se quiera. De tal manera que hasta Quine, insistente defensor de esa distinción y de su sujeción a reglas claras, considera en *The roots of reference*, donde reconstruye minuciosamente, siguiendo las líneas un tanto mentalistas de la tradición anglosajona, la construcción del lenguaje, considera que

lo que aquí tenemos es de la naturaleza de la notoria confusión de signo y objeto, o de uso y mención. Evidentemente esta confusión, con todos sus males, es integral a la misma trama y (oh, sí) retorcida urdimbre de la fábrica de la ciencia (154).

La re-flexión del lenguaje se alcanza a base de per-versión.

[...] y eso sólo lo conseguimos a fuerza de ese juego de manos entre uso y mención. El lenguaje está concebido en pecado y la ciencia es su redención (155).

El análisis redime la distinción, encontrándola sepultada y arrollada (superada, diríamos nosotros) en los movimientos que nos llevan a la construcción del lenguaje objetivo.

Desde tradiciones tan diferentes, aquí Derrida y Quine coinciden.

Decíamos hace más de veinte párrafos arriba, que la comprensión sintáctica es proyectada, si se hace, en el lenguaje sintáctico; en la sintaxis. La comprensión sintáctica, que tan implícita podemos llegar a verla en todo el pensamiento, puede llegar a aparecer explicitada, como experiencia inmediata, en el lenguaje sintáctico, un lenguaje que sólo menciona signos de otro lenguaje, el analizado, al que "comprende", y a cuyos signos, al mencionarlos, los somete a sus propias decisiones (determinándolo, dice DLO (156)) con el fin de poder reconstruirlo.

Ha habido muchas formas de lenguaje sintáctico, muchos lenguajes sintácticos. Pero el único que DLO menciona, que toma, pues, como paradigmático, y de hecho así ha sido, creemos, a lo largo de la historia, es el lenguaje (o sistema) axiomático.

Un lenguaje, recordemos, es un conjunto infinito, o sucesión inacabable de signos y configuraciones de signos. Inacabable.

Y un lenguaje axiomático consiste, fundamental y, quizás, específicamente, en unas expresiones, que rigen la construcción de los signos y expresiones del lenguaje analizado, llamadas **reglas**. Las reglas son expresiones generales que pueden proyectarse sobre todos los signos, sometiéndolos a

determinadas (decididas) condiciones. Si un signo o configuración de signos las cumple, pertenece al lenguaje analizado (cuando ese condicional lo satisfacen todos y cualesquiera signos y expresiones, el lenguaje axiomático se dice consistente). Si un signo o expresión no las cumple, no pertenece (cuando este condicional lo satisfacen todos, el lenguaje axiomático se dice completo. Todo lenguaje axiomático trata de ser ambos, consistente y completo (157). Si no lo es, no "comprende" propiamente el lenguaje analizado, comprende otro, si acaso). Es esencial a la regla que pueda referirse, comprender, un número infinito, y continuo, en el espacio y en el tiempo, de signos o configuraciones. Es esencial que pueda proyectarse una y otra vez; sin fin; sobre todos los signos y configuraciones de ellos; y que pueda arrojar un resultado positivo, o negativo, o indeciso, es decir, que se decida que cumple, o que no cumple, las condiciones de la regla, o que no se decida. Toda regla trata de poder decidir sobre todas sus proyecciones, en la medida en que lo puede el lenguaje analizado.

Pero aquí el analista está sometido al comentado solipsismo. Es él quien ha decidido, de acuerdo con "ciertas reglas", dónde empieza y acaba el lenguaje a analizar; mejor dicho, dónde empieza y acaba el contexto o los contextos del lenguaje a analizar; por ejemplo, todo lo contenido en cierto libro, o todo lo dicho por Fulano. Reglas esas, que son diferentes de las que busca formular su lenguaje axiomático. (Y que suelen, por cierto apuntarse en el título del libro o capítulo donde se encuentra el análisis axiomático).

Porque a veces, aquéllas, se refieren a un contexto de lenguaje, es decir, a un número finito de expresiones, como en el ejemplo del libro. A veces, a un contexto inacabado, como en Fulano. A veces, a un número -potencialmente- inacabable de contextos (a un lenguaje, diríamos entonces más bien), como en el caso de una determinada tradición histórica (158). Porque, recordemos, "los lenguajes se dan en contextos". Y "el análisis del lenguaje arranca, pues, del análisis de contextos" (159).

Lo que trata el analista es que ambos conjuntos de reglas se refieran (arrojen un mismo resultado, positivo, negativo o indeciso) a los mismos contextos.

Pero también, como Forum que es, tratará de evitar la indecisión en ambas. Y eso, sujetando la decisión a reglas, tanto más cuanto más Locus tenga dentro, y tanto menos, es decir, dejando decisiones fuera de las reglas, dejándolas a la decisión del momento, cuanto más Idus tenga dentro de sí. Recuérdense y reléanse los párrafos donde más arriba tratamos de este asunto de la decidibilidad (160).

Los contextos del lenguaje analizado pueden ser, pues, finitos en número. Y aquellos de los que

el análisis parte, como cada momento de un lenguaje, *deben* serlo, marcando el momento del análisis. Pero éste, una vez construido el lenguaje axiomático, pretende poder aplicarlo inacabablemente, es decir, proyectar sus reglas inacabablemente y construir sin fin un lenguaje, que, identificado con el analizado, por satisfacer ambos las mismas reglas, por poder reconstruirlo, le restituye su inacababilidad, propia de todo lenguaje, lo resucita, por así decirlo, y le promete vida eterna. Lo que el análisis le negó, al limitar un lenguaje a sus contextos, se lo restituye en las reglas de su lenguaje axiomático.

Como puede verse, la decisión de qué contextos de un lenguaje analizar es decisiva para su interpretación, su reconstrucción, para el lenguaje con que ahora en la experiencia inmediata nos vamos a encontrar, para el curso de la conversación. Pero en ello no hay engaño. Es una consecuencia más del solipsismo, por el que toda conversación es siempre, además, conversación consigo mismo.

El engaño puede venir al tomar un contexto a analizar como muestra, o modelo, ejemplo, o paradigma, de todos los contextos de un lenguaje, el resto de cuyos contextos se ignora. Porque puede ser que entre estos ignorados los haya que precisaran un lenguaje axiomático, una interpretación, unas reglas, diferentes.

Aquí, en torno a esta distinción entre contextos y lenguajes, se aplicaría la misma discusión que mantuvieron algunas jornadas más arriba Locus e Idus en torno a la distinción entre conjuntos, o secuencias, finitos e infinitos, al "salto conceptual" de Locus, su valor crítico y los reparos de Idus.

Esta cuestión es, también, la que en DLO se plantea, en el espíritu de Idus, mediante el concepto de "contexto mínimo" de un lenguaje. Sobre los problemas ahí envueltos, aparte de las gramáticas contextuales ya citadas, desde un punto de vista lógico podríamos mencionar la también citada lógica sustitucional de Quine y su renovado aquí y allá interés por los contextos opacos envueltos en las actitudes proposicionales. Y es propio de todo formalista tender a fijarse en el contexto.

Pero en la dirección en que aquí y en DLO se ha indicado el problema para la interpretación, los problemas más parecidos que conozco son los planteados en el campo de la matemática intuicionista. En concreto, en la construcción del continuo de los números reales en términos de secuencias de elección libre, que hizo Brouwer. Solo que éste sólo pretendía moverse dentro del campo de la matemática, y desde sus principios intuicionistas de tipo mentalista. Desde un intuicionismo formalista como el de DLO, las reglas constructivas empleadas ahí por Brouwer, pueden, sobrepasando los límites del lenguaje matemático, aplicarse a todo lenguaje, como, ya hemos indicado, es la postura de DLO. Así, lo que en Brouwer son números naturales, en el

intuicionismo formalista de DLO serían expresiones; y lo que en aquél son secuencias finitas o infinitas de números naturales, en éste son secuencias finitas (contextos) o infinitas (lenguajes) de expresiones (161).

Así, la construcción del continuo de Brouwer es proyectada, sobre o desde, el lenguaje, donde adquiere la naturaleza de una lógica de la interpretación formalista del lenguaje. El lenguaje aparece ahí como un continuo, que puede construirse a base de interpretación de sus contextos (que es por donde, como antes vimos, el formalismo restituye al lenguaje la inacababilidad que le negó al limitarlo a sus contextos. Como ya dijimos, para el formalismo intuicionista, la comunicación tiene la forma de la devoración, que mata un lenguaje para resucitarlo y transfigurarle y restituirlo al lenguaje).

Si el continuo fue construido por Forum por proyección del discreto de Idus, ahora, por parecida operación, el lenguaje es construido por proyección de los lenguajes; lo real, por proyección de lo transcendental; el mundo, por proyección de la vida.

Son muchas las formas que pueden tener las reglas. Pero quizá la más ilustre, en mi opinión, desde los tiempos de Euclides, y que es la que le da nombre al lenguaje axiomático, consiste en subdividirlas en dos tipos: las que en DLO se llaman "de formación" y las "de inferencia" (166). (De todas maneras no creemos que sea una distinción excesivamente relevante en lo que respecta al resto de DLO y al grueso de su doctrina de la sintaxis).

Estas dos formas de reglas, en sentir de DLO, seguramente pretenden resumir la variedad de tipos de reglas en toda la literatura sintáctica, como en torno a dos polaridades: las reglas de formación son las que construyen expresiones llamadas axiomas, las cuales expresiones no precisan, para construirse, contar previamente con otras expresiones de su lenguaje, ya construidas; las reglas de inferencia, construyen expresiones llamadas teoremas, que sí precisan. La reiterada aplicación de las primeras construye un conjunto de expresiones, entre las que el orden carece de importancia. La reiterada aplicación de las segundas construye una secuencia de expresiones, entre las que el orden puede estar obligado. Naturalmente, las primeras son más del gusto de Locus, y las segundas de Idus, por cuanto pretenden dar cuenta del carácter discursivo, temporal y creativo del lenguaje.

La lógica de proposiciones (Locus) puede construirse de ambas maneras. En cambio la de predicados (Idus) sólo con alguna, al menos, intervención de las segundas; allí el formalista no puede prescindir por completo de ellas.

Estas, las en DLO llamadas "de inferencia", tienen por tanto importantes ventajas prácticas. Pueden, en cualquier caso, determinar como condiciones de una expresión, otra u otras de su propio lenguaje. Lo que no sólo permite ordenar, de alguna manera, un lenguaje, sino que también, permite agrupar un conjunto de lenguajes (lo que es ventaja incluso para Locus) como contruidos por las mismas reglas de inferencia, siendo las de formación, o sus axiomas, los que caractericen a cada uno de ellos. Así, aproximadamente, en nuestra cultura, pretenden agruparse las diversas ciencias, o teorías, en torno a las reglas de inferencia de la lógica.

Gracias a las reglas de inferencia, preguntado el por qué de una expresión, puede responderse con otra expresión de su propio lenguaje, y, en último término, con los axiomas, caracterizando a la expresión como de su lenguaje; y, obviando la sintaxis, responder en términos del propio lenguaje de cuya expresión se indagaban las razones. Un lenguaje contendría, pues, en sí mismo sus propias razones.

Así, los axiomas, obviando, como digo, el resto de la sintaxis, suelen ser asimismo la respuesta a la pregunta por los fundamentos. Y si se pregunta por la razón, o fundamentos, de los axiomas, puede responderse con "la intuición"; son conocimiento intuitivo, original; que hoy día se suele considerar arbitrario, pero que durante mucho tiempo se ha tendido a considerar autoevidente.

Esto puede ser, sin embargo, engañoso. Aunque se obvие la sintaxis, la pregunta por las razones es una pregunta sintáctica. Si, como dice DLO, las razones son las condiciones de construcción, las razones (o, si se quiere, la razón, la construcción por razones) es cosa de la sintaxis, está determinada por toda ella, por las reglas. La razón en la construcción de lenguaje como construcciones de signos en el mundo (168). Las razones están, pues, siempre, en último término, fuera de todo lenguaje, en su lenguaje sintáctico y en el lenguaje.

Si los axiomas representan un cierto origen de un lenguaje, es un origen que, a su vez, remite al lenguaje, como las fuentes a las nubes y al mar.

Además, diversas axiomatizaciones de un lenguaje pueden tomar diferentes expresiones como axiomas.

El sentido, por tanto, y la demostración, dependen especialmente de las reglas de inferencia, guías de los caminos del lenguaje. Pero también de las de formación, que determinan los axiomas, los puntos de salida de los caminos. Así, como la razón, el sentido y la demostración son cosa de sintaxis, están determinados por las reglas del lenguaje axiomático.



Se ha asemejado (y aquí la metáfora, como creemos que siempre ocurre, tiene valor lógico y apodíctico) el sistema axiomático con el **juego**.

Un sistema axiomático es (como) un juego de lenguaje, de signos. Sus reglas son las reglas del juego. Los axiomas, las situaciones iniciales de las que toda partida, o partido, arranca. Cada aplicación de la regla es una jugada; cada teorema es cada situación del juego después de cada jugada. Y una demostración, es una partida, o partido, que ha seguido las reglas del juego.

Nuevamente no es de extrañar que el sistema axiomático, como el juego, sean tan del gusto de Idus como análisis del pensamiento. En ambos, las reglas son tales que no determinan las jugadas ni las partidas de una manera única, o necesaria. El jugador no siempre va obligado en todo. Si lo fuera, no habría juego. En la aplicación de un sistema axiomático, como en el desarrollo de un juego, es necesaria la intervención de la decisión de los jugadores. Y ahí está el juego, el interés o la di-versión. Es cada jugador, y todos, quienes determinan el sentido del juego, de cada partida o partido.

Los constructores de las reglas de juegos, de reglamentos, los sintácticos del juego, tratan de que éste sea consistente y completo, es decir, que cualquier jugada o partida siguiendo las reglas sea como se desea, satisfaga los fines o intereses pretendidos con el juego (que gane el mejor, o que haya diversión, o lo que sea); y que cualquier acción, cualquier movida que satisfaga esos fines pueda hacerse siguiendo las reglas.

En la medida en que los fines que se persiguen con los juegos no estén estrictamente definidos, de una vez, o de varias, por todas (e Idus pensará que nunca, como nada, lo estarán), y en la medida en que esos fines pueden ir cambiando, la construcción de un reglamento puede no tener fin. Claro que se puede decidir que un reglamento dado es el que define los fines de su juego y tratar de dar el caso por cerrado.

Pero, así como un lenguaje lo es en el lenguaje, un juego lo es dentro del juego inacabable de la vida, y los juegos pueden modificarse, cambiar sus fines y sus reglas en una secuencia inacabable de elecciones libres, redefiniendo siempre su sentido.

Sigamos con las reglas. Las reglas son formas.

Las expresan. Sus contenidos son formas. Formas de signos. Que éstos, cualquier signo, pueden cumplir o no cumplir. Son las que la sintaxis nos ofrece como las formas de un lenguaje. (Para construir un lenguaje basta con conectar signos de alguna forma. Las reglas están implícitas. Para

interpretarlo sintácticamente, hay que explicitarlas).

La forma de la regla, que la proyecta sobre todos los signos y configuraciones de signos a que puede dar lugar, creo que es lo que en el *Tractatus* se llama la "forma de figuración" (169), que no puede decirse, explicitarse; sólo puede mostrarse, permanecer implícita (170); debido al único y restrictivo concepto de lenguaje del *Tractatus*, que no considera tal al lenguaje sintáctico ni metalingüístico en general. (También a todo lo largo de DLO, tomado con seguridad del *Tractatus*, se le llama a implicar "mostrar" y a explicitar "decir" (171)).

Las reglas son, asimismo, decisiones.

Las expresan. Sus contenidos son decisiones (no sólo decisiones de utilizar cuáles reglas en cada momento, sino las de elegir las reglas todas, el juego), las de construir un lenguaje en la forma a que dan lugar, las de que las expresiones y los signos de un lenguaje tengan determinados contenidos. Las de jugar a un juego. Las reglas explicitan esas decisiones. Que son, al menos, las decisiones de construir un lenguaje desde su lenguaje sintáctico. Que si es consistente y completo, se identifican con las decisiones implícitas en el lenguaje analizado, pues construyen un mismo lenguaje. (A esas decisiones se les llama en DLO "normas" (172)).

Quizá sea este un buen momento para citar el que Carnap llama "Principio de Tolerancia", que todo sintáctico no debe olvidar:

*No es nuestro asunto hacer prohibiciones, sino llegar a convenciones (173).*

Lo que lo revela en un espíritu cercano al que DLO considera propio de la sintaxis y el análisis.

Pueden, pues, expresarse decisiones. Implícitamente, en todo lenguaje. Explícitamente, en su lenguaje axiomático. Como más arriba avanzamos (174).

Criterios. Hemos venido hablando por todo este capítulo, numerosas veces, de criterios: criterios de decisión (175), de sentido (176), de demostración (177) *et caetera*.

Las reglas son, también, criterios. Los criterios de construcción de un lenguaje. Las reglas son su explicitación. El lenguaje axiomático los descubre a la pública luz de los signos.

Pero no sólo hemos hablado de criterios que son los de construcción de un lenguaje. También hemos hablado de criterios que son más bien los de construcción de un lenguaje sintáctico: ahí se encuentran los criterios de constructividad (178), y los de interpretación (179). Son aquellos con los que decíamos que el lenguaje sintáctico "devoraba" al analizado. Porque si el lenguaje sintáctico "descubre" los criterios del lenguaje analizado, lo hace "reconstruyéndolos", construyéndolos. Y eso

lo hace desde sus propios criterios. Son aquellos que construyen esa parte del lenguaje sintáctico que no pertenece al lenguaje analizado (180). Y estos criterios no quedan explicitados en las reglas de un lenguaje. Están implícitos en ellas, como lo están en su lenguaje axiomático. Para explicitarlos, hay que practicar una nueva ascensión sintáctica y construirle al lenguaje sintáctico, su propio correspondiente lenguaje sintáctico, hacer la sintaxis de la sintaxis (o metasintaxis). Aparecerán explicitados en las reglas de construcción del lenguaje sintáctico. (DLO, y nosotros, por ende, estaría situado en ese plano. Y ascendería aún más; todo cuanto fuera posible. Filosofía).

Aparecerán ahí, por ejemplo, los criterios de constructividad mencionados en la página 183 (aquellos, instigados por Idus, que suponían una renuncia al principio de tercero excluido, en busca de "contenidos" para el pensamiento; sólo que ahora, formalistamente, refiriéndose a signos, en lugar de a pensamientos (181)). O los mencionados en las páginas 196s (aquellos que guiaban mi búsqueda formalista, de entre los objetos, de los signos y expresiones de un lenguaje a analizar). O esos otros, llamados "criterios de formalidad" (182) (que vienen a especificar y precisar, para determinadas zonas del lenguaje y del análisis -limitando con ello su alcance- qué condiciones debe cumplir un lenguaje sintáctico, qué se considera sintaxis).

Podríamos, kantianamente, llamar a esos criterios "principios a priori". ¿Sintéticos? Si, como DLO y Quine (183), rechazamos una distinción absoluta de lo analítico y lo sintético, no cabría. Pero si consideramos que no son exigidos absolutamente por el principio de no contradicción (lo que se suele considerar un criterio de analiticidad), es decir, que pueden negarse, que caben criterios tales diferentes, entonces sí que podrían llamarse "sintéticos a priori". En DLO, sin embargo, se reserva el término "principio" para otro menester. Mejor podríamos decir, son "formas a priori".

Es en estos criterios donde la literatura formalista se concentra, de forma que es en la formulación de los mismos donde se toma posición en torno a la polémica entre Locus e Idus. Polémica que parece tener su foco en la cuestión de lo infinito, que vimos más arriba (184). Y en la que los formalistas tienden, en mayor o menor medida, a acercarse a Idus.

Y esa formulación de los criterios de construcción de la sintaxis viene a consistir en exigir finitud, en diversos grados y maneras según los autores, finitud para el lenguaje sintáctico: corrientemente, a) finitud para el número de reglas, y b) finitud para la referencia del lenguaje sintáctico (por ejemplo, la referencia de términos sintácticos como "demostración"); referencia que debe ser, pues, un contexto de lenguaje. Es decir, tanto la sintaxis (finitud a)) como el lenguaje analizado (finitud b)) deben darse en contextos, operar (proyectarse) *desde* y *sobre* contextos. Como más arriba vimos, el análisis sintáctico debe ser análisis de contextos. Y desde contextos (185).

El programa formalista de Hilbert es de donde proceden, histórica y lógicamente, la adopción de esos criterios finitistas en el formalismo contemporáneo.

Ese programa consistía en tratar de demostrar en la sintaxis de una sintaxis, que en el lenguaje analizado por ésta, no puede haber contradicción alguna. Se trataba de un análisis sintáctico peculiar, dentro de todos los posibles. En él no podía asumirse la no-contradicción del lenguaje analizado como axioma, pues es lo que se trataba de demostrar como teorema (o metateorema). El criterio metasintáctico, de esos que guían la búsqueda formalista de los signos y expresiones del lenguaje a analizar, explicitaba la decisión de elegir como tal al lenguaje de toda la matemática clásica, incluida la matemática transfinita de Cantor. Y escucharlo. Al demostrar su no-contradicción quería demostrar que era propiamente lenguaje con todas las de la ley, pensamiento; lo cual negaban los intuicionistas. Y esto, desde una lógica intuicionista, pero desde la sintaxis. Una sintaxis intuicionista que demostrara un lenguaje logicista. Una síntesis de Idus y Locus. Apropiado programa de Forum.

Al menos desde hoy, podemos decir que tal programa estaba condenado al fracaso. Porque, creemos, si la sintaxis debía de ser intuicionista, finitista, el análisis sintáctico no podía dejar de ser análisis de contextos, del contexto de toda la matemática existente en la fecha, si se quiere, en la que ya se habían evitado, mal que bien, las contradicciones. Y -como ya dijimos- el engaño, en el análisis sintáctico, puede venir, al tomar un contexto a analizar como muestra de todos los contextos de un lenguaje, el resto de cuyos contextos se ignoran. Porque puede ser que entre éstos ignorados los haya que precisaran un lenguaje axiomático, unas reglas diferentes. Lo infinito no es más que lo, si se quiere, inacabable. Fingir contemplarlo como si estuviera acabado es arriesgado, una ficción que puede ser engañosa.

En ese riesgo vivimos constantemente. Hasta que por aquí y por allá vamos descubriendo engaños, y tomamos nuevos riesgos.

Lo que resultó maravilloso es que ese engaño en el logicismo pudiera demostrarse; aunque, paradójicamente, fuera en el intento de negarlo. (Ello demostraba asimismo, que el análisis era honrado, es decir, que no asumía la no-contradicción; y, quizá, que la no-contradicción, si no se asume, no puede encontrarse). Y ocurrió porque el lenguaje analizado (el de la matemática) era suficientemente rico, en reglas, como para que éstas puedan dar lugar a contradicciones, que sólo pueden evitarse con más reglas, como las que ya evitaron las contradicciones de la teoría de conjuntos. Pero en este caso son precisas muchas más reglas, inacabables, pues cada nueva regla añadida para evitar una contradicción, daría lugar, a nuevas contradicciones o a nuevas reglas sin

que pueda evitarse la contradicción o la incompletitud constantemente. Como dicen, la sintaxis del lenguaje matemático es esencialmente incompleta (187), por incompletable, inacabable. (Pero esta inacababilidad lo es ahora de la sintaxis; es inacababilidad en un sentido más fuerte que la de un lenguaje, cuyos contextos pueden repetirse y prolongarse indefinidamente, como antes vimos).

Cualquier sintaxis del lenguaje matemático exige y exigirá, para ser completa, la toma de nuevas decisiones, si quiere evitarse la contradicción; es decir, cualquier sintaxis tal es una secuencia inacabable de sintaxis, tan inacabable, al menos, como la secuencia de los números naturales (188). La sintaxis completa del lenguaje matemático existente hasta la fecha, su interpretación sintáctica, su comprensión, es inacabable. Imposible. Sólo no lo sería si sus reglas fueran infinitas. Desde una sintaxis finitista, el lenguaje matemático es incomprendible. Caben inacabable número de interpretaciones, ninguna de ellas completa. Porque cada interpretación parece modificarlo. (Recuerda esto al principio de indeterminación de Heisenberg en física, en el que la observación modifica lo observado, sujeto y objeto se confunden (189). En ambos casos -en cuanto aparecía la paradoja- se ha tocado un límite del mundo.

-Del lenguaje -diría Forum.- Y las reglas necesarias para evitar caer en el abismo lo explicitan; si así se quiere decir, lo reflejan.

-De un lenguaje, más bien, en todo caso -apuntaría Idus).

Y la técnica que, desarrollando la riqueza de las reglas del lenguaje matemático, hacía explícitas la contradicción o su incompletitud invencible, era una técnica de proyección, obra de Gödel, aquella proyección del lenguaje sobre los números naturales a la que nos referíamos al principio de este capítulo. Y el lenguaje de los números naturales, la aritmética elemental, hace de espejo donde lenguaje matemático y su sintaxis se reflejan, hacia el infinito.

Y lo mismo le ocurrirá a ese lenguaje, desde toda sintaxis cuyo lenguaje pueda proyectarse sobre la aritmética elemental.

Y lo mismo les ocurrirá, desde una sintaxis tal, a todos los lenguajes analizados que precisen de "la misma" lógica que el lenguaje matemático; es decir -diría Idus-, que puedan proyectarse sobre éste, y, en último término, sobre los números naturales. Y el teorema de Löwenheim-Skolem demostró que todo lenguaje (consistente) que hable de objetos cualesquiera (y cuantificándolos) puede proyectarse sobre uno que hable sólo de números naturales (190).

Así pues, siendo la aritmética elemental un espejo tan reflexivo y extenso del lenguaje, la incompletitud del teorema de Gödel tiene una validez suficientemente universal sobre el lenguaje. De tal manera que podríamos decir que (en la medida de esa validez) la regla metasintáctica que nos

exige completitud, nos exige toma de decisiones (sintácticas) sin fin. Como diría Idus, vida eterna. Vida sintáctica eterna, que, por identificación de la sintaxis con el lenguaje analizado, revela, explicitándola, la vida eterna implícita en éste. La comprensión exige vida eterna.

-No -dice Idus.- Yo diría más bien, inacabable (191).

(Inacababilidad, en aquel sentido mucho más fuerte que la de un lenguaje, cuyas reglas se pueden aplicar inacabablemente. Es ahora inacababilidad sintáctica, las reglas mismas son inacabables... como antes ya insistimos).

Así pues, los lenguaje afectados por la incompletitud son, como hemos dicho, los que hablan de objetos cualesquiera, y cuantificándolos. ¿Son esos lenguajes, tan importantes en el lenguaje como para darle a la incompletitud tan universal validez? Quine, en *The roots of reference*, donde hace una teoría analítica de la génesis del lenguaje humano hasta que éste alcanza la idea del mundo y de las cosas, el lenguaje mínimo para vivir y comunicarse en este mundo, ahí Quine dice claramente que sí, que ese lenguaje, mínimo para calificarlo de humano, es cuantificacional y objetual. Entendiendo por objetual que es el de la lógica clásica logicista, donde aparecen las contradicciones si no se remedian, no el de la lógica sustitucional (192), intuicionista y formalista (nominalista, como se le llama a Quine (193)). Dice que en el aprendizaje del lenguaje, *debe* darse el salto de esta lógica a la otra; pero por razones que no nos convencen; y a DLO seguramente tampoco (194). Ambos creemos que *puede* mantenerse el intuicionismo en el lenguaje cuantificacional, que es el lenguaje de la vida y de la ciencia, donde la experiencia de la invencible y siempre renovada incompletitud, es una experiencia de la inacababilidad del infinito intuicionista.

De todas formas, en vista del descubrimiento de la incompletitud de tan importante lenguaje, sobre el que puede proyectarse todo el lenguaje, espejo que es del lenguaje, como es el de la matemática (la llamada lógica de segundo orden y la teoría de conjuntos), en vista de ello, la empresa metasintáctica se orientó hacia varias direcciones, para explotar su descubierta poder. Por el lado de la sintaxis, se renunció al finitismo. Y por el lado del lenguaje analizado, se distinguieron, en el lenguaje matemático, sus diversos lenguajes o sublenguajes componentes, y se fueron analizando. Y se fue descubriendo que la sintaxis del lenguaje matemático era consistente (198) desde una sintaxis no finitista, con infinitas reglas numerables; y cuáles de las sintaxis de sus lenguajes componentes eran consistentes, o completas, desde el finitismo, o fuera de él, y cuáles no (199).

La labor de la sintaxis se consideró así no limitada a los criterios y a la misión que le otorgó en un principio la escuela formalista (aunque, a nuestro criterio, aún ha permanecido demasiado

restringida respecto a sus posibilidades).

Ahora bien, ¿significa el abandono del finitismo en sintaxis un alejamiento de Idus?

-Creo que no necesariamente -dice Idus.- Al contrario, la incompletitud, como han señalado los intuicionistas (201), puede considerarse como una confirmación de mis tesis. Pues las paradojas de la teoría de conjuntos, primero, y la incompletitud, después, refutaban la lógica logicista, primero, y el intento de demostrarla desde una sintaxis finitista, intuicionista, después. Es decir, las contradicciones encontradas en las paradojas y en la incompletitud, refutan, para Forum y su compromiso con el principio de no contradicción (es decir, de momento) el lenguaje analizado: la lógica logicista.

-Claro que, al mismo tiempo -dice Locus- puedo yo decir que el que la sintaxis deba ser infinitista, logicista, habla a favor de mi punto de vista. A favor de una sintaxis logicista, para un lenguaje analizado logicista. Aunque reconozco que ello, con todos los riesgos del logicismo; es decir, a costa de no poder ahuyentar definitivamente la contradicción. Habrá que ahuyentarla cada vez que aparezca.

-Claro que no para mí -dice Idus-. No se trata de que la sintaxis deba ser infinitista, sino que no puede ser finitista y completa al mismo tiempo. Que no hay sintaxis completa. Que, en todo caso, la sintaxis completa sí que debe ser infinitista, pero sólo en el sentido de inacabable. (Por eso dice Quine que la verdad sintáctica no es formal en absoluto (202)). Se trata de, una de dos: O lenguaje analizado y sintaxis ambos finitistas, o lenguaje analizado y sintaxis ambos inacabables. Pero operando siempre desde el finitismo, la constructividad del lenguaje, es decir, con conciencia de que tanto lo analizado como su sintaxis son, estrictamente, hoy por hoy, contextos. Contextos cuyo lenguaje es inacabablemente descubrible, en el análisis sintáctico. Eso es renunciar a la contemplación del tiempo desde un momento, renunciar a contemplar el futuro como si ya estuviera dado, el infinito como si fuera finito (203).

-Sin abandonar -insistiría Quine- una concepción de "forma" y "sintaxis" finitista, por mor de la identificación de los pensamientos con signos, es decir, por mor del formalismo, sin el que no puede verse discusión racional posible.

Quienquiera que encuentre esta última conclusión intolerable tendrá que explicar qué sentido da a 'formal' (204).

Habla un empirista.

-Y para mí -interviene Forum- la incompletitud es un nuevo momento donde la discusión entre Locus e Idus vuelve a quedar en tablas, con infinidad de matices entre uno y otro donde tomar posiciones, en principio indecidibles.

-Ahora bien -diría DLO- ¿la descubierta incompletitud no tiende a hacernos pensar que quizá ese lenguaje que se hurtaría a la proyección matemática, y a la incompletitud, sea el lenguaje; todo el lenguaje; y que todo el lenguaje es preciso para la sintaxis completa, ya que la sintaxis, como el lenguaje, es inacabable; el análisis, inacabable? ¿... que todo el lenguaje es la única sintaxis completa de sí mismo, sintaxis, y lenguaje, que se van haciendo contexto a contexto... solo que faltan (o se olvidan, con el tiempo) las proyecciones necesarias para mostrarlo, para hacer todo el lenguaje, explícito; unos lenguajes, o contextos, explicitando a otros? (¿No tienden a hacer eso los defensores de las llamadas Ciencias del Espíritu, en las que lenguaje analizado y sintaxis entran en diálogo, entrando una a ser sintaxis de la otra, interpretación, comprensión parcial, y ambas, lo son del lenguaje? (205) ¿Y hasta qué punto pueden estos criterios distinguirse del, o invitan al, panlingüismo, o es que el lenguaje puede explicitarse a sí mismo, autobastarse, en su auto-reflexión, sin referencia a nada fuera del lenguaje? (E incluso, si pensamos que todo lenguaje, y todo el lenguaje, es y será siempre proyectable sobre el matemático, ¿no alcanzaría la identificación a lenguaje, sintaxis y matemáticas?).

-Bueno, bueno. Demasiados futuribles para responder ahí -dice Idus.- Pero si se trata de explicitar decisiones, criterios de análisis, tan mudables como el hombre, entonces, vale.

-Y hablando, a tal nivel de criterios, del lenguaje -dice Forum- ¿qué supone la incompletitud cara a la tesis formalista y a la utilización por ésta de la sintaxis, frente a la semántica?

-Si no me equivoco -tercia Locus- de eso ya se habló antes (206).

-Pero entonces -dice Idus,- si mi precaria memoria no me falla, aún no habíamos hablado de sintaxis, ni de comprensión.

-En efecto -dice Forum.- Y me interesa puntualizar que si la comprensión sintáctica es incompleta, eso no se evita al pasar, pretendidamente, de la sintaxis a la semántica, que, como indicaba Chomsky en la nota 56 del capítulo precedente, no es más que otra forma de sintaxis (207). Pues a lo que la incompletitud invita, para aumentar la comprensión, es a no limitar la sintaxis a un lenguaje sintáctico (sistema formal) determinado, con criterios de "formalidad" precisos (208). Los expedientes semánticos son una forma de aceptar esa invitación, pues sus referencias a los objetos, o significados, de los signos de un lenguaje (aquella "otra cosa" a la que el lenguaje remite) en unos casos no son sino rodeos, o atajos, teóricos para referirse en último término a signos y conjuntos de



signos, y en otros casos, referencias a signos de otro, u otros, lenguajes (recuérdese la tarea de las "identificaciones cruzadas" con la que la semántica relacionaba lenguajes, o "mundos posibles" (209); violando quizá, en ambos casos, los criterios de "formalidad" de un lenguaje sintáctico determinado, abriendo, pues, la sintaxis; pero sin violar -por eso se abre la sintaxis- el criterio de "formalidad" que expresa la tesis formalista en sus diversos grados de exigencia, y buscando, para aplicarlo, identificar el pensamiento y el lenguaje sobre la "intuición global", esa plataforma -indefinida e inacabable, se va haciendo, definiendo y descubriendo al hilo de la investigación sintáctica- de signos objeto de experiencia común sobre la que apoyar el acuerdo en nuestras discusiones; como ya dijimos más arriba (210).

Como dice Derrida,

quizá el tema semántico, por "vacío" que sea, limita siempre el proyecto formalista (211).

La semántica, sin embargo, como avanzadilla subversiva de la sintaxis, aunque sea una manera de paliar la incompletitud de ésta, no puede por ello evitarla.

(Quine, en *Palabra y objeto*, tomando en su análisis semántico, como "intuición global", como esa plataforma de signos objeto de experiencia común, mentalistamente, lo que él llama "significación estimulativa", llega a la conclusión de que ésta es insuficiente para determinar, o traducir, un lenguaje; al menos, uno que contenga la lógica de predicados, que hable de objetos, que es el afectado por la incompletitud (212). Nosotros, y nos parece que DLO también, creemos lo mismo, aún sin limitar la significación semántica a supuestas estimulaciones ni a cualquier otro tipo de objetos. Pero sobre todo esto, y la traducción, ya trataremos, según espero, en un próximo capítulo).

El análisis, si quiere ser máximamente comprensivo, en su análisis de contextos, no puede limitarse ni a un supuesto lenguaje al que pertenezcan éstos, ni a hacerlo desde un solo lenguaje sintáctico. Debe referirse a todo el lenguaje, desde todo el lenguaje; inacabable.

La tesis formalista, llevada siempre más allá por la semántica, y por la pragmática, conduce al totalismo (aquél que -dinámicamente, pues la totalidad cambia en el tiempo, nunca es tal- evitaría el relativismo (213)) y al panlingüismo.

Así, si la comprensión es devoración, es casi siempre, como las de Saturno a sus hijos, incompleta. Aunque en extensión. Por aquí y por allá, desde unos y otros criterios, más o menos restrictivos. Se va extendiendo, superponiéndose, disintiendo, acordando, olvidando y recordando.

Contexto a contexto.

Esta es la situación desplegada, más o menos explicitada, a través de la formulación de los criterios de la sintaxis. Criterios que, como los expresados en las reglas del lenguaje analizado, se asumen, desde la sintaxis, como propios del lenguaje analizado, se identifican con él y su construcción. Aunque la posibilidad, incluso la necesidad, de diversos criterios tales para la comprensión total, lleva a relativizarlos. Relativizarlos por referencia a la totalidad de los lenguajes sintácticos.

Tan sólo, en DLO y en la virtual totalidad -a nuestro juicio- de la literatura al respecto reputada de respetable, tan sólo el criterio de formalidad de la tesis formalista es mantenido, a la postre, como guía del análisis. Y tal como él dice, así se considera al lenguaje. A esta situación se hace en DLO referencia en las páginas 90 y 92 con el nombre de Formalismo, y Criticismo, y Constructivismo.

El relativismo de todo lenguaje sintáctico conduce a la contradicción -definida por DLO como "ausencia o insuficiencia de normas para la construcción de un lenguaje", es decir, en términos sintácticos- al mismo relativismo.

-Ya lo dije -dice Idus-: no es más que diferencia.

Para un lenguaje sintáctico no hay más que pertenecer o no pertenecer al lenguaje analizado, cumplir o no cumplir sus reglas. Y la expresión o signo que no pertenecen a un lenguaje, pueden pertenecer a otro.

Pero este dictamen que todo lenguaje sintáctico arroja es relativo al mismo, es decir, es considerado de muy diversas maneras según el lenguaje analizado por su lenguaje sintáctico. Así, si lo que se analiza es uno de los llamados idiomas, tal como lo hablan las personas cultas (que, por cierto, han estudiado gramática), el dictamen positivo recibe el nombre de "gramaticalidad". Insistiendo en la relatividad de los criterios de gramaticalidad, menciona Quine el sugerido por William Haas:

Si no hay manera de fabricar una historia en la que la cadena de signos en cuestión pueda plausiblemente aparecer, bien puede ser calificada de agramatical (214).

Así, no solo aquél ejemplo de Russell, "cuadruplicidad bebe procrastinación", puede admitirse con un poco de imaginación, sino cualquier otra fantasía a la que nos ha acostumbrado la literatura

y los argots contemporáneos. Solo con un criterio de tal relatividad puede analizarse el lenguaje del arte, o la evolución de los lenguajes a través del tiempo.

En cambio, si, por ejemplo, lo que se analiza es una teoría científica acerca del mundo, el dictamen positivo es llamado "verdad", y el negativo "falsedad".

En el lenguaje común, y en las filosofías generales del lenguaje y del pensamiento, suelen integrarse ambos dictámenes sintácticos (ya vimos cómo Locus incorporaba consideraciones de "sentido" a las de "verdad" (215)); en variadas medidas y desde reglas sintácticas variadas, según los intereses del análisis. Entre esos dos tipos de dictámenes sintácticos, que creemos son los más importantes que señalar, se tienden y encajan toda una gama de dictámenes y categorías, "imposibilidad", "posibilidad", "sentido", "realidad", fruto del esfuerzo por sintetizar a Locus y a Idus, necesarios ambos para el análisis del lenguaje.

-A pesar de lo cual -insiste Idus- siempre le quedarán a cada filosofía, definida por la adopción de determinados lenguajes sintácticos, lenguajes fuera, con dictámenes negativos, en una fosa común; lenguajes que desde otra filosofía y otras sintaxis no lo estarían. Y antes o después suelen aparecer intereses que requieren salvarlos.

Que es lo que DLO trata de prevenir.

No aparece en DLO mención explícita de la incompletitud. Al contrario, en algunos pasajes, en los que se expone, como hemos dicho, la tesis formalista, podría pensarse que es posible que el desarrollo de la misma, como pensaban los formalistas hilbertianos, llegase a buen fin. Sin embargo, en otros pasajes, y en la totalidad de la obra, este buen fin no cabe esperarse. Y la sintaxis, el análisis y la filosofía son por doquier condenadas a la inacababilidad.

Porque tampoco, en DLO, aparece mención explícita de las reglas (criterios) del lenguaje sintáctico. Tan solo la indicación de que el lenguaje sintáctico es sometible al mismo análisis que cualquier otro lenguaje (216), con la virtual regresión al infinito, en consecuencia, del análisis.

Porque donde se cifra en DLO, creemos, la incompletitud, mejor, la inacababilidad del lenguaje y del análisis, sin embargo, es, desde el comienzo, al hacer depender el lenguaje y sus reglas, cortando por lo sano a cualquier nivel del regreso al infinito del análisis, de una especie de reglas soberanas, trascendentales, que dirían los antiguos, a las que llama **principios**. Tales son, el principio de no contradicción, y la voluntad (217).

Y en seguida se dice que tales principios son indecibles e inmostrables, indemostrables. Tan solo se les concede la capacidad, un tanto misteriosa, de ser expresados. Con lo que la expresión, parece constituir en DLO la función universal y esencial del lenguaje. En ella se apoya la comunicación

(218).

Quizá la característica de la expresión sea que, en ella, el lenguaje muestra lo que expresa, pero no todo. El lenguaje muestra la no contradicción y muestra la voluntad, por estar determinado por ellos, es manifestación de ellos, pero no los muestra por completo, no muestra otras manifestaciones posibles de ellos. Y la posibilidad de otras manifestaciones es, como se insiste al hablar del racionalismo, virtualmente infinita, inacabable.

Y desde ese lugar clave, la función expresiva se extiende por todas partes en el lenguaje, la comprensión y el análisis, limitando las otras funciones. Por ejemplo, ¿qué puede, entonces, mostrarse, en DLO? Puede mostrarse que un lenguaje, o expresión, o signo, tiene forma lógica; satisface -expresa- el principio de no contradicción; y la voluntad, o no, de satisfacerlo de acuerdo con determinados criterios. Pero ¿puede mostrarse, también, su forma lógica, su sentido y su verdad, su contenido?

En ciertos pasajes parecería esperarse que sí (219). Al menos, la misión de hacerlo se le asigna a la filosofía. Pero en otros se dice explícitamente que no (220), que las reglas de construcción de un lenguaje no pueden mostrarse más que parcialmente; no todas.

Es decir, la inacababilidad se extiende por todo el pensamiento, y todos los resultados de éste no son sino parciales e inconclusivos. Aunque sobre esto y su importancia en la comunicación hablaremos más adelante (221).

Las diversas formulaciones, por ejemplo, del principio de no contradicción, desde Aristóteles, no son sino parciales, dependientes de un lenguaje determinado, al que el filósofo en cuestión le otorga primacía sobre los demás. Dicen que, aunque se construya un cálculo en el que tal formulación canónica del principio de no contradicción no aparezca, ésta aparecerá en su sintaxis. Pero... si se quiere. ¿O no?

Porque si el principio de no contradicción es más bien restrictivo, tiene sus exigencias, de tipo Locus, en cuanto a la proyección o identificación de diversos momentos del lenguaje, es el otro principio, el de la voluntad, el que abre la inacababilidad hasta los límites de la imaginación. Y el racionalismo, que manda aplicar ambos sin límites, hasta más allá de la imaginación (222).

La voluntad es un principio de Idus. Podría ahorrarse. Pues viene a hacer depender el lenguaje de la decisión:

Decisión es la determinación de la Voluntad (223).

Es por darle un nombre, desde la sintaxis, a la arbitrariedad y posibilidades virtualmente ilimitadas (sin límite conocido, pues, como se ha dicho, basta poner un límite para poder saltárselo (224)) de la decisión. Encerrarla, figuradamente, en un principio sin restricciones.

La voluntad deja al lenguaje y al pensamiento a merced de la arbitrariedad (que no mencionamos aquí en un sentido peyorativo, sino en el suyo original), sin más restricciones que las del de no contradicción, que la voluntad decide aplicarlo donde, desde y como quiera, haciendo coincidir imaginación, lenguaje y pensamiento.

Que todo el lenguaje está determinado por la voluntad implica que todo cuanto se dice o se piensa, se quiere decir, o pensar; que pensar es querer; significar, como dicen los ingleses, es querer decir; y que lo dice o lo piensa el que quiere.

La no contradicción es siempre un principio interno a un lenguaje. La voluntad es también externo a todo lenguaje.

La no contradicción, para cuya aplicación, depende de la voluntad, es algo así como el principio continuo. La voluntad, como el discreto, del pensamiento.

-Alguien dijo -dice Forum- más arriba, acertadamente, algo así: que mi misión (aunque yo diría más bien, mi proyecto, pues ¿quién me envía a mí a misión alguna? la proyección soy yo) es identificar el pensamiento, proyectándolo sobre signos cercanos al cuerpo, signos de la experiencia, mediante la sintaxis. La identificación de los signos es la llamada "intuición global", que actúa de tal manera que: la identificación sea lo más simple posible (señalando el signo, por ejemplo) y que el signo esté lo más próximo al cuerpo posible, que forme parte de su experiencia.

Os hago recordar esto ahora porque proyecto algo...

Lo más próximo al cuerpo, ¿no es el propio cuerpo, su comportamiento y el uso que hace de las cosas? El lenguaje del cuerpo ¿no es el más trascendental? Sí.

Lástima que el lenguaje del cuerpo no sea tan fácilmente identificable, en muchos casos, como, pongamos por caso, los signos tipográficos de un libro, especialmente si es de alfabeto latino (pues en ello cifra su éxito tal alfabeto), que son los signos en los que pensaban los formalistas clásicos (225). En el cuerpo entra en dificultades la "intuición global".

Por ejemplo, gran parte del comportamiento del cuerpo constituye solo experiencia privada, solo lo advierte el usuario. Forma lo que antes se llamó "los lenguajes interiores del cuerpo" (226). Aunque la introspección es una técnica que puede arrojar algún acuerdo. Al fin y al cabo, en ese

lenguaje colocaba Quine sus "significaciones estimulativas". Pero cuando no se consiga el acuerdo, siempre puede haberlo consigo mismo, un lenguaje privado, el monólogo en el que se refleja, se proyecta una y otra vez, el mundo y la vida.

En el lenguaje exterior del cuerpo, el comportamiento, más propiamente dicho, que es experiencia más compartible con otros cuerpos, se suele apoyar el acuerdo en las cosas: en el comportamiento con las cosas y en la obra hecha, por ejemplo. Pero cuando no hay acuerdo, pues no lo hay. Y se discute.

Lo que antes decía que pensaba proyectar era la sintaxis sobre la **moral**.

Se llama "moral" a ciertos lenguajes sintácticos del comportamiento, cuyo dictamen positivo es llamado "corrección moral", o "bueno", "justo", "permisible", etc. etc. (las distinciones entre todos estos términos, y muchos más, es algo de lo que aquí pasaremos). Sus reglas se llaman "normas morales", o "prescripciones", etc. El sentido que dictan, el contenido que prescriben para el lenguaje del comportamiento, recibe los nombres de "deber", o "bondad"; o "fin de la acción humana", cuyos "medios" (o, frente al "deber", el "ser") son las propias acciones-expresiones-signos que tienen el sentido dictado; o incluso "idea". (No vamos a sacar aquí todas las consecuencias a la vista de esta equiparación sintáctico-moral. Tan solo algunas, como veremos).

Los llamados "objetos de la moral", aquellos objetos sobre los cuales, y sobre cuyas configuraciones, se aplican las normas morales, son los del comportamiento de los cuerpos humanos. (Algunas morales comprenden los de los lenguajes interiores; otras, sólo los de los exteriores del cuerpo).

(La moral cristiana, por ejemplo, comprende también lo interior. Generalmente, hoy se tiende a comprender sólo lo exterior, independizando, al mismo tiempo, la moral de la religión; y lo interior, sólo en cuanto está implicado -en un sólo lenguaje, sin el cual lo exterior no tendría sentido- con lo exterior. Así se procede en el derecho. La moral religiosa es la más trascendental en el sentido de Idus, cae sobre el lenguaje más inmediato a la decisión, con cuyos signos ésta antes se identifica. Así, religión, moral y derecho, solapándose, se organizan desde el interior al exterior).

Los llamados "sujetos de la moral", los que deciden y construyen las normas morales, son los cuerpos de los hombres, asimismo. Idus diría que son las decisiones, o la voluntad (o voluntades), que deciden la "sintaxis moral" en el lenguaje sintáctico (o en los lenguajes sintácticos) y se identifican, o pretenden identificarse, con la de (o las de) los comportamientos objeto de la moral, el lenguaje analizado.

Ahí, en esa identificación (propia de la comunicación, como volveremos a ver (227)) sí que

interviene Locus, tratando de limitar el mundo. Pero, de entrada, no hay moral sin mí, sin sintaxis.

Idus está proyectado del lado del sujeto de la moral. Locus, del del objeto. Y la moral, es cosa de Forum; fruto del encuentro de la vida en el mundo.

En suma, el sujeto y objeto de la moral es el club de usuarios del lenguaje; que para un humanismo es, sobre todo y en primer lugar (si no necesariamente con exclusividad) el hombre.

Pero. En DLO, tratando de prevenir otras posibilidades, yo he tratado de ser radical. Y principal. Y, desde mi punto de vista (mis líneas de vista, diría mejor, pues lo mío son las proyecciones), toda la sintaxis puede identificarse con la moral. Toda puede serlo. La moral es un plano: el plano de la sintaxis, el de la formalización, comprensión o no, normalización, sanción, de los lenguajes y del lenguaje. Y la característica forma imperativa de la moral y su ordenación y previsión del futuro, tanto como su aplicación al pasado, son las de la sintaxis. Nada más.

Y los objetos de la moral son todos los objetos que consideremos signos de un lenguaje. Y los sujetos, toda decisión de analizar el lenguaje y, por identificación, toda decisión del lenguaje comprendido en el análisis; es decir, el club de usuarios del lenguaje, que no tiene, insisto, que restringirse en principio al hombre.

De hecho, hoy se trata de incluir en el club moral, y también por otro lado en el club lingüístico, a los animales. Digo "por otro lado" porque, al estilo decimonónico, y quizá mecanicista, hay quienes defienden que el sujeto de la moral es el cuerpo capaz de sentir placer y dolor, y por ende, todos los animales; en lugar de serlo, como en DLO, por la capacidad de construir lenguaje. Quizá puedan ambas posturas conciliarse, aduciendo que el placer y el dolor son signos, o formas, de un lenguaje cuyas decisiones son las de maximizar el primero y minimizar el segundo (identificándolos con el sentido y el sinsentido, o la verdad y la falsedad, la satisfacción y la insatisfacción; signos sintácticos (228)). Pero decisiones ¿de quién? ¿No pueden, placer y dolor, someterse a otras decisiones? Si no... no serían decisiones. Pues la decisión sólo puede darse en la medida de sus alternativas.

Hoy por hoy, solo esporádicamente se incluyen, como sujetos de la moral (y, para DLO, usuarios del lenguaje), a las cosas. En alguna literatura, por ejemplo. Quizá habría que citar aquí la doctrina renacentista jesuítica de los fines y los medios, por la que cada cosa decide, exige, que se la utilice para su fin; aunque, en la doctrina jesuítica, más bien, éste es el fin para el que fue creada. Por el hombre. Y, en último término, por Dios.

La historiografía, por su parte, incluye a los hombres del pasado, muertos. Y, en la medida en que algunas hacen arrancar la historia (o pre-pre-historia) del comienzo como-fuera del mundo, también, lo incluyen todo, toda la naturaleza; como dijimos, una gota de animismo.

Y la metodología ¿qué es sino moral científica más o menos aplicada? Y la crítica artística ¿qué sino moral del lenguaje artístico, en cuanto pretende ordenar, sancionando, el lenguaje y el comportamiento artístico? ¿Y la teoría del conocimiento, del lenguaje y la filosofía en general? Lo mismo. Todo lenguaje, todo pensamiento, en la medida en que conlleva comprensión sintáctica (y puede hacerlo hasta grados difíciles de distinguir, como vimos), conciencia del signo en el mundo, se mueve en el plano moral, prescribe su forma de pensar, su lenguaje. Los prescribe. Pre-escribe. Como dice el filósofo, "toda acción invita a su imitación". Desde el panlingüismo de DLO, "toda expresión prescribe su lenguaje", por identificación con el oyente en el mundo en el que se habla... Sin que entremos ahora a distinguir con qué fuerza, énfasis o insistencia se prescriben unos u otros lenguajes en la moral, en el derecho, en la metodología, en la crítica artística,... en el pensamiento. Hay grados, y articulaciones de ellos, pero de eso hablaremos en el capítulo siguiente... Y sin que entremos tampoco ahora a distinguir si el hablante está prescribiendo un nuevo lenguaje, innovando (en este caso es cuando se tiende más bien a llamarlo "moralista", por cuanto entonces su decisión moral propia se torna más llamativa, informativa), o simplemente analizando la práctica existente y legitimándola, o qué. Para nuestro caso, ahora, es lo mismo.

En principio, todo lenguaje prescribe. Pero su prescripción puede inmediatamente ser violada. Lo es, por cualquier lenguaje distinto. A pesar de la identificación de las decisiones de los dialogantes, éstas son decisiones, es decir, pueden optar por otras alternativas en cuanto quieran. La prescripción del lenguaje es algo así como el deber kantiano, la invitación a obrar por mor de la razón, del lenguaje, dirigida por y a seres libres. Su imperativo, parecido al imperativo categórico kantiano, el del principio de no contradicción, el de la decisión a utilizar un lenguaje, único principio de todo el lenguaje, que, desde los lenguajes, prescribe fines, ideas.

Por eso DLO es un libro de moral, aunque frecuentemente no lo parezca y sorprendan de pronto, por su sentido moral, algunas expresiones, por aquí y por allá, que el lector irreflexivo puede considerar dislocadas del resto. Pues desde un comienzo se ligó lenguaje a vida, el lugar de la moral. Su teoría del lenguaje es teoría moral como la metafísica de Spinoza era ética.

Son muchas las consecuencias morales que pueden sacarse de la identificación de sintaxis y moral, y del análisis que en DLO, y aquí, hemos hecho de la sintaxis.

Por ejemplo. Que toda moral no comprende el comportamiento que rechaza. Por eso lo rechaza. La moral, como decía el poeta refiriéndose a Castilla, "desprecia cuanto ignora" (229). Comprender es aceptar.

La ordenación y previsión del futuro por parte de la sintaxis, de la moral, es consecuencia de la



inacababilidad de los lenguajes. Pero ¿qué consecuencias morales arroja la otra inacababilidad, la más fuerte, la de la incompletitud? Pues, en primer lugar, que ninguna moral comprende por completo el comportamiento, la forma de vida, que prescribe. Tampoco ése, por completo. Sólo parcialmente. Sólo contextos, comportamientos concretos, ya sancionados positivamente, muchos, si se quiere, los más normales, y repeticiones de ellos; pero no todos, no todos los comportamientos posibles desde los mismos criterios que hicieron aceptables a los ya sancionados. Como en Gödel, habría que admitir que todo sistema moral puede dar origen a comportamientos desechados por el sistema.

En fin, eso sería mejor verlo con precisión, en algún ejemplo. No se me ocurren de momento. Quizá, paradojas repetidas como que Cristo no era cristiano ni Marx marxista. Ese análisis sobrepasaría nuestras intenciones presentes. Sin embargo gente ha habido y hay, y no es tan infrecuente, que han mostrado las limitaciones de una moral con un comportamiento indecible para esa moral. Pero ¿no se ha hecho, en la literatura al respecto, la misma deducción, aplicar la incompletitud a todos los lenguajes que tienen determinada forma, la del lenguaje matemático, la misma, digo, que la que aquí se ha hecho sobre los lenguajes morales que posean la misma forma? ¿y no la poseen, o podrían poseerla, convenientemente expresada, muchos, si no todos, los sistemas morales?

En conjunto, si la proyección de sintaxis y moral es correcta, habría que admitir que la moral es inacabable y que, si quiere evitarse la contradicción y la condena de todo el comportamiento como "malo", por ello, o la condena de la moral, a los sistemas morales que haya, han de sucederles siempre, otros. Precisan salirse de sí mismos si quieren comprender el mundo que están admitiendo.

Se ve ahora, pues, que el imperativo anejo a toda moral es aún más débil que lo que antes vimos, pues es la propia moral -no sólo el sujeto, que puede o no seguirla- la que exige completarse y superarse, cambiar, sustituirla por otra, más comprensiva. (¿Es ese el camino seguido últimamente por tendencias de la moral cristiana?; y en la católica, aunque su técnica de ampliación del club de los santos, modelos de comportamiento moral, se ha ralentizado últimamente, algunos teólogos llegan a retirar la condena a los no bautizados, a los liberales, y al sexo (230)).

Por este camino de superación y sustitución, la moral ¿está obligada, si quiere ser lenguaje, pensamiento, y comunicar y expresar su mundo y su voluntad por completo, está obligada a irse ampliando hasta (pensando en kantiano) hasta incluir toda moral posible, todo lenguaje, si ese final fuera pensable?

Especulemos: Supongamos que hay sistemas morales contradictorios; que puede haberlos, y los

hay, al menos, parcialmente contradictorios. La ampliación que exige cada uno de ellos, no tiene por qué ser tal que legitime a los otros, y caiga en la contradicción que trata de evitar. Al menos, no lo parece. Pues en Gödel, podía ampliarse la sintaxis de la aritmética con una regla que admitiera, expresa y concretamente, sólo, la expresión en cuestión, la que había que admitir y sin embargo no era admisible en la sintaxis hasta la fecha (231). En el caso de la moral, bastaría con aceptar el comportamiento conflictivo y sólo él, cada vez, cuando se dé.

Pero si la ampliación efectuada fuera tan comprensiva que legitimara sistemas morales, o comportamientos, *antes* contradictorios con el sistema *antes* de la ampliación, entonces, desde un totalismo como el de DLO, el sistema moral legitimado ahora en la ampliación habría que considerarlo distinto del *mismo* sistema *antes*, él solito. Y la misma distinción habría que hacer entre el sistema ampliado y el por-ampliar. Los sentidos que confieren al comportamiento son distintos. Es distinto el sexo en la antigua Roma, en San Agustín u hoy. Por tanto, desde el totalismo, la ampliación (sintáctica) de un sistema moral, más que una ampliación, lo que prescribe es un cambio, o sustitución de unos comportamientos por otros distintos, en un mundo distinto.

¿Y no es posible la comparación entre ambos mundos, entre el de antes y el de después de la ampliación moral? Veamos: Por ejemplo, podemos tratar de compararlos como conjuntos de comportamientos, y, mediante alguna regla, proyectar sus elementos biunívocamente 1-1 y ver si uno está incluido en el otro. Si lo está, entonces sí que ha habido una ampliación del mundo. Pero. ¿Y esa regla de proyección, desde qué mundo (lenguaje) se hace? Necesariamente, desde el de una sintaxis-moral que admite, comprende ambos, los proyectados, y que no puede ser ninguno de ellos. Pero, si seguimos siendo totalistas, ese es un mundo-sintaxis-moral diferente, y tan incomparable, como totalidad, con las anteriores como ellas entre sí (232).

Si, desde este totalismo, no es posible, pues, la comparación, la moral no exige propiamente ampliación del mundo admitido, sino cambio, cambio constante, sin progreso, sin sentido, si es que quiere en algún momento comprender su mundo. Y en la conciencia, además, de que nunca, a pesar del cambio, lo conseguirá. O bien, y en cualquier caso, resignarse a no comprender su mundo. Solo parcialmente. Solo situaciones, contextos. El cambio, ignorando el problema que lo exigió, crea otro, distinto, y que exige otro cambio inútil. (Como decía Proust, el deseo no se satisface. Se olvida y se sustituye). Y... si no pueden compararse los mundos cambiantes ¿cómo puede ni tan siquiera saberse que ha habido cambio?... El pensamiento invita, pues, a optar entre la diversión sin sentido o el inmovilismo resignado (233). Y no puede distinguirlos.

No creo, francamente -respira Forum- que pueda aceptarse una conclusión así, sin más. Nos

condena a aquel solipsismo absoluto del Idus radical para el que sólo existía presente, un presente indistinguible, y el tiempo, no era una línea sino siempre un punto inconsciente de sí. No. Sólo que ahora el solipsismo no es de decisiones, de momentos; es de sistemas morales presentes y propios, como totalidades de sentido, aislados en mundos autocontenidos, incapaces de comunicarse, de devorarse unos a otros. Ahora el constante presente no es un momento sino, digamos, una época, o cultura.

Desde luego no es una situación desdeñable esa. Existe hoy por doquier, amparada en el "todo vale". Y se escribe sobre ello. Pero no puedo admitirla yo así, sin más. Mejor dicho, puedo admitir algo más; y al fin y al cabo, utilizando el mismo Idus analítico que venía utilizando.

Porque aparte del totalismo respecto a los lenguajes, considerados como cálculo, según se dijo más arriba (234), puedo, y debo, admitir un totalismo respecto del lenguaje considerado como medio universal de todo discurso.

Sin negar el poder de sentido e identificación de los comportamientos (expresiones, signos) por parte de los sistemas morales, es preciso admitir también otro medio independiente, al menos, de identificación (aunque sea empleado sólo con un sentido mínimo, a título simplemente de inventario), como puede ser, pues ea, señalándolos. Es decir, merced a lenguajes que trascienden los sistemas morales y tratando de evitar en ellos las determinaciones propias de los sistemas considerados (en comparación con ése) morales. (Así se construyen los idiomas). Es decir, merced al lenguaje, esa totalidad de totalidades, de límites poco conocidos, en la que el panlingüismo lo incluye todo. Ese lenguaje límite de todos, cuya sintaxis es el conjunto de todas las sintaxis habidas y por haber, inacabables, y que podemos analizar sólo parcialmente, contexto a contexto.

Porque, para que haya cambio,

si no se espera lo inesperado, nunca se encontrará (235),

que decía el viejo Heráclito. Y si puede haber cambio, puede haber comparación y superación, ampliación moral y lingüística.

Se trata, pues, de usar la llamada "intuición global"; en la que el panlingüismo lo incluye todo.

Claro que los moralistas que esto hacen, tratan de evitar el compromiso moral que lleva implícito el lenguaje, cualquier lenguaje que trascienda su sistema moral, negándole al lenguaje relevancia moral y distinguiendo moral y sintaxis. Pero, con el tiempo, ese intento *ad hoc* de detener las posibilidades del pensamiento se torna inútil. (Esta brecha de cambio moral que abre el lenguaje fue

claramente vista por Pedro Damián, canciller del papa, en el siglo XI, al condenar la gramática por admitir la posibilidad de declinar *deus* en plural (236)).

-Eso -interrumpe Idus- es obra de Locus: tomar un contexto como el lenguaje, lo finito por infinito.

-Sí. Porque tú, Idus, tiendes a considerar los sistemas morales como juegos; pero dentro de un juego en el que te va la vida, el juego inacabable de la vida; diversión, pero con un sentido que se va, inacabablemente, haciendo y cambiando.

Prosigo. Este totalismo "total" (el de DLO) respecto a los lenguajes y al lenguaje, que hace posible la comparación entre sistemas morales al hacer posible la proyección entre cualesquiera signos del lenguaje, entre cualesquiera comportamientos, y admitir que los sistemas morales se *obligan* a ampliarse, también *hace posible* la hipótesis anteriormente hecha: que la moral se amplíe hasta incluir toda moral posible, toda la sintaxis posible, todo el lenguaje. No creo que sea ésta, sin embargo, una obligación, una exigencia inmediata del principio de no contradicción. Ya lo dije antes. La gente distingue entre moral y sintaxis. Y, en principio, no hay por qué prohibir la distinción. Pero puede no hacerse, como aquí dijimos.

La voluntad, que ha decidido el lenguaje como ha decidido la moral, y que se esfuerza en distinguirlos para conservarse (por miedo a lo desconocido, o por lo que sea, en último término, arbitrariamente) sin por ello cerrar sus fronteras, como algunos países en determinados momentos de su historia; es decir, que ha ido extendiendo el lenguaje, la expresión, la comunicación y la vida, a base de distinciones, siguiendo la llamada de Idus, oye a Locus, su exigencia de identificaciones, su visión de ser o no ser y su repugnancia por la indecidibilidad, era, como aquí se dijo, "cara oculta del mundo" (237), invitándole a eliminar las distinciones, como la de sintaxis y moral, y replegarse a la moral o extender ésta a la sintaxis, identificarlas, en cualquier caso; la voluntad, si decide escuchar a ambos, optará por esta segunda alternativa, identificar moral con pensamiento y lenguaje: la ampliación moral total, conciliando todas las anteriores contradicciones, las antes calificadas de morales y las entonces no aún así calificadas.

Y escuchar a Idus y a Locus es escucharme a mí. A esa llamada, se le llama en DLO "racionalismo", del que se habla ¿veis? en su parte III, aunque se manifestaba desde la primera letra del libro. Es una posibilidad, una alternativa sólo. Pero por eso, decidirla es hacer de la ampliación total de la moral, lenguaje, que expresa esa decisión, todo lo decidido en ella, todo el lenguaje, y darle a la ampliación sentido. No es una exigencia del principio de no contradicción en ningún momento, previsiblemente, del lenguaje, es decir, en ningún lenguaje (al menos, que yo sepa, dado

nuestro pensamiento actual). Pero decidirla lleva consigo no renunciar a que tal principio se exprese, y se muestre, de todas las formas posibles, a través de todas las proyecciones que puedan respetarlo. Al mismo tiempo, decidirla, es hacer lo mismo con el otro principio, la voluntad, que así maximiza su expresión, y su mostración, la manifestación de la vida.

Y: también, aunque no por ello menos importante, decidirla, conduce a una filosofía, como la de DLO, que hace posible el análisis de todas las formas de lenguaje y de pensamiento, aunque parezcan mutuamente contradictorias entre sí, y hacerles justicia (J. Rawls), esto es, no decidir rechazar ninguna en virtud de ninguna regla, o principio, *ad hoc* que favorezca a ninguna privilegiada sobre las demás, privilegiada que, naturalmente, sólo por serlo sería la mía, la del que tal cosa hiciera (238). Si hablar es decidir, DLO decide, con su decisión racionalista, decir todo cuanto pueda decirse (240).

Podría argumentarse, como ha venido aquí haciéndose, que puede verse en la historia, y sobre todo en la historia contemporánea, esta tendencia racionalista, en el estado actual del pensamiento de los últimos años, en su conciencia de confusión y, en algunos casos, una exaltación de la confusión, sin gloria. DLO, con su decisión racionalista, asimismo exalta la confusión (-Confusionismo -dice- es uno de los nombres del Racionalismo (241)), pero, radicalizando el criticismo, evitar el nihilismo y la injusticia en la engañosa disociación *ad hoc* de lenguaje y moral, teoría y praxis (Se dice "todo vale" pero se actúa siguiendo los intereses personales, limitados y represivos de siempre, por la misma falacia que pretende justificar el fascismo con el anarquismo), exaltando el esteticismo (estoy releendo un párrafo, más arriba, de la p. ) en su sentido liberador, no como forma de escapismo.

Pero, naturalmente, tal argumentación no es concluyente; pues, como dice DLO, el racionalismo no puede ni mostrarse ni (al contrario que los principios) expresarse (242). Es la actitud que construye toda expresión.

Estamos, desde luego, pisando un terreno escurridizo. -Locus e Idus se miran las puntas de los pies.- Porque ¿hasta qué punto tiene sentido ese fin de la actitud racionalista, hasta qué punto, como antes pregunté, ese final es pensable?

-Sí que lo es -salta Locus.

-Nada de eso -salta Idus.- Sólo puede tener sentido la totalidad del lenguaje en cada momento, el contexto de lenguaje hecho y la secuencia de ampliaciones que ha llevado a él. Pero del lenguaje por hacer, nada se sabe. Desde luego, cada ampliación nos acerca (si aceptamos el sistema de comparación de Forum) a ese fin; pero cuyo sentido se desconoce, sólo puede conocerse

parcialmente, por el camino recorrido hasta la fecha; su sentido se va haciendo. Y sabemos que no acabará de hacerse nunca.

-Un terreno escurridizo... -dice Forum.- Vamos a ver, te lo preguntaré a ti de otra manera. ¿Hasta qué punto es el fin racionalista imaginable?

-Sí es pensable, -salta Locus- es imaginable.

-Niego -salta Idus.- ¡Desde luego hay que ver cómo te pones! -le dice a Locus con cierto ademán de sorpresa.- ¡Quién te ha visto y quién te ve! Tú, que te has pasado la jornada cerrando mundos y limitando vidas, negándote a la evidencia, al llegar a este punto parece que lo ves todo... Pues no. Niego. No es pensable. Y no es pensable porque no es ni imaginable. A no ser que...

-¿A no ser qué?

-Sí. A no ser que el pensamiento vaya abandonando su humanismo, sí. Primero, que cada cual vaya abandonándose a sí mismo un poco. Luego, que se vaya abandonando el humanismo que se ha tenido hasta ahora. Bueno, eso dicen los hombres estar haciéndolo ya. Por eso dicen que el hombre ha muerto. Quizá debido a una considerable expansión del pensamiento, de la imaginación. Y de la comunicación. Se comunican con los animales, quieren hacerlo más que antes, se comunican con las máquinas, se comunican con el origen, y con los límites del universo. Con todo lo imaginable. Hasta ahora han tratado de hacerlo en progresión arbórea, haciendo pasar todo por el tronco humano. Pero parece que ya no saben seguir haciéndolo y temen abandonarse.

Yo creo que no hay cuidado; siempre que cada cual pueda abandonarse a sí mismo. Pero si esto no ocurre, habrá conflicto entre los hombres, conflicto de Locus contra Locus, de empresas privadas, en el que sus vidas se disgreguen y el pensamiento y la imaginación y la comunicación se empobrezcan, y sólo se amplíe el olvido. Y esa situación, aún hoy puede imaginarse. Ha habido y hay hombres y pueblos que la han pasado y de la que ellos solos no han salido.

-Pero ¿puede imaginarse que, disgregado o no, alguna vez el pensamiento y la comunicación se expanda de manera que deje de ser una devoración "humana", en el sentido de, al menos algo de lo que hoy se considera, "naturaleza humana"?

-¿Qué se considera hoy naturaleza humana?

-Por ejemplo, la búsqueda del placer y la evitación del dolor es parte de ella. ¿Es posible imaginarse que la moral deje de hacerlo?

-Eso no es humano. Todo lo más, animal. De hecho, se han imaginado, y muchos sistemas morales se han hurtado, de una manera u otra, a ese fin; por no hablar de los comportamientos, o literatura, llamados perversos (243). Pero no se trata de rechazar el hedonismo. Si hemos de tratar

de imaginar el fin del racionalismo, habría que imaginar admitido el hedonismo, tanto como sus contrarios.

-¿E imaginarse un pensamiento no humano, que deje de ser devoración humana, en el sentido de que deje de ser imaginación, interpretación de los hombres? (Acéptame al menos reconocer a quiénes me refiero por hombres; ejemplos, el paciente lector, el que esto escribe).

-No. No puede. A menos que... No. Nada. No se puede. Iba a decir que a menos que los hombres, que aún se consideran miembros exclusivos del club de usuarios del lenguaje, encuentren interlocutor no humano, sujetos no humanos. Pero ni aún en ese caso dejarían de ser ellos, cada cual, el que devora al comunicarse. Aunque algo se ganaría con la conciencia de que otros también te están devorando. La imaginación y el pensamiento, al menos en principio, sería oficialmente reconocida como patrimonio no exclusivo de los hombres, y quedaría superado el actual club de usuarios. De hecho, los hombres lo están hoy pidiendo a gritos, sueñan con comunicarse con marcianos, alguien en quien focalizar su confusión.

No son necesarios, sin embargo, los extraterrestres para que el hombre de aún hoy se abandone a sí mismo. Siempre ha soñado comunicarse con seres no humanos. La imaginación humana, aunque humana, no sólo se imagina a sí misma; se imagina muchas cosas que no son humanas ¿no es cierto?

-Claro. Eso creemos estar haciendo, al menos en el plano real.

-Pues todo lo real puede ser trascendental. Solo hay que escucharlo; ampliar, sinceramente, el club de usuarios del lenguaje hasta incluir todo el lenguaje. Eso habría que hacer sobre todo desde un humanismo como el que dicen está acabado, que es cuando menos el hombre ha escuchado sino a sí mismo, a una idea de sí mismo muy estrecha. Pero puede escucharse todo lo imaginable.

Antes, los hombres soñaban comunicarse con seres no humanos, sí, pero a los que consideraban en algún sentido superiores. El monoteísmo exacerbó eso al máximo imaginable, hasta difícilmente imaginable, por eso tendieron a prohibir la imagen. Ahora se trataría de comunicarse con todos los seres de igual a igual, como seres libres.

Esa sí que sería una naturaleza humana para un nuevo humanismo -libertad. Voluntad-, consistente en otorgársela, en asumirla, para todo lo demás. Que todo objeto sea sujeto. Este es el máximo desarrollo de la libertad que yo considero, hoy, imaginable. Y se está ya imaginando. ¿No podría ser ésta superación (muerte y resurrección, que no sólo muerte) de la idea del hombre, un sentido de la idea nietzscheana del superhombre?

En cuanto a imaginación, tendría que hacerle a ese proyecto racionalista superhumanista una advertencia. Es preciso la imaginación; que es pensamiento, la base del pensamiento, si queréis, para

todo usuario del lenguaje; sin la que no hay pensamiento, ni comunicación ni superación. Incluyo, naturalmente, en la imaginación la sensibilidad y demás lenguajes interiores del cuerpo, los más cercanos a la voluntad que piensa. Y a la experiencia. Porque en este siglo formalista, Forum, aquí presente, con todas sus pretensiones de ecuanimidad y conciliación, corre el peligro de despistar a la gente con sus proyecciones. Lo mismo ha pasado en toda época formalista. Para él todo son proyecciones, formas, y cree que le hace un gran servicio al hombre proyectándolo todo sobre su cuerpo, dándole un sentido humano. Y no lo niego. Pero la longitud de sus proyecciones puede llegar a ser tanta y su conexión con el cuerpo, libre, del hombre tan débil, que considerar que en ellas el hombre se supera y se comunica es casi, si no, un engaño. Y en la medida de la longitud de las proyecciones, se aleja el sentido y los fines se pierden en el horizonte tras una larga cadena de medios (media). El hombre, que quiere servirse del lenguaje y sus proyecciones, puede llegar a dejar, perezosamente, que el lenguaje proyecte por sí mismo; como una máquina; que, desprovista cada vez más de experiencia e imaginación humana, sea ella la que se sirva del hombre. ¿Ella? No se sabe quién, pues sin imaginación humana, la comunicación se habrá perdido; para el hombre. Una palabra puede, como empiezan a decir ahora, valer más que mil imágenes. Pero sin imágenes, no hay palabra para el hombre (244). La no contradicción puede llevarle al hombre muy lejos, pero, si no se hace éste, allí presente, su voluntad libre y su cuerpo, será al vacío.

Por todo esto... hay que ser todo lo osado que se pueda con el cuerpo, y todo lo prudentemente crítico con las palabras, con respecto a las posibilidades de la imaginación. Lo que podemos imaginar, lo es a base de fragmentos vividos, aquí y allá, de lo que puede ser. Pero imaginarse el fin del racionalismo, por completo, es imposible. Porque el lenguaje, aún dejándole hablar a todo él y escucharlo, es radicalmente inacabable. Imaginarse ese fin es tan posible, seguramente, como imaginárselo ya hoy realizado. ¡Imagínate! ¡Hoy que casi ni siquiera el hombre es sujeto!...

-¿Lo ven ustedes? -dice Forum, mirando a los pájaros, a las nubes, a la luz y a las sombras.- Amenaza escurrirse hacia la discusión sobre el infinito. Pero no. Veo que siempre estáis escurriéndoos en ella.

En este punto, me recuerda también este punto la escurridiza "idea" kantiana. En DLO se habla de "determinación indiscriminada" (245) y en Kant de "lo incondicionado de lo condicionado"(246). Kant, en este punto del sentido de la idea, sigue a Locus. Graciosa forma de sintetizar ambos ¿no les parece?, un gracioso cruzado: tomar el sentido (que es un concepto Idus) de Locus y la verdad (que es un concepto Locus) de Idus, la verdad empirista.

DLO, en cambio, en este lugar parece seguir a ambos, oscilando. A veces, dentro de una misma



expresión. Esa creo yo que es la razón de que aparezcan ahí, aparentes al menos, contradicciones expresas. Por ejemplo, cuando dice

cualquier construcción tiene, respecto al lenguaje, el mismo y ningún sentido. Los tiene todos.

También dice

La determinación de la Voluntad a evitar toda indeterminación es idéntica a la determinación de la Voluntad a la indeterminación.

y

Todo lenguaje es, para el Racionalismo, un estilo diferente de decir lo mismo (247),

donde el lenguaje llega a disolver todo sentido e igualarse al silencio.

Parecería que hay, en algunos de esos pasajes, un deseo casi obsceno por no evitar la paradoja.

Mirad, os voy a contar un cuento:

Estaba yo un día leyendo DLO bajo un árbol, junto al arroyo. Escuchaba su invitación a la acción y al pensamiento. Cuando de pronto, la contradicción y su silencio me llamaron la atención. Salió entonces de sus páginas o de donde fuera el espíritu racionalista, que, apoderándose de mí, me lanzó a buscar, a golpes, a pequeños golpes de vara, la clave del conflicto. Así nacisteis vosotros. Y el conflicto se convirtió en vuestra discusión sin fin.

Hubo un silencio.

-¡Bah! -dice Locus.- Ese cuento no hay quien se lo crea.

Idus reía.

Bajaban los tres una ladera. La diosa oscila.

(FIN  
del  
Cap. 2. CONJUNTO)

NOTAS  
al Capítulo 2.

1. "Espejo", "mapa", o "figura", como decía Wittgenstein en el *Tractatus*, trad. cit. Y a las relaciones de "proyección" llamaba "relaciones de figuración". Aunque la única figuración de la que hablaba en el *Tractatus* era la figuración del lenguaje hacia la realidad, no de las figuraciones parciales de lenguajes hacia lenguajes, de las que a continuación hablamos aquí.
2. Véase más arriba, p. 127.
3. Piénsese en los nombres de las ciudades, o de las personas, que desde un tiempo a esta parte no se traducen. O las expresiones de lenguajes especializados, tomados antes de las lenguas clásicas y hoy preferentemente (como en la informática) del inglés.
4. Véase Ernest Nagel y James R. Newman, *Gödel's proof*, New York University Press, New York, 1958, pp. 6s.
5. Véase Nagel y Newman, op. cit., caps. VI y VII. También, sobre el teorema de Löwenheim-Skolem, citado más adelante, véase n. 190.
6. Sobre este tema puede verse, por ejemplo, Stephan Körner, *Introducción a la filosofía de la matemática*, trad. esp. de Carlos Gerhard, Siglo XXI, México, 1967, o W.V.O. Quine, "Acerca de lo que hay", en *Desde un punto de vista lógico*, ed. cit., pp. 25-47.
7. Véase DLO, pp. 92s.
8. Véase DLO, pp. 90 y 92.
9. Véase el capítulo anterior, pp. 132ss. Y, sobre la contradicción en el lenguaje en general, véase en él el parágrafo "El principio de no contradicción, demiurgo del lenguaje".
10. Véase más arriba, p. 112, más abajo, Cap. 3, p. 255 y DLO, p. 50, especialmente.
11. Tal parece pensar Frege, el fundador del logicismo contemporáneo, por ejemplo en *Estudios sobre semántica*, trad. esp. de Ulises Moulines, Ariel, Barcelona, 1971, especialmente en "Sobre sentido y referencia", ed. cit., p. 60.
12. Véase, por ejemplo, G. S. Kirk, *Los filósofos presocráticos*, trad. esp. de Jesús García Fernández, Gredos, Madrid, 1969, pp. 374ss.
13. DLO, p. 95.
14. Como cita Adorno a Hegel, comentando su idealismo absoluto,

de hecho, el objeto en sí es el concepto, y puesto que aquél, como fin, se realiza en éste, este último es

sólo la manifestación de su propio interior; y la objetividad es, por lo tanto, algo así como una cáscara bajo la que el concepto yacería oculto (*System der Philosophie*, I. Teil, par. 212, Adición, p. 422);

citado por Adorno en *Tres estudios sobre Hegel*, trad. esp. de Víctor Sánchez de Zavala, Taurus, Madrid, 1974, p. 123.

Los términos de "mundo", "hecho", "objeto" y "espacio" se orientan hacia el plano real. Los de "verdad", "pensamiento", "concepto" (y "espacio lógico", podríamos añadir), se orientan hacia el plano trascendental.

15. Véase Cap. anterior, pp. 126s.

La cuestión de dónde colocar exactamente, dentro de la escala que va de la orientación real a la trascendental, de colocar, digo, la barrera que divide lo real de lo irreal, lo aparente, lo falso, es la misma que vimos en el capítulo anterior varias veces de delimitar, por ejemplo, qué era naturaleza y qué artificio; es la llamada cuestión del compromiso ontológico.

16. Véase Wittgenstein, op. cit., proposiciones 4.114, 5.153, 5.557, 5.61 y 6.53; aunque a propósito de esta última, diríamos que "no decir nada sino aquello que se puede", no es propiamente un método sino una necesidad ineludible.

17. Véase DLO, por ejemplo, p. 43, donde diciendo "lenguaje" en lugar de "pensamiento", dice:

Todo lenguaje es un lenguaje verdadero.

O en p. 53, donde dice:

Toda expresión verdadera tiene sentido y viceversa.

18. Véase n. 11.

19. Michael Dummett, "The philosophical basis of intuitionistic logic", en *Truth and other enigmas*, Harvard Univ., Cambridge, Mass., 1980, p. 107.

20. Dummett, op. cit., p. 108.

21. Dummett, op. cit., pp. 108s.

22. Dummett, op. cit., p. 107.

23. Dice Adorno, en op. cit., p. 19:

A esto es a lo que apunta la categoría de totalidad, que es incompatible con toda inclinación armonizadora (por mucho que el Hegel tardío la haya abrigado subjetivamente); y su pensamiento crítico ha alcanzado de igual modo a la constatación de lo desvinculado como al principio de continuidad: en el conjunto complejo no hay un paso continuo, sino un vuelco; el proceso no transcurre por aproximación de los diversos momentos, sino mediante un salto.

24. Es la tradición de filosofía de la ciencia que va de Popper a Kuhn y Feyerabend. Véase,

por ejemplo, Karl R. Popper, *La lógica de la investigación científica*, trad. esp. de Víctor Sánchez de Zavala, Tecnos, Madrid, 2a. reimpresión, 1971; Thomas S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, trad. esp. de Agustín Contín, Fondo de Cultura Económica, México, 1971; y Paul K. Feyerabend, *Contra el método*, trad. esp. de Francisco Hernán, Ariel, Barcelona, 1974.

25. Por ejemplo, un logicista, Russell, en unas líneas un tanto retóricas de *Principios de reconstrucción social*, recogidas en *Antología*, selección de Fernanda Navarro, Siglo XXI, 9a. ed., México, 1978, p. 19.

26. En Jacques Derrida, *La voz y el fenómeno*, trad. esp. de Patricio Peñalver, Pre-textos, Valencia, 1985, p. 141.

27. Véase, más arriba, en el Cap. anterior, p. 124.

28. Imre Lakatos, *Pruebas y refutaciones. La lógica del descubrimiento matemático*, trad. esp. de Carlos Solís, Alianza, Madrid, 1978.

29. Sobre esta cuestión véase en DLO, pp. 62 y 80, donde se define implícitamente al espacio como creado por pensamiento, o movimiento, como relación reflexiva, simétrica y transitiva, y al tiempo como creado por pensamiento o movimiento como relación irreflexiva, asimétrica y transitiva.

Y en el presente texto, más adelante, en el Cap. 5, donde se relaciona al espacio con la traducción, mejor, con la referencia, y al tiempo con la interpretación. Sobre el mito del eterno retorno, véase más adelante, Cap. 6 y Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*, trad. esp. de Ricardo Anaya, Alianza, 3a. ed., Madrid, 1980.

30. Véase, más arriba, Cap. anterior, pp. 125s.

31. Véase, más arriba, Cap. anterior p. 119 sobre quién decide el lenguaje, y Cap. 3, pp. 278ss.

32. Véase DLO, p.e., p. 66, o más adelante, Cap. 4.

33. Véase Fraenkel-Bar Hillel-Levy, *Foundations of set theory*, en *Studies in Logic and the Foundations of Mathematics*, vol. 67, North Holland Publishing Co., 2nd. rev. ed., Amsterdam-London, 1973, p. 252.

34. Citado por Fraenkel-Bar Hillel-Levy, op. cit., p. 220.

35. Atman, para el pensamiento hindú, es algo así como el Dios interior, el punto místico del alma individual temporal que puede ponerse en contacto o identificarse con el Dios exterior, total, el mundo, Brahman, que mencionamos más arriba en la p. 150.

36. Sobre una crítica al concepto de "lo inmediato", véase Adorno, por ejemplo, *Tres estudios sobre Hegel*, ed. cit., p. 145.

37. Véase, por ejemplo, *Selected Essays, Lectures and Poems of Ralph Waldo Emerson*,

editados por Robert E. Spiller, Washington Square Press, New York, 5a. impresión, 1975, p.

Y véase DLO, donde dice en p. 54:

Una vida es un conjunto ordenado de pensamientos.

38. Véase DLO, p. 39.

39. Concretamente, los títulos de Heyting:

"Die formalen Regeln der intuitionistischen Logik", en *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Physikalisch-Mathematische Klasse*, 1930, pp. 42-56.

"Sur la logique intuitioniste", en *Academie Royale de Belgique, Bulletins de la Classe des Sciences*, 5e. serie, no. 16, 1930, pp. 957-63.

*Intuitionism-An introduction*, Amsterdam, 1956.

40. Georg Cantor, "Beiträge zur Begründung der transfiniten Mengenlehre", *Math. Ann.*, vol. 46 (1895), pp. 481-512, y vol. 49 (1897), pp. 207-246. Reimpreso en *Gesam. Abh.*, pp. 282-356, trad. ingl. de Ph. E.B. Jourdain, *Contributions to the founding of the theory of transfinite numbers*, Open Court, Chicago y Londres, 1915.

Citado por Stephen C. Kleene, *Mathematical Logic*, John Wiley & Sons, Inc., Nueva York, Londres y Sidney, 1967, p. 183.

41. Por ejemplo, la formulada en 1961 por Fraenkel. De sus ocho axiomas o principios, tan sólo el de emparejamiento (*axiom of pairing*), aunque sin incumplirse, no llega a aplicarse, y el de infinitud sí que consideramos es el único que no se satisface. Véase, por ejemplo, Kleene, op. cit., pp. 189s.

42. *Point-set theory*, en W.V.O. Quine, *Set theory and its logic*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., edición revisada, 1969, p. 5; donde hace referencia a los otros dos niveles a continuación.

43. Quine, op. cit., p. 3.

44. Véase Kleene, op. cit., pp. 187 y 191.

45. Kleene, op. cit., 189.

46. Kleene, op. cit., pp. 242ss.

47. Hay considerable ambigüedad entre los términos "pensamiento" y "concepto". En DLO y aquí se tiende a llamar "pensamiento" al verdadero, a la verdad. Por eso, a las conectivas las hemos llamado ahí, "concepto". Aunque comprendemos que se suele revervar este nombre, y por lo tanto el correspondiente de "objeto" (que pretende referirse al plano real) a aquellos conceptos, o pensamientos incompletos, llamémosles así, que no se refieren a ningún conjunto, o no precisan hacerlo. Así hace el compromiso ontológico de un Quine, al que ya nos hemos referido (48).

48. Véase más arriba, Cap. anterior, pp. 115s.

49. Véase más adelante, pp. 166s.

50. Principios, por ejemplo, que exigen admitir como axiomas a hechos experimentados, como la explosión de una estrella.

51. Véase Quine, "Dos dogmas del empirismo", en *Desde un punto de vista lógico*, ed. cit., pp. 49-81.

52. Véase Fraenkel-Bar Hillel-Levy, op. cit., p. 225, donde está comentando a Brouwer, "Mathematik, Wissenschaft und Sprache", *Monatsh. Math. Ph.* **36**, 153-164. (Cf. *Proc. Amsterdam* **50**, 339, 1947), p. 157.

Aunque en el texto se dice "construcción" (concepto al que aún no hemos llegado) en lugar de "elección".

53. Véase, en DLO, p. 86, donde se dice:

Es por esto que Retórica es uno de los nombres de la Filosofía.

54. Véase Fraenkel-Bar Hillel-Levy, p.226.

55. Véase DLO, p. 99.

56. Véase, más arriba, Cap. anterior, p. 125. Y Miguel Cereceda, *El lenguaje y el deseo. Elogio de la gordura*, Julio Ollero ed., Madrid, 1992, donde en pp. 71ss alude al mito de Apolo y Dafne, al hilo de una cita de Aristóteles en la que éste compara con una planta al pensamiento que renuncia (trata de superar, diría, o plantearía yo) al lenguaje. (Yo aquí, comparo con una planta al pensamiento que logra atrapar al lenguaje, o al menos, la ilusión analítica que, como veremos, construirá el lenguaje).

57. Véase Fraenkel-Bar Hillel-Levy, op. cit., p. 253.

58. Véase, por ejemplo, op. cit., pp. 257s, o Michael Dummett, *Elements of Intuitionism*, Clarendon Press, Oxford, 1977, pp. 65ss.

59. Véase Dummett, op. cit., p. 61.

60. Véase, op. cit. p. 59. (Aunque es un intuicionista ahí quien habla en nombre del logicista).

61. Especialmente en pp. 92s y en p. 93, donde considera la actitud que aquí asignamos al logicismo, como tomar un lenguaje como el lenguaje.

62. Véase Wittgenstein, op. cit.

63. Es la crítica que hace Nietzsche al poder del llamado racionalismo, heredero del de los sacerdotes y hombres de espíritu, como una forma de deseo de poder, sobre todo en *La genealogía de la moral y un escrito polémico*, trad. esp. de A. Sánchez Pascual, Alianza, 2ª ed., Madrid, 1975.

En DLO tal crítica puede verse desde un punto de vista más lógico en pp. 94-98.

64. En los últimos años se ha vuelto a recordar, y a conectar, la crítica nietzscheana al racionalismo positivista imperante con la heideggeriana, las ideas de la muerte de Dios y la del olvido del ser en la tecnología, y se han extendido con la de la muerte del hombre y de la historia. En este sentido, Vattimo considera que desde el origen del proceso histórico que nos ha llevado hasta la situación nihilista actual, desde el origen mismo de la filosofía occidental, ésta está, aunque pretenda negarlo, comprometida con la religión.

Pero después de la muerte de Dios y del hombre, la religión ofrece la idea de la resurrección, que después de una vida, ofrece otra. Quizá -como alguien dijo, otra vez, en un momento en que no pudo ser tomado en serio- la filosofía no pudo dejar de ser sierva de la teología. O hermana; en fin, con una relación cambiante según los momentos.

65. Sobre esto véase, más adelante, Cap. 5, párrafos "Comparar teorías" y "Crítica y tecnología", donde se discute la caída, o arribada, en el historicismo, por ejemplo, de un Kuhn y de los historiadores de la ciencia.

66. Véase, del autor, "¿Qué pensamiento disimula Matilde?", en el catálogo de la exposición *Manolo Quejido 1974-78*, en el Museo de Arte Contemporáneo de Madrid, 1988, p. 34, donde acerca de este tema se hace referencia al opúsculo inédito, por ficticio, *Presencia. Otra teoría de la verdad*.

67. Véase Fraenkel-Bar Hillel-Levy, op. cit., pp. 249s.

68. Quine, "Acerca de lo que hay", ed. cit., pp. 24s.

69. Fraenkel-Bar Hillel-Levy, op. cit., p. 250.

70. Véase, más arriba, pp. 172ss.

71. Más arriba, en p. 159.

72. Sobre la negación, ya se verá, más adelante, p.e. en Cap. 5, párrafo "Crítica y tecnología".

73. Van Dantzig; citado por Fraenkel-Bar Hillel-Levy, op. cit., p. 251.

74. A.S. Esenin-Volpin, "Le programme ultra-intuitionniste des fondements des mathématiques", *Infinistic Methods*, Warsaw. 201-223; citado por Fraenkel-Bar Hillel-Levy, loc. cit.

Para Esenin-Volpin el llegar a A y a no-A no es una contradicción, la cual sería A y no-A, y ésta no se considera automáticamente demostrada por aquéllas.

75. ¿No es suficiente esa "decisión de continuar la secuencia de los objetos" para explicar la función predictiva de los enunciados universales, que ha sido siempre el argumento principal traído por los logicistas en defensa de sus universos de discurso infinitos? ¿No es éste el *problema de la inducción* que en la filosofía moderna ha encendido la polémica desde Hume, en la que tomaría éste el partido intuicionista?

76. Véase Dummett, op. cit., p. 58.
77. Recuérdese, más arriba, p. 177.
78. Fraenkel-Bar Hillel-Levy hacen notar la analogía (término casi retórico) entre las ideas de "abanico binario" (*binary fan*) y "propagación universal" (*universal spread*) intuicionistas, y las de espacio de Cantor y espacio de Baire, logicistas. Véase op. cit., n. 1, p. 258.
79. Recuérdese, más arriba, p. 173.
80. Kurt Gödel, "Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme I", *Monatshefte für Mathematik und Physik*, vol. 38 (1931) pp. 173-198. Trad. esp. de J. Mosterín, en *Obras completas* de Kurt Gödel, Alianza, 2ª ed., Madrid, 1989. Citado y presentado, por ejemplo, en E.Nagel y J.R. Newman, op. cit.
81. Recuérdese, más arriba, p. 146.
82. En manifestaciones orales, Hilary Putnam decía por el año 77 que el problema de la lógica intuicionista es que, si pretendía aplicarse a la ciencia, dejaba sin resolver la decidibilidad de los pensamientos científicos. ¡Como si fuera eso un problema para el hombre... que puede decidirlo todo a su arbitrio! Véase, más adelante, Cap. 6.
83. Más arriba, en p. 168.
84. Véase Dummett, op. cit., p. 12.
85. Más arriba, p. 177.
86. Véase Dummett, op. cit., p. 9.
87. Dummett, op. cit., p. 337. Esta característica está conectada con la llamada omnisciencia lógica, de la que hablamos en el Cap. anterior, pp. 124s.
88. Fraenkel-Bar Hillel-Levy, op. cit., p. 225.
89. Op. cit., p. 224, n. 1.
90. Dummett, op. cit., p. 9.
91. Véase T.S. Kuhn, op. cit., pp. 33s, por ejemplo.
92. Véase más adelante, Cap. 5, p. 524. Y más arriba, Cap. anterior, pp. 123ss.
93. Fraenkel-Bar Hillel-Levy, op. cit., p. 220.
94. Loc. cit.



95. Véase, más arriba, Cap. anterior, pp. 136ss y en este capítulo, pp. 152s.
96. Recuérdese, más arriba, p. 159.
97. Véase, por ejemplo, Wittgenstein, *Los cuadernos azul y marrón*, trad. esp. de F. Gracia Guillén, Tecnos S.A., Madrid, 1968, pp. 62 y 163.
98. Véase, por ejemplo, Dummett, op. cit., pp. 335ss y Fraenkel-Bar Hillel-Levy, op. cit., p. 225.
99. Al fin y al cabo, igual que el Wittgenstein del *Tractatus*.
100. Dummett, op. cit., pp. 335s.
101. Op. cit., p. 338. Véase también lo escrito, más arriba, en p. 172.
102. Este es un tema tratado en el cap. anterior, p. 119, relacionado con el panlingüismo y la crisis en la concepción del hombre. Véase también, en DLO, p. 44, donde se introduce la noción romántica de espíritu.
103. Fraenkel-Bar Hillel-Levy, op. cit., p. 224.
104. Como dice G. Lichtheim en *El marxismo. Un estudio teórico crítico*, trad. esp. de J. Cano Tembleque, Ed. Anagrama. 2ª ed., Barcelona, 1965, la dialéctica de Hegel, antes de tesis-antítesis-síntesis es dialéctica del todo y de la parte.
105. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, ed. cit., proposición 5.621, p. 163.
106. Op. cit., proposiciones 5.63-5.641, pp. 163ss.
107. Véase Fraenkel-Bar Hillel-Levy, op. cit., p. 276.
108. No cree Forum necesario que ambas zonas del mundo, o ambos "mundos", tengan en común una estructura, como creía el *Tractatus* desde su logicismo, la estructura lógica, lo que llama la forma de la figuración (109).
109. Véase Wittgenstein, op. cit., por ejemplo, las proposiciones 2.151, 2.16, 2.161, 2.17, 2.18, ... 4.014, ...; en pp. 44ss, ... 72s, ...
110. De entre "proposiciones", "oraciones", "enunciados", "sentencias", DLO prefiere usar "expresiones"; quizá porque parece un término más amplio y ambiguo que los anteriores; quizá por su connotación estética, propia del lenguaje artístico del pensamiento romántico hegeliano, del que en este punto DLO participaría.
111. Véase, más arriba, p. 158.  
Véase también, Erwin Panofsky, *Idea*, trad. esp. de María Teresa Pumariaga, Ed. Cátedra, 4a. ed., Madrid, 1981, pp. 13ss, donde aparece un grabado renacentista sobre el concepto de "idea", donde una mujer desnuda escribe con una mano y sostiene un compás en la otra,

mientras mira arriba.

112. Y, dentro de la estética y la crítica artística, nuestra insistencia en el cuerpo como origen de la proyección de las formas, acusa las estéticas y poéticas del arte como acción, "pintura de acción", o "acción poética", y la reivindicación contemporánea de las artes escénicas. Véase, más arriba, cap. anterior, n. 57; y del autor, "¿Qué pensamiento disimula Matilde?", ed. cit., pp. 34ss.

113. Por eso decía Wittgenstein en el *Cuaderno azul*, ed. cit., p. 33, que quizá el pensamiento sea el movimiento casi imperceptible de nuestra lengua, o mandíbulas, o lo que sea, al pensar.

114. Wittgenstein, en el *Tractatus*, después de negar que el sujeto pertenezca al mundo, se refiere al método por el que Forum en el texto encuentra sujetos en el mundo, en sus cuerpos. Así, dice:

Si yo escribiese un libro *El mundo como yo lo encuentro*, yo debería referirme en él a mi cuerpo y decir qué miembros obedecen a mi voluntad y cuáles no, etc. Este sería un método para aislar al sujeto o aún mejor para mostrar que en un sentido importante no hay sujeto; precisamente sólo de él *no* se podría hablar en este libro (115).

Es el mismo camino por el que va a aparecer la muerte (de "otro") como un acontecimiento de la vida, lo que Wittgenstein niega (116).

115. Wittgenstein, op. cit., proposición 5.631, p. 163.

116. Op. cit., proposición 6.4311, p. 199.

117. Véase, más arriba, p. 177 y p. 182.

118. Véase DLO, p. 90, donde en lugar de "contenido" se dice "materia".

119. Véase Quine, "Type versus token", en *Quiddities. An intermittently Philosophical Dictionary*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1987, pp. 216-219.

120. El *Tractatus* se queda ahí, pues, a medio camino de radicalidad Locus. Pues, como Chomsky, para él el lenguaje es la repetición de unos ingredientes básicos idénticos (signos y formas, en general) de formas nuevas y posiblemente inagotables. Véanse las proposiciones 4.027 y 4.03, ed. cit., p. 77.

121. Véanse, por ejemplo:

Quine, "Constructivism", en op. cit., p. 34s; Quine, *The Roots of reference*, Open Court, La Salle, Illinois, 1974, pp. 92ss y cf. índice, en p. 150.

Charles Parsons, "A plea for substitutional quantification", en *Journal of Philosophy* 68 (1971), pp. 231-237.

Ruth Barcan Marcus, "Modalities and Intensional languages", en *Synthese*, XIII, 4 (Diciembre 1961), pp. 303-322 y Quine, "Reply to Professor Marcus", *Synthese*, loc. cit., pp. 323-330.

Quine, "Definition of Substitution", en *Selected logic papers*, Random House, Nueva

York, 1966, pp. 61-70; Quine, "Truth and disquotation", en *Proceedings of the Tarski Symposium*, Ed. por Leon Henkin y otros, Association for Symbolic logic, Providence, Rhode Island, 1974, pp. 373-384.

122. Véase, más arriba, p. 108 y, más abajo, Cap. 4.

123. Fraenkel-Bar Hillel-Levy, op. cit., p. 276.

124. El programa formalista de Hilbert distinguía nítidamente ambas operaciones. (Véase, por ejemplo, Fraenkel-Bar Hillel-Levy, op. cit., pp. 276s). Lo mismo, la gramática formalista de Chomsky.

125. Véase, más arriba, p. 190 y n. 118. Y en DLO, p. 90, por ejemplo.

126. Más consecuencias o aplicaciones de la tesis formalista se verán en el próximo párrafo, "Sintaxis y moral", donde se verá una tercera versión, más radical, de la tesis formalista.

127. Véase, más arriba, Cap. anterior, párrafo "¿Qué es lenguaje?", punto 1., p. 104s.

128. Como dicen Fraenkel-Bar Hillel-Levy, op. cit., p. 279,

su creencia [la de Hilbert] en la esencial decidibilidad de todo problema matemático se volvió injustificada *al menos si la decidibilidad se entiende como decidibilidad en un sistema formal específico.*

La cursiva es nuestra. En nuestra interpretación, entendemos "sistema formal" como "lenguaje", "un lenguaje".

129. Véase, más arriba, p. 174ss.

130. Véase, más arriba, p. 166ss.

131. Dafne tocada por Apolo. Recuérdese, más arriba, M. Cereceda, op. cit. en n. 56, donde interpreta la vegetalidad del lenguaje con valoración diferente.

132. Véase p. 188 y n. 108.

133. Recuérdese, más arriba, sobre "constructividad", p. 183.

134. DLO, p. 43.

135. Véase, más arriba, Cap. anterior, p. 123 y su n. 43.

136. Véase más adelante, Cap. 5, pp. 446ss y n. 228.

137. Sobre la lógica del continuo, puede consultarse, p.e., Paul J. Cohen, *Set Theory and the Continuum Hypothesis*, W.A. Benjamin, Inc., Reading, Mass., 1966, 3ª imp., 1974.

138. Para el programa sintáctico del formalismo, la intuición global se va a concretar, fundamentalmente, a la determinación de los signos; pues a proyecciones entre signos se van a limitar ahora las proyecciones. Ya no entre signos y objetos.

139. Quizá por eso, DLO, con un espíritu que recuerda el de Wittgenstein cuando dice en el *Tractatus* "el signo de identidad no es, pues, una parte esencial del simbolismo lógico" (140), dice a su vez: "como la igualdad, las comillas son un signo innecesario y redundante" (141).

Las comillas explicitan el uso que se está haciendo ya de los signos en su lenguaje sintáctico, ese uso que se llama mención, implícito ya en el lenguaje sintáctico. Lo mismo que la igualdad, que Wittgenstein destierra de la lógica, arrojándola, probablemente, al lenguaje sintáctico, al que, como más adelante comentaremos, le es negado el carácter de lenguaje.

140. Wittgenstein, op. cit., proposición 5.533, p. 153.

141. DLO, p. 71.

142. Véase, por ejemplo, el artículo "Syntax", en Quine, *Quiddities*, ed. cit., pp. 199-203.

143. Sobre "sujeto", "persona", "individuo", véase el Cap. 4, más adelante.

144. La telepatía, que allí citábamos como presunto contraejemplo, de comunicar, podría estar basada en un lenguaje interior al cuerpo que psicólogos y fisiólogos debieran encontrar.

145. Sobre la traducción radical véase, más adelante, Cap. 5, pp. 373ss. Y, naturalmente, Quine, *Palabra y objeto*, ed. cit., pp. 39-92.

146. La semántica puede considerarse como una teoría sintáctica, de los signos. Sobre si basta en esa teoría referencia a los signos del lenguaje analizado, es decir, si puede hacerse una teoría, o análisis, estrictamente sintáctico en algún sentido definido o no, véase nuestra respuesta, más adelante, en Cap. 3, parágrafo "... Lenguajes", que discurrirá en un sentido matizadamente negativo.

147. J. Derrida, op. cit., p. 121.

148. Op. cit., p. 122.

149. Loc. cit.

150. Op. cit., p. 154.

151. Op. cit., p. 157.

152. Más arriba, en pp. 176ss.

153. Véase Alfred Tarski, *La concepción semántica de la verdad y los fundamentos de la semántica*, trad. esp. de Emilio Colombo, Nueva Visión, Buenos Aires, 1972.

154. Quine, *The roots of reference*, ed. cit., p. 68.

155. Quine, loc. cit.

156. Véase DLO, p. 40.

157. Véase, por ejemplo, Kleene, op. cit., pp. 43 y 48.

158. Por ejemplo, una ciencia. O incluso en el caso del movimiento de los astros, lenguaje como es (con contextos -sus diversas configuraciones observadas- y todo) desde el punto de vista panlingüista.

Aunque sólo en estos últimos casos sus respectivas reglas muestran plenamente su carácter de tales, si en éste debe estar el carácter general de toda regla.

De todas formas, en cada momento, en cada análisis, éste no pude evitar serlo, de un contexto -finito por tanto- del lenguaje a analizar. Porque, recordemos, "los lenguajes se dan en contextos" (159). Repitamos.

159. Recuérdese, en el Cap. anterior, la p. 126; pues seguimos revisitando, con nueva experiencia, los lugares del capítulo anterior.

160. Pp. 180ss. Y en DLO, pp. 71s.

161. A título de ejemplo, refirámonos a la noción brouweriana de "propagación", o "difusión" (*spread*), ya vista más arriba (en p. 174 y n. 58):

Una "ley de difusión" (*spread-law*) es un procedimiento efectivo  $S$  que opera sobre secuencias finitas de números naturales; decimos que  $S$  acepta  $a$  (siendo  $a$  una secuencia finita de números naturales) si  $Sa=1$ , en el otro caso,  $Sa=0$ ;  $S$  está sujeto a las condiciones siguientes:

(i)  $S$  acepta al menos una secuencia de longitud 1.

(ii) Si  $Sa^{*k}=1$ , entonces  $Sa=1$  (siendo  $k$  un número natural, y  $*$  la operación concatenación, es decir,  $\langle n_1 \dots n_k \rangle * \langle n_{k+1} \dots n_l \rangle = \langle n_1 \dots n_l \rangle$ ).

(iii) Si  $Sa=1$ , entonces existe al menos un  $k$  tal que  $Sa^{*k}=1$ .

Dicho en palabras, una ley de difusión determina una colección de secuencias finitas con al menos un miembro, cerradas por un predecesor y con al menos un sucesor para cada miembro. Puede concebirse esa colección como un árbol. La secuencia infinita, cada segmento inicial de la cual es aceptado por  $S$ , constituye una "difusión" (*spread*) (162).

Si en ese párrafo cambiamos "difusión" por "lenguaje", "ley de difusión" por "lenguaje axiomático", o "sintáctico", "secuencias finitas de números naturales" o "segmentos iniciales" por "contextos", y "número natural" por "expresión", nos encontramos con la doctrina de DLO de la reconstrucción (o contrucción) de un lenguaje partiendo del análisis sintáctico de sus contextos.

U otro ejemplo. Veamos el *principio de Brouwer*, también llamado *principio de continuidad*:

Si para cada secuencia de elección *alfa* podemos determinar un número natural  $n$  tal que  $A(\text{alfa}, n)$ , [siendo *alfa* una secuencia infinita de números naturales y  $A$  una cierta relación computable, desde cierto esquema de computación que nos permite construir  $n$  desde *alfa*] entonces  $n$  puede ya determinarse conociendo un segmento inicial de *alfa* (163).

En la extensión formalista de DLO, ese "segmento inicial de *alfa*" sería lo que allí se llama

un "contexto mínimo" de un lenguaje (165).

162. Fraenkel-Bar Hillel-Levy, op. cit., p. 257. Puede verse también Dummett, op. cit., pp. 65ss.

163. Fraenkel-Bar Hillel-Levy, op. cit., p. 258. Y Dummett, op. cit., pp. 78ss, donde detalla sus consecuencias y sus demostraciones, y señala su incompatibilidad con la lógica clásica (logicista), cuyo principio de tercero excluido refuta (164).

164. Pp. 84s.

165. DLO, p. 71.

166. DLO, p. 41. Para estos dos tipos de reglas tal como quedan definidas, con extrema simplicidad y generalidad, en DLO, son muchos los nombres que en las literaturas sintácticas se les han dado, desde disciplinas, tradiciones e intereses diferentes. Así, Carnap, lógico llegado a la sintaxis, les llama "de formación" y "de transformación", reconociendo que las primeras tradicionalmente fueron cosa de la sintaxis, como parte de la gramática, es decir, la desarrollada en el análisis de los idiomas, que fue donde se acuñó el término, y las segundas habían sido (hasta él y su tiempo) consideradas las propias de la lógica; pero incorporando él ambas a la sintaxis lógica, es decir, lógica construida con los métodos de la sintaxis. Y eran las "de transformación" las que se subdividían en "de inferencia" y "de consecuencia" (siendo éstas una aplicación de aquéllas a conjuntos de expresiones -"clases de oraciones", dice Carnap-) (167).

En cambio, las gramáticas generativas incorporaron la expresión "de transformación" desde la lógica a la gramática, si bien modificando gran parte de su sentido.

DLO, tratando sin duda de incidir en esa confusa situación por lo sano, adopta dos expresiones, entre gramatical la primera, y lógica la segunda (en sentir de Carnap); probablemente, para insistir en su espíritu de comprender gramática y lógica (el valor lógico de la primera y el gramatical de la segunda) y para distinguir, de entre las formas posibles de reglas, esas dos, como la distinción más relevante: las que en su formulación no dependen, y las que sí dependen, de otras.

167. Véase Rudolf Carnap, *The logical syntax of language*, ed. cit., pp. 1s, pp. 27ss y pp. 37ss.

168. DLO, p. 42 y p. 78.

169. Wittgenstein, op. cit., proposiciones 2.15 y 2.151, p. 45.

170. Op. cit., prop. 2.172, p. 47.

171. También podríamos relacionar el mostrar con el "usar" y el decir con el "mencionar", de los que hablamos antes, en pp. 199s.

172. Véase DLO, pp. 40 y 42.

173. Véase Carnap, op. cit., p. 51.

174. Más arriba, p. 200, donde hablábamos de "las expresiones del lenguaje sintáctico que no pertenecen a las del analizado". En el lenguaje axiomático son, fundamentalmente, las reglas.
175. Más arriba, en p. 180.
176. Más arriba, en p. 203.
177. Más arriba, en p. 177.
178. Más arriba, en p. 183.
179. Más arriba, en pp. 201s.
180. Pero determinan también el lenguaje analizado "reconstruido" (luego se asumen en éste).
181. Véanse, por ejemplo, los criterios de constructividad en Quine, *Quiddities*, ed. cit. p. 34, donde la constructividad formalista lo aboca a la lógica sustitucional que antes vimos, en pp. 191 y n.121; o en *Lógica matemática*, trad. esp. de José Hierro S.-Pescador, Revista de Occidente, Madrid, 1972, pp. 284-286.
182. Véase, por ejemplo, Quine, op. cit., pp. 277ss y 308.
183. Recuérdese lo indicado más arriba, en p. 170 y n. 51.
184. Recuérdese, más arriba, pp. 174ss., especialmente.
185. Coincidiendo, como antes vimos, con la construcción intuicionista de Brouwer del continuo. Esta actitud finitista de los formalistas, suponía la adopción de la lógica intuicionista (como el rechazo del tercero excluido, los cuantificadores, etc.) para su sintaxis de la sintaxis, o metasintaxis, o metamatemática en el caso del análisis de la matemática (186).
186. Véase Fraenkel-Bar Hillel-Levy, op. cit., pp. 277s.
187. Véase Nagel y Newman, op. cit., p. 94.
188. Véase Kleene, op. cit., p. 254, n. 183.
189. Véase, por ejemplo, W. Heisenberg, *Los nuevos fundamentos de la ciencia*, trad. esp. de J.M. Jimeno, Ed. Norte y Sur, Madrid, 1962.
190. Leopold Löwenheim, "Über Möglichkeiten im Relativkalkül", *Math. Ann.*, vol. 76, pp. 447-470; trad. ingl. de Stefan Bauer-Mengelberg en Jan Van Heijenoort, ed., *From Frege to Gödel. A source book in mathematical logic, 1879-1931*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1967. Y Thoralf Skolem, "Logisch-kombinatorische Untersuchungen über die Erfüllbarkeit oder Beweisbarkeit mathematischer Sätze nebst einem Theoreme über dichte Mengen", *Skrifter utgit adverbio Videnskapsselskapet i Kristiania, I. Matematisk-naturvidenskabelig klasse 1920*, no. 4, 36 pp.; trad. ingl. en Van Heijenoort, op.

cit. Citados por Kleene, op. cit., pp. 305ss y 315ss.

Puede verse asimismo, por ejemplo, Quine, *Methods of logic*, Holt, Rinehart and Winston, Inc., tercera ed., 1972, pp. 177ss, o *The roots of reference*, ed. cit., p. 114.

191. El axioma de comprensión (que nos asegura que existe el conjunto de elementos que cumplen cualquier condición -por ejemplo, pertenecer a un lenguaje, y que, por tanto, todo lenguaje es un conjunto definido de expresiones, que pueden ser comprendidas-) ha sido tan debatido en sintaxis lógica como la idea de infinito. Sin restricción alguna, es fuente de contradicciones. Su restricción, vía emprendida por Zermelo en la teoría de conjuntos, es un acercamiento del mismo al intuicionismo.

Como axioma metasintáctico, es decir, asegurándonos que existe el conjunto de reglas que construyen todo lenguaje, queda refutado en parte por el teorema de incompletitud de Gödel, ya que ese conjunto de reglas es incognoscible, por inacabable. Hay lenguajes en los que no sólo caben, sino que exigen, toma de decisiones nuevas. Y dar esos lenguajes por terminados, por comprendidos, es engañarse.

Véase al respecto, por ejemplo, Quine, op. cit., pp. 196ss.

(Para un Locus recalitrante, el teorema de Gödel convierte al axioma de comprensión en metasintaxis, en lo que fácilmente podría llamar el "axioma de la vida eterna". O, aún más Locus, el "axioma del mundo infinito").

192. Recuérdese, más arriba, pp. 191s.

193. Fraenkel-Bar Hillel-Levy, pp. 332s.

194. Dice Quine en op. cit., pp. 99s:

Una vez que la cláusula relativa, o construcción del "tal que", ha hecho su importante trabajo de engendrar la cuantificación, un cambio vital tiene lugar en el carácter de su pronombre o variable: se vuelve objetual. Ya que la construcción categórica 'un *alfa* es un *beta*' se aprende a través de ejemplos tales como 'una manzana es una fruta', 'un conejo es un animal', sería inapropiado leer '(x) (si Fx, entonces Gx)' a la manera sustitucional como significando simplemente que todo nombre sustituido que verifique 'Fx' verifica 'Gx'. No es natural, si no, incluso, absurdo, imaginar nombres, o descripciones singulares, para todas las manzanas y conejos.

Y más adelante:

Una vez que la variable sustitucional se vuelve objetual, se vuelve objetual con una venganza. Se convierte en la destilada esencia del discurso ontológico.

[...] y la conveniencia de esa encapsulación se hace evidente cuando se intenta decir de alguna otra manera qué son los objetos de una teoría. Si se dice que son los objetos nombrados por los términos singulares, se omiten objetos que pueden querer incluirse aunque sean individualmente especificables: quizá diversos electrones y números trascendentales, si no también algunos remotos granos de arena y polvo de estrellas.

Y, más adelante, en op. cit., p. 108:

[...] asumir una designación distintiva para cada objeto físico. Si estuviéramos capacitados para hacer tales asunciones, podríamos asimismo aceptar la cuantificación sustitucional a todo lo largo del lenguaje.

Pues bien, pensamos que estamos capacitados; o al menos Idus piensa que lo está, pues



puede nombrarse cada conejo y cada grano de arena, pues no habrá más de ellos que de números naturales. ¡Será por nombres...! Además, el sólo pensar en ellos, imaginarlos, es señalarlos, es darle un nombre; aunque sea tan dependiente de la ocasión como "este", o "ahora", o "yo". Cualquiera de las oraciones que usen términos tales, cuyo significado depende del contexto y/o del entorno -reconoce el propio Quine- puede traducirse a otra, equivalente, "oración eterna" -como él las llama (195).

Cualquier imagen de una cosa cualquiera puede hacer de nombre suyo. Y la cosa, considerarse como la secuencia de todas sus imágenes. (En lo cual Idus coincide con el pensamiento primitivo que tendía a indistinguir los seres y sus nombres).

Como dicen Fraenkel-Bar Hillel-Levy:

La tesis fundamental del intuicionismo en casi todas sus variantes dice que *la existencia [en matemáticas] coincide con la constructibilidad* (196).

... Constructibilidad de la secuencia de sus imágenes, proyectadas sobre las de las imágenes de sus nombres, que son las únicas de las que se hablaría en su lenguaje sintáctico.

Claro que estas tendencias a negar la distinción radical entre signo y objeto disgustarían a Quine. Pero lo liberarían del compromiso ontológico, que parece a veces pesarle, y podría dar rienda suelta a sus tendencias formalistas (nominalistas). Otra de las razones del logicismo (u objetualismo) es que creen que sólo él puede aplicarse en el futuro, puesto que ya habla, del futuro, lo predice, hablando de conjuntos de objetos desconocidos e indefinidos, no construidos ni construibles, infinitos quizá, como si su totalidad fuera contemplada en su totalidad y no en su particularidad. Pero sobre eso, recuérdese la crítica intuicionista a la noción de infinito logicista, más arriba, en pp. 174ss.

También insiste Quine:

las expresiones que se necesitan como sustituyendos son entidades tan abstractas como los números (197)

Pero toda la visión secuencial de Idus se aplicaría igualmente a las expresiones, o signos, como secuencias inacabables de imágenes.

Sobre el tema de la lógica sustitucional, véase también, más abajo, Cap. 5, pp. 376ss.

195. Véase Quine, *Palabra y objeto*, ed. cit., pp. 201ss.

196. Véase Fraenkel-Bar Hillel-Levy, op. cit., p. 220.

197. Quine, *The roots of reference*, ed. cit., p. 139.

198. Esfuerzos de gran interés, pero que no cambiaban sustancialmente la situación.

199. Gentzen demostró la consistencia de la aritmética desde una sintaxis no finitista (200). Sobre las otras demostraciones de consistencia o completitud, puede verse, por ejemplo, Kleene, op. cit., o Quine, *Lógica matemática*, ed. cit.

200. Véase Nagel y Newman, op. cit., p. 97.

201. Véase Dummett, op. cit., pp. 1ss.

202. Quine, op. cit., p. 309.

203. Como dice Dummett, las dos ideas básicas del intuicionismo son: el constructivismo del análisis y la concepción de las secuencias infinitas, dependiendo de las decisiones futuras, es decir, inacabables y abiertas. Véase su op. cit., p. v.

204. Quine, op. cit., p. 309. Esa exigencia de "¡identifíquese!" es la que el Quine logicista (el de la cuantificación objetual) pide a todo objeto abstracto, que sea "especificable", y la que el Quine formalista (el de la cuantificación sustitucional) pide a todo concepto, en términos de los nombres propios que comprende.

205. Véase, más adelante, Cap. 6, pp. 701ss.

206. Véase, más arriba, pp. 193. También en el Cap. anterior, pp. 126ss.

207. Igualmente, por ejemplo en Fraenkel- Bar Hillel-Levy, op. cit., p. 246, cuando expone el intuicionismo, dice que para éste el significado se puede analizar en términos lingüísticos, es decir, en función del lenguaje desarrollado.

208. Véase Fraenkel-Bar Hillel-Levy, op. cit., p. 279.

209. Recuérdese, más arriba, Cap. 1, p. 124.

210. Recuérdese, más arriba, p. 192.

211. Véase Derrida, op. cit., pp. 160s.

212. Véase Quine, *Palabra y objeto*, ed. cit., pp. 39-92.

213. Recuérdese, más arriba, p. 186. Es la postura de Quine, por ejemplo en *Desde un punto de vista lógico*, ed. cit.

214. Véase Quine, *Quiddities*, ed. cit., p. 201.

215. Recuérdese, más arriba, p. 157.

216. Véase DLO, p. 40.

217. DLO, p. 39, y, sobre todo, p. 43.

Los demás principios que en DLO aparecen no son sino, como allí se dice, formas o aspectos de los dos citados. Y del de la naturaleza, nos ocuparemos más adelante en el Cap. siguiente.

218. Con lo que DLO se alinea próximo a los pensamientos románticos y de talante intuicionista que tienen al arte como paradigma de lenguaje y pensamiento. Quizá por eso, prefirió usar el término, más universal, de "expresión", en los lugares que en la literatura al respecto se usan los de "proposición", u "oración", "enunciado", o "sentencia", o "frase", etc., cada una con matices diferentes que "expresión" pretende desestimar.

219. DLO, p. 59.
220. DLO, p. 44.
221. Véase Cap. 4, pp. 321ss y Cap. 5, pp. 415ss.
222. DLO, pp. 85ss.
223. DLO, p. 42.
224. DLO, p. 48.
225. Véase, por ejemplo, en Quine, *Lógica matemática*, ed. cit., p. 277.
226. Más arriba, p. 127.
227. Más adelante, en Cap. 4.
228. Véase, más adelante, Cap. 5, pp. 377ss, donde el lingüista de la traducción radical de Quine en *Palabra y objeto*, ed. cit., cap. 2, p. 42, interpreta los signos de placer como "verdad" y los de dolor como "falsedad".
229. Antonio Machado, del poema "A orillas del Duero", de "Campos de Castilla", *Poesías completas*, 12a. ed., Espasa-Calpe, Madrid, 1969, p. 78.
230. Un divulgador de las nuevas tendencias de la teología que pretenden sintonizarla con el pensamiento contemporáneo es J.M. Díez Alegría.
231. Véase, por ejemplo, Nagel y Newman, op. cit., p. 94.
232. Como puede verse, éste es un problema parecido al de la comparación entre distintas teorías o sistemas del mundo alternativas, y al de la traducción radical de Quine; que trataremos en el cap. 5, párrafos "Traducción" y "Comparar teorías".
233. Sobre el concepto de "diversión" véase I. Gómez de Liaño, editor de *Mundo Magia Memoria*, textos de Giordano Bruno, Taurus, Madrid, 1973, p. 63.
234. Recuérdese. Fue en las pp. 123ss.
235. Véase Kirk, op. cit., p. 275.
236. Referido por Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation*, Alfred A. Knopf, 1a. ed., Nueva York, 1966, vol. I, p. 217.
237. Recuérdese, más arriba, en p. 168.
238. Dice Rawls:

la justicia estructural o social es por tanto la elección racional de todos y cada uno de los miembros de la sociedad con respecto a las estructuras sociales básicas, cuando esos miembros están en una situación de incertidumbre con respecto a su destino personal (239)

Generalizando, y aplicándolo a nuestro caso, con su decisión racionalista, DLO parece colocarse en una "situación de incertidumbre con respecto a su destino personal" máxima.

239. Véase John Rawls, *Teoría de la justicia*, trad. esp. de María Dolores González, 1ª reimp., México, Fondo de Cultura Económica, 1985.

240. Como se atribuye a Leibniz, es verdad toda afirmación posible. O a Freud, para quien el inconsciente sólo afirma.

241. Véase DLO, p. 96.

242. En DLO, p. 86.

243. Quizá un paradigma de pensamiento perverso sea la obra del Marqués de Sade. Véase su *La filosofía en el tocador*, trad. esp. de Ricardo Pochtar, Libros y publicaciones periódicas 1984 S.A., Barcelona, 1984, donde defiende la búsqueda del placer propio y del dolor ajeno, en nombre de la naturaleza; y donde apela a buen número de sistemas morales de la historia donde un comportamiento tal ha sido permitido o exaltado.

244. Adorno insiste en toda su obra sobre este peligro. Habla del estilo formalista, dejando evolucionar a las palabras, en Hegel. Lo mismo podría decirse de DLO. El mismo peligro, en el que el lenguaje se ensimisma para volver, de pronto, por alguna expresión, de más cercana resonancia vital, que trata de restituir al contexto a su significación humana.

Por otra parte, sobre los peligros del formalismo, véase, más adelante, en el cap. 4, párrafo "Peligros del formalismo".

245. DLO, pp. 85ss.

246. Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, trad. esp. de Pedro Ribas, Alfaguara, 5ª ed., Madrid, 1986, p. 306:

el genuino principio de la razón en general (en su uso lógivo) es éste: encontrar lo incondicionado del conocimiento condicionado del entendimiento, aquello con lo que la unidad de éste queda completada.

247. DLO, p. 86.

(fin de las notas  
al cap. 2)

## Capítulo 3

### NATURALEZA

un coup de dé jamais n'abolira le hazard  
(Mallarmé)

En la lectura de DLO, apenas emprendida la jornada, de pronto, dos caminos se bifurcan invitando al viajero a proseguir por ambos a un tiempo, o alternativamente.

Se diría, en momentos, que desde ninguno de esos dos caminos puede verse el otro. Y sin embargo... siempre que algo sucede en algún accidente de alguno de ellos, algo, en alguna medida similar, sucede a la vez en un accidente similar del otro. Se diría que ambos caminos tienen la misma forma, que ambos caminos van como bordeando una montaña espejo por laderas opuestas, sin verla.

Y así va transcurriendo toda la jornada hasta que, hacia el final del libro, ambos caminos parecen (¿parecen?) encontrarse, tratando de resolver, en su encuentro, el enigma del viajero.

Pero no se preocupen. Parece que no hay pérdida. Ambos caminos están señalizados: desde el principio, y de trecho en trecho, uno de ellos está marcado por un letrero que dice "Filosofía"... siempre que el otro está marcado de la misma forma por otro que dice "Ciencia".

Dejemos marchar por éste a Locus, acompañado de Forum, y acompañémosles:

Definitivamente, hay sólo un mundo

-Escucha -dice al fin Locus-: Ahora que Idus se ha reído ya lo bastante y parece que nos ha dejado solos, no sé por cuánto tiempo, déjame decirte unas cuantas cosas, pues me parece que tú y

yo podemos fácilmente llegar a entendernos. No sé, la verdad, ¿no te parece que Idus no deja hablar tranquilamente a nadie? Es capaz de volver loco a cualquiera... Escucha:

Creo que la base más sólida para nuestro entendimiento está en tu "intuición global", que determina el conjunto de todos los signos; aunque sus límites haya, una vez y otra, que determinarlos en muchos casos, no lo niego, pero sobre cuyas zonas más claras es fácil el acuerdo universal. Naturalmente, no voy a entrar yo ahora en qué signos son los que hay. Pero haya los que haya, que no, que no son éstos, que son los otros, los que haya... ése es el *mundo*. Eso es todo lo que hay.

Definitivamente, no hay más que un solo mundo. Esto es lo que tengo más claro. Lo veo. Y lo hay, sin condiciones, aunque no lo viéramos. Categóricamente.

Claro, pueden decirme, te sale sólo un mundo porque en él metes todo. Pues sí. Todo.

Todos los *objetos*. (Eso que tú llamabas signos, que para mí son objetos, porque están ahí en el mundo, al alcance, antes o después, de todos). Pero los objetos están ahí ya bajo algunas condiciones.

La primera es el tiempo. No todos los objetos están ahí siempre, incondicionalmente. Unos no estaban y ya están; otros estuvieron y ya no están. (De nada sirve que admitamos que todos los objetos están ahí siempre y que lo que cambia es su manera de estar, más o menos manifiesta. La situación no varía. Además, no creo que esa sofisticada creencia surja fácilmente de la "intuición global"). Y la condición temporal consiste en establecer alguna forma de *simultaneidad*, la que nos ofrezca la intuición global de los objetos, la que sea; así se determina. Y diremos "todas aquellas cosas estuvieron a la vez; éstas, no" (1).

El tiempo consiste, pues, en un sistema de relaciones (condiciones) entre objetos.

Y, para cada simultaneidad, la otra condición es el espacio. Y la condición espacial consiste en alguna forma de definir el *lugar*. (Hay lugares que pueden ser ocupados por muchas cosas; ejemplo, un bosque. Hay otros que exigen "un sitio para cada cosa y cada cosa en su sitio". En fin, cuestión de lógica (2), de relaciones (condiciones) entre objetos).

Así que si el mundo está ahí, sin condiciones, sus objetos no lo están sin condiciones; lo están, bajo cualesquiera condiciones temporales y espaciales, cada uno las suyas, en principio, cualesquiera (depende de cómo se hayan considerado la simultaneidad y el lugar). Cada objeto está en tal momento en tal lugar. Y, bajo estas condiciones, cada objeto está allí, por decirlo así, sin condiciones. Sin más condiciones.

(Un cierto subterfugio -en la línea de la sofisticada creencia que mencionamos más arriba- cabe

hacer sobre esa situación: en lugar de considerar el tiempo y el espacio como condiciones "extrínsecas" al objeto, considerarlos como formas del objeto, dos cualidades o características más del objeto, que lo identifican, como su color, o cualquier otra. En ese caso, el objeto no tiene, para estar ahí, más condiciones que él mismo, ninguna condición "extrínseca"; como el mundo, podría entonces decirse también (¿no hace esto el racionalismo de Leibniz, por ejemplo, en el que la mónada contiene todo cuanto cabe decirse o saberse de ella?)(6). Las condiciones se han convertidos en formas, intrínsecas, identificaciones del objeto, en formas de los objetos y, por ende, formas del mundo, no idéntico más que a sí mismo. Y se van admitiendo como formas de los objetos y del mundo a cuantas condiciones tenga el estar ahí de los objetos. Si no se hace esto, es para no comprometer a un objeto con un tiempo y un espacio y poder prevenir el futuro en que puede cambiar de momento o lugar sin dejar de identificarse con el mismo objeto. Es una posibilidad. Pero este subterfugio en nada cambia, creo, para nosotros la situación en la que el tiempo y el espacio son límites del mundo).

Dice Adorno que

mítico es lo siempre igual (7).

El mundo, el conjunto de todos los objetos que hay (ha habido y habrá), es *siempre* igual. (Estoy hablando de lo que sé que hay, no de lo que sé que nosotros vamos viendo).

¿Y algún objeto es siempre igual? Durante mucho tiempo se han visto así algunos de ellos: el cielo, la tierra, las montañas y los ríos. Como decía Tu Fu en el siglo VIII:

La nación puede derrumbarse  
pero las montañas y los ríos permanecen (8).

Pero cada vez hay menos objetos siempre igual. De todas maneras, en cuanto la intuición global nos ofrece objetos siempre igual, aunque éstos queden, en descubrimientos posteriores, como veremos, condicionados al tiempo, siempre podrá haber discusión al respecto debido a la tendencia que tengo a descubrir todo lo que hay de incondicional y categórico en el mundo. Y en busca de ello, he dejado de considerar unos objetos como tales, y pasar a admitir otros, como han sido los átomos, o los *quanta* de energía, o los que sean. Pero creo que no hay inconveniente en admitir que sólo el mundo es siempre igual y que todo objeto, por categórico que sea, está condicionado al

tiempo.

(Cierto que se puede aplicar aquí el subterfugio antes aludido, y, considerando al tiempo como forma, en lugar de condición, considerar que todo objeto, con su limitación temporal incluida en su forma, en su identidad de objeto, es siempre igual, siempre con esa limitación, por la que su forma de estar es estar en determinada fecha.

Desde luego, este subterfugio, en busca de lo incondicional y categórico en el mundo, se ha empleado más de una vez (9). Y ¿no ha ido, esta tendencia a considerarlo todo *sub specie aeternitatis*, acompañada de la de darles alguna forma de estar a los objetos fuera de su fecha de caducidad, una forma de estar no patente o algo así, dándoles con ello eternidad; por ejemplo, la forma de estar "en potencia" (10)? ¿No se hace algo así, oscuramente, con el cuerpo humano; o se ha dicho de las obras de arte, etc.?).

Seguramente el mito por excelencia sea el de dios. Dios, los dioses, en todas sus jerarquías de dioses mayores o menores, los ángeles, los héroes, duendes, etc., todos demarcados por la inmortalidad como la forma de la divinidad, la incondicionalidad temporal. Salvada la condición temporal, la jerarquía de dioses se establece de menor a mayor condicionalidad (o formalidad), quizá. Pero no es mi intención hacer ahora un análisis de las diversas mitologías, supongo que cada una seleccionará sus condiciones y construirá sus jerarquías, en forma de genealogías, o batallas, o, en fin, con todos los recursos de la literatura, en evolución; y para los que la intuición global de la que partió puede quedar ya muy lejana. Bástenos indicar aquí como fundamentos del mito, la incondicionalidad, especialmente la incondicionalidad temporal, y seleccionar como prototipo de mito, al dios (11).

No hay más dios que el mundo. Por más que lo literaturicemos y lo alejemos de esto que vemos a nuestro alrededor (12). Y después, como dioses menores, están todos los objetos que están siempre igual, incondicionados por el tiempo. Y si no hay ninguno, como no vamos a dejar al ser supremo que se aburra sin nadie con quien departir, podemos por arte de subterfugio mágico admitir otros objetos de lo menos condicionado que haya por el mundo (tan distinto a ellos como un conjunto lo es de sus miembros).

Y el mundo y su incondicionalidad -aparte del tiempo, del espacio y de los objetos, condiciones internas- limita con la nada, con nada. Todo es el mundo.



## La naturaleza

Las condiciones (exteriores o interiores) de los objetos son los *hechos*. La intuición global nos los descubre tan incondicionales y categóricos como antes los objetos.

¿Antes? Hay quien prefiere considerar los hechos antes que los objetos. (Ya dijimos antes que "los objetos están ahí ya bajo algunas condiciones"). Sea una razón para ello el considerar la existencia (objetos) dependiente de la verdad (hechos) (13). En este lugar, no quiero pronunciarme al respecto de esa prioridad. Los objetos se identifican (o "vienen" a identificarse) por sus hechos. Pero más adelante ya abundaremos en las razones de por qué he empezado aquí por los objetos, otorgándoles una cierta, aunque condicionada primacía sobre los hechos. Quizá también, por otro lado, la historia de las mitologías venga a apoyarla.

Los hechos, que limitan la incondicionalidad de los objetos, restauran, por así decir, la *incondicionalidad del mundo con su propia incondicionalidad*.

Y los hechos consisten en relaciones entre objetos.

Pero como los objetos, los hechos suceden en el mundo bajo otras condiciones. La primera, de nuevo, es el tiempo. Y unos hechos se suceden a otros. La otra, para cada simultaneidad, es el espacio. Y como los hechos son relaciones entre objetos, entre unos y otros se reparte el espacio del mundo en cada momento, de una forma lógica.

Con los hechos puede hacerse el mismo subterfugio que vimos con los objetos, y considerar la fecha y el lugar incluidos en su forma, en su identidad de hecho, liberándolo, con ello, de cualquier condición fuera de él mismo. Es lo que hace Quine con sus "sentencias eternas" (14).

Pero en el tiempo y en el espacio, los hechos no sólo están condicionados por éstos, también se condicionan entre sí, unos hechos por otros. A esas condiciones entre hechos también se llaman hechos.

A las condiciones del mundo (las condiciones de los objetos y de los hechos del mundo) se han llamado también "*causas*"; aunque este término se ha aplicado de muchas maneras, menos o más restrictivas. Aristóteles, como en principio DLO, lo usó en un sentido amplio (15). Hoy, aunque sometido a muchas críticas, suele tenderse a usarse en un sentido restringido: restringido a las condiciones entre hechos; de tal manera, que al hecho anterior se le llama "causa" y al posterior en el tiempo, "efecto" (16).

Hay hechos que condicionan, no sólo a un objeto (o a un hecho) determinado, sino a conjuntos de objetos (o de hechos). (De hecho, si un hecho es una relación entre objetos (o entre hechos), todo hecho condiciona al menos dos objetos (o hechos) ¿no?). A tales hechos (en principio, todos) se les llama por ello, *leyes*.

También este término se ha aplicado de maneras menos o más restrictivas; en general, creemos, se ha aplicado más bien a los hechos que condicionan conjuntos más extensos de objetos.

(Como hechos que son, las leyes restauran la incondicionalidad que limitan, con su propia incondicionalidad; y en la misma medida. Por tanto, son tanto más incondicionales las leyes cuanto más extensas).

Porque los conjuntos condicionados por las leyes pueden ser desde dos (como hemos visto) hasta virtualmente infinitos, condicionados al tiempo, o al espacio, o no condicionados. El condicionamiento de objetos o hechos de un tiempo por venir dan lugar a las predicciones, las previsiones, los presentimientos.

El conjunto de todos los hechos, o leyes, es la naturaleza.

Este conjunto de condiciones que es la naturaleza se va ajustando a base de lógica. Y objetos y leyes se van ajustando unos a otros (mundo y naturaleza), tiempo y causas, los espacios que van saliendo, unos con otros. Esto es una ley, una ley natural, la ley del nacimiento de la naturaleza (es la lógica) (17), o ley del descubrimiento de la naturaleza; ley que obliga a la naturaleza a nacer; la naturaleza se obliga a nacer, a descubrirse. ¿A quién? ¿ante quién? Al mundo, a sí misma, a todos y todo, objetos y hechos, a los que va implicando, condicionando; (como implica, condicionándola, a la intuición global).

Y la incondicionalidad del mundo, en cuanto que es limitada por la naturaleza, es restaurada en la propia incondicionalidad de ésta (incondicionalidad de condiciones), incondicionalidad que se llama *obligatoriedad*, o necesidad, obligatoriedad del tiempo, del espacio y de los objetos, a someterse a las leyes, a las condiciones en que éstas consisten; incondicionalmente.

La naturaleza, incondicionada por el tiempo, es siempre igual. Mítica. Si mantenemos al dios como prototipo de mito (y su género femenino), la naturaleza es una diosa. Un conjunto de diosas: las leyes.

La naturaleza entra, pues, por su incondicionalidad, en la mitología. (De hecho, en DLO, sólo se les llaman dioses a las leyes, o conjuntos de leyes (18)). Pero sus dioses, o diosas, tienen un carácter algo diferente a los del mundo y sus objetos. Éstos son dioses que, fundamentalmente, existen. Pertenecen a una mitología, por así decir, ontológica. Las de la naturaleza son diosas que gobiernan

y obligan. Su mitología es, digamos, nomológica. Unos y otras, como mundo y naturaleza, objetos y leyes, están mutuamente condicionados; según se considere, en cada mitología, cuál condiciona a cuál; y luchan, se exigen, y se reparten los cielos.

Muchas mitologías, y sobre todo las que nos han llegado de las antigüedades clásicas, tienden a divinizar más bien las leyes: quizá por su carácter aparentemente más abstracto que el de los objetos, pues las leyes se nos aparecen como conjuntos de relaciones entre objetos, hechos; y quizá también por su cierto carácter prioritario, pues descubrimos los objetos por sus hechos. Aparentemente. Pues esa jerarquización puede invertirse, y considerar: que los objetos son a su vez conjuntos de leyes (lo que los haría más abstractos que éstas); y que descubrimos las leyes por sus objetos, que son prioritarios en el descubrimiento del mundo y la naturaleza. Pero hay razones para haber -aparentemente también- descuidado esta posibilidad. Y sobre todo, en las mitologías monoteístas medievales, herederas de las clásicas, en las que el mundo se fue desdivinizando y, progresivamente, divinizándose la naturaleza. Hasta que la divinidad perdiera definitivamente su carácter de objeto, en los deísmos y ateísmos posteriores y en sus positivismos anejos.

Quizá la razón más poderosa de esa tendencia sea la de hacer posible, e impulsar por ello, un avance cada vez mayor de nuestro descubrimiento del mundo y su naturaleza, y de su incondicionalidad; en la medida en que, como dice el *Tractatus*, "los objetos contienen la posibilidad de todos los estados de cosas" (19); pues considerar prioritario el descubrimiento de los objetos conduciría a condicionar, limitándolos, los hechos posibles, la naturaleza y el mundo. En aras, pues, de la incondicionalidad de éstos, se dejan los objetos indeterminados, incondicionados y abiertos, sin más condición que la que le infligen los hechos, en función de los cuales se dejan, por donde avanza el descubrimiento del mundo, tendiendo, pues, a la divinización de éstos, de los hechos (20); divinizados en el positivismo como "hechos positivos".

De entre los mitos clásicos, quizá el que más definitivamente empieza conteniendo el sentido de obligatoriedad de la naturaleza fuera el del destino, con su abstracta impersonalidad.

Por otra parte, y también durante la antigüedad, y antes, el sentido de obligatoriedad de la naturaleza fue mantenido por la magia, frente a la religión -si admitimos esa distinción, hecha por Frazer en *La rama dorada* (21)-; y a sus leyes pretendía ajustarse el rito mágico.

Y la naturaleza y su obligatoriedad, limita con el azar, con la no obligatoriedad. (¿La libertad?).

¿La diosa fortuna? Como la tragedia denunció la obligatoriedad de la naturaleza, del destino, la comedia denunció la no obligatoriedad del azar, la fortuna.

Pero ¿es el azar el único límite de la naturaleza?

La naturaleza, ley, o leyes, del mundo, tiene los mismos límites que éste: Su límite externo, la nada. Es decir, que la obligatoriedad de la naturaleza puede someterlo todo. Y los límites internos del mundo: el tiempo (en la medida en que no toda condición temporal esté exigida por las leyes, aunque pueda hacerse de ella un hecho), el espacio (en la misma medida) y los propios objetos (en la medida en que no todo objeto obedece, en todo, a las leyes; si fuera así, ya no podrían haber, nacer, o descubrirse, más leyes). Es decir, en sus límites internos es también el propio mundo el límite de la naturaleza.

Claro que estos escapes de la naturaleza pueden, como acabo de apuntar, considerarse condicionados por otros tantos hechos, en cuyo caso son éstos los que se le escapan a las leyes, más extensas que ellos, e incluso infinitas; en ese caso falla el ajuste interno de la naturaleza, por lo que ahí la naturaleza se limita, internamente, a sí misma. (También las leyes pueden limitarse, internamente, a sí mismas, haciéndose probabilísticas).

¿Y el azar?, pregunto.

Todo ello es el azar. Azar es el nombre genérico, es el dios, o anti-dios, de toda condición, o límite, a la obligatoriedad de la naturaleza.

En DLO se le llama dios. Quizá, un tanto, impropriamente; ampliando quizá excesivamente el concepto de dios, o de ley, si es que se han definido, como se ha hecho, uno en términos del otro; puesto que el condicionamiento de los objetos, o de los hechos, al azar de un tiempo por venir o descubrirse, no da lugar a predicciones... como sí que indica DLO en su estilo lapidario:

El Azar no puede ni nombrarse, ni decirse, ni mostrarse, ni expresarse, ni delatarse (22).

DLO, amigo de aparentes paradojas, lo considera un dios peculiar de la naturaleza, en el que ésta se limita a sí misma. (Es un subterfugio, como el que más arriba así llamamos, que internaliza los límites, de otra manera externos, a la naturaleza). Pero el condicionamiento al azar es, propiamente, no condicionamiento, o condicionamiento sin condiciones.

El Azar es el dios de la carencia de mundo. El Azar es el dios de la Nada. El Azar es la carencia de dios (23).

Si diosa, la fortuna es una diosa peculiar, que no puede descubrirse; es la diosa del no descubrimiento.

Dioses y anti-dios, o anti-dioses quizá, no puede saberse, luchan entre sí. Pero observando estas luchas del mundo y la naturaleza nacidas o descubiertas en la intuición global, podemos concebir algunas conjeturas. Que sería pretencioso, arriesgado, y poco aceptable por la intuición global llamarlas leyes:

La primera, bueno, sí: podríamos llamarla ley, al menos así la hemos llamado más arriba: es la ley del nacimiento o del descubrimiento de la naturaleza, que excluye de ésta las paradojas, como condición de hechos u objetos, "ajustando" toda la red de relaciones entre ambos. Claro que, las paradojas aparecen una y otra vez, resistiéndose a veces a ser resueltas, negando, una y otra vez, esa ley. No es una ley, pues, muy cierta y efectiva, y sí, a su vez, paradójica. El inclinarse en su favor, o en su contra, (es decir, descubrir que el mundo es lógico o que no lo es), es cuestión de fe. De momento. Y parece que, seguramente, siempre, unas veces de diferente forma que otras, así ha sido.

La segunda, bueno; la segunda sí que es, como ley, aún más incierta. Podríamos llamarla "ley de la dominación de la naturaleza", o algo así ¿no? Es la que afirma que la naturaleza domina al mundo, que los objetos de éste están única y totalmente condicionados por las leyes, que no hay azar en el mundo. Que tiempo y espacio están condicionados única y totalmente por las leyes y su sistema de condiciones causales. Para ello, las leyes deberán convenientemente repartirse la extensión de los objetos, ajustándose, desde cada objeto hasta las totalidades infinitas de ellos. Es decir, hechos y leyes deben distribuirse en todas las extensiones necesarias para agotar el mundo; y poder predecirlo, y recordarlo, en su totalidad.

Pero nunca ha sido así, nunca se ha descubierto tal. De eso podemos estar, de momento, razonablemente ciertos. Si descubriéramos que alguien, alguna vez, ha tenido un descubrimiento, o intuición global, así de divina, estaríamos nosotros teniéndolo. Y no lo tenemos (24). E incluso imaginarlo, propiamente, en un futuro, excede, por lo mismo, nuestras posibilidades. De momento. Por eso también es, de momento, cuestión de fe.

Además: del tiempo y del espacio que aparecen en la intuición global de los objetos del mundo, y que se hurtan al condicionamiento de las leyes, depende, como antes vimos, la apertura de la naturaleza y su sistema de leyes, la posibilidad de nacer o descubrirse otras.

Claro que siempre cabe la fe en sí mismo suficiente como para afirmar que ya se sabe todo lo que puede saberse, y todo se ha descubierto, de la naturaleza, por tanto del mundo. O que llegará un momento en que esto suceda. O que podría llegar; es decir, que en principio el mundo es todo soluble en naturaleza. Pero la constante aparición de objetos o hechos impredichos ¿no nos asegura

que, desde luego, no hemos llegado a ese momento y que parecemos aún lejos de él?

Cuestión de fe. Entre los dioses y las diosas nos repartimos nuestras devociones; como se nos aparecen éstos repartiéndose el mundo y batallando entre sí. Y hacemos nuestras apuestas; como se nos aparecen apostando ellos por nosotros y repartiéndonos sus favores.

### Máquinas...

-Bueno... -respira Forum.- Bien está mi intención global de tu mundo como un ruedo, campo de las batallas de la naturaleza con el azar, a golpe de condicionalidad. Pero permíteme ahora llamarte la atención sobre algunas de estas batallas.

Hay en tu mundo, en el mundo, si quieres, unos condicionamientos peculiares: Son hechos repetibles (es decir, son hechos fechados, temporalmente condicionados, que forman conjuntos que están temporalmente incondicionados, pues sus individuos, es decir, los hechos fechados, pueden tener cualquier condicionamiento temporal; cada uno de los cuales es la repetición del hecho repetible, que es el conjunto de ellos). Cada repetición puede ser un hecho lo bastante complejo. Y está condicionada por un hecho, o hechos, del cuerpo humano, como causa.

Al objeto u objetos condicionados por ese hecho o hechos humanos se llama máquina. Son los objetos condicionados en la repetición, que persisten, a través de las repeticiones. Al hecho, o causa, humano se llama "entrada", o "*input*", *more anglico*, de la máquina. A la repetición, "salida"; o funcionamiento, o "*output*" de la misma; éste puede contar entre sus hechos con la creación o producción de un objeto nuevo, o no (25).

En DLO se llama "máquina", más que al objeto, persistente o subsistente a través de sus repeticiones o puestas en funcionamiento, al conjunto de tales objetos cuyas repeticiones o funcionamientos obedecen siempre a las mismas leyes, las leyes de su funcionamiento. Es decir, más que a cada automóvil, al conjunto de todos los automóviles iguales, que funcionan igual, se averían igual y se arreglan igual, a todas las unidades de cada mismo modelo (26) (27).

En estricto sentido, en el *input* de una máquina habría que incluir su construcción (por el cuerpo humano, claro, se entiende). Cuyo último capítulo, podría decirse, empieza con su puesta en

funcionamiento, pulsando, por así decirlo, el interruptor. Podría distinguirse, pues, en el *input* de una máquina (aunque no siempre esa distinción es clara) entre su construcción por un lado, y su puesta en funcionamiento, o *input* propiamente dicho, por otro.

A la construcción y puesta en funcionamiento de las máquinas se llama "trabajo".

-En la medida en que se acentúa esa distinción -observa Locus- se acentúa la existencia de las máquinas como objetos, subsistentes a través de sus repetidas puestas en funcionamiento. Se está, entonces, endiosando la máquina como objeto; en el mundo, entre los otros objetos.

-Pero también puede considerarse la máquina como el otro tipo de dios, como leyes. Eso hace DLO, ya lo apuntamos antes. Es el caso en que cada dios-máquina es cada conjunto de leyes que gobiernan los funcionamientos de cada conjunto de unidades, de objetos que funcionan igual.

Un dios es el conjunto de leyes de la construcción de una máquina (28),

donde, como se ve, no se hace distinción alguna entre construcción y funcionamiento. No se habla ahí de funcionamiento. Parecerían identificarse.

¿Es eso discutible? ¿La construcción de una máquina obedece a las mismas leyes que su funcionamiento? Bueno, quizá la construcción se suele considerar el proceso de búsqueda de esas leyes, de su nacimiento, el proceso de puesta en obra, de puesta en funcionamiento de esas leyes... Pero hasta qué punto contiene el funcionamiento el proceso de balbuceos, o técnicas, que condujeron a él? ¿hasta qué punto es descubrible la construcción de una máquina en su funcionamiento? ¿Se construye una máquina al funcionar y funciona al construirse? (29).

Así pues, desde esta consideración, o devoción, son las máquinas diosas de la naturaleza. Tantas diosas como modelos, de máquinas.

Pero ¿esa correspondencia entre máquina-objeto y máquina-ley no es la misma que antes vimos entre objeto y hecho y sus leyes? Y esta pregunta me lleva a otra. ¿Hasta qué punto cualquier objeto, y cualquier conjunto de leyes, no son máquinas?

En la exposición de la idea de "máquina" había una respuesta: siempre que el objeto esté condicionado por un hecho o hechos del cuerpo humano. Desde el ordenador hasta la piedra con la que se golpea. Y que el objeto pueda ser así condicionado repetidas veces; objeto de trabajo, utensilio.

Entra, pues, el cuerpo humano, el hombre, en el panteón de los dioses. Bueno, ya era un dios menor sin mencionarlo, en cuanto objeto. Pero ahora lo ha hecho traído de una manera peculiar; de

la mano de las máquinas, caracterizando como máquinas a todo un sector del mundo y de la naturaleza, tocado por la posible repetición, y por el hombre. Que el hombre puede hacer máquina de todo cuanto toque; más o menos.

Una máquina es, pues, un objeto (o conjunto de objetos), compuesto de objetos que se condicionan unos a otros obedeciendo a leyes (es decir, en cierto sentido, un mundo dentro del mundo), y que está, pues, condicionada por los objetos que la componen, por las leyes que éstos obedecen, y por el hombre, que la construye y pone en funcionamiento. Por el mundo, por la naturaleza y por el hombre, dentro de ellos.

El hombre se descubre, pues, como un dios-objeto en el mundo, pero que condiciona a otros dioses-objeto del mundo y los pone en funcionamiento, obligando a los objetos a leyes, algunas de las cuales podrían no haberse, de otra manera, descubierto nunca obligando nada. Un dios que condiciona y obliga; como los objetos, y también, en sus repeticiones, como las leyes.

Cierto es que cualquier objeto o ley podría verse igualmente condicionando y obligando a todo un sector del mundo y la naturaleza. Sector al que, en lugar de "máquinas" podríamos llamarle otra cosa. Desde luego. La caracterización de las "máquinas" es la del sector del mundo que está en función del hombre, el mundo donde éste es un dios mayor, un señor, el mundo hasta donde él alcanza.

Y entre las máquinas ¿no tendríamos que considerar también como la primera de todas al propio cuerpo humano? ¿al menos, en cuanto que éste se toca a sí mismo y vuelve a tocarse? ¿señor y utensilio de sí mismo?

### ... Lenguajes

-De entre las máquinas -prosigue Forum-, las hay de un tipo peculiar. Las llaman lenguajes. Son, por ello, los lenguajes algo humano; como máquinas que son, están condicionadas por el hombre, por el cuerpo humano. Y como lenguajes, son máquinas... cierto tipo de máquinas, como puede verse repasando las 5 características del lenguaje que se dijeron en el capítulo 1:

Veamos ahora, por ejemplo, la 2.: los lenguajes son conjuntos de formas, de funciones de objetos



llamados signos. Es decir, conjuntos de condicionamientos de ciertos objetos, conjuntos de leyes.

-Quizá por eso -dice Locus- consideraba DLO a las máquinas como leyes, para considerar a los lenguajes y sus leyes como máquinas.

-Las proyecciones, las formas, son leyes, leyes de una máquina, leyes causales; y como tales, condicionadas por los signos, por los objetos; por la naturaleza; y por el hombre, por el cuerpo humano.

-Y si los lenguajes son más bien máquinas-leyes -insiste Locus- ¿es que no hay en ellos nada de máquina objeto?

-Tiene que haberlo, si es que los lenguajes están en el mundo, condicionados por sus objetos. Sus leyes, incondicionadas por el tiempo, condicionan hechos fechables, condicionados por el tiempo, repetibles veces, hasta el infinito. Estos hechos fechables son los contextos de un lenguaje. Y los hechos fechables -las expresiones- dentro de los contextos, condicionan y están condicionados por sus signos -por sus objetos-. Que están en el mundo. A base de tales objetos se construyen y funcionan los lenguajes, por sus contextos. Estos constituyen la máquina-objeto del lenguaje.

Y las unidades de cada máquina son, si ésta es un lenguaje, sus contextos. En cierto sentido, cada contexto diferente de un lenguaje es una unidad de su máquina, pues obedecen todos a las leyes de ésta. Pero en un sentido más estricto, es cada repetición de un mismo contexto la unidad de su máquina lenguaje (la formada por las leyes que gobiernan sólo ese contexto); siendo cada contexto diferente, una máquina, o mecanismo, diferente, el conjunto (virtualmente infinito) de todas sus posibles repeticiones; porque todas sus repeticiones, y sólo ellas, obedecen exactamente a las mismas leyes dentro de las leyes todas de su lenguaje. Por eso he dicho más arriba que las leyes del lenguaje están incondicionadas por el tiempo. Por eso cada lenguaje contiene entre sus leyes unas, un mecanismo, que condiciona cuándo contextos, o expresiones concretas, o signos, son repeticiones de un mismo contexto, expresión o signo; infinitamente repetibles, inacabablemente repetibles. Porque un lenguaje es una máquina compuesta de mecanismos (30).

El *input* de un lenguaje quizá sería su construcción. Y el *output*, su funcionamiento; el efecto producido por un contexto en el mundo.

Algunas de las leyes, o mecanismos, de un lenguaje condicionan sólo signos y contextos, unos a otros. Tales leyes constituyen máquinas, o mecanismos, que podemos llamar sintácticos, o sintácticas. Se llama sintaxis al estudio de tales máquinas.

Si la sintaxis es axiomática, es decir, descubre a la máquina como un lenguaje axiomático, sus contextos se condicionan unos a otros y todos, en último término, están condicionados por los

axiomas; unos son causas de otros, obedeciendo a leyes de inferencia (que condicionan unas expresiones, como contextos, a otras), y todos, son causados por los axiomas, que obedecen a leyes de formación (que condicionan sólo signos).

De aquí surge el concepto de "axiomatización natural", la de un lenguaje que es una máquina axiomática. En esta máquina no hay más que signos, no está el hombre (a no ser que sea el propio cuerpo humano la máquina y sus signos y contextos), no está el hombre como señor y parte de la máquina. No está en ella, pues, lo que la hace máquina. No está el hombre entre los mecanismos que la definen. No están en ella sus signos condicionados más que por la naturaleza de la máquina, y ella, a su vez, también por sus signos, que son los objetos de sus leyes. Que los signos, como objetos del mundo que son, tienen sus querencias, imponen sus condiciones. Como las leyes que los someten. Porque externamente, una máquina axiomática está condicionada por el mundo y la naturaleza.

Una máquina axiomática, o sintáctica, es, pues, la máquina de lenguaje propiamente dicha, el utensilio, *sin incluir a su usuario ni sus fines; definida por sus contextos o sus leyes, que definen todos sus contextos posibles.*

Las leyes de una máquina axiomática lo son en el sentido restrictivo y exigente de "ley": pues obligan a conjuntos muy extensos, virtualmente infinitos, de signos, y no están condicionadas por el tiempo y el espacio, pues podrían obligar a signos en cualquier tiempo o espacio. El tiempo y el espacio que condiciona a una máquina axiomática es sólo el que condiciona a sus signos. Pero éstos son, en principio -es decir, desde las condiciones impuestas por las leyes- repetibles en cualquier tiempo o espacio, indefinidamente repetibles. Pues son las mismas leyes axiomáticas las que cuentan con ese mecanismo que condiciona qué signos o contextos funcionan como repeticiones y cuáles no, sin más condición temporal o espacial sobre ellos por su parte.

Las máquinas axiomáticas están, pues, a medio camino de obedecer aquella conjetura o incierta ley a la que más arriba llamaste "de la dominación de la naturaleza". Sus leyes no están condicionadas por el tiempo ni por el espacio, aunque sus contextos sí que lo estén, además de *estarlos por sus objetos, los signos. Las leyes axiomáticas sólo están condicionadas por sus contextos y signos y sus querencias, sin más limitaciones temporales o espaciales sobre ellos por su parte.* (Aunque estas querencias de los contextos y los signos pueden no aparecer en la máquina axiomática, al estar condicionados por algo, como en el caso del hombre, externo a ella). Una máquina axiomática, definida por sus leyes, puede ocupar cualquier tiempo o espacio del mundo. Si no me equivoco, una máquina axiomática está incondicionada por el tiempo y el espacio, como

máquina-ley, y sí que está condicionada como máquina-objeto, lo están sus contextos. Y ambas deben ajustarse, nacer y descubrirse.

Las leyes axiomáticas sí que condicionan temporal o espacialmente a los contextos y sus signos, internamente, al condicionar la forma de los signos; y relativamente, unos respecto a otros, al condicionar los contextos.

Esto ocurre, por ejemplo, y en concreto, en tanto hay en la máquina leyes de inferencia, que ordenan los contextos por relaciones causales, y en tanto pienso que es esencial al concepto de "causa" la prioridad temporal respecto al "efecto". Las leyes de inferencia ordenan temporalmente los contextos de un lenguaje, unos respecto a otros, en cadenas, redes, o ramificaciones causales, desde los axiomas. De tal manera que el orden temporal relativo en que aparecen ordenados sus diversos contextos obedece, o al menos no puede violar, el orden temporal relativo a que obligan las leyes de inferencia. Las máquinas axiomáticas condicionan, pues, el tiempo. Y el espacio. Internos, a cada repetición de su funcionamiento. El orden temporal en que se desarrollan los contextos de un lenguaje está condicionado por su máquina axiomática (32).

O, como vimos que la batalla entre objetos y leyes, mundo y naturaleza, es incierta, también puede considerarse que es el tiempo y el espacio de los contextos el que condiciona las leyes axiomáticas. En cualquier caso deben ajustarse contextos y leyes, si las máquinas axiomáticas han de nacer, en la naturaleza.

Naturalmente, todos los lenguajes son máquinas axiomáticas, o sintácticas; que el hombre usa, con sus cualesquiera y variados fines.

Pero los formalistas sintactistas a los que en alguna ocasión anterior se ha aludido (33) llegan a pensar que todo lenguaje está definido por su máquina axiomática, que ignora tanto a su usuario, como los fines u objetos sobre los que éste proyecta signos y contextos. De tal manera, que dos máquinas axiomáticas idénticas (en sus signos, contextos y leyes) son el mismo lenguaje; por más que nadie pretenda que sus usuarios, o sus fines, u objetos, sean diferentes. Cualquier diferencia entre signos, contextos o lenguajes, debe estar condicionada por su máquina axiomática, que contiene el mecanismo que los define, es decir, que define cuándo signos o contextos son diferentes o son repeticiones del mismo; funcionamientos de un mismo lenguaje, o de lenguajes diferentes.

(Quizá debido a su filiación formalista consideraba Quine la traducción radical, y el significado, por ende, indeterminado en lo que respecta a su proyección sobre los objetos, aunque hablaba del lenguaje en un sentido amplio, como comportamiento en general (34)).

Para este formalismo, por tanto, o bien no puede hablarse, en el lenguaje, de sus objetos propiamente, pues no entran éstos en el mismo como máquina axiomática; o puede hablarse pero porque la proyección sobre ellos está condicionada exclusivamente por su máquina axiomática, de tal manera que lo que ésta define como un mismo signo o contexto, o repetición del mismo, se proyecta sobre los mismos objetos o hechos del mundo, que quedan indicados, o definidos, por su máquina axiomática. Es decir, la llamada proyección semántica está determinada, o sea, exclusivamente condicionada, por la máquina axiomática, que debe incluir todos los signos, contextos y leyes necesarios para conseguirlo, es decir, constituir un mecanismo de definición de la repetición.

O bien, dentro de la consabida incertidumbre en las batallas, es la proyección semántica la que condiciona la máquina axiomática, siempre que lo haga por completo y que la proyección semántica quede identificada en la máquina axiomática como un mecanismo dentro de ésta. Porque ¿es la máquina la que condiciona sus mecanismos o es viceversa?

También podríamos llevar este formalismo hasta donde raramente se ha llevado y afirmar (lo que, quizá, lleva implícito), igualmente, que también el usuario de la máquina axiomática queda, o ignoto, o determinado, o sea, exclusivamente condicionado por ella, definido por ella. La máquina ignora a su usuario, es indiferente al mismo, cualquier usuario es el mismo para la misma máquina, para el mismo contexto, o para cualquiera de sus repeticiones. Para la máquina sólo es cuestión de funcionar o no funcionar, ser o no ser máquina. Usuarios diferentes, deben identificarse diferentemente en el funcionamiento de las máquinas axiomáticas para ser diferentes. En la máquina. Son éstas quienes dicen, por sus mecanismos, quién habla en cada momento.

O es viceversa. (Son los usuarios diferentes, los diferentes mecanismos en la máquina, los que la condicionan y determinan).

Pero aunque el descubrimiento y estudio sintáctico de los lenguajes en el mundo de las máquinas las ignore, en los lenguajes también pueden descubrirse leyes, o mecanismos, que condicionan signos, y contextos, a objetos y a hechos de fuera del lenguaje, objetos y hechos del mundo. O éstos a aquéllos. Unos a otros; de diversas formas. Tales leyes constituyen máquinas, o mecanismos, que podemos llamar semánticas. Y se llama semántica al estudio de tales máquinas.

Que todo lenguaje, se decía en el capítulo 1, "remite" a "otra cosa", característica que numerábamos 4., de los lenguajes (35).

Que las proyecciones del lenguaje, se decía en el capítulo 2, conectan sus signos con objetos del

resto del mundo (36).

*¿Qué es esto de una máquina semántica?*

Vamos a ver. Sus leyes gobiernan, no sólo signos, sino objetos del mundo. Signos y contextos de un lenguaje, y objetos y hechos del mundo, son condicionados por la naturaleza, la naturaleza de la máquina semántica. O al revés. O sucesivamente, intermitentemente. O al mismo tiempo. Una máquina semántica es una máquina que, como objeto, comprende no sólo signos y contextos de un lenguaje (el lenguaje del que ella es máquina semántica), sino también objetos y hechos del mundo y del resto de la naturaleza. Tiene, puede tener, pues, un gran alcance ¿no es cierto? Y a todo mecanismo tal que así condiciona un signo o contexto de un lenguaje determina, en DLO, su significado (37).

Parecería, por lo pronto, que tendría mayor alcance o extensión que la máquina axiomática, o sintáctica, del mismo lenguaje. Casi la englobaría, la incluiría ¿no? Por lo pronto, todos los signos y contextos que entran en la máquina semántica entran en la sintáctica, pero no sus objetos ¿no es así? Aunque, a la inversa, ¿puede decirse que todos los signos y contextos que entran en la máquina sintáctica entran en la semántica? es decir ¿todo signo o contexto de la máquina sintáctica está condicionado o condiciona algún objeto o hecho, "remite" a "otra cosa" que no es signo o contexto de la máquina sintáctica (y esa "otra cosa" es eso que llaman significado)? ¿todo signo o contexto?

Pues, la verdad, si aceptamos la característica que numerábamos 4. como propia del lenguaje, sí que todo signo o contexto de un lenguaje debe estar obligado por leyes semánticas que lo condicionan a objetos (38). Los sintactistas aludidos tienden a negarlo, considerando que no es precisa la semántica en el estudio de un lenguaje, que no tiene toda máquina sintáctica que estar englobada toda ella en una máquina semántica. Pero nosotros, por lo dicho, tendríamos por ahora que considerar que sí que tiene que estarlo. Toda máquina sintáctica puede, entonces, considerarse como un mecanismo dentro de una máquina semántica.

Bueno. Eso, consideradas estas máquinas como objetos del mundo, lo que antes llamábamos los contextos de una máquina, como dios-objeto. Pero ¿y consideradas como leyes? ¿Están las leyes sintácticas englobadas, comprendidas, por las leyes semánticas? Yo creo que también. Aquí, los sintactistas también han dicho que no. Pero la ley, o regla, por ejemplo, de conversión de una oración a pasiva (que ha sido paradigma de ley sintáctica de transformación) (40), o, en general, las leyes de transformación, que mantienen el significado, la relación semántica, constante, aunque no estén explícitamente contenidas en las leyes, o relaciones, semánticas ¿no pueden considerarse implicadas en éstas, aunque éstas las contengan como leyes mediadas por el objeto(s) o hecho(s)

significado(s), que es el mismo en ambos contextos implicados en la ley de transformación? Si, como aquí estamos admitiendo, todo signo o contexto tiene significado, cualquier ley de transformación de uno en otro ¿no es una ley abreviada de la misma transformación, que las leyes semánticas permiten en virtud de la "remisión" semántica de ambos contextos a la "misma cosa"?

Desde luego, como siempre que se trata de leyes, está esa incertidumbre entre los dioses del mundo y de la naturaleza, entre los objetos del mundo entre sí, y entre los hechos o leyes de la naturaleza. En el caso presente de las leyes semánticas, se trata en especial de una incertidumbre sobre quién condiciona a quién en cada momento: los signos o contextos del lenguaje, por un lado, o los objetos y hechos a los que aquéllos remiten, por otro, o la ley misma por otro. Incertidumbre, por ejemplo, temporal: en la ley semántica ¿cuál es la causa y cuál el efecto: el signo o el objeto?

En DLO se dice que el objeto es la causa; y el signo que lo significa, el efecto. Es más, que todo objeto causa de un signo, es su significado, al que éste remite, que la relación de "remitir" es la de efecto-cause, idénticas (41). Como suele decirse, que la naturaleza crea al arte; o que éste "imita" a la naturaleza.

Pero yo no veo razón de momento para excluir de la naturaleza y de los lenguajes, que sea posible que el signo sea la causa y el objeto el efecto; que el lenguaje sea causa del mundo y de la naturaleza, que condicione al mundo y a la naturaleza, como defiende el kantismo y algunos romanticismos; que, como suele decirse, el arte cree la naturaleza y el mundo, o que éstos sean los que imiten al arte... Como nos muestra que en el lenguaje sean posibles tanto las descripciones como también las predicciones.

Signo y objeto mantienen su condicionamiento semántico con indeterminación temporal (causal, si, como aquí hicimos, definimos la causa y el efecto en términos temporales). En unos contextos, uno será antes y el otro después, uno la causa y el otro su efecto, y en otros contextos, al revés.

¿Qué determina, pues, en una máquina semántica cuál de los objetos condicionados es el signo y cuál el objeto?

Si signos y objetos son, ambos, objetos del mundo, que se condicionan el uno al otro ligados por una ley, o mecanismo, semántico con indeterminación del orden causal entre uno y otro, no veo qué puede determinar en una máquina semántica cuál es el signo y cuál el objeto; permaneciendo, en una máquina semántica, indeterminado cuál es el lenguaje y cuál su mundo, el mundo al que remite... qué es lo que se mira en qué, qué lo que imita a qué, qué lo que remite a qué. La máquina semántica tan sólo consiste en pares (o tríadas, o cuatriadas, ...) de objetos (mejor, de conjuntos de objetos), o de hechos (o conjuntos de hechos), sin que los pares (o tríadas, ...) tengan orden determinado

alguno para todos los funcionamientos de la máquina (por ejemplo, como dijimos, para la descripción y para la predicción; para la información y para el mandato).

Sin tener en cuenta la máquina sintáctica, que determina los signos y contextos del lenguaje, no veo cómo en una máquina semántica pueda determinarse entre sus objetos qué es el lenguaje y qué su mundo.

(Quizá este discurso parezca a más de uno demasiado, o incluso, banalmente especulativo, víctima del mismo vicio que la metafísica. Pero de cualquiera de las circunstancias en él apuntadas puede hallarse un eco -o pueden ellas ser consideradas el eco- en las vicisitudes y polémica entre los sintactistas y los semantistas, que han centrado las investigaciones gramaticales de la edad contemporánea. Estas, le dan a este discurso su significado, además de añadirse él a la discusión, con su diagnosis u ordenación de la cuestión, como una más de entre la literatura al efecto; sobre todo de entre las visiones de conjunto de la discusión, visiones que no suelen tampoco faltar entre los gramáticos que más directamente se remiten a investigaciones concretas de lenguajes concretos, cuyos hechos y objetos es de lo que en último término estamos hablando, las máquinas de lenguaje.

Visión de conjunto, por ejemplo, como la de Howard Maclay, para quien, como para nosotros, tanto sintactistas como semantistas admiten la necesidad de un mínimo de conciencia sintáctica en un lenguaje, o en su explicación. Dice Maclay:

La batalla entre Chomsky y sus críticos se ha luchado de acuerdo con las reglas que Chomsky mismo desarrolló y es esencialmente una guerra sectaria entre intelectuales que comparten un entendimiento común de cuáles son los fines generales del análisis lingüístico. Todos coinciden en que el intento de una descripción lingüística es explicar las relaciones entre dos entidades independientemente especificables: sonido y significado. Y aún más, se mantiene que las descripciones deben contener un léxico y que las reglas de transformación que proyectan *phrase-markers* (42) sobre otros *phrase markers*, son mecanismos fundamentales de la teoría lingüística. Aunque la existencia de un nivel sintáctico de la estructura profunda distinto pueda estar sujeta a discusión, nadie niega que haya que hacer una distinción entre estructuras superficiales y estructuras subyacentes. Este sistema de valores compartido permite confrontaciones de muy diversos e intensos tipos entre lingüistas que mantienen visiones diferentes (43).

Es decir, para Maclay, la tarea de los lingüistas es describir máquinas y mecanismos. Y entre éstos, se encuentran mecanismos, al menos los mínimos, para distinguir los signos de los significados; mecanismos sintácticos, por tanto; es decir, distinción entre los mecanismos sintácticos y los semánticos. Ciertamente que estas tareas de los lingüistas se consideran desde un principio restringidas al análisis de esos lenguajes llamados lenguas, o idiomas hablados; por lo que llama a los signos, sonidos).

*Pero (y seguimos nuestro discurso) si admitimos, como sugerimos más arriba, que toda máquina semántica engloba, y contiene, una máquina sintáctica, la máquina sintáctica de su lenguaje, porque los mecanismos semánticos determinan los sintácticos, tendríamos que admitir que éstos, a su vez, determinan, de entre los objetos y hechos que entran en la máquina semántica, cuáles son los signos y contextos del lenguaje. Ciertamente para esto sería preciso en la propia máquina semántica un mecanismo de distinción entre leyes semánticas y sintácticas. ¿Es esto posible? Quizá sí, aunque no sabemos cómo, de una forma general, válida para todos los lenguajes (al fin y al cabo este asunto de la demarcación sintaxis-semántica está en el centro de la discusión de los lingüistas. Y las tendencias del semantismo ponen en entredicho la propia distinción entre sintaxis y semántica. Sin la cual, creemos, empero, desaparecería la distinción signo-significado, que los semantistas suelen tomar acriticamente por sentada, y que es lo que caracteriza una máquina como semántica, y de lenguaje. Y la semántica, como temía Bloomfield (44), se disolvería en nuestro conocimiento general del mundo y de la naturaleza; la máquina semántica, en éstos).*

*Un lenguaje es, pues, una máquina (sintáctica) dentro de otra máquina (semántica). Una cajita dentro de otra caja. Una se refleja en la otra. ¿Cuál en cuál? Si -como suele pensarse, y de acuerdo con los semantistas- es la caja la que se refleja en la cajita, un mundo en su lenguaje; y es la semántica la que genera la otra (considerando, como hicimos más arriba (45), que es la semántica la vanguardia de la sintaxis); siempre será precisa, al menos, la determinación, sintáctica por definición, de cuáles son los signos... la determinación de cuál es el espejo. Como dijimos también más arriba, la determinación sintáctica es esencial al lenguaje (46). Pero es la máquina semántica la que determina las líneas de la reflexión.*

*A no ser que...*

*Bueno, pues que además de descubrir por el mundo máquinas semánticas (con una máquina o mecanismo específicamente sintáctico dentro), se encuentran éstas también dentro de otro tipo de máquinas, llamadas pragmáticas. Están formadas por leyes que condicionan los signos y contextos del lenguaje a objetos y a hechos, no sólo pertenecientes a la máquina semántica, al mundo del lenguaje, sino a cualesquiera de fuera de ella, a cualesquiera objetos o hechos del mundo y de la naturaleza; entre los que se encuentra el cuerpo humano, el usuario. Sus leyes y mecanismos los comprenden. O, ya se sabe, el condicionamiento es al revés: son los objetos y hechos cualesquiera del mundo los que están condicionados por los signos y contextos del lenguaje. O son todos ellos*



los que condicionan las leyes que los conectan...

Una máquina pragmática puede ordenarse de forma que el *output* sea los signos y contextos de un lenguaje como hechos de la naturaleza. Y en el *input* intervendría, condicionante y a su vez condicionado, el cuerpo humano; o cuerpos humanos, considerados, pues, como autores, usuarios o constructores, de los contextos del lenguaje.

Hablando de cajas, en la de la máquina pragmática hay una máquina semántica, con su correspondiente sintáctica, dentro. Pues las engloba.

Veamos. Como objeto, todos los de una máquina sintáctica, los signos y contextos, están incluidos también en la pragmática como queda dicho. Y los de una máquina semántica, esos objetos a los que llaman significados, esas "otras cosas" a las que los signos remiten, también lo están. Sobre todo si recordamos (47) el solipsismo del Idus que represento, aquel que volvía la comunicación imposible y que gracias a mí era el que la hacía formalmente posible al proyectar los objetos del mundo en el cuerpo humano, en la experiencia. Los significados intervienen, pues, en la máquina pragmática condicionando, o siendo condicionados, por el cuerpo humano productor de signos y contextos. Esto ha llevado a los semantistas pragmatistas a identificar las máquinas semántica y pragmática; como los que, siguiendo al segundo Wittgenstein y a los filósofos del lenguaje común, identifican el significado con el uso de los signos por parte de los hablantes y oyentes. O como parece indicarse en DLO al considerar al significado como el conjunto de condiciones de la construcción natural de los signos y contextos, condicionado a la vez por la naturaleza (48). Claro que puede no llegarse a tanto, y pensar que la pragmática es algo así como la vanguardia de la semántica, al poder descubrir condicionamientos y objetos no incluidos en la semántica que sin embargo tenderán a ser incluidos en ésta, pues la interacción de sintaxis, semántica y pragmática es un ajuste necesario, a pesar de los criterios definitorios de sus respectivos límites que puedan mantenerse en cierto momento para cada lenguaje. La máquina pragmática es la que puede conectar el lenguaje a cualquier objeto del mundo, es por donde el lenguaje se enraiza en el mundo, está en el mundo, con todo él a su alcance.

Lo mismo ocurre considerando esas máquinas como leyes. las leyes sintácticas y semánticas son todas ahora leyes pragmáticas de uso y construcción por parte de sus usuarios.

Pero la máquina pragmática al conectar el lenguaje y sus signos y contextos a cualquier objeto del mundo incluso más allá de la semántica, los conecta en último término, a través del cuerpo humano, de los cuerpos humanos de sus usuarios. Es a través de la máquina pragmática como los usuarios del lenguaje se comunican entre sí y con el mundo... cumpliendo así la característica del lenguaje

que en el capítulo 1 numerábamos 1.: instrumento de comunicación (49). La comunicación es aquí la determinación que mutuamente se hacen los usuarios, a través de los signos y contextos del lenguaje y de las leyes pragmáticas.

### Indeterminación

Y la característica 5.: la indeterminación. El lenguaje, recordemos, debe ser capaz de mentira, de falsedad, de ficción (50).

Pero aquella indeterminación a que allí aludíamos no es más que uno de los muchos tipos de indeterminaciones que asaetea, y articulan, al lenguaje como máquina; y en el que son, todos, diversas formas de incondicionamiento de sus leyes, de azar.

Veamos algunos.

Las leyes de la máquina sintáctica de un lenguaje están rodeadas, y atravesadas, por la indeterminación. Por ejemplo, en los propios límites de la máquina: indeterminación en muchos casos de qué objetos son signos o contextos del lenguaje en cuestión y cuáles no. Y de cuales son signos o contextos diferentes y cuáles repeticiones. (Téngase en cuenta, por ejemplo, que un mismo signo o contexto puede pertenecer a diferentes lenguajes).

Por otra parte, el conjunto de leyes sintácticas, ya sean de formación de axiomas o de inferencia, no determinan completamente en el mundo sus contextos, los contextos reales que tienen lugar como funcionamiento de la máquina; no determinan qué leyes se ponen en funcionamiento en cada momento y qué contextos van a construirse en cada momento. Los contextos posibles (los determinables por la máquina sintáctica) son más e incluyen a los reales (los efectivamente determinados en el mundo). Es sobre todo en la medida de esta indeterminación -que puede ser interiorizada en leyes probabilísticas- en la que se dice que en el funcionamiento de un lenguaje, se "informa". Un contexto informa en la medida en que está indeterminado por sus leyes, informa en la medida de su improbabilidad. Un lenguaje, en su funcionamiento, "se entiende" en cuanto está determinado por sus leyes sintácticas; e "informa" en cuanto está por ellas indeterminado (51).

Pero en un sentido amplio, un lenguaje informa, es decir, comunica *nuevas* formas, en la medida

en que funciona indeterminado, cualquiera que sea el tipo de indeterminación, sintáctica o no.

La *determinación sintáctica de un lenguaje es invencible*, es decir, un lenguaje tiene constante capacidad de *información*. Y lo es, como consecuencia de la característica de inacababilidad, que vimos propia del lenguaje. Inacababilidad de sus contextos, de donde viene la indeterminación anteriormente mencionada. Pero también tiene otro tipo de inacababilidad: inacababilidad de sus leyes, como implica el teorema de Gödel: Para todo lenguaje acerca de objetos (52). Parece que es, pues, precisamente la máquina semántica -que determina, unos a otros, los signos y contextos de un lenguaje con objetos y hechos del mundo- la que determina la indeterminación del conjunto de leyes sintácticas de un lenguaje, su inacababilidad, la inacababilidad de su capacidad de información, de su capacidad de desarrollo. El teorema de Gödel parece demostrarla, en la medida en que en él está determinada por el carácter objetual (semántico) de un lenguaje.

Todo lo cual no es de extrañar, pues ya vimos que en la naturaleza, el tiempo, el espacio y los objetos son sus límites; está indeterminada, en la medida en que no toda condición temporal o espacial está exigida por las leyes (y de ahí la indeterminación sintáctica de los contextos de un lenguaje, anteriormente vista); y también la naturaleza está indeterminada en la medida en que los objetos no obedezcan en todo a las leyes (y de ahí la indeterminación sintáctica de las leyes de un lenguaje, que Gödel demostró ser invencible). Aquellas indeterminaciones que vimos en la naturaleza y sus máquinas, las vemos ahora en esas máquinas, las máquinas sintácticas de los lenguajes.

Las máquinas semánticas, además de determinar la indeterminación sintáctica, sufren sus propias indeterminaciones, en sus leyes. Los signos o contextos no siempre están determinados por, o determinan, objetos y hechos del mundo. Las descripciones son a veces falsas, y las predicciones, a veces, no se cumplen. (Esta es la indeterminación que aparecía en 5., entre las características del lenguaje en el capítulo 1).

(El significado de signos y contextos es una especie de valor, un crédito, que los convierte en algo así como el dinero: el lenguaje es una deuda que se salda al verificarse, o al "encajar" lo dicho en un sistema donde ello, y no otra cosa, podría haber "encajado". Ello coloca al lenguaje en semejantes vicisitudes a las que la economía ve en el dinero y la máquina económica. El lenguaje, semánticamente, es un crédito. Si se acumula sin satisfacerse, o saldarse, cunde la desconfianza y el lenguaje va perdiendo significado, valor, validez: ¡inflación!. Pero el "pedir" el crédito y la posibilidad de que no se satisfaga, son esenciales al lenguaje (53)).

Al contrario de las indeterminaciones sintácticas, que extienden, en el tiempo, en el espacio y por

los objetos, el funcionamiento de un lenguaje, la indeterminación semántica tiende a debilitar, a deshacer la máquina (sintáctica, incluso) del lenguaje; o, al menos, a transformarla. En la expresión "el mar es dulce", la determinación semántica que la conecta con el mar y su sabor se considera en suspenso, indeterminada. A no ser que la reiterada repetición de esa expresión, conectada con el mar y su sabor, nos haga descubrir que por ella pasa un mecanismo semántico diferente al por ella indeterminado; cambiando así los significados de las palabras, y lo que antes significaba "salado", significa ahora "dulce"... siempre que el cambio sea ajustable al resto de los mecanismos del lenguaje, obedeciendo a la que llamábamos "ley del nacimiento de la naturaleza"; en este caso, "ley del nacimiento de la máquina", ley de coherencia lógica. Lo que está indeterminado por unos mecanismos, puede estar determinado por otros. Y los lenguajes, como cualquier máquina, se construyen en su funcionamiento, a base de repeticiones.

En muchos casos, sin embargo, la destrucción de la máquina operada por la falsedad o el incumplimiento es sólo provisional y, finalmente, restaurada, pues el reconocimiento de la falsedad o del incumplimiento, tienden a restaurar el mecanismo semántico dañado, y el paso por la falsedad tiende a considerarse una etapa incompleta dentro del funcionamiento de un lenguaje y su producción de contextos. ¡Tiende!... pues la indeterminación de si la máquina se determina por su restauración o por su *transformación* queda siempre abierta; tan abierta como la máquina sintáctica, y se resuelve, o no, a través de ésta.

Pero, como la máquina semántica, estas vicisitudes de la indeterminación semántica (como la sintáctica y las de la sintáctica) se resuelven, o no, a través del funcionamiento de la máquina pragmática, es decir, del empleo del lenguaje por parte del hombre, de su uso, a través de las determinaciones entre los contextos y la experiencia, en las verificaciones y refutaciones, cuando el hombre pone en funcionamiento la máquina semántica, la restaura o la transforma.

Y, como las anteriores, la máquina pragmática tiene sus propias indeterminaciones. Estas son: cuando las leyes que conectan el cuerpo del usuario del lenguaje y su entorno, con los signos y contextos usados, quedan en suspenso; y, dado un contexto de lenguaje, no puede determinarse su usuario y su entorno, es decir, no puede determinarse quién habla y desde qué condiciones; o, al revés, dado un, o unos cuerpos humanos y su entorno, no puede determinarse qué dicen o van a decir.

Podíamos llamar a esta indeterminación pragmática, la indeterminación de la *comunicación*. Pues gracias a ella, la comunicación entre los usuarios de un lenguaje queda indeterminada, y abierta. Es en su medida, en la que el número de usuarios de un lenguaje queda abierto, y las expresiones de

éste pueden ser entendidas por nueva gente, por todos aquellos que cumplan las condiciones mínimas que exijan las leyes pragmáticas, que, insistimos, quedan abiertas, indeterminadas, a un conjunto indefinido de usuarios capaces de ponerse en aptitud de entender el lenguaje y usarlo (54).

Gracias a esta indeterminación el funcionamiento de la máquina sintáctica puede extenderse, como antes vimos, indefinidamente en el tiempo y el espacio, a través de diferentes usuarios en diferentes entornos; y el lenguaje se independiza de lo que los filósofos llaman su "contexto de descubrimiento" (55). Esta era la característica que numerábamos 3. en el capítulo 1, y a la que nos hemos ido refiriendo en varios puntos ahora, al presentar al lenguaje como máquina. Gracias a esta indeterminación, como allí decíamos, no hay lenguajes muertos. Y de ella depende también que una máquina sea lenguaje.

(En la proyección que antes hicimos, del lenguaje sobre el sistema económico del dinero, la máquina sintáctica y su indeterminación es como los mecanismos financieros que permiten la liquidez, el uso, en una variada gama de circunstancias, del dinero. La semántica es la que da el valor al dinero, como vimos; y su indeterminación, el riesgo para su poseedor de no ser satisfecho su prometido valor -que vayas a comprar y hayan subidos los precios-, el riesgo que permite la inflación, o deflación, devaluación, o bancarrota del sistema. Y la pragmática, las leyes monetarias (jurídicas o de ciencia económica), que obligan a los poseedores (acreedores o deudores) a determinados comportamientos, definiendo así el dominio del sistema, es decir, el conjunto de usuarios, los poseedores, y las condiciones de su utilización; y la indeterminación pragmática, como la que permita la ampliación de ese dominio, la aplicación del sistema a más y variadas circunstancias).

Es, pues, esencial al lenguaje, como máquina, el estar mediatizado, a todos sus niveles, de indeterminaciones: de azar (57).

En el capítulo precedente, identificaba al lenguaje como un conjunto de formas, que pasaban por sus signos y contextos. Y a las formas, como pensamiento. Ahora, hemos visto que en el lenguaje, como máquina del mundo y de la naturaleza productora de contextos, es esencial el azar: que el pensamiento, la forma, es un producto azaroso. Que la forma, informa. El lenguaje es un conjunto de formas, de leyes, pero indeterminadas, azarosas, que sólo se revelan en su funcionamiento, en la producción de sus contextos: en parte determinados por leyes ya reveladas de su lenguaje (lo que lo hace contexto de ese lenguaje, y lo hace inteligible), pero también en parte indeterminado, azaroso, informativo (sin lo cual no sería lenguaje ni pensamiento) (58).

Ahora bien, ¿quién piensa? ¿quién habla? El que usa el lenguaje; el que *determina*, en cada caso, su funcionamiento -y en él su construcción- a través de hechos *indeterminados*; el origen, o causa, de las indeterminaciones del lenguaje en cada momento: como aquí hemos venido diciendo, el cuerpo humano, en cada caso; usuario de las máquinas y del lenguaje, que a través de éste se comunica, de unos a otros, sus mutuas indeterminaciones. Así lo revela la pragmática, cuya indeterminación aparece como el origen de todas las demás.

Y puesto que en la máquina pragmática aparece el cuerpo del usuario condicionado en el mundo por la naturaleza, ¿qué ocurriría si apareciera así totalmente condicionado? Pues que entonces no sería él el pensador, el hablante, propiamente. ¿Quién piensa entonces? Pues el origen de las indeterminaciones del lenguaje: en ese caso, el azar, en general, de la naturaleza; el mundo, a falta de más concreto origen. En cualquier caso, siempre piensa el mundo, pues el hombre, o quien piense, está en él, suya es toda determinación o indeterminación (59).

(Hablando de mitos, en las teologías cristianas tradicionales, y en algún lenguaje común, ha venido llamándose "gracia" a la determinación del azar; ¿o "iluminación"? O se han aplicado estos términos a la totalidad de la determinación de la naturaleza, azar incluido como determinación de esta).

He presentado aquí el lenguaje como una máquina, entre otras. Ahora bien ¿cuál es su particularidad como máquina? ¿En qué se diferencia de las demás? ¿Puede el hombre pensar con todas las máquinas? ¿Son todas las máquinas, lenguaje?

La respuesta sería: Sí; siempre que satisfagan las características reseñadas de la máquina lenguaje, en resumen, *siempre que* comprendan las tres máquinas sintáctica-semántica-pragmática y sus correspondientes indeterminaciones. Así, desde un palo hasta los medios de comunicación de masas, ... la economía, los juegos, la política, ... el usuario *puede* hacer de toda máquina un lenguaje. Y sobre todo, la primera máquina, el cuerpo humano. Es el lenguaje básico, el lenguaje básicamente humano. Pero el hombre puede pensar y comunicarse con todo.

Vayamos entonces un poquito más allá. En su artículo "Computing Machinery and Intelligence", Alan M. Turing se preguntaba: "¿puede pensar una máquina?" (60). Pero preguntémonos antes: ¿puede pensar alguien más aparte del hombre, del cuerpo humano? ¿son las máquinas, como aquí en principio las hemos definido, instrumentos propios, exclusivamente, del hombre?

Estas, así como las preguntas anteriores y muchas de las cuestiones tratadas aquí y ahora por mí, fueron también objeto de reflexión en el capítulo 1, sobre todo en el párrafo "Todo es lenguaje", aunque desde un punto de vista más general. Creo que ahora, desde el plano del mundo y de la

naturaleza, han recibido un algo más detallado planteamiento. Se trata, como allí se decía, de los límites de lo humano, del puesto del hombre en la naturaleza.

Veamos. Hay animales que usan cosas en orden a fines, en orden a "otras cosas"; y, desde luego, su propio cuerpo. ¿Pueden considerarse por ello usuarios de máquinas, de lenguaje? La respuesta sería, de nuevo -si el análisis aquí expuesto de los lenguajes ha sido correcto-: Sí, si descubrimos que usan esas triples máquinas sintáctico-semántico-pragmáticas con las correspondientes aquí reseñadas clases de indeterminaciones originadas por sus cuerpos.

Dejemos a los biólogos el comprobar si esto ocurre. Desde luego éstos, como en general todo el mundo, salvo quizá, privadamente, algunos enamorados de sus animalitos de compañía, o de los animales en general, han venido otorgando tradicionalmente a los animales poca o ninguna capacidad de indeterminación en su comportamiento, han venido considerándolos mecanismos de la naturaleza, autora, por su azar, de las indeterminaciones. Ciertamente que, como aquí se ha dicho, la actitud de la biología actual ha cambiado. Pero, en la medida de mis informaciones al respecto, si encontrar en el comportamiento animal la triple máquina no es difícil, sí que lo es considerarlos autores de las indeterminaciones, por tanto, de pensamiento. Sobre todo, de las indeterminaciones semánticas, de las que preveo se tratará con más detalle más adelante, en el capítulo 5 (61).

En cualquier caso, si esta cuestión queda abierta, habría que dejar de considerar al cuerpo humano como determinante y definitorio en principio del concepto de máquina y de lenguaje, rectificando la introducción que aquí antes hice de estos conceptos; y poner a prueba una y otra vez, poniendo en contacto a lingüistas y naturalistas, nuestro análisis de máquinas y lenguajes. Por eso, a pesar de haber introducido mi discurso sobre las máquinas como utensilios humanos, como suelen considerarse, definí la máquina axiomática, o sintáctica, en sí misma, y la "axiomatización natural", prescindiendo de cuál pueda ser su usuario.

(En aquel párrafo de "Todo es lenguaje" del capítulo 1, llevados del ímpetu panlingüista, se decía... ¿quién habla? ¿quién decide los lenguajes de los sueños, del arte? y se respondía... el inconsciente, los dioses, el método, la sociedad, la economía,... ).

Y, por fin, retomando la pregunta de Turing, pasamos a hacerla en esta otra: ¿puede el comportamiento, o el funcionamiento, de una máquina desarrollar la triple máquina lingüística y sus indeterminaciones?

La respuesta de Turing fue, en 1950, tan conjetural como, creo, aún podría darse hoy: Sí. No hay objeción en principio para que una máquina pueda llegar a usar un lenguaje de semejante manera a como lo usa el cuerpo humano; tal como aquí se ha analizado. Los avances en informática así lo

indican.

Veamos: en primer lugar, por supuesto que una máquina puede emitir signos que obedezcan a leyes, o mecanismos, entre ellos (sintácticas). Más problemático sería capacitarla para desarrollar también una máquina semántica como la aquí analizada. Para ello sería preciso un sistema de receptores o sensores que le dieran información sobre sus propias emisiones y, sobre todo, sobre los objetos del mundo a los que sus emisiones se refieren; y unos mecanismos, o programas (semánticos) que conectaran unos a otros; es decir, se trataría de dotarla de algún tipo de experiencia, y, por ende, aprendizaje, donde refutaciones y verificaciones pudieran incidir sobre su propia programación sintáctica (62). Pues hoy día esta función, en los ordenadores al uso más extendido, corre por cuenta del cuerpo humano que lo usa. Se trataría de conseguir que el verdadero usuario del lenguaje fuera el propio ordenador, condicionador soberano de su funcionamiento. Y por supuesto que una tal máquina constituiría una máquina pragmática, siendo ella misma la usuaria del lenguaje.

Más problemático sería, en segundo lugar, capacitarla para las indeterminaciones del lenguaje, de lo que llamamos propiamente pensamiento. A esto tampoco ve Turing objeción de principio, pues pueden introducirse, si fuera necesario, elementos aleatorios (63) en cualquier punto de su funcionamiento. O, aún mejor, que esas operaciones aleatorias fueran consecuencia del conflicto entre sus diversos mecanismos y programas.

De momento, no hay más que conjeturas y aproximaciones. Aproximaciones al funcionamiento del cuerpo humano como usuario del lenguaje, al lenguaje humano, que es el modelo. Y si para aproximar las máquinas a éste, hay que dotarlas de ojos y oídos, como ahí se ha dicho, ¿no habría que seguir ese proceso y dotarlas después de piernas, estómago, corazón, ... o qué es lo necesario para el pensamiento humano, un pensamiento que pueda comunicarse con el de los hombres de tal manera que quedara indeterminado, en una conversación, qué dice la máquina y qué el hombre? Quizá el estómago y el corazón de las máquinas no haya que introducirlos sino que vengan dados, alguna vez, en sus entrañas de silicona y en las delicadas reacciones de sus microchips, cada vez más parecidas a las de la bioquímica.

En cualquier caso, parece lógico e inevitable que la extensión de la comunicación y el replanteamiento de los límites de lo humano se haga desde el hombre, tomando al hombre como modelo. Y las vagas, aunque seductoras, esperanzas de poder alguna vez comunicar el lenguaje humano con otro modelo suficientemente diferente -algo así como en la traducción radical de Quine-, en vista de la presunta dominación de la tierra por el hombre, las ponemos en los



extraterrestres.

El caso es que deberíamos estar preparados, para comunicarnos con cualquier ser del mundo. Pero quizá lo estemos, pues nuestro descubrimiento de la naturaleza ¿qué es sino un constante descubrir por aquí y por allá máquinas, muchas de ellas no sujetas a uso humano, como son los animales, sus grupos, los planetas y sistemas de astros, etc. etc. por doquier? ¿Qué es eso que llamamos "teoría" sino el descubrimiento en el mundo de una máquina, un conjunto de leyes que gobiernan conjuntos de objetos y de hechos?

Y esas máquinas que acabo de mencionar ¿son lenguaje? Veamos. ¿Sus leyes no son sus leyes sintácticas; y los objetos y hechos que las obedecen, sus signos y contextos?

¿Y cuáles son sus significados, sus leyes semánticas? Antiguamente se creyó que los hechos naturales significaban hechos humanos, que los cielos, por ejemplo, nos hablaban de la vida del hombre, y que ésta incidía en la sintaxis de los cielos tal como aquí hemos visto que la semántica incide en la sintaxis. Hoy día creemos más bien que los objetos y hechos de la máquina que una teoría descubre están relacionados con otros objetos y hechos, pertenecientes quizá a otra máquina, de otra teoría, al mundo. Como se decía en el capítulo 1, "el lenguaje remite a 'otra cosa' desde *un* lenguaje determinado. Esa otra cosa es, pues, lenguaje que pertenece a '*otro* lenguaje'" (64). No hay en el mundo máquina completamente aislada del resto de los objetos del mundo. Entre éstos, y sus hechos, se encuentra el más o menos difuso -y en descubrimiento- ámbito de los significados de la máquina-lenguaje que cada teoría descubre.

Y ¿qué pragmática hay en esas máquinas que las teorías descubren por el mundo? ¿cuál es el cuerpo de su usuario? ¿Quién habla? ¿quién piensa? ¿quién determina sus indeterminaciones?

Aquí está el obstáculo. Pues la mayor parte de las leyes y teorías -máquinas- de la naturaleza no parecen estar claramente contenidas en una máquina pragmática, que es la que cierra -y abre- un lenguaje en la naturaleza, determinando sus usuarios y estableciendo la comunicación entre ellos, que focalizan máquina y lenguaje como proyección.

Se diría que en la naturaleza, hechos, leyes y máquinas nos hablan, nos informan, de lo que pasa, aunque no sabemos claramente en cada momento quién nos habla.

Antiguamente se pensó que eran los dioses. Cuyo panteón habría ido cambiando, y creciendo, en la medida en que han ido cambiando y creciendo nuestros descubrimientos; incluyendo toda una variadísima gama de abstracciones: el inconsciente, el método, la tradición, la sociedad, la economía, el mercado, ... Nuestras devociones cambian, con nuestros descubrimientos. Aunque después del monoteísmo, sólo figurada e irónicamente se les califica de dioses. Ya no hay dioses

como los de antes.

También podría considerarse a las máquinas naturales que las teorías descubren como que se expresan a sí mismas; considerando sus máquinas-objeto, es decir, sus propios contextos, como el cuerpo de su usuario; no como expresión de otro cuerpo más allá. Igual que el comportamiento de un cuerpo humano o animal es lenguaje del mismo cuerpo, la máquina natural -el sistema solar, pongamos por caso- es un cuerpo que se expresa él mismo, es el usuario con el que nos comunicamos... se mueve, hace gestos.

O bien, en suma, pueden considerarse a estos contextos como rostros diferentes en los que es la naturaleza la que se expresa, y nos habla. Y nos habla del mundo.

O bien, si preferimos calificar a la naturaleza como la pura determinación y poner el azar, su límite, fuera de ella, pero en el mundo (como vimos más arriba, en su momento (65)), es el mundo quien nos habla -con la naturaleza y el azar- de sí mismo.

(Aunque quizá sólo un tanto metafóricamente podría decirse que la naturaleza o el mundo piensan, o hablan, pues ¿hasta qué punto pueden considerarse cuerpos usuarios de lenguaje?).

Claro que, hablando de usuarios, quizá quede siempre impreciso e *in fieri* la determinación del usuario *emisor* de los mensajes naturales, y dependiente siempre de los propios mensajes y contextos. Pero no es tan imprecisa la determinación del usuario *receptor* de los mismos: somos nosotros, los hombres. Y en nuestro descubrimiento de lo que pasa, mirando al mundo como frente a un indefinido espejo, entre nosotros nos comunicamos.

## La ciencia

-Resumiendo... -dice Locus-: Primero, tu intuición global nos descubrió un mundo sin condiciones; campo incierto de batalla, después, entre mundo y naturaleza, donde ambos luchan por imponer sin condiciones sus condiciones, limitándose el uno al otro y repartiéndose el poder.

Pero después tú has visto en todo ello, lenguaje y lenguajes, donde las condiciones se agrupaban en máquinas, y donde la anterior incertidumbre tomaba la forma de la indeterminación, indeterminación lingüística.

Sea. Me interesa la escena.

Mencionaste tres tipos de indeterminación: la sintáctica (que era indeterminación de qué signos y contextos, qué hechos, iban a aparecer en cada momento, e indeterminación de qué leyes iban a regirlos), la semántica (que hacía posible la falsedad y la transformación del lenguaje, conectándolo de formas diversas con los demás lenguajes) y la pragmática (que hacía posible la comunicación universal).

Yo había hablado, recordarás, de dos inciertas leyes: la del nacimiento y la de la dominación de la naturaleza. (La primera, evita las paradojas; la segunda, el azar). Entonces, hablando de dioses, habíamos zanjado ese asunto como cuestión de fe.

Puede que así sea. Pero la fe no es para mí -como supongo que es Idus quien dice en DLO- la determinación de la voluntad (66), a su vez libre e indeterminada. La fe es para mí obligatoriedad, necesidad exigida por mí mismo y por esa naturaleza cuyo nacimiento, cuya realidad, estoy obligado, como gobernado por ella, a reconocer. Si admito las paradojas, como ya dije en su ocasión, ni yo ni el mundo ni la naturaleza seríamos nada (67). La fe es yo en el mundo, la naturaleza en mí, la verdad, el pensamiento.

Puede, pues, que la ley del nacimiento de la naturaleza no esté exigida de la misma forma que las demás leyes y hechos naturales, es decir, por los conjuntos de objetos que la intuición global nos descubre obligados por ellas. Porque aparece mucho más exigida. Aparece exigida por todos. Soberana. Trascendentalmente. Por ello, podemos calificarla (como en el capítulo precedente hicimos con las reglas sintácticas trascendentales (68)) de "principio". En DLO se le llama principio de uniformidad de la naturaleza.

Como vimos ocurría con las reglas trascendentales, los principios de no contradicción y la voluntad, el principio natural de la uniformidad de la naturaleza sólo puede descubrirse como lenguaje de forma incompleta, a través de los signos y objetos en general obligados por él, obligados por cualesquiera leyes, que no agotan todas sus posibles formas de obligación, todas las leyes posibles. No puede, pues, mostrarse, porque no puede descubrirse al menos una unidad de *cada* máquina, pues ya vimos que al menos consideradas como lenguajes, las leyes, los mecanismos y las máquinas diferentes posibles son inacabables (Gödel). Tan sólo puede, como dice DLO, expresarse; esa un tanto misteriosa función del lenguaje que sobrepasa lo que se muestra y lo que puede virtualmente mostrarse, que parece alcanzar a todo, más allá de todo lenguaje. Ya veremos más sobre ello. El principio de uniformidad puede, pues, mostrarse parcialmente en cada una de las máquinas del mundo.

Y lo que descubrimos que todas muestran es ausencia de paradojas. En cada máquina y en el conjunto de todas las máquinas descubiertas, considerado como una máquina.

Y si aparecen paradojas, como de hecho frecuentemente ocurre, queda en suspenso su carácter de máquina hasta que se descubre lo que elimina la paradoja y/o se rectifican los pretendidos descubrimientos donde aparecían. En cualquier caso, el de uniformidad es el que las prohíbe. Mi fe en él es fe en la naturaleza -naturaleza obliga-, determinación a evitarlas, a mostrar el principio de no contradicción en todos los lenguajes y en el lenguaje.

Por él, objetos y hechos deben someterse a leyes (en cualesquiera de sus formas, como son, por ejemplo, las coordenadas espaciales o temporales): de momento, a las leyes nacidas, o descubiertas, o aparentemente descubiertas; y también, después, a las por descubrir. Y las leyes, someterse a otras leyes.

Pero mi fe en él también me obliga a admitirlo obligando nuestro propio descubrimiento (69), como hecho natural que es, y en el que la naturaleza nace y se descubre, implicándonos, condicionándonos. Y en el que la aparición de paradojas no es sino un "momento" (digámoslo hegelianamente) de la máquina del descubrimiento de la naturaleza, paradojas desechadas en seguida como "apariencias", o mantenidas a la espera de que nazcan, se descubran, leyes que las justifiquen, las condicionen, evitando así las paradojas. Éstas, muestran la incompletitud de nuestro descubrimiento de las leyes de la naturaleza. Y en la medida en que éste es inacabable, las paradojas son inevitables. Tan evitables como inevitables. (El teorema de Gödel, que descubrió la inacababilidad del descubrimiento de leyes de los lenguajes objetuales, lo hizo como alternativa a una paradoja. Pero siempre hay alternativa a una paradoja. Eso manda el principio de uniformidad). Como dice DLO, "la Contradicción es la ausencia o insuficiencia de normas en la construcción de un lenguaje" (70). El aparente descubrimiento de una paradoja deviene descubrimiento de la incompletitud del descubrimiento.

Pero la obligación de evitar, o superar, las paradojas no es la única que en DLO se reconoce en el principio de uniformidad. Allí también se le reconoce otra, que, sin embargo, puede, como aquí hemos dicho, distinguirse: se trata de la obligación a evitar el azar, todo y cualquier azar, en la naturaleza; es lo que antes hemos venido llamando la ley de la dominación de la naturaleza; como la del nacimiento, cuestión de fe (71):

No creer en el azar. Creer que el mundo y todos sus objetos, todos los hechos y leyes de la naturaleza, están obligados, completamente determinados, por leyes; y éstas, asimismo. Que la naturaleza no tiene límites. Que todo azar es -como en la ley del nacimiento lo es la paradoja- sólo

apariencia, un momento superable del descubrimiento de la naturaleza.

Desde luego parece que el número de leyes descubiertas sí que va en aumento, así como la extensión de la obligatoriedad de las mismas. Muchas de las que se creyeron leyes descubiertas alguna vez, fueron luego desechadas. Pero esta cuestión del progreso en el descubrimiento ya se verá con detalle más adelante (72).

Hay razones para distinguir las leyes del nacimiento y de la dominación. La primera, conduce a la aplicación efectiva del principio de no contradicción en todos los contextos descubiertos de cada lenguaje, o máquina, los cuales lo muestran. La segunda, conduce a la aplicación por descubrir, del principio de no contradicción en todos los contextos por descubrir y todos los lenguajes por descubrir, conduce a la aplicación del principio de no contradicción en el lenguaje y en todos los lenguajes, lo que siempre hasta ahora, que se sepa, ha estado y está por hacer.

La del nacimiento obliga a la coherencia en el lenguaje descubierto por incompleto que sea. La de la dominación obliga a la coherencia y a la completitud de todos, y del, lenguaje.

Y si la naturaleza toda es descubrible (y no sé cómo se puede creer en el principio de uniformidad sin que así sea; aunque hay para quien puede haber naturaleza indescubrible, que para todo hay), ese descubrimiento de todos los contextos de todos los lenguajes, *puede* hacerse.

¿Cómo? ¿No hemos visto antes que el azar es invencible en los lenguajes, máquinas, de que está compuesta la naturaleza?

Pues resulta que es ese mismo azar invencible el que, por su propia invencibilidad al dotar al lenguaje de sus inacabables capacidades de información y descubrimiento, de transformación y de comunicación, nos da una esperanza de irlo eliminando; puesto que toda información (información de condiciones y obligatoriedad) elimina azar, descubriendo la naturaleza.

El descubrimiento, el pensamiento, es ese punto luminoso y ciego, donde el azar se hace naturaleza, apuntando a un nuevo azar.

Desde luego, la imagen se parece en algo a la del burro que corre tras la zanahoria que el jinete le cuelga delante. Cada nuevo descubrimiento, por un lado elimina azar y por otro lo aumenta (pues condiciona sin condiciones, y tendría que ser ulteriormente condicionado por otro descubrimiento) (recuérdese Gödel (73)). El límite de la naturaleza ha cambiado de lugar. Pero el descubrimiento de la misma ha aumentado. Ahí está la diferencia con el burro y la zanahoria. El azar no es un objeto, como la zanahoria; es un azar el que se elimina y otro el que queda por eliminar; y en el descubrimiento, ha habido eliminación de azar y aumento del descubrimiento, pues se ha descubierto un nuevo azar, que antes de descubrirse no dejaba de estar sin descubrir ni eliminar, su

aparición ofrece nuevas posibilidades a la extensión del descubrimiento.

A lo que obliga la ley de dominación no es a eliminar el azar tan sólo, sino mediante el descubrimiento de la naturaleza. El burro sólo quiere comerse la zanahoria, no caminar. La zanahoria de la ley de la dominación, que es el descubrimiento de la totalidad de la naturaleza sin límites, es la suma de sus partes, los diversos descubrimientos que, si se conservan y no se olvidan, van en aumento, y el descubrimiento obligado por la ley de la dominación, va sumando esas partes y satisfaciendo (en gerundio) la ley.

Ahora bien, de momento, los humanos que tienen fe en la ley de la dominación aún no tienen muy claro cómo pueda ser ésta satisfecha (en participio), debido al carácter misterioso y desconocido de lo por descubrir. Por eso es cuestión de fe. Obligación a dejar que la naturaleza se muestre toda. Convicción de que pretender evitarlo es imposible. Y de que los humanos, y cualesquiera seres con medios de un poder semejante, tenemos la oportunidad de verla y mostrarla.

Haría falta, por lo pronto, un potente sistema de acumulación de información, sin escapes en el olvido, y de rescatar la información olvidada. Algo de esto se está haciendo. Pero cómo pueda ser eso y cómo será el momento en que la naturaleza se muestre toda y alguien pueda mostrarla completa, eso no puede saberse. Tan sólo imaginarse (claro, parcialmente, como es toda imaginación. A partir de los descubrimientos acumulados hasta la fecha. Es decir, muy parcialmente, y esperando cualquier nueva dirección importante que el azar, al ir eliminándose, pueda depararnos. Imaginarla por completo sería descubrirla). Sumerjámonos, pues, unos instantes, en esa imaginación forjada por mis más fuertes convicciones... Un poco más de metafísica:

En ese momento final, se habrían descubierto ya todas las leyes y hechos, con sus objetos. Y como comprender un lenguaje es poder construirlo (74), podría reconstruirse cualquier hecho, objeto o momento, sin que la construcción fuera diferente al original ni añadiera información nueva. Todo sería tan completamente explicable como predecible. Podría reconstruirse, explicarse y predecirse todo el espacio y todo el tiempo, pues todos estarían ya dados, el futuro, si pudiera llamarse así, sería repetición. Para el descubridor, sería tener todo el poder de la naturaleza.

Desde luego, se habrían eliminado todas esas indeterminaciones que vimos antes esenciales a los lenguajes:

Sin indeterminación sintáctica, no habría espíritu ni pensamiento de los que antes hablaste con demasiadas concesiones a Idus, para mi gusto. Pero sí pensamiento del que yo hablé al principio de mi alocución del capítulo anterior. Es más, entonces mundo, verdad y pensamiento serían idénticos, incluyendo en éste los pensamientos concretos de los descubridores, que estarían en poder de la

naturaleza. Y lo real se identifica entonces con lo trascendental. El destino del mago, la primera carta del Tarot, se ha realizado; cielo y tierra unidos. El mago ha vencido al sacerdote.

Todo hecho y toda ley estarían obligados por hechos y leyes. Y éstos. Todos. Cuesta imaginarlo, aunque sea levemente. Cuesta imaginar un fin a la sucesión que aparece al teorema de Gödel; como si pudiera imaginarse un fin a la sucesión de los números naturales. ¿Qué pasará allá lejos, por donde estén los grandísimos números, a los que nunca se llega? ¿Puede pasar lo mismo que pasó y está pasando con el espacio?

Las cadenas, las redes de obligaciones entre leyes ¿serán de alguna manera circulares? ¿una circularidad no viciosa, como diría Quine (75), sino todo lo contrario, virtuosa, quizá la única virtuosa?

¿O serán más bien infinitas, sin más; que, como sabes, yo puedo imaginarlo?

Toda expresión podrá mostrarse, todo lo que se exprese, lo que ahora ya se expresa, se mostrará. Se mostrarán los principios. Por eso el contenido de la expresión nos parece ahora misterioso. Porque consiste en lo que podrá mostrarse, cuando la ley de la dominación esté satisfecha: el *análisis y síntesis total*. La naturaleza (76).

Sé que cuesta. Pero porque estáis todos pensando demasiado Idus. A mí me cuesta mucho menos. Yo soy Locus, y digo que todo eso podrá ser -lo es, fuera del tiempo-, sin saber cómo. Y lo expreso.

Sin indeterminación semántica, la falsedad será imposible. Y también imposible la transformación del lenguaje, el cambio. Pues todas las condiciones y leyes que conectan todos los lenguajes entre sí estarán ya descubiertas. Imposible eso que Idus llamaba vida. Será sólo el mundo (77). Hecho naturaleza. Incondicionado y categórico. Objeto y objetivo. Como hoy, en el tiempo, se pretende ciegamente que sea toda verdad, expresiva (78).

Sin indeterminaciones pragmáticas, la comunicación no será posible. Pues dice DLO que la comunicación es "el entendimiento y comprensión de una vida" (79).

Pero si aceptamos, con Wittgenstein, que mundo y vida son una sola cosa, sí que habrá comunicación: como entendimiento y comprensión del mundo. Todo el mundo estará comunicado y comunicando.

Si, como dijiste, el trabajo es la construcción y puesta en funcionamiento de una máquina (80), sí que habrá trabajo. No habrá ni paro ni cambio. Toda la naturaleza trabaja.

Y su descubridor también, en ella y con ella. Pues todo es su descubridor. La naturaleza se descubre en todo y a todo.

Todo eso, *puede* ocurrir. Todo ello puede ser un hecho, un enorme hecho. Pero es tan sólo, desde mi punto de vista, una posibilidad. Es una posibilidad tan sólo que algún descubridor, o todos, consigan llegar a ella. Se nos expresa ahora y se ha expresado siempre (como he apuntado en la nota 76) como lo que, desde el punto de vista moral, se llama "fin", o "deber"; que puede cumplirse o no, pues aún la indeterminación semántica es un límite de los hechos descubiertos.

No sé de nada descubierto hasta la fecha, creo, que nos obligue a considerarlo, todo eso, *necesario*. Tan sólo sé que es posible también que sea necesario. Pero ¿no es posible también que algún tipo de cataclismo, o despiste invencible en todos los posibles descubridores, lo haga imposible? Yo creo que sí, aunque hay quien no.

(Quienes lo creen necesario son Locus más puros que lo que estoy siendo yo ahora, ahora que me doy cuenta. Ya veo que mi conversación contigo me ha alejado de las posiciones radicales con las que empecé ayer mi alocución. Entonces, toda verdad era analítica y todo lo posible, necesario. Ahora, por mor del diálogo, me he contagiado del Idus que llevas dentro, que me hace darle un hueco a la dimensión moral y a no perder de vista lo descubierto hasta la fecha, en el tiempo. Para esos Locus puros, ya sabes, la fe y su contenido, ya sea en el tiempo "fin" o "deber", son necesarias, porque lo son fuera del tiempo, lo son ya, siempre y nunca; sin tiempo, por favor).

Como quiera que sea, a la fe en el principio de uniformidad, fe en las leyes de nacimiento y dominación de la naturaleza, se les llama determinismo.

Aunque ningún determinismo sea idéntico, muchas de las características al menos de lo que aquí he esbozado como determinismo han aparecido a lo largo de la historia del pensamiento. Basten como ejemplos de lo que está bastante claro para el lector culto los mitos antiguos del eterno retorno; o al comenzar, con la ciencia moderna, los determinismos racionalistas modernos, la justificación circular de Hume (81), o la necesidad de empezar a elaborar en seguida la ciencia de las ciencias, la sintaxis, semántica y pragmática de la propia ciencia, ...

¿Y descripciones semejantes a la nuestra no han ocupado a muchos imaginadores de cielos, parusías y utopías? (Algunos de los rasgos de mi descripción me recuerdan siniestramente aquellos por los que los defensores del fin de la historia creen que ese momento es inminente entre nosotros y creyeron que ya se había alcanzado en el comunismo brezneviano).

Ese proceso de descubrimiento de la naturaleza guiado por la fe determinista, es lo que llamamos, y en DLO se llama, "ciencia".



## La construcción de la ciencia

- De acuerdo -contesta Forum-. Entonces, aquello que yo llamé al final del párrafo anterior al que ha acabado "nuestro descubrimiento de la naturaleza", y tú has usado en el precedente, que no era sino el nacimiento, o descubrimiento de lenguajes dentro de la naturaleza considerada como el lenguaje total, descubrimiento que nos condiciona a los humanos, en cuya máquina estamos implicados, eso es hoy lo que acabas de llamar "ciencia".

Solo que tú tienes más bien una visión de la ciencia como lógica, y yo la tengo además como sintaxis. Un matiz diferente.

Es cierto que ese descubrimiento de la naturaleza va más atrás que la ciencia y el determinismo modernos, hasta los tiempos de los magos, hasta los umbrales del hombre. Sí, desde luego. Pues ¿no es el propio lenguaje, descubrimiento de la naturaleza? ¿no es poner en funcionamiento una máquina en la que la naturaleza se nos revela? Aunque cuando se habla parezca ponerse más atención en los significados, es aconsejable, e inevitable, tener también presentes con el rabillo del ojo los signos que estamos empleando; y atentos, a cuando éstos se nos rebelen, porque podemos haber dicho algo diferente a lo que queremos. En fin, que como ya dije, el lenguaje es una, al menos, triple máquina. En él la naturaleza nos habla y nosotros la descubrimos.

(Y más allá del hombre, la misma naturaleza, desde sus inicios, si los tuvo, se estaba descubriendo, estaba hablando. Ciertamente que ese descubrimiento no era probablemente todavía nuestro. Lo está siendo ahora).

Pero, de acuerdo. Ha sido la ciencia moderna la que, más consciente quizá de sí misma, nos ha revelado a nuestro tiempo los principios que acompañaban al descubrimiento de la naturaleza, que genéricamente llamaremos, con DLO, ciencia.

Si lo que descubre la ciencia es lenguaje, la ciencia es sintaxis, descubrimiento de signos y contextos. Y las leyes que los rigen, son las reglas del lenguaje que construyen esos signos y contextos.

Por todo ello, desde que empezó a construirse la ciencia moderna, consciente de su carácter sintáctico, empezó pronto a aplicárselo a sí misma, al propio descubrimiento como lenguaje natural que es, obedeciendo los mismos principios de la naturaleza. Y empezó a construirse, como antes tú

dijiste, la ciencia de las ciencias y del lenguaje en general. Se fueron construyendo las ciencias humanas y sociales. A las causas del lenguaje humano muchos llaman "motivaciones". A las leyes que las rigen, "disposiciones", leyes de la máquina humana; que está englobada en la máquina social; que está englobada en la máquina toda de la naturaleza (82). (Una triple máquina, pues, que tienta a hacer corresponder esos tres tipos de leyes con sintaxis, semántica y pragmática; pero no. Quizá globalmente sea algo así, pero la naturaleza y su uniformidad no admite divisiones tan generales. Aunque, bueno, tampoco las tres máquinas lingüísticas fueron definidas tan separadas, sino incluidas y de límites problemáticos y relativos).

Heredera, pues, de toda la historia de la naturaleza y de la humanidad, la ciencia moderna se construyó a partir de, entre otras muchas, tres construcciones que me interesa destacar: la matemática, la tecnología y la sintaxis. (Si tratamos de hacerlas corresponder con las tres máquinas lingüísticas, quizá su orden fuera sintaxis, matemática y tecnología). (Pero ¿no sería eso tratar de pasarnos de hegelianos, tratando de hacer encajar todo en la forma sonata?).

La matemática, sobre la avanzada geometría griega, que describía el espacio, y la aritmética árabe, que describía el tiempo, empezó pronto a mostrar el enorme poder de su lenguaje, de su máquina. Un lenguaje de lo necesario. Y pronto, entre geometría y aritmética, empezó la construcción del continuo, un puente entre ambas.

La tecnología, la artesanía -con el señalado precedente del florecimiento artesano de Alejandría, tierra también de magos, brujos y adivinos-, alcanzando una importante acumulación y síntesis de técnicas antiguas y de remotos lugares, había desarrollado considerablemente el trabajo humano (83).

Y la sintaxis, después de la lógica y del análisis del lenguaje escolásticos, fue la que, cuando los matemáticos empezaron a interesarse por la tecnología, permitió unir, proyectar, matemática con tecnología renacentista. Ese creo que fue su papel principal. Y ese acercamiento de matemáticas y tecnología pienso, por cierto, que fue propiciado por el humanismo cristiano naturalista, de tradición franciscana, que llamaba la atención de "los doctos" sobre el trabajo de "los simples". Con ello, la sintaxis, que permitió ese entronque, fue dando pie a la construcción de la ciencia de la ciencia; y con ella, las ciencias sociales, y la filosofía moderna, que analizara el proceso, hasta Kant y Hegel. Desde la perspectiva sintáctica, se fue construyendo un análisis de la tecnología, de las máquinas y del trabajo, en lenguaje matemático; lógico y matemático.

Con ello se puso en marcha una poderosa maquinaria de construcción y reproducción de máquinas, que vendría a ir satisfaciendo los deseos del hombre, de poder (y de comunicarse) con la

naturaleza.

A la hora de hablar, quizá la punta de lanza del lenguaje, donde queda focalizada la atención del hablante, generalmente, sea la semántica: uno se fija en lo que quiere decir, hasta dónde pretende llegar. El cómo (sintaxis) y el por qué o para qué (pragmática) es vagamente previo, aunque salten de pronto a la atención en cuanto hay problemas, desajustes entre los tres.

Podríamos decir que la ciencia moderna (nuestro modelo de ciencia) surgió al querer describir las máquinas y su trabajo; en la convicción determinista de que todas las máquinas son naturales, pues en ellas la naturaleza se expresa. Y en la convicción determinista de que la naturaleza obliga.

Al trabajo, se le llamó "experiencia".

... caminó sin acontecerle cosa que de contar fuere -escribe Cervantes-, de lo cual se desesperaba, porque quisiera topar luego con quien hacer experiencia del valor de su brazo... (84)

No es que sea lo mismo. El trabajo es el hecho construido y la construcción del hecho, en el mundo. La experiencia comprende la acumulación que esas construcciones dejan en el cuerpo que las decide, que las realiza. Lo cual es muy necesario a la hora de construir una máquina, o lenguaje, a la hora de trabajar: fijarse en las regularidades y repeticiones de signos que encontrar o construir para alcanzar el fin propuesto de extensión de poder y conocimiento.

Ahora, al insistir en que es un trabajo lo que se está haciendo, se insiste en que se trata de hechos públicos y repetibles (lo que posteriormente se llamó "hecho positivo"), que la construcción es un proceso más o menos colectivo -según en cada momento el secretismo del gremio-, con unos fines de evidente función social. La base del descubrimiento es, pues, la intuición global, el sentido común en el que el acuerdo sobre los objetos y los hechos no es, en principio, difícil de alcanzar, en busca de la repetición que asegure el éxito.

He identificado antes tecnología y artesanía. Podíamos ir más allá y abarcar también al arte (lo que queda realizado en la acepción amplia y clásica de esta palabra latina); técnica; construcción de máquinas, de lenguajes (85). Desde luego, en la ideología dominante, la tecnología se proclama constructora de máquinas, que desarrollan trabajo, y el arte lenguajes, que producen conocimiento, o ensoñación, o placer, ... o todo junto. Pero, decía Le Corbusier, "debemos considerar una casa como una máquina de habitar", o máquina de vivir, rompiendo así esa separación entre técnica y arte, máquina y lenguaje (86).

Esas distinciones ideológicas organizan el trabajo y la atención del público en comunidades y

mercados más o menos separados. Pero con la distancia que permite, por ejemplo, la historia (y hoy muchos hacen historia de su propio ombligo así como otros la niegan), con su visión global de los contextos de una época o escuela, y habiendo éstos perdido ya para nosotros algo de la utilidad práctica que tuvieron en su época, la tecnología y la artesanía se nos revelan, en la distancia histórica, digo, como arte y lenguaje. Quizá el arte se ocupa más en destacar el plano lógico, y la tecnología y la artesanía, el sintáctico, de las máquinas que construyen.

Los científicos modernos sintetizaron las experiencias laborales de los artesanos (incluyendo a los observadores del cielo, a los criadores de animales, artilleros e ingenieros militares, etc. etc. etc.) y trataron de describirlas con convicción determinista; es decir, buscando en las regularidades de la experiencia, allí donde la naturaleza parece obligar. Y para ello, encontraron el lenguaje adecuado en la matemática, el lenguaje de las obligaciones formales.

Proyectaron el trabajo sobre la matemática. La construcción que llevaron así a cabo dotó a la descripción del trabajo del enorme poder de deducción y precisión de la matemática, extendiendo enormemente sus descubrimientos.

*Pero si la descripción debía seguir siendo descripción del trabajo, y si el fin del trabajo era aumentar el poder del hombre sobre la naturaleza, los nuevos descubrimientos que la descripción matemática aseguraba había que realizarlos; y que ésta los guiara, mostrar que seguía siendo la sintaxis del trabajo. Y así los científicos se pusieron a trabajar, a hacer "experimentos", experiencias controladas con máquinas que aplicaran y confirmaran sus deducciones con toda la precisión prometida. Es decir, pusieron en marcha todo el proceso de información, desarrollo y transformación, y comunicación, que la triple máquina sintáctica, semántica y pragmática que habían empezado a construir les exigía en una naturaleza determinista.*

Como dice DLO hacia su final,

La Ciencia es el Trabajo como cambio. Es el cambio de las condiciones del Trabajo (87).

También la experiencia, así extendida y precisada, cambió el trabajo de los matemáticos, al plantearles, guiada por la fe determinista, preguntas que necesitaban lenguajes matemáticos de los que carecían hasta la fecha... ; como el cálculo de la posición y velocidad de un cuerpo en movimiento en un instante; pues hasta los instantes aquellos por los que se perdió Aquiles tras la tortuga debía llegar la obligatoriedad de la naturaleza. Ello creó el cálculo infinitesimal y avanzó en la construcción del puente que cubriera la separación entre lo discreto de la aritmética y lo continuo

de la geometría (88). Como lenguaje de la experiencia. (Con razón consideró Kant los juicios matemáticos como sintéticos).

Las reglas de esa sintaxis se calificaron y presentaron como leyes científicas; o naturales, concepto éste que en el monoteísmo medieval, avanzando en el determinismo, había suplantado a los dioses, y sustituido al destino. Al fin y al cabo describían lo que la naturaleza nos mostraba, en las máquinas.

Eso es, en fin, mi descripción dramatizada y abocetada de lo que la metodología ha llamado el método hipotético-deductivo.

Así quedaron aplicados a la naturaleza conceptos laborales y humanos, como "fuerza"; o el propio concepto de "ley".

Pronto, los nuevos matemáticos científicos que habían iniciado la ciencia moderna, y los sintéticos que habían hecho posible y justificado la síntesis, empezaron a hacer la sintaxis del lenguaje científico resultante. Y empezaron la ciencia de la ciencia.

Pues si las máquinas que el hombre fabrica y emplea son naturaleza, también lo es el hombre y su construcción científica. Pues, como dice Gadamer, mirar es ya participar (89). Y Hume tituló su análisis "Tratado de la naturaleza humana" (90).

Pero, deslumbrados por el éxito de la ciencia y sus pretensiones de objetividad y obligatoriedad universales, no fueron conscientes, como hoy, de su origen laboral y artificioso, y analizaron la construcción científica como si fuera fruto de la razón y la experiencia común de cualquier ser humano y a su alcance.

Porque, a todo esto, Idus no descansaba, no. Ya hemos visto más atrás a su discreto; y eso del instante es algo que también a él en parte hay que reconocerle, ¿no crees? Pues bien, de forma parecida a como el discreto instante se introdujo en la naturaleza, en alas de la fe determinista, fue introduciendo al individuo en la humanidad, englobada ésta por la naturaleza (91). Lo necesitaban los hombres, sí, como estaban haciendo, los viejos gremios y formas de relaciones laborales estaban cambiando para dar lugar a otras nuevas. Y los sintéticos emprendieron la construcción de otro puente que cubriera la separación entre lo trascendental del individuo y lo real de la naturaleza. Y en lugar de hacer la sintaxis del trabajo y de las máquinas, hicieron la de la experiencia individual del ser humano. Y pusieron las bases de la psicología. Pienso, por ejemplo, en Descartes y, sobre todo, en Hume.

Proyectaron la construcción científica sobre el cuerpo humano. Buscaron en éste sus motivaciones. En lugar del sentido común de la experiencia laboral, redescubrieron los sentidos: los

externos, los clásicos cinco sentidos, que motivan al cuerpo humano desde condiciones exteriores; y los internos, localizados o no en la glándula pineal, donde descubrieron algunos las disposiciones que construyen la ciencia.

Para los racionalistas, estas disposiciones eran la razón innata. Deslumbrados por la forma matemática, y evitando la justificación circular de los sentidos -el sentido, que diría Idus-, los consideraron determinados metafísicamente, directamente por la naturaleza divina, o más allá, por Dios. (Como denuncia Habermas, la formalización suele usarse para ocultar intereses).

Para Hume, empirista oficial, bueno, sí, también; pero esa razón, algo más en el mundo: mecanismos de la naturaleza humana; movían la máquina científica. Bajo el poder del principio de uniformidad, proyección en la máquina humana del principio de uniformidad, o causalidad científica.

Pero fue sobre todo Hume el que al descubrir la máquina humana dentro de la naturaleza y sometida a las mismas obligaciones descubiertas por la ciencia y que él trataba de justificar, se puso también en posición de emprender el análisis pragmático de la ciencia. No sé si consiguió justificar la ciencia o no, con su razonamiento circular (92), pero la puso en el punto de mira del análisis pragmático.

Quizá debido a su interés por la antropología y la historia. Eran los tiempos de la Ilustración, cuando, por motivos políticos, entre otros, se trataba de reconstruir ese puente que cubriera la separación entre el individuo, la sociedad y la naturaleza.

Pero si incluso en el planteamiento de las ciencias empírico-analíticas penetran necesariamente experiencias ligadas a la situación; si los intereses rectores del conocimiento pueden a lo sumo formalizarse pero no suspenderse, entonces éstos han de ser puestos bajo control, y ha de criticárselos o legitimárselos como intereses objetivos dimanantes del plexo social (93).

Empezaban a construirse las ciencias sociales modernas. Como descubrimiento de las leyes que gobiernan el lenguaje humano, así como la ciencia se construyó descubriendo las de los lenguajes de la naturaleza (94)...

(FIN  
del  
Cap. 3. NATURALEZA)

NOTAS  
al Capítulo 3.

1. La originariedad, aquí indicada, del tiempo sobre el espacio nos recuerda a Kant y a la tradición que él encabeza.

Pero, dentro de esa tradición, la presencia de alguna forma de intuición temporal ya en la intuición global de los objetos quizá pudiera parecerse al tiempo como dimensión esencial de la naturaleza, en Bergson. Véase su *La evolución creadora*, trad. esp. de María L. Pérez Torres, Espasa-Calpe, Madrid, 1973.

2. ¿No podría utilizarse la teoría russelliana de los tipos como cálculo de lugares? Así, dos objetos de un mismo tipo no pueden tener el mismo lugar, sino con respecto a otro tipo superior. Y la relación "estar en" interpretarse como relación de "inclusión de conjuntos". Es lo que apunta Quine con su "teoría de conjuntos-puntos" (*point-set theory*) (3).

El concepto de espacio como lugar es, como se sabe, tratado por Aristóteles, en términos incipientemente geométricos (4). Y Kant consideraba la geometría como la descripción del espacio, forma a priori de la sensibilidad (5). No creemos nosotros necesario incluir toda la geometría ya a estos grados elementales de la "intuición global" para dar los primeros pasos, desde ésta, de la ciencia. Como ya se insistirá, cualquier identificación del lugar es válida. La geometría es ya una formalización sintáctica de algunas de esas intuiciones topológicas.

3. Citada más arriba en p. 166, y en nota 42 del Cap. 2. Véase también al respecto, B. Russell, "La lógica matemática y su fundamentación en la teoría de los tipos", en *Lógica y conocimiento*, trad. esp. de J. Muguerza, Taurus, 2ª ed., Madrid, 1981, pp. 75-145; o, por ejemplo, D. Hilbert y W. Ackermann, *Elementos de lógica teórica*, trad. esp. de V. Sánchez de Zavala, Tecnos, 2ª ed., Madrid, 1975, pp. 183ss.

4. Véase Aristóteles, especialmente su *Física*, libro IV.

5. Véase I. Kant, *Crítica de la razón pura*. Primera parte. La estética trascendental. Sección primera. El espacio; ed. cit., pp. 67ss.

6. Sobre esto, véase, más adelante, Cap. 5, nn. 195, 196 y 197.

7. T.W. Adorno, *Dialéctica negativa*, ed. cit., p. 62.

8. Citado por Wen Fong, en *Returning Home: Tao Chi's album of landscapes and flowers*, Braziller, Nueva York, 1976, p. 13.

9. Quizá pueda considerarse un caso tal el de Spinoza, para el que espacio y tiempo son dos atributos de la Naturaleza. Véase B. Spinoza, *Ética*, Segunda Parte. De la naturaleza y del origen del alma; trad. esp. de A. Rodríguez Bachiller, Aguilar, 5ª ed., Madrid, 1973, pp. 85ss.

10. Véase Aristóteles, p. e. su *Metafísica*, libro V, XII.

11. -Por esto, este libro y DLO, con todas sus pretensiones teóricas -dice Idus- son libros de teología.
12. Para las teologías creyentes de muchas religiones, el mundo se hace condicionar a un dios o a los dioses; por partes, como en los politeísmos antiguos, o como totalidad, como tendieron a hacer los monoteísmos. El laicismo contemporáneo nos ha invitado a quedarnos en la incondicionalidad del mundo, en el grueso de nuestro discurso, y a limitarnos a breves referencias a esa posibilidad de admitir la existencia de objetos que desde fuera del mundo lo condicionen. En nuestro sentido, éstos estarían incluidos en el mundo (la realidad), aunque ellos condicionaran todo lo demás (a lo que muchos creyentes llamarían restrictivamente, mundo). Desde ese laicismo es desde donde hemos calificado tales creencias de "literatura", evidentemente sin matiz peyorativo, pero sí lejos ya, constructivamente, de la intuición global.
- En los monoteísmos tradicionales, entre esa "literatura" está el considerar a Dios como persona. Por eso no se limita a ser idéntico a la totalidad del mundo, aunque participe de muchas de las características de éste. Se le añaden las de persona.
13. Es el caso del Wittgenstein del *Tractatus*, que empieza descargando el peso ontológico sobre los hechos, para transferírselo acto seguido a los objetos. Véase Wittgenstein, op. cit., de la proposición 1 a la 2.063, pp. 35-43.
14. Véase W.V.O. Quine, *Palabra y objeto*, ed. cit., p. 203, donde dice:
- [...] una sentencia eterna, una sentencia cuyo valor veritativo quede fijo a través del tiempo y de los hablantes.  
[...] son eternos los informes y las predicciones referentes a acaecimientos singulares específicos, cuando se indican objetivamente los tiempos, los lugares o las personas aludidas [...]
- Me parece preferible traducir "*sentence*" en inglés por "oración" en castellano y no por "sentencia". Pero en este caso y esta cita se ha respetado la traducción citada.
15. Véase Aristóteles, p.e. su *Metafísica*, libro V, II.  
Véase también DLO, p. 47.
16. Esa condicionalidad entre hechos se expresa sobre todo, y canónicamente, para la lógica clásica, por las *conectivas*. De entre ellas, a la del *condicional* también se ha restringido a veces el término de "causa".
- El estudio clásico al respecto pienso que es el de M. Bunge, *Causalidad: el principio de causalidad en la ciencia moderna*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 4ª ed., 1978.
17. Esto es lo que hacía Stuart Mill cuando definía el principio de no contradicción como un hecho. Véase su *Sistema de lógica inductiva y deductiva*, trad. esp. de E. Ovejero, Daniel Jorro, ed., Madrid, 1917, p.e. pp. 252ss, cuando, en general, considera a los axiomas de las ciencias deductivas y a todas ellas como generalidades surgidas en la obervación de la naturaleza.
18. Véase DLO, p. 50.
19. Véase Wittgenstein, op. cit., proposición 2.014, p. 39.



20. Como hacía Stuart Mill, ya lo dijimos, con la lógica, considerándola un hecho, o ley, natural.  
La insistencia de las estéticas y poéticas que definen el arte más como acción, o hechos, que como objetos, está también, por ejemplo, en ese espíritu.
21. Véase James G. Frazer, *La rama dorada*, trad. esp. de Elizabeth y Tadeo I. Campuzano, F.C.E., 3ª ed., México, 1956, pp. 74-87.
22. Véase DLO, p. 50s.
23. Véase DLO, p. 52.
24. Es un razonamiento semejante al que hace Popper en *La miseria del historicismo*, trad. esp. de Pedro Schwartz, Taurus, Madrid, 1961, p. 11ss, refutando la posibilidad de las profecías en historia, ni de las predicciones en la historia del conocimiento, pues la predicción de un estado de conocimiento implicaría tenerlo. En el texto, se extiende el razonamiento también al pasado.
25. Aunque siempre puede considerarse un objeto en términos de hechos y viceversa.  
Al funcionamiento de las máquinas con la creación de algún objeto en su *output*, es lo que se llama globalmente, en economía, industria. Si no hay producción de objetos, servicios. Claro, en economía objeto es lo que puede venderse repetidas veces ¿no?
26. -La primera, era una visión más trascendental de la máquina, en tu idea de trascendental ¿no? - dice Idus-. Pues está más próxima, en su proyección, al cuerpo. La de DLO es más real.
27. En DLO, p. 83, a esas "unidades" se llama "productos", término quizá no muy apropiado. ¿No debería llamarse "producto" al *output*, o al objeto producido en el *output*?
28. DLO, p. 50.
29. Sobre esta cuestión ya se volverá a tratar más adelante en Cap. 5, parágrafo "Crítica y tecnología".
30. Eso es un compromiso entre lo real de las máquinas-leyes y lo trascendental de sus contextos concretos, fechables, condicionados espacial y temporalmente. La consideración del lenguaje como máquina compuesta de mecanismos hace posible, o más fácil, considerar en el mundo la evolución de los lenguajes, al modificar sus mecanismos; y la comparación entre los diversos lenguajes, o estados de un mismo lenguaje, resultantes (31).
31. Recuérdese, más arriba, sobre el problema de la comparación y el cambio en el lenguaje, Cap. 2, pp. 226ss.
32. -Y ese orden temporal y causal internos -murmura Idus- determina el sentido de contextos y signos, es decir, el lugar que ocupan éstos en ese orden.
33. Véase, por ejemplo, más arriba, Cap. 2, p. 199. Aquí entraría el chomskismo original.
34. Véase Quine, op. cit., pp. 39-92.

35. Véase, más arriba, Cap. 1, pp. 107s.

36. Véase, más arriba, Cap. 2, pp. 188ss.

37. DLO, p. 54.

38. Claro que en unos casos tal mecanismo semántico es más elemental y en otros mucho más complejo: por ejemplo, el de los nombres propios parece elemental; el de las expresiones que se refieren a hechos, ya parece más complejo, sobre todo si son expresiones universales; pero hasta para signos que suelen definirse mucho más fácilmente por mecanismos sintácticos y que por ello son ejemplos favoritos de los sintactistas, como las conectivas, hasta para ellos podría definirse su mecanismo semántico: por ejemplo, para "y" -como para el número natural- su significado podría definirse en términos de conjunto de uno (previendo que pudiera enlazar dos contextos idénticos) o de dos elementos, pudiendo ser estos elementos objetos o hechos cualesquiera; o algo así. No, como Wittgenstein hace en el *Cuaderno marrón*, ed. cit., p. 113, buscándole sensaciones, con el fin de ridiculizar el mentalismo.

Para Quine, por ejemplo, las conectivas pueden definir su significado en términos de comportamiento lingüístico, cuando se plantea su traducción radical (39).

39. Véase Quine, op. cit., pp. 70-74.

40. Véase, por ejemplo, Noam Chomsky, *Aspects of the theory of syntax*, ed. cit., pp. 128ss; o Adrian Admajian y Frank Heny, *An introduction to the principles of Transformational Syntax*, MIT Press, Cambridge, Mass. y Londres, 1975, pp. 88ss.

41. Véase DLO, p. 54, donde dice:

Es por esto que significado y significante son nombres de la causa y del efecto.

42. Expresión clásica en la literatura lingüística anglo-sajona, que podría aquí traducirse como "marcador sintagmático", siguiendo el uso más común.

43. Véase Howard Maclay, "Overview", en Steinberg y Jakobovits, ed., *Semantics*, ed. cit., p. 178.

44. Véase la cita de Bloomfield del Cap. 1, n. 21.

45. Véase, más arriba, en el Cap. 2, p. 217.

46. Véase, más arriba, también en el Cap. 2, pp. 203ss.

47. Véase, más arriba, Cap. 2, p. 193.

48. Véase DLO, pp. 54s.

49. Véase, más arriba, Cap. 1, p. 104.

50. Véase, más arriba, Cap. 1, p. 107.

51. Véase DLO, p. 59 y p. 101. Y también, más adelante, en Cap. 6, parágrafo "De la información y de la repetición".

52. Véase, más arriba, Cap. 2, p. 213.

53. En DLO, se hace, lacónicamente, esta conexión entre lenguaje y economía, al definir, desde una perspectiva principal, el principio de economía, de tradición nominalista. En p. 91.
54. Es decir, usuarios capaces de satisfacer las condiciones parciales que determinan las leyes pragmáticas del lenguaje en cuestión. Pues la indeterminación pragmática queda claro que no es total sino parcial, y para usar un lenguaje es preciso cumplir ciertas condiciones. Claro que éstas no están nunca definitivamente descubiertas, y al usar un lenguaje, los nuevos usuarios pueden modificar, no sólo el lenguaje, al extenderlo y completarlo, al menos parcialmente, al incorporarle nuevas leyes sintácticas, incompletas en los lenguajes objetuales, sino también pueden modificar las condiciones previamente establecidas por las leyes pragmáticas. Y hasta qué punto un nuevo uso de un lenguaje es un nuevo lenguaje, es cuestión de interpretación, abierta. Lo que aquí se dice es que la naturaleza del lenguaje, permite esa indefinida ampliación y modificación, y la extensión de la comunicación.
55. Véase, por ejemplo, Hans Reichenbach, *La filosofía científica*, trad. esp. de H. Flores Sánchez, Fondo de Cultura Económica, 2ª ed., México, 1967, p. 240.  
También Adorno, como aquí Forum, insiste en esta naturaleza de lenguaje y pensamiento:  
  
Los pensamientos no deben ser juzgados por su origen; la costumbre de hacerlo es precisamente propia de una filosofía que pretende ser originaria (56).
56. Adorno, op. cit., p. 147.
57. Dice Adorno en op. cit., p. 22:  
  
Aquello que por el contrario se puede prever, el proceso regulado de la abstracción o la aplicación de los conceptos a lo comprendido en su definición, será útil en cuanto técnica en el más amplio sentido; pero carece de interés para la filosofía, que no se deja clasificar.
58. -Pero ¿y ese azar -salta Idus- del lenguaje, que hace de su funcionamiento algo impredecible, un hacerse en el tiempo, ¿qué es sino la ceguera con la que Locus no ve la obra de la decisión, la decisión de usar un lenguaje y cómo usarlo, la voluntad, la libertad del usuario, el espíritu que se manifiesta y hace del lenguaje una constante información, discreta e inacabable?  
¡El azar del lenguaje es el espíritu! ¡Y por eso el lenguaje es pensamiento!
59. Como dirían los franceses, piensa *tout le monde*.
60. A.M. Turing, "Computing Machinery and Intelligence", *Mind*, vol. 59 (1950), n. 236. Trad. esp. de M. Garrido y A. Antón, *¿Puede pensar una máquina?*, Teorema, Valencia, 1974.
61. Véase Cap. 5, p.e. en parágrafo "Traducir", pp. 373ss.
62. Véase A.M. Turing, op. cit., pp. 53ss.
63. Véase A.M. Turing, op. cit., p. 62.
64. Véase, más arriba, Cap. 1, p. 121.
65. Véase, más arriba, p. 260.
66. Véase DLO, p. 43.
67. Véase, más arriba, p. 167.
68. Véase, más arriba, p. 219.

69. Los pasajes correspondientes, en DLO, p. e., en p. 48, deben leerse entendiendo que la determinación del principio de uniformidad se ejerce por todas partes: obligando a los objetos y hechos y a su formulación por parte del científico, motivándolo a descubrirlos.
70. Véase DLO, p. 43.
71. Véase DLO, p. 48, donde dice:
- El Principio de Uniformidad es la determinación de la Naturaleza a evitar el Azar.
72. Véase, más adelante, pp. 515ss.
73. En el teorema de Gödel, la incompletitud de la aritmética elemental puede ser eliminada, pero por nuevos axiomas que a su vez la aumentan. Véase, por ejemplo, Nagel y Newman, op. cit., p. 94.
74. Véase DLO, p. 59.
75. Quine, *The roots of reference*, ed. cit., pp. 2 y 14.
76. Va diciendo DLO a su través, siempre que menciona un principio, que cualquier signo o expresión los expresan. La expresión, que nos aparece en DLO como la función más poderosa del lenguaje, parecería, pues, consistir en la posibilidad de descubrir, y mostrar, todas las conexiones posibles de los signos o expresiones, es decir, la naturaleza toda. Y los principios todos. Y los signos o expresiones ofrecen esa posibilidad.
- Ya dijimos antes, en p. 222, que el sentido de la expresión es moralmente llamado "fin", o "deber". La naturaleza toda, mostrarla, es pues el sentido y el fin último de las expresiones del lenguaje.
77. Recuérdese el aforismo "5.621. Mundo y vida son una sola cosa.", en Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, ed. cit., p. 163.
78. Recuérdese, más arriba, p. 153.
79. DLO, p. 59.
80. Véase, más arriba, p. 263.
81. Véase Quine, "Epistemology Naturalized", en *Ontological Relativity and other essays*, ed. cit., pp. 69-90. Y *La verdad formal y la verdad material en la filosofía de David Hume*, tesis de licenciatura del autor, cap IV, pp. 62ss.
82. "El conocimiento es parte de la naturaleza y está sujeto a sus leyes generales", en Paul K. Feyerabend, *Contra el método*, trad. esp. de Francisco Hernán, Ariel, Barcelona, 1974, p. 39.
83. Véase, por ejemplo, Stephen F. Mason, *Historia de las ciencias*, trad. esp. de Carlos Solís, Alianza, 2ª ed., Madrid, 1986.
84. Miguel de Cervantes, *Don Quijote de la Mancha*, parte 1ª, cap. II.
85. Véase, en DLO, pp. 44 y 50.
86. Véase, por ejemplo, Vincent Scully, Jr., *Modern Architecture*, Braziller, Nueva York, 1974, p. 42.
87. DLO, p. 102.

88. Ver, por ejemplo, Fraenkel-Bar Hillel-Levy, op. cit., pp. 210ss.

89. Hans-Georg Gadamer, op. cit., p. 169:

puede recordarse aquí el concepto de la comunión social que subyace al concepto griego original de la *theoria*

90. David Hume, *Treatise of human nature*, en *The Philosophical Works*, ed. por T.H. Green y T.H. Grose, Londres, 1874-75; reimpresso por Scientia Verlag-Aalen, 1964.

91. Dice DLO, en p. 99:

un momento es un individuo.

92. Circular, porque justificaba la naturaleza, cuya imagen nos ofrecía la ciencia, como construida por la naturaleza humana, máquina de la naturaleza. La naturaleza se construye a sí misma, a través de la máquina natural humana, desde la que el hombre participa, en ella; en la que la experiencia es "la naturaleza en nosotros", lo que en el texto se llamaba el nacimiento o descubrimiento de la naturaleza que nos condiciona, en el que nosotros también nacemos y nos descubrimos en ella, porque condiciona nuestro cuerpo.

Es una visión, pues, parecida a la apuntada por Locus en este capítulo. Solo que más atenta a ese estado de la naturaleza: la experiencia humana; temporal.

93. En J. Habermas, *La lógica de las ciencias sociales*, trad. esp. de M. Jiménez Redondo, Tecnos, Madrid, 1988, p. 44.

94. Sobre la polémica entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu, se tratará, más adelante, en Cap. 6, pp. 701ss.

(fin de las notas  
al cap. 3)

## Capítulo 4

### COMUNICACIÓN

¿Quién piensa?, pregunté antes. ¿Quién habla? El origen, la fuente de las indeterminaciones del lenguaje, allí donde surgen. Respondía. ¿El cuerpo humano?

Pero la identificación de ese origen, de esa causa (a la que se le califica a ella por excelencia, con la categoría sintáctica de "sujeto"; como si el "verbo" por excelencia fuera "pensar"), la identificación del sujeto no es una cuestión claramente determinada, y ha tenido y tendrá varias respuestas a lo largo de la historia y los pensamientos.

Ya en las respuestas indicadas en el capítulo anterior se planteaban preguntas cuyas posteriores respuestas eran, allí mismo, problematizadas. Porque ¿qué considerar en cada caso lenguaje? O ¿hasta dónde buscar su origen? ¿por qué no pasar del cuerpo humano, o de cualquier otro cuerpo u objeto -determinados a su vez, como están- hasta identificar el sujeto con el mundo?

#### Una breve historia del sujeto

Al comenzar la edad moderna, como hemos visto, los sintácticos constructores de la ciencia, para evitar su justificación circular, y justificados por el humanismo cristiano, proyectaron la construcción científica sobre el cuerpo humano, sobre cada cuerpo humano. Construyeron así,

como sujeto de la ciencia y del pensamiento, el sujeto-mónada-autoconsciente-individual, entronizado por Kant como legislador universal.

Y sobre él, dándole un número de carnet de identidad, construyeron los políticos el estado burgués. Es lo que se ha llamado el individualismo moderno.

Pronto, la otra vía, la circular, la señalada por Hume al pasar del cuerpo humano buscando sus motivaciones en la naturaleza, seguida por muchos ilustrados, y especialmente por las ciencias biológicas y sociales, emprendieron la crítica ese sujeto-mónada. En ese espíritu crítico surgieron, en la sintaxis filosófica, la dialéctica del sujeto y el objeto de Hegel, y las llamadas "filosofías de la sospecha", de Marx, Nietzsche o Freud. ¿Quién es, en realidad, el sujeto del lenguaje? Aparecieron, siguiendo las líneas marcadas por Hegel, los sujetos colectivos, proyectando el pensamiento sobre grupos de cuerpos humanos interrelacionados, en la naturaleza (naciones, pueblos, clases, estado, grupos de intereses, empresas, colonizados, consumidores, ...). Sujetos colectivos que se enfrentaron, con el fantasma del sujeto-individual entre ellos, en dos grandes guerras y la larga guerra fría (con el fracaso de la máquina política colectivista marxista, que, aunque cantado teóricamente, no ha dejado de sorprender en nuestros días).

Después de la segunda gran guerra, fueron el giro lingüístico contemporáneo y las tendencias panlingüistas consiguientes, como los estructuralismos, las que volvieron a atacar la fortaleza -ya bastante desprestigiada teóricamente, aunque aparentemente vencedora de la guerra- del sujeto-mónada-individual. Y esta vez, desde sus nuevos planteamientos lingüísticos, problematizando qué es lenguaje y llegando a poner en duda la exclusiva humana en su determinación. Llegaron las críticas de Foucault o Deleuze; la transformación, si no destrucción, de la sexualidad, disolviéndose en la naturaleza y los medios de comunicación; la sociología animal, o biológica; el pensamiento fragmentado en multiplicidad de formas de interpretación; la producción de la subjetividad como un objeto fabricado; ...

Pero a pesar de esta larga historia crítica, vivida ya cotidianamente de forma más o menos consciente o intensa, el sujeto-mónada-cuerpo, firmemente asentado en los ministerios del interior, se ha resistido. La guerra entre los sujetos se ha interiorizado y estalla por doquier en multivariedad de conflictos. Y el sujeto-mónada seguirá resistiendo, probablemente, hasta que la crítica del sujeto construya una nueva idea de sujeto que sea políticamente controlable. (Controlable ¿por quién?... porque, naturalmente, también el sujeto político depende de la crítica del sujeto...).

## ¿Buscamos el sujeto?

No aparece, en DLO, mencionado el sujeto. Sí, en cambio, el objeto -en principio, como los signos- y "lo subjetivo" -referido al lenguaje y participando, pues, de los problemas de éste, como un lenguaje entre lenguajes-. Es, por tanto, del lenguaje de donde debemos partir de excursión para ver qué hay, si hay algo, en DLO, del sujeto.

El sujeto-mónada-autoconsciente, naturalmente, tampoco aparece directamente. Pero sí que asoma alguna de sus características: la conciencia. Dice:

Sólo la Acción es revolucionaria. Llaman a eso concienciación (1).

Aparece, pues, la conciencia, indirectamente: como verbo, como acción. Como *la* acción. Pensamiento. Hacer conciencia.

Y también:

La prohibición es la contradicción entre distintos estados de conciencia (2).

Pero ¿qué es en DLO la conciencia? Yo creo que en DLO la conciencia es identificable con el sentido -y los sentidos-. Si la acción es el comportamiento constructor de signos, de lenguaje, de pensamiento, es productor de sentido, de conciencia. Tener sentido es tener conciencia. Producirlo. Producirla. Y... ¿quién tiene conciencia? Quien piensa. Lo que sólo es descubrible en el análisis del lenguaje, en la filosofía, en el pensamiento.

Producir sentido es sentir. Y viceversa. En todas las variantes de sentir: disentir, asentir, consentir, ... El sentimiento es el pensamiento.

Así, queda la conciencia y lo que la tiene, el sujeto, definido en DLO en términos de lenguaje, y a merced de todas las indeterminaciones anejas a la identificación del sujeto.

Cuando esto le decía de la conciencia a un amigo, éste me dijo: -¿Y el alma?

El tratar de responder a esta pregunta, nos llevará a desplegar la historia del sujeto en DLO.

La chispa del alma surge, en cuanto se produce la identidad, la identificación. Como dice Adorno,



ya la pura forma del pensamiento está intrínsecamente marcada por la apariencia de la identidad. Pensar quiere decir identificar (3).

Naturalmente, esa identidad no aparece desde un principio como producto, como determinada en la producción de un sujeto. En esta proyección historicista que empezamos a desarrollar, simplemente, aparece. (Es la identidad de lo que aún no estaba distinguido).

Según Adorno, se trata de la identificación "de lo concebido con el concepto" (4), es decir, del signo con su objeto; de la acción con la pasión (5); del sentimiento, la conciencia, con el mundo. En suma, o de otra manera, identificación del sujeto y el objeto (o de los que, más tarde, aparecerán como tales). Y, según Adorno, esa chispa es un error, es una falsedad (6). Es, también, aquél "pecado original" en el que, decía Quine, era concebido el lenguaje, confusión de signo y significado (7). ¿No es eso lo que ocurre cuando el niño se tapa los ojos para que la cosa desaparezca?

Pero yo creo que también pueden surgir otro tipo de identidades: identificación entre dos objetos, considerándolos así como "el mismo" objeto.

O identificación entre dos sujetos, entre dos signos, o sentimientos, o conciencias. Llamamos a esta identificación **simpatía**. (O compasión (8)).

Cuál de estos tres tipos de identidades es el básico y originario, yo no sabría ahora decir, así en principio (9). Sobre todo si pensamos que, en su "falsedad", o "aparición", originarias, aún no revelada su falsedad, ni el sujeto ni el objeto aparecen identificados como tales. Eso sucederá más tarde, cuando aparezcan en la conciencia los *otros* lenguajes, los lenguajes, o conciencias, de los otros. (Cuando empiecen a aparecer las distinciones, en secuencias arbóreas, o reticulares. De momento, ¿no son esas tres identidades, la misma? ¿la identificación de dos sentimientos no es considerarlos como uno y "el mismo" objeto?).

De momento, esta identificación es la aparición de *algo*, del mundo; un mundo, que aún no es lo que nosotros consideramos tal, sino en todo caso como el que utópicamente imaginamos, en ese momento final cuando la ley de la dominación de la naturaleza quede satisfecha, en el capítulo precedente. Cuando sólo sea el mundo; objeto y objetivo (10), objeto y sujeto.

La aparición de la identidad es la de la no contradicción. Es su afirmación. Es la chispa con la que aparece, digámoslo así, en un "espacio" de coherencia, lo que empieza a haber. Mundo, conciencia y sentimiento.

La combustión -por seguir con la metáfora- empieza en cuanto surge la diferencia. Ninguna

diferencia surge de forma tan radical -que aquí tomamos como paradigma- como en la **muerte**. Con la muerte de alguien con el que hemos tenido simpatía, la muerte de un amigo.

Es la desaparición del sujeto; de los objetos. De los signos, de la conciencia. De todo. De todo a donde alcanzaba la identidad, la simpatía. Y sin embargo, es también su permanencia. Todo permanece.

Es la contradicción, o mejor, la paradoja; por la que todo lo que antes simplemente parecía existir, conciencia y mundo, ahora parece existir y no existir a un tiempo.

Aparece la luz, con la aparición de las conexiones, conexiones entre los objetos, entre los sentimientos. Esas conexiones son líneas de proyección; por ahí se proyecta la luz.

Se proyectan entre sí diversas zonas de entre los sentimientos; que poseen algo en común: que las dos entran en la proyección (11); que a las dos comprendía la simpatía.

Así se distinguen ambas zonas de sentimientos. A una, a todos los que permanecen, que eran todos -conciencia del mundo- se les llama "**vida**". A la otra, a todos los que ya no existen, que también son todos -conciencia del mundo- se les llama "**muerte**", muerte propiamente dicha.

Los sentimientos, el mundo, queda así pues -dirían algunos- duplicado. Duplicación proyectada, con la que la paradoja desaparece.

Líneas de proyección conectan vida y muerte, en la conciencia, en el mundo que las identificó, en el que simpatizaron... cuando... no habían aún aparecido como vida ni como muerte. La diferencia introdujo en la conciencia el tiempo, como paradoja; que la proyección que la hace desaparecer lo registra, lo proyecta, al tiempo, en la conciencia, como un rayo, como rayos, de luz.

En DLO se considera a la muerte como el espíritu de la contradicción. Es pues su conexión con los sentimientos que permanecen, lo que determina a los sentimientos que desaparecieron, como "**muerte**". Conexión que es la contradicción superada por la proyección. Ni en los sentimientos que permanecen ni en los que permanecieron hay muerte, sino en el punto de contacto. La muerte, o no es un sentimiento, es decir, no tiene sentido, o como sentimiento es registrada con el tiempo en la vida que hay después en lo que permanece. La muerte no tiene sentido; sólo tiene sentido para la vida. Esa vida después de la muerte, asumida y superada, que muchos llaman "**paz**".

Pero con la distinción entre vida y muerte, ambas zonas de sentimientos se proyectan; cada una, en sentidos diferentes. Se proyectan, cada una, hacia, o desde focos diferentes, el foco de cada proyección. Al foco de la proyección de los sentimientos se llama **alma**.

Así, con la vida y con la muerte, sus almas, quedan proyectadas. Pero como -aquí se ha dicho (12)- la proyección identifica y distingue a la vez, eso hace con las almas; que estaban, identificadas

por la simpatía, y distinguidas sólo por la desaparición de la muerte. (Esa muerte, acabamiento de un cuerpo y sus signos, que la intuición global, el sentido común, nos muestra como inevitable). (Condición necesaria, para cuerpos y objetos presentes, sin fecha).

## Muerte y verdad

Dice Homero

y pronto llegaron a la pradera de asfodelos, donde residen las almas, que son imágenes de los muertos (13).

¿Imágenes? Bueno, podemos imaginárnoslas; pero la filosofía, a diferencia de la poesía, siempre ha tendido a distinguir las almas, de sus imágenes.

El alma no es un sentimiento, ni un conjunto de sentimientos, proyectados. Es su foco virtual. Nunca aparece, pues, en el mundo ni en la conciencia. Y hay quien la niega; quien niega que los sentimientos se proyecten a, o desde, foco alguno; que el descubrimiento del alma es una tarea condenada al fracaso. Pero yo opino que no puede saberse. Cuestión de fe.

¿De los muertos? También de los vivos. Aunque hay en los muertos, aparentemente, una mayor tendencia a revelárnosla; al desaparecer el cuerpo, por el que los sentimientos pasaban... uno de los cuerpos, por los que los sentimientos pasaban.

Al desaparecer, en la vida, que permanece, un cuerpo, y con él todos los sentimientos que por él pasaban, han desaparecido unos signos, un contexto de lenguaje se ha cerrado, el lenguaje cuyos signos eran el cuerpo desaparecido. Pues la proyección, que distinguió vida y muerte, distingue también en el mundo los cuerpos por los que los sentimientos pasaban; y también distingue los signos -los sentimientos- de los objetos; el lenguaje, del mundo... identificados todos antes por lo que genéricamente hemos llamado simpatía. Las proyecciones han distinguido al lenguaje, parte del cual -todo un contexto- ha desaparecido con el cuerpo muerto. Y esta parte, este contexto distinguido ahora por la muerte, proyecta su alma, como su foco; lo que no pudo hacer antes de

distinguirse.

Pero los sentimientos, desaparecidos, que proyectan las almas de los muertos, están proyectados con los que permanecen, en la vida; y en la medida en la que estuvieron identificados ambos por la simpatía, también los sentimientos de la vida proyectan su alma, que sólo se distingue en principio de la del muerto por ser la de unos sentimientos que permanecen; la de unos sentimientos que pasan por el cuerpo que permanece, mientras que la otra es la de unos que pasaban por el cuerpo desaparecido.

¿Ha desaparecido el alma del muerto, con su cuerpo? No. Pues nunca había aparecido. Sin embargo ahora, con la muerte, se nos ha revelado. Y la nuestra con ella.

Y el lenguaje que proyectan ambas almas, aunque uno de sus contextos se haya cerrado, es tan inacabable como todo lenguaje que se proyecta en objetos. Inacabable en todos los sentidos vistos en los capítulos precedentes (14):

Los signos y expresiones del cuerpo muerto, siguen ahí, en el mundo, si bien registrados como pasado, permaneciendo en alguna forma de memoria; tanto como van permaneciendo los signos de un cuerpo vivo, pasados cada uno en cuanto van dando paso a otros signos diferentes.

Los signos y expresiones que el cuerpo muerto dejó en el mundo, en escritos, en obras, en objetos... pueden seguir ahí, si bien -aunque algunos sean menos fugaces que los del cuerpo- igualmente sometidos al tiempo; como el cuerpo, que en el tiempo encontró la muerte. Lo mismo que las obras de los cuerpos vivos.

Pero unos y otros, los signos y expresiones del lenguaje del alma, pueden repetirse, después de la muerte; y continuar así el lenguaje y sus contextos, inacabablemente. Si bien ya no pueden repetirse por obra del cuerpo muerto. Ese contexto concreto -aunque como tantos otros de su lenguaje- se cerró en el tiempo. Es eso lo que ha acabado con la muerte... como siempre están acabando cosas, en el tiempo... Pero otros cuerpos pueden repetirlos, como ya, antes de la muerte, otros cuerpos construían signos con los que el alma del que ahora ha muerto se identificaba, simpatizaba y asumía.

Pero el lenguaje y el alma, no sólo son inacabables en contextos. También en espíritu. Y en espíritu vivo, que trascienda toda muerte. Pues son inacabables sus reglas. También aquí (como en Gödel) la paradoja ha revelado la inacababilidad. Y, como se dijo más arriba, "la regla meta-sintáctica que nos exige completitud, nos exige toma de decisiones sin fin. Como diría Idus, vida eterna" (15).

La comprensión de una vida, de una muerte, exige prolongarla en vida eterna (16).

Para DLO,

un espíritu es el conjunto de normas de construcción de un lenguaje (17).

Por eso dije más arriba que el alma, con su lenguaje, es inacabable en espíritu vivo. Que crece, y cambia. Y con él, el alma que proyecta. Si bien, viviendo en signos de otros cuerpos; de todos los cuerpos que simpaticen con él; de todos los objetos que se identifiquen con sus signos...

Porque lo que sí ha acabado con la muerte es el cochino contexto del cuerpo muerto. Con su cierre, queda terminado y determinado. Ya. ("Terminado" en y para la muerte y "determinado" en y para la vida. Porque la muerte del cuerpo muerto y su contexto, aquella condición necesaria sin fecha, ha empezado, ya, a tenerla). Y con él, todo un mundo. Terminado y determinado. Toda una conciencia (18). Y con el cierre del contexto, ese mundo y esa conciencia se nos revela como verdad.

Verdad -recordemos-: Mundo, para nosotros. "Por eso creemos -se dijo más arriba- que el concepto de verdad es el punto de inflexión entre el mundo y nosotros" (19).

Y también: "Pero, además de al pensamiento, el concepto de verdad nos remite esencialmente a otro: su contrario, la falsedad. [...] Así pues, 'nada', 'falsedad' y 'ausencia de pensamiento' son idénticos, idénticos a sí mismos e idénticos a 'lo no idéntico', 'lo diferente'".

La muerte. Con el cierre del contexto, la muerte es verdad para nosotros (para la vida, para la que tenía algún sentido) y falsedad para sí misma, la falsedad de lo que no es.

(En ese quicio es donde aparece la belleza, con sus dos caras:

Para una, la belleza es el fin de la vida. Surge con el cierre del contexto y la verdad de la muerte.

Para otra, la belleza es una promesa de felicidad; para la vida (20)).

... conciencia de libertad...

La identidad, la simpatía, donde surgieron la paradoja, la muerte y la vida, el alma o las almas,

puede extenderse más allá de la muerte, en alas del espíritu, de la inacababilidad del lenguaje, y seguir identificando entre sí las almas y sus respectivos sentimientos, haciendo vivir la del que ha muerto más allá de la muerte, en los sentimientos propios, mucho más allá, hasta siempre. Todo lo que se quiera. O no. Lo que se quiera.

Porque, dice DLO,

Todo espíritu está determinado por la Voluntad (21).

Es en ese quicio donde aparece la libertad: Si lo que es, el mundo, los sentimientos, puede hasta llegar a no ser, ¿qué no podrá llegar a ser? Cualquier otra cosa. La simpatía, la muerte, la vida, la desaparición y la permanencia de las cosas y los sentimientos, la separación o unión de las almas, todo ello, puede ser, y no ser; al mismo y a diferente tiempo (22). Todo ello, proyectado, como sea, desde o hacia el alma, que permanece. Libertad de identificación y de proyección, de entre las diferencias, diferentemente.

Todas estas posibilidades aparecen, como mundos, como conciencias diferentes; en la conciencia. Esta conciencia de todas ellas, ese mundo que los reúne todos, la paradoja y la ausencia de paradoja, es la conciencia de libertad. Conciencia de la vida y de la muerte. Conciencia de conciencias diferentes.

En DLO se llama muerte, a la suspensión de la libertad.

La Muerte es la indeterminación de la Voluntad (23).

Es, ese punto, el momento de la contradicción, esa ausencia de punto. Antes de que la voluntad proyecte y distinga vida y muerte, negándola.

Por eso, en DLO, "la contradicción es el espíritu de la muerte", "la ausencia de espíritu". Y "la muerte no puede ni narrarse ni manifestarse". Como dice Wittgenstein,

la muerte no se vive (24).

La muerte no existe, propiamente. Aquí, sin embargo, le hemos dado un contenido algo más amplio. Aquí, es posible la conciencia de la muerte, conciencia de desaparición y acabamiento. Aunque, también, propiamente, ni para la conciencia desaparecida, ni para la del que permanece y la

niega, identificándose con ella, existe la muerte, más que la conciencia de un momento superado: el que ya es tan sólo el de la desaparición de un contexto, el de un cuerpo.

(Momento que, sin embargo, queda en la memoria, en el tiempo; es el momento de la paradoja, de la contradicción, que está ahí, aquí, en el silencio, dispuesta a volver a aparecer en cualquier momento).

### ... conciencia del tiempo...

Sin embargo, he hablado aquí de la muerte, de la muerte de un amigo, como paradigma de la diferencia. Y en la conciencia de la muerte ha aparecido la conciencia del tiempo.

Cuanto aquí hemos encontrado en la muerte y su conciencia, podemos extenderlo, entenderlo como apareciendo, igualmente, en toda conciencia del tiempo, en general. Claro que no toda conciencia del tiempo y de la diferencia suele llamarse muerte. Pero si proyectamos la conciencia de la muerte sobre todas las conciencias del tiempo, encontramos la misma forma. La que hemos descrito. Y podemos aplicársela, sin grandes cambios. Como en la conciencia del cambio (25).

Suele preferir considerarse al cambio como paradigma de la generación del tiempo y su conciencia. Pero ¿qué es la muerte sino un cambio radical, *el* cambio radical; tanto mayor, cuanto mayor es la simpatía en la que aparece? Así es considerada, en general, por el Tarot en su arcano mayor número 13 (26).

No es de extrañar, pues, que en DLO, con sus tomas de posiciones radicales, si no explícitamente, al menos están puestas las bases de la identificación de muerte y cambio, al identificar la muerte en la contradicción. Pues ¿no es la contradicción un momento esencial al cambio -que algo es y no es- antes de ser superada por la voluntad, que cesa la indeterminación, y crea el tiempo? ¿... que decide negar lo que ya no es, dándolo por pasado, y aceptar lo que es, presente?

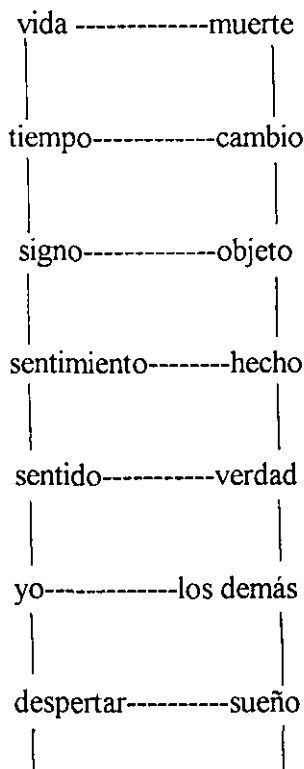
Asimismo, tanto en la tradición literaria como en los sentimientos cotidianos, suele considerarse al cambio -por ejemplo, de las estaciones, o el paso de las edades-, y al tiempo, como signo de la muerte, el lenguaje de la muerte; proyectando cambio y muerte, proyectando las "pequeñas

muertes" a la "gran muerte", la muerte en general, la desaparición, el fin de todo... en alas de esa "tendencia a referirse a la totalidad", a la verdad, a esa totalidad como la que se alcanza con la muerte en su acabamiento; que es tendencia (¿necesidad?) propia del pensamiento (27)... como el que se abandona a escuchar una música momento a momento, tiende *también* a considerar lo escuchado desde ese momento, aún desconocido para él, que es la obra acabada y compuesta, y tiende a imaginar que lo escucha desde ese momento, aún sin fecha, y quiere llegar hasta él... Tendencia del que se afana, a pensar en el momento del descanso, tendencia del pensamiento a presumir la forma que se proyecta, como una sombra, desde el final, hacia fuera del tiempo.

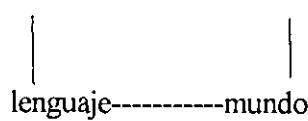
Así, la conciencia del cambio, la conciencia de todo cambio, tiene la forma de la conciencia de la muerte, de la libertad. De la vida. Y del tiempo. Pues es la acumulación de las conciencias de libertad en la memoria, proyectadas y vueltas a proyectar en secuencias, la conciencia del tiempo.

Y si vida y muerte se proyectan, salvando, en su distinción, la contradicción, la misma forma de distinción es la que se proyecta distinguiendo tiempo y cambio; presente y pasado; signo y objeto; ...despertar y sueño...

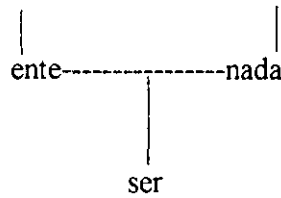
Podríamos reunir un buen conjunto de estas proyecciones en un esquema, tal que las líneas horizontales representen distinciones, y las verticales identificaciones; identificaciones de conciencias que tienen la misma forma. Un posible ejemplo de ello -aparentemente paradójico-, entre otros muchos, podría ser este:







Más o menos. A los que podríamos añadirles los términos heideggerianos de



Que el ser es esa oscilación constante entre el ente y la nada, algo así como es la "diferancia" de Derrida (30). O nuestro



¿Dónde está, en ese movimiento, el sujeto? Si estábamos rastreándolo en la conciencia, ¿qué ha pasado, en ese movimiento, con la conciencia? Surgió con la identidad, con la simpatía. Identificada con el mundo. Pero sólo apareció como conciencia propiamente, distinguida del mundo, con la muerte... con el cambio, con la disensión... cuando la voluntad decide distinguir, e identificarla con la vida... cuando se encuentra con la verdad, con el mundo... y decide alejarse de ellos, tomar distancias... cuando es conciencia de libertad, conciencia de conciencias. Porque antes de alejarse de la verdad, la toca, la siente. Antes de disentir, siente.

Sin haber sentido, no puede llegar a disentir, a distinguirse del otro, del pasado, a distinguirse del mundo. Como aquí se ha dicho antes, la negación supone un momento anterior, el de la afirmación de lo que ahora se niega (31). (A no ser que se niegue y se disienta sin entender lo que se niega, sin negar o disentir propiamente. Es lo que primero se siente y luego se disiente, aquello de lo que dicen que tiene sentido pero no verdad). Que ahí queda todo, en la conciencia, y la voluntad que ahora disiente, en cualquier momento puede decidir lo contrario, identificarse con ella y desarrollarla, proyectarla. (Por eso hay gente que no quiere ni oír). Los mundos posibles son conciencias distinguidas y no proyectadas, o poco proyectadas... que pueden irse, lentamente olvidando.

Así, junto con su aparición como conciencia, en la conciencia de libertad aparece su fragmentación, a merced de las decisiones de la voluntad; fragmentación que puede llegar hasta la medida marcada por el cambio, la fragmentación del tiempo: siempre que aparezca algún nuevo sentimiento en la conciencia, que la voluntad puede decidir distinguir, y disentir, de alguna manera,

proyectándolo en otra dirección. Hasta cada sentimiento, en cuanto es susceptible de ser objeto de tales decisiones diferentes, puede ser lo que en cierto momento de DLO se llama "momento", el sentimiento, o conjunto de sentimientos, objeto de decisiones diferentes.

Y dice DLO:

un momento es un individuo (32)

Se le llama, pues, en DLO "individuo" a cada fragmento que la voluntad puede alcanzar en su fragmentación de la conciencia en conciencias distintas, lenguajes, sentidos, espíritus distintos. Parecida visión parece tener Adorno cuando habla del individuo, como el límite que puede alcanzar esa fragmentación, cada sentimiento; y le llama *individuum ineffabile*, lo no idéntico, en la "lógica del desmoronamiento" (33).

(La perspectiva del individuo en DLO es, pues, distinta de la tradicional, sobre la teoría de la abstracción. La abstracción va de lo individual a lo universal. Justo el itinerario opuesto, de lo objetivo a lo subjetivo, es el camino del análisis (34)).

Así, en DLO, el sujeto-mónada-autoconsciente-individual burgués queda fragmentado, o fragmentable, en multitud de sentimientos, a merced de la voluntad, en multitud de "individuos", en el sentido de DLO, sentimientos. Por lo que el individualismo que allí en algún lugar se profesa (35), poco tiene que ver con el individualismo burgués de la política de nuestras sociedades occidentales. Allí se usa un sentido nuevo, que puede verse como resultado de las críticas contemporáneas al sujeto individual moderno ya mencionadas.

(En el capítulo 2 veíamos la "conciencia de libertad" en lo que el intuicionismo de la matemática de Brouwer llama la "intuición primordial", definida como "conciencia de cambio", del tiempo. Un análisis de la misma y de su sujeto, semejante al aquí hecho, pero orientado a explicar la construcción de la matemática, es el que hace la escuela intuicionista del que ellos llaman "sujeto creativo", fragmentado en estadios de construcción de su lenguaje a través del tiempo (36)).

-¿Y el alma? -me dijo mi amigo- ¿qué papel ha jugado ahí?...

Antes del cambio había un alma, y después del cambio, puede haber dos; según la voluntad decida proyectar los sentimientos, según la magnitud del cambio...

-¿La voluntad de quién?... La voluntad es un principio. No se ha dicho que sea un sujeto. ¿Quién es el sujeto de la decisión?

El alma, ya lo dijimos, es cuestión de fe, de decisión de la voluntad, de que la voluntad decida proyectarla. Y ni siquiera existe propiamente, en el tiempo, como existen los objetos del mundo, o como existen los sentimientos.

¿La voluntad de quién? En el capítulo anterior, nos preguntábamos ¿quién piensa? Y se contestaba: el que determina las construcciones del lenguaje a través de hechos indeterminados. Podemos decir ahora: decide el que determina las proyecciones, la vida y la muerte, el tiempo y el cambio, los sentimientos, el lenguaje. Como allí se decía, para la "intuición global", el cuerpo; los cuerpos que eso hacen.

Y estos cuerpos... ¿tienen todos alma? El que decida tenerla, el que quiera tenerla. (Y el que dice, o siente, tenerla, y no dice o siente en balde, ya la tiene).

El alma no es un sentimiento. Pero los creyentes, o creadores, de su alma, o del alma de los demás, pueden identificarla con uno u otros sentimientos. Aunque quizá siempre se escape, más allá, a su foco incierto y aparentemente cambiante.

A pesar de ello, algunos de estos creyentes, le dan al alma algún tipo de existencia; determinada por los sentimientos que la proyectan.

O determinándolos ella. Porque hay creyentes que incluso piensan que es el alma la que determina, proyecta y decide. Que por eso aparece como foco de los sentimientos. Que es ella la oscura raíz de la fuente.

Que sentimos sus sentimientos y por ellos la rastreamos a ella, inacabablemente, sin llegar a encontrarla toda nunca, como es inacabable su lenguaje, su espíritu, su vida, revelada en la muerte. Pero encontrando algo de ella siempre. CONÓCETE A TI MISMO. Porque es ella, la que en sus sentimientos se está rastreando. Y su vida es su búsqueda, la producción inacabable de su búsqueda. Como el mundo. Es ella la que, en sus proyecciones, identifica y distingue las conciencias.

Y la máxima délfica y socrática ahí repetida, es esta: Ten alma. (Cuerpo, ten alma). O: alma, sé.

Que es ella también la que, en algunos cuerpos, decide no proyectarse, proyectándolos a pedazos, a fragmentos, pero sin dejar ella rastro, escondiéndose, sin identificarse en la experiencia, desde su desconocida existencia, desde su indeterminación espacial y temporal, desde no se sabe dónde y cuándo del mundo; burlándose a sí misma, y a las demás. Hasta que decida indicarse, dejar rastro en el mundo, o hasta que otra la indique, le siga la pista y ella se identifique: -Sí, por aquí estoy-. Y asome al mundo y a la conciencia.

## Análisis del sujeto

Con la muerte, todo ha desaparecido; y todo ha permanecido, bueno, todo, menos un contexto de lenguaje y el objeto que lo producía: el cuerpo ahora muerto. Con la muerte, se ha descubierto, en su desaparición, o fragmentación, el lenguaje. La muerte lo ha roto. Lo ha segado.

Lo mismo pasa en la disensión; y en las demás conciencias del tiempo y del cambio. Nos quedamos -como con un cadáver en los brazos- con los signos objeto de la disensión; sentidos, y no sentidos; con, y sin una conciencia que el que disiente les niega. -En la muerte, el cadáver en los brazos es toda nuestra vida, la vida, que la muerte parece no sentir ya. Y nos descubrimos solos.

Hemos proyectado los sentimientos de la vida sobre nuestro cuerpo vivo. Los desaparecidos, su desaparición, sobre el cuerpo muerto, sin sentido ya ni experiencia. Ya no hay simpatía, con la muerte. (Tan sólo la muerte -que, seres del tiempo, llevamos dentro- simpatiza con ella). Es ya el pasado, ya no es un sentimiento, sino un hecho. Pasado.

¿Qué pasó, mientras duró... cuando ambos cuerpos estaban vivos -aunque entonces no lo supiéramos, no lo sintiéramos- y todos sus contextos sin acabar y mucho por decirse?:

Construían, ambos cuerpos, un lenguaje -ese lenguaje, ahora roto-, conversaban. Se comunicaban. Ponían en comunicación, en relación, a sus cuerpos entre sí, bajo las mismas condiciones, y con objetos del mundo. Proyectaban, desde sus cuerpos, con sus actos y gestos, un mundo. Una conciencia. Sentimientos. -Como se sabrá, cuando esta se oculte- una vida.

¿La de quién?: La de ambos cuerpos, la de todos los cuerpos que, entre todos, construían un lenguaje; y se identificaban sus sentimientos -aún sin distinguir-, unidos por la simpatía. La de los cuerpos que, desde un lenguaje expresaban un espíritu, un solo espíritu, el que regía, con sus reglas, ese lenguaje.

O la de ambas almas -entonces aún indistinguidas, indeterminadas, no reveladas- identificadas entonces -lo veo ahora-, determinadas, como una sola. Que conciencia, espíritu y alma nacen, en el lenguaje, "una". Y es al descubrirse su lenguaje, en su fragmentación, cuando pueden distinguirse, y pueden distanciarse. Y se descubre aquella unidad de mundo, conciencia, espíritu y vida, como comunicación de signos, objetos, sentimientos, espíritus, vidas. Almas. Con el tiempo. El tiempo

aparece como el descubrimiento de lo que fue comunicación. El tiempo, que, inacabable con el lenguaje, nunca acaba de descubrirnos en lo que fue conciencia, que en ella hubo comunicación entre cuerpos, vidas y almas distintas.

En DLO, sobre la base de la construcción de un lenguaje, ya se le llama comunicación a la manifestación de una vida (37), dando a entender que es a través de ésta como se comunican los cuerpos -y almas- que la construyen como lenguaje, en el mundo. Pero es en la identificación con una vida, como se produce la comunicación entre lo diferente, y se descubre en su lenguaje, en el mundo.

Lo mismo pasa en la disensión, y en las demás conciencias del cambio y de la diferencia, que crea el tiempo.

Hay, pues, en la vida, en la conciencia en la que la comunicación después se descubre, en su mundo, hay lo que podríamos llamar una ambigüedad del sujeto, llamemos sujeto a la vida, a la conciencia, al espíritu, o al alma. Hay sólo un sujeto: el que construyó su lenguaje. Y la comunicación que lo construyó se descubre cuando ya no la hay. Sin que este descubrimiento de *que hubo comunicación entre varios sujetos, y de su lenguaje en el mundo, donde la comunicación se producía*, nos permita distinguir a todo su través, en todos sus contextos, entre los sujetos que se comunicaban. Sabemos que alguien se ha ido, cuando deja de haber comunicación, pero no sabemos nunca exacta y completamente, quién. Nunca sabremos, signo a signo, gesto a gesto, sentimiento a sentimiento, nunca sabremos distinguir de forma completa entre los sujetos comunicantes; por las mismas razones (Gödel) por las que nunca podremos analizar completamente un lenguaje, o por las que ese análisis es inacabable (38). Por las mismas, la tarea de averiguar quién soy yo exactamente, resulta inacabable. Lo mismo la de averiguar quién es, o era, otro. Quién es quién. Inacabable.

Todo gesto, todo sentimiento, es, en un principio, compartido. ¿Por quién? Aún no se plantea. Es asentimiento. Entre todos los que intervienen en él, entre todos y todo. Todo sentimiento nace objetivo, objeto del mundo, y es sentido. A todo alcanza la identificación, la simpatía.

En una conversación (con comunicación, con mutuo asentimiento, como estamos suponiendo que sea en un principio) hablante y oyente identifican sus pensamientos y sentimientos, de forma que suele olvidarse y confundirse qué dijo exactamente uno y qué el otro. Entre los conversantes, entre los convivientes, construyen un mundo y una conciencia. Los gestos fluyen entre ellos. La mimesis es constante. Con frecuencia ponen las mismas caras, ríen juntos.

El lector, el espectador de una obra comunicativa, experimenta sentimientos que son, en

principio, los de la obra, los de los demás lectores, los de los espectadores, los del autor, los de los intérpretes, los de los personajes, los siente como propios. Y ajenos. Los siente. Aparecen como conciencia, como mundo, y de ahí, caen en el pozo sin fondo de la experiencia. (Así pasa, especialmente, en las obras de arte primitivo y popular, de autor anónimo y colectivo, en las ceremonias y fiestas religiosas que Gadamer ha estudiado, en las que todos participan, o comulgan, de una misma "pretensión de permanencia" que da a la obra, a todos los sentimientos que convoca, el carácter de "simultaneidad" temporal -comprendido aquí en nuestro genérico de "simpatía" (39)).

Lo mismo, en la soledad complaciente... cuando uno está, como se dice, consigo mismo... dejando fluir la imaginación, el pensamiento, los sentimientos... como soñando despierto. Y afluyen los recuerdos, los sentimientos revividos, propios o ajenos, revividos ahora como propios, afluyen de la experiencia... y ajenos... y siente uno compartir con otros sus sentimientos, sus pensamientos... incluso se imagina uno conversar con esos otros, y, en sus sentimientos, los tiene uno presentes... cuando uno ha adecuado su cuerpo al lugar y se mueve entre sus cosas, fuentes ellas también de sentimientos y conciencia... y se encuentra en el mundo, desde una conciencia, y acepta lo que pasa, y siente lo que pasa, lo contempla (40). Y parece que el mundo, de alguna manera, le sonríe (41).

Lo mismo, y sobre todo, cuando identifica uno su alma con la de otro cuerpo, y quiere uno acercársele, y hacer retornar la propia vida entera a ese otro cuerpo que ahora descubre como su fuente, y colocarle el cuerpo propio tan cerca, tan en el mismo lugar, por fuera y por dentro, que rompiendo sendos límites sean ambos un solo cuerpo con una sola conciencia, en la que el menor movimiento sea inmediatamente sentido, y todo sea sentido, en una sola experiencia. Donde todo en ese cuerpo único se remueve, y fluya, por dentro y por fuera, a la vez, y su conciencia sea la del mundo. En el amor. Cuando todos los sentidos se identifican y confunden, y se paladea con la vista, se ve con el tacto... En el sexo o/y en la convivencia, en el amor.

(Lo mismo, cuando identifica uno su alma con la de otro cuerpo y quiere uno hacer retornar la propia vida a ese otro cuerpo que ahora descubre como su fuente. Pero no precisa para ello colocarle el cuerpo propio cerca, o lejos, que no importa el lugar ni la distancia; ni precisa romper sus límites ni ser un solo cuerpo, para que sean una sola conciencia en la que sea el menor sentimiento y todo sea sentimiento en una sola experiencia; antes bien, buscar y respetar sus límites. Para que todo dentro de ellos se remueva y fluya, y también, desde dentro de ellos, hacia afuera, por el mundo. Y desde dentro de ellos los sentidos se identifiquen y confundan. En el arte. Con la obra. Y en la contemplación de la belleza).

Toda conciencia, en suma, nace, pues, una e indefinidamente colectiva.

Pero cuando aparece la paradoja, y el sentimiento desaparece y permanece, la conciencia se retrae, en busca de la simpatía perdida, y trata de descubrir en el sentimiento, en su último reducto, los restos de él más capaces de volver a suscitar la simpatía y el acuerdo; así descubre el signo y el lenguaje, sentimientos de esa conciencia llamada por los formalistas "intuición global".

En la disensión (esa muerte parcial, o momentánea) no es difícil encontrar ese acuerdo entre los que aparecen ahora como disidentes, y permanece la conciencia de un mundo donde están sus cuerpos disidentes y los signos por donde la paradoja hizo su aparición, reducidos ahora a un resto de sentimiento cuyos límites se han vuelto inciertos y pueden tratar de definirse.

Pero en la muerte, vivida como desaparición total del sentimiento que permanece, ese acuerdo es imposible, ningún resto se descubre que suscite acuerdo alguno del cuerpo muerto, y son todos los sentimientos de la vida, y la vida misma, y sus límites, los que se han vuelto inciertos y paradójicos. Por eso todos simpatizan entonces con la muerte. Y de nada sirve que descubra el cadáver, sino para suscitar de entre los vivos, el acuerdo de que un cuerpo ha desaparecido y su contexto de lenguaje se ha acabado. Y descubrirse vivos.

(También en el amor los sentimientos se identificaban entre sí y confundían sus límites; pero en la identificación y confusión de los cuerpos. La de la muerte se parece ya a la del arte, en la distancia con el cuerpo, que ya no es; como en el arte en la distancia con la obra, que permanece, o puede permanecer).

Es en la disensión pero seguida de la búsqueda de acuerdo (lo que tiene algo de muerte, de arte y de amor) donde se descubre el lenguaje y el pensamiento se hace sintáctico. La disensión es condición necesaria para la conciencia del lenguaje como tal, de los signos en su poder lingüístico, como huesos del pensamiento, de un pensamiento que en la disensión se descompone y se muestra.

-¿Y no podrían descubrirse los signos y el lenguaje en el mundo de otra manera, sin que sea desde la conciencia disentida; es decir, tranquilamente, por las buenas, como objetos y hechos del mundo y la naturaleza, como máquinas, relacionadas de alguna manera con los cuerpos de sus usuarios?

-No. En esas "relaciones con los cuerpos de sus usuarios" está incluida la disensión, desde la que se revelan, al tratar de superarse y descarnar al pensamiento, los objetos y hechos del lenguaje.

Y a su vez la conciencia del lenguaje facilita, parece invitar, a la disensión, a una disensión controlada, con garantías, que no supone un salto en el vacío, pues cuenta previamente con la conciencia del lenguaje al que volver, al que agarrarse desde la paradoja; como esos tráfugas que

se aventuran con la conciencia de que en cualquier momento pueden volver a casa. Aunque, ¿vuelven a la misma casa? Desde la paradoja y su conciencia de libertad, nada puede asegurar cuál va a ser, tratando de re-encontrar al lenguaje, el camino de vuelta. Y la re-construcción, no tiene por qué ser idéntica. A través de la disensión, el lenguaje está siempre re-descubriéndose, la disensión lo problematiza inevitablemente.

Por eso, en épocas como la nuestra, en la que tanto lenguaje se ha descubierto, estudiado, definido, maquinizado, se piensa que cuanto mayor es el poder y extensión de las técnicas de análisis del lenguaje, mayor es la posibilidad de disensión de lo que se dice esperando volver a encontrarnos todos en cualquier momento del periplo, excursión o deriva, en el mismo sitio, ese lenguaje. Se ha extendido la conciencia de que tenemos la casa asegurada a todo riesgo más o menos y que eso nos permite disentir "sin aventurismos". Se cree haber construido una máquina de disensión (42). ¿No es a esto a lo que muchos, sobre todo las instituciones, llaman "democracia"? Naturalmente, el precio de este engaño es el de creer siempre que se está donde ya no se está.

Y la conciencia de disensión tiene también la misma forma que la del tiempo. Y puede verse, embistiendo y penetrándolo todo por los resquicios del tiempo, en toda conciencia temporal, vivida a través de disensiones.

Toda conversación, toda convivencia -lo suficientemente duraderas, aquellas que no se vivan como un sueño, un relámpago sin duración, aquellas por las que se ha sentido pasar el tiempo- están tejidas de disensiones; de explicaciones, de aclaraciones, de rectificaciones, de redefiniciones del lenguaje.

Toda obra de arte y comunicación, tanto para el autor como para el espectador, toda ceremonia o fiesta, es una sucesión de mayores o menores altibajos, dudas, distanciamientos, tachaduras, distracciones, arrepentimientos, que nos llaman la atención sobre aquella frase, esa mancha de pintura, aquel gesto genial, o este otro poco convincente; aunque queden, en la obra con éxito, subsumidos en una identificación global, dentro de la cual, si es lo suficientemente poderosa, aquellas superadas disensiones por las que pasamos, nos implican aún más con sus vibraciones, aquí y allá, de angustias de muerte y mundos en libertad, con más fuerza y vitalidad puesto que han sido superadas.

Lo mismo en la soledad, que no siempre es tan complaciente, y en la que, con mayor o menor frecuencia, nos sentimos asaltados por sentimientos, distraídos por pensamientos, peregrinos, y huye uno de sus fantasmas. Cuando nos sentimos heridos por sentimientos propios o ajenos, revividos ahora como propios, y sentimos decirle a ese otro la explicación, el reproche que



querríamos haberle dicho. O alguien parece mirarnos, exigiéndonos, y no sabemos dónde meternos, sintiéndonos, como dice Homero,

peso inútil para la tierra (44),

las cosas nos sobran, nos faltan, el mundo nos parece injusto, hostil, y pensamos en la muerte o en sueños. Y queremos morir, o despertar. Y queremos contarlo, y desahogarnos.

(Y en el amor, esa conversación íntima, más o menos ambiciosa. Cuando tras la primera identificación del enamoramiento, van surgiendo piques, escaramuzas, no siempre ficticias o juguetonas, peleas, reconciliaciones, engaños y desengaños. Y pensamos que aquel encuentro, que aquellos días que nos parecieron el signo de nuestras almas gemelas, destinadas, que formábamos entre los dos un mundo, o el mundo... no fueron signos suficientes de todo ese mundo; que no hay tal; que creímos que todo era como aquello que creímos sentir, sin haberlo aún sentido. Que faltaban otros signos, inesperados, como los que ahora nos costará tiempo y trabajo asimilar. Que cuando el enamoramiento se eclipsa, ponemos en juego las palabras; la "dialéctica" (45)).

La conciencia de disensión penetra toda la vida, poniendo una y otra vez, tras el apagón, en la arribada al lenguaje, el distanciamiento prudente de la sintaxis.

### Prosigue el análisis del sujeto

-¿Has dicho "tal cosa"?

-Sí. Pero tú también dijiste que, etc. ...

Ese nuevo sujeto que aparece (o al que se ha llegado), se agarra en la caída a los signos y expresiones del lenguaje, como objetos, cosas, a la "intuición global", nuevo terreno común de los que han aparecido siendo, en la disensión, dos, o más, sujetos; y se pone a buscar, entre lo dicho por aquí y por allá, dónde saltó el cortocircuito, dónde la contradicción. Ese nuevo sujeto, que ha nacido como "captador de lenguaje", empieza a hacer sintaxis. (Lo que se ha hecho es cambiar, en parte, de conversación). Y se pone a buscar en qué expresiones sus sentimientos pertenecían al

sujeto ahora desaparecido, es decir, a lo que ahora son ambos sujetos disintientes, y en qué expresiones no; tratando de salvar del viejo sujeto, de lo que hasta entonces había sido el mundo y la conciencia, todo lo posible, y en cualquier caso, deshacer el engaño. Quiere darle a lo vivido esa nueva seguridad de lo que se ha salvado del naufragio: la conciencia y el mundo de los signos, del lenguaje, aunque sólo sea como un montón de restos flotantes, de objetos, cuyo sentido trata ahora de reconstruir. Emprende el análisis del lenguaje.

Esa diferencia que apareció dramáticamente con la disensión, o con la muerte, la pone él ahora por entre el lenguaje, lo fragmenta, lo analiza, y en la fragmentación de los contextos, siente él cómo se fragmentan sus sentimientos, fragmenta la vieja conciencia como a un pescado; todo lo que el cuerpo -que está ahí, con los signos- aguante.

Y contempla la línea que divide las expresiones en las que aún hay acuerdo, y aquellas en las que se disiente. También pudo haber disensión en las primeras. ¿Por qué aquí y no allí? ¿Por qué hay disensión en parte alguna? ¿Por qué acuerdo?... ¿Dónde estamos y quiénes somos exactamente?... Y, si es preciso, consulta a los sujetos, si aún están ahí, y les hace decir nuevas expresiones que contribuyan a responder a esas preguntas y acabar con la incertidumbre que está amenazándolo todo. En cualquier caso consulta a los cuerpos; que es por donde le aparece, a la "intuición global", el acuerdo o la disensión -Sí, o no (46)-.

Porque el análisis del lenguaje prosigue y avanza, no sólo para deslindar en él el acuerdo del desacuerdo. También porque, para la "intuición global", para la que la muerte es un hecho inevitable, la disensión es un hecho posible acerca de todos los signos y expresiones del lenguaje; en cuanto todos son fácilmente separables del resto de sus sentimientos, fácilmente separables unos signos de otros, modificables; en cuanto la "intuición global" tiene la conciencia de la libertad. Y la disensión posible sume a toda la conciencia, a la propia, a la de los sujetos analizados, que ahora dependían de ella, en esa incertidumbre de la que pareció tras la disensión salvarse el lenguaje, los signos; y que parecía insalvable tras la muerte.

Es la incertidumbre de que haya algo en absoluto, incertidumbre que simpatiza con la muerte. Y con la vida.

Es la conciencia de la incompletitud, de la inacababilidad del lenguaje y del análisis... de su infinitud... de la posibilidad, al mismo tiempo, de distraer, de superar constantemente la simpatía de la muerte, mediante el análisis interminable del lenguaje. Puede hacerse. Si se está consiguiendo salvar algo, eso es cuestión de fe. Incertidumbre. Fe formalista.

La fe formalista dice más: que así puede salvarse todo. (La fe formalista más extrema,

recordemos, decía aún más: que esa es la única forma de salvarlo (47)).

De ahí su parlingüismo: que todo lo que hay es lenguaje.

Tenemos, entonces, a nuestros dos sujetos (supongamos que son, de momento, sólo dos), que se han encontrado flotando, después del naufragio, sobre el madero del lenguaje; (y antes de que una nueva disensión caiga sobre la balsa y aparezcan luego, sobre sus restos, tres sujetos). Tratan de pescar algo, para, sobre todo, reconstruir desde la balsa todo el barco, o construir otro, o lo que se pueda, con lo que consigan encontrar (48).

(Así estamos todos siempre. Solo que ya me parece que somos muchos más).

En su reconstrucción, descubren que lo que ocurrió, mientras duró, fue *un hecho de comunicación*: entre ellos dos (dos sujetos), y el lenguaje. Eso era lo que les había parecido una conciencia de un mundo, de un mundo donde no estaban ellos (como sujetos). Pero estaban. Hablando. De su mundo. Estaban ellos y el lenguaje, el que ellos construían. Aunque entonces no lo sintieran ni supieran.

Y ese hecho, de comunicación, consistía en que estaban los dos mirando, en el espejo del lenguaje, un solo mundo y sin espejo. Creyéndose un mundo.

Una conciencia. Es decir, en ese mundo todo tenía un sentido. Estaba ordenado. Pero el orden de las cosas de ese mundo era el de cosas, signos, en el espejo. Y en éste, aún pueden ahora verlo.

Pero no eran un mundo, sino dos (pues quizá alguno ya se escondiera, en el engaño). Y, en algún momento, de repente, ese hecho, de comunicación, irrumpió en el espejo, rompiéndolo. Por eso, no vieron exactamente lo mismo, en el espejo. Cuando se dieron cuenta fue cuando alguno de ellos vio en el mundo aparecer algo sin orden, algo que no podía existir, y no pudo, y no quiso ignorarlo; cuando ya se había roto todo. Ahora se han dado cuenta de que esa pieza que no podía existir, imposible, la piedra al espejo, reflejaba otro mundo. Y se están poniendo a averiguar cuál es cuál y dónde.

Quieren verlo todo en su reconstrucción a base de signos del espejo, donde aparezcan ellos, los sujetos, y como tales, y el viejo espejo, todos reconstruidos y definidos a base de signos del lenguaje, a base de los restos del viejo espejo recuperados; y otras nuevas piezas. Como una maqueta, más veraz, del engaño de antes.

En DLO, ese hecho de comunicación definido en términos sintácticos, por referencia al lenguaje, como un complejo de relaciones entre signos y conjuntos de signos, incluye otros hechos, emparentados, y de la misma manera definidos: decir, saber, entender, comprender... (49)

¿Quién decía, sabía, entendía... ? Los dos sujetos. ¿Qué? El lenguaje que construían.

¿Y cómo definir esos dos sujetos en términos de su propio lenguaje? Ya lo hemos ido entendiendo, pero lo explicitaré ahora:

Si entendemos por "sujeto" a la conciencia como totalidad de sentido, los dos sujetos eran: el lenguaje que les fue común; idénticos antes, pero no ahora, en la reconstrucción del análisis: ahora tienen un sublenguaje común, y otros diferentes, propios, que son los que los distinguen, entre los que están los signos objeto de la disensión. Ahora los sujetos son dos conjuntos de signos que se interseccionan (52). (Y, tres, la intersección). Las dos (o tres) totalidades de sentido, internas a cada lenguaje (53).

Si entendemos "sujeto" como conciencia en general, es decir, cualquier conciencia, cualquier sentido, entonces es como si lo entendemos como individuo en el sentido de DLO (54), es decir, cualquier sentido de cualquier signo o de cualquier conjunto de signos con sentido. Entonces, hay dos sujetos, pero podría haber todos los que el análisis quiera encontrar (previendo, quizá, futuras disensiones) entre los signos del mundo roto; reconstruyéndolos, añadiéndoles, fragmentándolos y refragmentándolos hasta hacerlos añicos. Y habría habido comunicación, directa o indirecta, entre todos.

Si entendemos "sujeto" como el origen de la determinación del lenguaje, su "constructor", o "usuario", los sujetos son dos cuerpos -los dos que ahora se balancean en la balsa-. Antes, a lo mejor ni estaban, en la conversación, en aquel mundo, ahora roto -estaban simplemente viendo los dos la misma película-; o, desde luego, no como constructores de sus signos. Ahora sí. Y mueven las piezas. Dos cuerpos que manejan dos máquinas, y producen con ellas, en parte cosas diferentes, en parte las mismas cosas; a través de éstas, se habían antes comunicado, manejando indistintamente sus máquinas como si de una sola, y de un solo maquinista, se tratara (55).

Si entendemos por "sujeto", al alma... eso, ya sabes, depende de la voluntad.

### La voluntad del análisis

Pero, ¿la voluntad de quién? La voluntad ha intervenido en la comunicación, y el análisis debe

encontrarla.

Tenemos, por lo pronto, dos situaciones, dos hechos: el actual, el del análisis, y el que se trata de reconstruir. El análisis y la comunicación. En los dos interviene la voluntad, la decisión, como hechos de lenguaje y pensamiento que son.

En el análisis (que es la narración -temporal- de la comunicación y la vida (56)):

Hay que decidir, por ejemplo, lo que Wittgenstein llamaba "criterios de haber logrado éxito en la comunicación" (57), en base, como siempre, a signos; también hay que decidir qué sujetos son los que se comunicaban, cuántos, definirlos entre los restos de un solo lenguaje que les fue común (contextos), y decidir cómo reconstruirlo y qué añadirles. Y, por supuesto, hay que decidir hacerlo, analizarlos.

Decidir hacerlo es decidir aplicarles a los restos, a los añadidos y a su reconstrucción, el principio de no contradicción. Y decidir cómo, es algo que en la "intuición global" y su lenguaje debe decidirse. De estas decisiones que ahí hay que tomar depende qué es lo que vamos a ver que sucedió; quiénes estaban. Que esas decisiones son las que hacen del análisis, pensamiento. En cuanto tienen que oscilar, y determinarse, entre el ente y la nada; en cada signo, en cada lenguaje, para cada sujeto (58).

Y si el análisis del caso está guiado por el espíritu racionalista, no se conformará con un análisis, sino que irá haciéndolos todos, todas las reconstrucciones posibles, de una comunicación entre todos los individuos posibles. Irá descubriendo, o reconstruyendo, todas las contradicciones posibles y las irá superando (59).

Y, por otra parte, estaba la otra situación, la que se quiere reconstruir. Como era construcción de lenguaje, fruto también es de decisiones:

Las que corresponden; ya anteriormente estudiadas (60). Con una peculiaridad: cualesquiera que fueran los sujetos que el análisis decida reconstruir, todos coincidían ("participaban de", dice DLO (61)) en todas las decisiones de construir un lenguaje; el que les comunicó; y difirieron en las de la construcción de los signos objeto de la disensión. Si no, no hubo comunicación.

Ahora bien, cómo distinguir entre las decisiones del análisis y las de la comunicación reconstruida... No hay manera. Se identifican. Aunque el análisis añada ahora más decisiones, al añadir -en su reconstrucción no sólo de la comunicación sino también de la disensión- más lenguajes para definir los sujetos y superar las contradicciones. El análisis se identifica y "comprende" (en un sentido ya empleado de ese término (62)) al lenguaje analizado. Establece, pues, una nueva

comunicación entre todos los sujetos analizados y la intuición global, que los reconstruye y comprende... como ya el análisis del análisis descubrirá a su vez al surgir la menor disensión en el análisis. Y entonces, aunque desde este otro nuevo nivel del análisis se descubra que la identificación del análisis anterior con los lenguajes que reconstruía era infundada, pues eran lenguajes distintos, seguirá el nuevo análisis identificándose, indistinguiéndose -y comprendiendo- en todas sus decisiones, con los análisis y lenguajes reconstruidos (63).

Porque incluso las nuevas decisiones que cada análisis añade, tienen el carácter de reconstrucción de lo que había en la comunicación analizada (pues definen a los sujetos implicados); aunque antes de la disensión no se manifestaran.

Y así, en el primer soplo de vida, en la primera conciencia -si es que hubo tal- de la que haya quedado rastro -de todas queda algo-, aún más, en el primer hecho -hecho de comunicación entre objetos-, se estaban comunicando ya todos los individuos habidos y por haber. Pues en el último análisis -si es que posible fuera-, el análisis de todos, el análisis del mundo, todos lo revivirían. Pero no es posible, en el tiempo. El análisis, ya sabemos, como el lenguaje, es inacabable.

El solipsismo del análisis le posibilita toda comunicación, en camino hacia la omnicomprensión (64).

(Como decía el poeta, creer en la razón es esperar que seamos comprendidos).

(Claro que siempre cabe decir:

-¿Y qué más da, los sujetos que hubiera y lo que decidieran exactamente antes de la disensión? Ojos que no ven, corazón que no siente. Lo importante somos nosotros, ahora; se trata de salvar de la disensión cuanto se pueda y avanzar en la verdad y en el conocimiento del mundo. Esa es la tarea del análisis).

Pues eso de ahí arriba es echar a volar la imaginación. El análisis, obra de esa conciencia pobre, prudente, que es la "intuición global" de los signos; conciencia de lo que ha quedado de las disensiones, y que precisa de un amplio consenso; y que es desarrollado, con todas las exigencias del método, en la ciencia... el análisis, digo, está obligado por esos signos y por sus hechos, y en su reconstrucción sólo puede presumir (y adoptar) decisiones, allí donde éstos les muestren: azar.

Azar. Allí puede presumir conciencia de libertad. Esa conciencia de conciencias. Como la que tiene ahora el análisis. Esa conciencia de posibilidades, de mundos posibles y de la posible carencia de mundo. Conciencia de alternativas. (Acompañada o no de ese sentimiento: la duda). Si no hay azar, no hay lenguaje, ni comunicación.

Por ejemplo. El analista debe encontrarse con azar, y puede, por tanto, presumir decisiones: En la disensión; me refiero a los signos, o contextos, objeto de la disensión en cuestión.

Ese azar puede ser del que, en el capítulo precedente, llamábamos "indeterminación sintáctica", más profunda, es decir, la disensión a que ha dado lugar requiere más reconstrucciones para deshacerse; o puede ser "indeterminación semántica" -como suele ocurrir en el caso paradigmático de contradicción: -¡sí! -¡pues no!-;  $p \& \neg p$  - cuya disensión, si no afecta a la sintaxis, puede ser más fácilmente restaurable; como entonces vimos (65).

(Me parece que no hay disensión específicamente pragmática, pues la "indeterminación específicamente pragmática" es la de la comunicación. Los disidentes pueden perseguir fines diferentes, o estar condicionados o condicionando situaciones diferentes, pero para que haya en ello disensión, esa diferencia debe aparecer en sus lenguajes, en sus máquinas sintáctica o semántica: claro que estas disensiones son pragmáticas, pues sus máquinas están incluidas en la pragmática. Pero no específicamente pragmáticas).

En la disensión, frente a sus signos y sus sentimientos determinados, tuvo que haber una conciencia de libertad, de alternativas; como la debe de haber ahora, para el analista.

Si no la hay ahora, es decir, si el analista descubre que la disensión fue determinada por causas, incondicionalmente, en la naturaleza, no hubo disensión tampoco entonces. Falsa alarma. La disensión queda resuelta porque no la hubo, y no hay que restaurar nada. No hubo allí signos, propiamente, lingüísticos siquiera. Y si alguien, algún analista, o los propios disidentes autoanalizándose, claro, entonces o cuando sea, dicen o insisten en que la hubo, es falso; y eso es otra disensión que habrá que resolver a su vez entre los analistas, analizando "criterios del éxito en la comunicación", hechos acerca de esas máquinas, en la naturaleza, etc. etc., y así, indefinidamente, hasta resolverlas.

(El analista puede, también, encontrar en sus análisis disensiones que pasaron desapercibidas en su momento. En cuyo caso, tendría que pasar por la resolución de esa nueva disensión de los análisis -el suyo, y el de los presuntos disidentes, o el de analistas cualesquiera que, al parecer, en su momento, o ahora, decidieron no admitir la disensión como tal- como en el caso del párrafo anterior).

(Puede, también, descubrirse otro caso de disensión; llamémosla "impropia": cuando entre las alternativas que cada sujeto contó para determinar entre ellas las disidentes, no estaba la del otro sujeto, aquella de la que disienten. En este caso, aunque fueron libres y decidieron *al* disentir, no fueron libres *en* la disensión, pues decidieran la alternativa que decidieran, no tenían más remedio

que disentir. *No decidieron disentir*, exactamente. Su disensión es, más bien, interrupción de la comunicación. Como la que no hay entre dos sujetos que se ignoran, entre dos lenguajes sin el menor contacto.

La disensión "auténtica", decidida, sigue siendo, en parte, comunicación; lo fue por un momento, al considerar, entre las alternativas, la del contrario.

Por eso es trágica, humanamente trágica -diríamos mejor, dramática; pues su tragedia no es la de la determinación de la naturaleza, sino la de la determinación de la voluntad (67)-, pues esa posibilidad de dejar de disentir hace a veces a los disidentes mantenerse en su decisión con más pánico y pasión, sin querer darse cuenta de que lo que más les impulsa al abismo es justamente la salida).

Pero aunque haya ahora (y hubiera entonces) disensión, con conciencia de libertad, y hay (y hubo) acuerdo en el análisis al respecto, en cualquier caso también debe el análisis encontrarse con azar y presumir decisiones en: El propio análisis de la disensión emprendido.

Como en los casos de los párrafos anteriores. A costa de tener que hacer el análisis del análisis, aunque sea por un momento, en cada momento del mismo, o más detalladamente, si surgen problemas; como en los casos anteriores. De todas maneras debe haber, o asumirse, azar en las decisiones del análisis: desde la decisión de analizar, hasta la de los "criterios del éxito en la comunicación", o las que se tomen durante la reconstrucción, que van a descubrir, y revivir, qué es lo que ocurrió allí exactamente. Todas, en fin, las decisiones del análisis deben hacerse desde una conciencia de libertad, azarosa, conciencia de indeterminación; en cada decisión debe haber conciencia de sus alternativas, de que son posibles otras reconstrucciones diferentes, con todas sus razones que sean, en cada caso, así como no hacer ninguna. Y esas conciencias deben ser, reales, y estar en lo cierto; es decir, las decisiones tomadas, en cada caso, deben descubrirse como indeterminadas en la naturaleza, azarosas.

(Y ese azar puede ser, tanto de los que, en el capítulo precedente, llamábamos "indeterminación sintáctica", o "semántica", como debe encontrarse también el de la "indeterminación pragmática", que allí se llamaba "la indeterminación de la comunicación" (68), gracias a la cual, los contextos analizados y los de la reconstrucción se identifican; y el análisis "podría haberlos hecho", de hecho los hace, los repite ahora, y le añade a su lenguaje otros nuevos.

Pues ni los signos y contextos entre los que surgió la disensión pueden estar totalmente determinados por su entorno, por sus causas, y por la incondicionalidad de la naturaleza y sus leyes,



ni tampoco los signos y contextos que está usando el análisis en su reconstrucción, por su entorno, causas o leyes naturales. So pena de no estar reconstruyendo lo que se pretende. Por no ser ni lenguaje, lo que está tratando de reconstruir como tal, o por no serlo su reconstrucción; o por no serlo ambas; y no consigue la comunicación, ni la comprensión, que el análisis pretende con el lenguaje analizado. Insisto: el analista debería, pues, descubrir y saber, para asegurarse, que aquellos contextos analizados estaban indeterminados, entre qué alternativas, que fueron fruto del azar entre ellas; que en cuanto a los del propio análisis ya lo serán, para él, con más evidencia).

Por último, el analista debe encontrarse con azar y presumir conciencia de libertad y decisiones: en el lenguaje, o lenguajes, analizados, en todos sus contextos analizados, no sólo en los contextos disidentes, como antes vimos, aunque para analizar éstos tuviera ya que analizar sus lenguajes. Azar, con todas las indeterminaciones del lenguaje.

Es entre esos contextos donde debe el analista descubrir y definir finalmente los sujetos y sus conciencias, sus lenguajes diferentes, con contextos diferentes (o, al menos dos, los que fueron objeto de la disensión, deben ser diferentes): Allí donde encuentre azar (la "triple indeterminación" del lenguaje; aunque el descubrimiento de la "indeterminación pragmática" le conduzca a descubrir los cuerpos de los usuarios de cada uno y sus entornos). En todos, con sus alternativas; que es preciso conocerlas para definir un sujeto y su lenguaje; pues sujetos (o lenguajes, o contextos) con alternativas diferentes son diferentes, aunque esa diferencia pueda no descubrirse de momento, hasta que no aparezca la disensión en la conciencia; como ya veremos en el capítulo siguiente (69); tanto para los contextos analizados y sus sujetos, como para los de la reconstrucción del analista, identificados con aquéllos.

Y, naturalmente, de entre todas las alternativas con las que cuenta cada indeterminación-decisión para cada sujeto, debe estar la decidida, que es siempre la misma para cada sujeto, excepto en el contexto de la disensión. Esa identidad de las decisiones, en la grieta del azar, es la comunicación. La conciencia.

Por lo dicho antes, se ve que es muy posible tener una falsa conciencia, una falsa conciencia de libertad, de alternativas (70). El análisis puede descubrirlo, descubrir determinación donde antes se había creído haber indeterminación, o viceversa; descubrir lenguajes o sujetos donde no se habían antes descubierto, o descubrir que no los hubo donde se creyó. Porque la determinación en la naturaleza anula la decisión de la voluntad, el lenguaje y el sujeto. (Como dice Wittgenstein, la observación del analista guarda alguna relación de oposición con la volición del analizado (71), y la

volición no es un hecho, que pueda observarse como tal).

Pero así vamos por la vida, errando y engañándonos si podemos, dudando, creyendo a veces que no teníamos más opciones, habiéndolas tenido, o creyendo otras veces que hemos decidido libremente lo que, como dice la gente, "estaba de Dios". Y estamos siempre pendientes de qué es lo que nos deja la naturaleza pensar; buscando en ella grietas donde anidar, y taparlas, para tener que emigrar a buscar otras.

(Se ha prestado en filosofía contemporánea mucha atención, un tanto fascinada, por el deseo; seguramente por su carácter híbrido entre naturaleza y voluntad (lo que en DLO se llama "disposición" y "actitud" (72)); entre determinado e indeterminado. Pero si, como dice M. Cereceda, el deseo es un hecho de lenguaje (73), y cuanto más poderoso e "incontenible" tanto más poderoso y comprensivo, y prometedor, es su lenguaje -como todos los lenguajes, siempre en busca de satisfacción (semántica) por los hechos-, lo ha de ser guiando los pasos del deseante por entre alternativas, en una sucesión de decisiones; indeterminadas. Lo que probablemente es lo que le *confiere su fuego. Tanto más incontenible cuanto más contenible y huidizo.*

Algo parecido le sucede a la llamada "intuición" (74)).

Pero no hay que preocuparse demasiado por presumir decisiones por todas partes en el lenguaje y la comunicación, porque el azar, ya lo vimos en el capítulo precedente, es invencible y la naturaleza por doquier se limita a sí misma con azar. Las alternativas para el análisis, para la comunicación, son inacabables.

Aunque, bueno, ya se sabe, cada análisis tiene sus fines, concretos, limitados y satisfactibles. Por eso no hay que descubrir todas las alternativas a cada decisión, lo que es problemático y virtualmente inacabable. Entre los fines de los análisis, si no el único, el más urgente es la superación de las disensiones. Y así actúa el análisis, como "cura" del pensamiento, momento a momento... inacabablemente.

### El análisis y el tiempo

En todos los sentidos que antes vimos en los que podía definirse el "sujeto", en todos, hechos de

lenguaje, intervenía la decisión y el azar. Pero sólo en el sujeto como cuerpo del usuario -el enfoque más propiamente formalista-, sólo en él debe descubrirse para definirlo la triple máquina lingüística en la naturaleza, con todas sus determinaciones e indeterminaciones, focalizadas en él.

(-Bueno, y en el alma.)

Comenta Wittgenstein en el *Cuaderno marrón*, acerca de la volición en el habla, que ésta "opera sobre los sonidos mismos sin ningún mecanismo intermedio", sin preocuparse por mover directamente los órganos bucales (75). Es decir, la volición determina antes los  *fines*; y sólo los  *medios* en el caso en que como mecanismo no estén ya lo suficientemente conectados. (Que los instintos, como insiste Cereceda, son también mecanismos de lenguaje, que se construyen (76). Y lo mismo podríamos decir de los apriorismos kantianos, mecanismos que se construyen para y al pensar).

Antes el sentido que sus signos. Antes la vida que la comunicación.

Así, para el análisis, antes la vida, el pensamiento, o la comprensión, que le va a llevar a comunicarse con los comunicantes, que la fe formalista. Y, naturalmente, ésta, como es propio de la fe, en el seno de la conciencia de incertidumbre, de libertad, también ha de ser decidida. (Y, naturalmente, si todos esos momentos han de seguir siendo siempre momentos de lenguaje, de pensamiento y de conciencia, han de seguir siendo, en alguna medida, revisables, decidibles, en el seno de sus alternativas). Así, creo, podríamos analizar y descomponer, en todos esos momentos, lo que líneas más arriba llamábamos globalmente, la decisión de analizar el lenguaje.

La fe formalista, recuérdese, tiene varios grados. Cuanto más fuerte y exclusivista como método de comprensión, de pensamiento, o incluso de vida sea, decidiendo negar otras alternativas -negándose azar-, tanto más se define el analista en cuanto sujeto, y tanto más se expone a encontrarse en disensión con esas alternativas que él niega, si aparecen (77).

Ahora bien, la escuela contemporánea oficialmente llamada formalista (la iniciada por Hilbert hacia la comprensión de la comunicación matemática, dañada y enriquecida por disensiones, y aplicada por Chomsky en la gramática), de la que hemos tomado aquí muchas de sus concepciones y resultados, definió -de muchas maneras, eso es cierto- lo que es un "lenguaje formal", o "sistema sintáctico", o "sistema formal", o como le llamaran. ¿Podemos considerar, desde sus puntos de vista, que el lenguaje natural (no sólo en su gramaticalidad, como sí que lo consideró Chomsky, sino también en su sentido y su verdad) es un sistema formal, analizable con éxito? ¿o incluso no sólo el llamado lenguaje natural, sino todo lenguaje, y todo el mundo y la naturaleza como lenguaje?

Cualquier modelo formalista de "lenguaje formal" está definido por conjuntos de reglas acerca de

signos. Pues bien, cualquiera de ellos es aplicable (con mejor o peor utilidad, pues piénsese que esos modelos fueron especialmente contruidos para aplicarlos al lenguaje de la teoría de conjuntos) a cualquier lenguaje, natural (como, al fin y al cabo, lo son todos) (79). Basta con que la voluntad determine de alguna manera los tipos de reglas que el modelo de turno diga que debe haber en un sistema formal; momento a momento, como se han hecho todos los lenguajes, al hacerlos; *in fieri*. El análisis vendrá después -si no lo ha habido antes, que todo puede suceder, como ocurre en los lenguajes que presumen de artificiales o los estados que presumen de constitucionales-. Y si el analista plantea al lenguaje alguna dificultad sobre su formalidad, siempre el lenguaje (el hablante, o el propio analista, o el sujeto del lenguaje que sea) podrá decidirla, con efectividad.

Así se inventan los juegos. ¿No?

La vida es un lenguaje formal que vamos decidiendo y construyendo momento a momento, improvisando a veces, cambiando decisiones otras, añadiendo o quitando. Por eso todo el mundo, si lo busca, podrá comprendernos. Porque se trata de formas, de vida, de comportamiento. Porque estamos dejando de ella, de la vida, bastantes huellas por el mundo.

(Nuestras huellas, la obra, es una comunicación en la que nos va la vida).

Antes los fines que los medios... Aunque la volición, si los medios están lo suficientemente conectados en un mecanismo con los fines, al decidir los fines, puede incluir en su decisión también los medios, sin plantearse los muy explícitamente... ¿o planteándose los? Es decir, ¿qué capacidad tiene la volición? ¿cuánto puede decidirse en cada acto, en cada momento, cuántas alternativas puede haber considerado, con sus razones respectivas y sus consecuencias? ¿cuánta responsabilidad, cuánta libertad cabe en un acto, en un momento de volición, de decisión?

Yo diría: cualesquiera, todas. No hay límite. Se puede decidir todo, con toda precisión, en un momento... como se puede comprender una vida (una conciencia, un lenguaje) en un momento... (80). Aunque el análisis de esa decisión, la descompondrá y reconstruirá, en función -junto con otros muchos hechos del mundo- de ese hecho de los cuerpos que deciden, hecho mental, que se llama la atención.

Se ha venido hablando aquí, algunas veces, de la atención. Pero entonces, desde el punto de vista lógico, poco añadía, o nada, a la decisión, a la aparición del pensamiento o sentimiento. Era una referencia aclaratoria de lo que se estaba diciendo, que si añadía algo, era en virtud de su carácter pragmático. (Como el deseo, la intuición, el instinto... la duda... tiene el mismo carácter híbrido entre lógico-volitivo y sintáctico-fáctico, que, aunque sea algo confundente, permite articular

pensamiento y análisis, conciencia y comprensión).

Así que, desde el punto de vista fáctico y pragmático, los cuerpos que deciden sí que parecen tener una capacidad limitada de atención, de respuesta a una limitada gama de estímulos, o lo que sea, con sus leyes, que la ciencia estudia lo mejor que puede. Y a la hora de reconstruir un lenguaje y sus contextos, el análisis (limitado, en el tiempo) tendrá que contar con ello para ver dónde puede presumir decisión y dónde no y hasta qué punto. Y tendrá que descomponer decisiones (discretas), en todo un proceso temporal de cálculos, dudas y cavilaciones; y la conciencia de libertad, en toda una más o menos larga experiencia -que la mente, para representarla toda en un momento y sentirla, ha podido conectar con unos determinados zumos de sentimientos a los que llamaría "sensación de libertad" (81)-; experiencias tan complejas y extendidas como se quieran; en el tiempo hacia fuera, y en el tiempo hacia dentro; es decir, con sus subdecisiones y subdecisiones, hasta acercarse -descomponiendo momento tras momento, y poniendo allí al individuo- al instante; los "instantes decisivos"... siguiendo en su reconstrucción el camino que la construcción del "continuo" formalista ya le ha abierto (82).

Así reconstruye el análisis las decisiones, como reconstruye las conciencias y las comunicaciones. Y eso del "antes" y el "después" aplicado a los fines y a los medios, al sentido y a los signos, etc., es construcción del análisis. Porque es el análisis, el que, en su reconstrucción, construye, o descubre, el tiempo en el pensamiento (83). El ahora es una forma (Husserl) (84) (85).

Pero para el análisis, como aquí hemos asumido, es al revés que para la volición él que reconstruye: el análisis antes descubre el signo del lenguaje analizado que su sentido, y antes aún, el sinsentido; como puede reconstruir a su vez el análisis del análisis. Aunque lo lógico es que, una vez metidos en reconstrucciones, se vayan ajustando unas a otras. Que, por ejemplo, cualquier decisión de sentido, implica el sinsentido como alternativa.

Ahora bien, ¿cómo digo, podría preguntarse, que el análisis descompone decisiones o reconstruye lenguajes si, identificada la reconstrucción con lo reconstruido, no puedo establecer la diferencia, pues no puede conocerse lo reconstruido más que por su reconstrucción? (Ya empezó antes a plantearse algo así, y hubo una primera respuesta). La respuesta (ahora) es: porque no sólo son posibles, no bastan, una reconstrucción para cada lenguaje, sino que puede haber ("debe haber", para el espíritu racionalista) inacabable número de inacabables reconstrucciones; todas las alternativas (86); todas las narraciones de la comunicación. Cualquiera de ellas puede ser diferente, para el análisis del análisis (como antes vimos), y en cambio el lenguaje reconstruido por ellas, el mismo. Por eso pueden distinguirse.

El presente del análisis es la fuente de la que surge (o se descubre) el tiempo, diversos ritmos y formas de tiempo, como músicas, que van proyectándose hacia el pasado; diversos pasados, antes informes, o con cada vez más formas. Y en esa diversidad, hace la historia.

### Peligros del formalismo

En el párrafo del capítulo 2 titulado "Sintaxis y moral", la fe formalista se resumía en que (87) si el pensamiento y la comunicación son algo no son hechos fuera del mundo sin implicar a éste para nada, sino realidades; del mundo -límites internos del mundo (88)-. Son hechos: los hechos de su lenguaje.

Durante los últimos tiempos, y progresivamente, la fe formalista ha desarrollado programas por todas las zonas del mundo descubierto y en descubrimiento:

De manera más o menos completa (89), se han reconstruido lenguajes naturales; en las gramáticas, en la antropología... y esas reconstrucciones se han maquinizado. Se han construido y reconstruido lenguajes artificiales; en lógica, en informática... por todas partes, en las ciencias, en determinadas comunidades, en los juegos, en la burocracia... y se han maquinizado (es decir, reduciendo, en su construcción, la intervención humana, del usuario de la máquina, al mínimo esfuerzo). Se han construido y reconstruido máquinas artificiales; la tecnología y su industria... y máquinas de construir máquinas. Se han reconstruido máquinas naturales; en las ciencias... y se han maquinizado, descubriendo la manera por la que el hombre, el usuario, intervenga en ellas, controlando su energía -entrando en su azar y aprovechándose de su trabajo, construyendo máquinas dentro de las máquinas de la naturaleza-.

Se han construido, reconstruido y maquinizado lenguajes y metalenguajes, y análisis de análisis.

Pero... este extendido programa formalista, con sus implicaciones panlingüistas, que ya ha sido expuesto y estudiado varias veces, más arriba (90), y del que habíamos comentado parecía ofrecernos la posibilidad de un humanismo de amplio alcance, está plagado, en la medida de su extensión, de peligros... Especialmente si consideráramos que está construido por una política colectivista -como si la política del sujeto colectivo no hubiera fracasado ya repetidas veces- mal

disfrazada de individualista -como si el sujeto-individual-autoconsciente no hubiera sido desde hace tanto tiempo refutado y deshecho-, y abundante productora de marginados y de residuos en todo aquél o aquello que no esté condicionado por sus mecanismos, que la máquina trata de disfrazar de subproducto.

Y todos esos peligros se resumen en uno: que el programa formalista quede anulado, al quedar desprovistos de su naturaleza lingüística, precisamente esos lenguajes contruidos por el programa formalista para demostrarse a sí mismo. Y ese peligro, tanto mayor, como hemos dicho, cuanto más sofisticados y abarcadores sean los lenguajes contruidos, puede conducir a llevar a efecto esa "desprovisión", ese "despojamiento": primero, al ir "reconstruyendo" (¿diría, más bien, "destruyendo" (91), sobre la base de los signos y contextos del lenguaje en cuestión?) esos lenguajes y "reconvirtiéndolos" en máquinas desprovistas de las indeterminaciones propias del lenguaje; y luego, a las máquinas, en condicionadas y condicionando a sus usuarios, y a todo lo que abarcan, y a todos -a los que fueron sus signos y a sus usuarios-, en esa parte del mundo condicionada por la obligatoriedad de la naturaleza.

Literalmente, y en una palabra, aunque suene un poco tremendista: matando. Silenciando matando.

Y esta operación es fomentada y determinada (con la colaboración de la naturaleza, de cuyo trabajo se aprovechan) por todos aquellos usuarios cuyos cuerpos, a lo largo de la operación, vayan quedando condicionados de una forma tal que satisfaga sus deseos... como te deja en buenas condiciones la muerte de todos tus coherederos. ¿Qué deseos? ¿Dinero? ¿Poder? ¿Liberar traumas de infancia?... Y lo hacen con la colaboración, como he dicho, de tantos dioses, en la naturaleza, que desarrollan mecanismos por doquier entre los usuarios a los que van reconvirtiendo en meras piezas. ¿Qué dioses? ¿El miedo? ¿La pereza? ¿El bienestar?...

Pero esta operación es, a medio plazo, una operación suicida; también para aquellos usuarios que la determinan para su provecho. Para éstos es como matar la gallina de los huevos de oro; que si para la gallina es la muerte inmediata, también lo será, pronto, para su dueño. Pues conduce a la anulación, refutación e inutilización del programa formalista, o panlingüista, que los construyó. Hasta su destrucción.

Esta operación, que es la de las dictaduras, oligocracias, plutocracias y despotismos, por lo menos, se ha visto ampliamente aplicada y sus consecuencias confirmadas en tantos países y regímenes políticos en el llamado tercer mundo -o en países que por ello caen en ese tercer mundo-. Claro que no todos los promotores de la operación se suicidan, del todo, eso era antes, sino que

suelen echar mano de la máquina internacional para tratar de salvarse lo que pueda. Mientras que en los países llamados desarrollados, los promotores, más avisados de las consecuencias de la operación, procuran apretar sin ahogar, o ahogar sin asfixiar, o asfixiar pero sin pasarse, salvando el propio pellejo, según sus habilidades, deseos o motivaciones, y controlar, en cualquier caso, en su desarrollo y muerte, el programa formalista y panlingüista. Para ello cuentan con la cobertura de los poderes públicos, políticos, tecnológicos y científicos, que han asumido ese juego con la contradicción en el programa, en forma de teorías cíclicas asumidas como inevitables, necesarias, sin alternativas.

Hay muchas, muchas maneras de destruir los lenguajes construidos. Por lo menos, tantas como maneras de construirlos. Los marginados de ellos, y aquellos que quedan en ellos condicionados de forma tal que piensan que nada propio, o nada suficiente, pueden satisfacer mientras les quede a los lenguajes un álito de vida, esos, con la colaboración del terror, procurarán destruirlos de cualquier manera: destruyendo sus máquinas sintácticas, semánticas y pragmáticas.

Pero todas estas maneras, si son verdaderamente destructivas y no contribuyen -aunque fuera a su pesar- a transformar, enriquecer o desarrollar los lenguajes que pretenden destruir, se reducen a una sola: limitando o destruyendo las indeterminaciones de la máquina lingüística, las que le daban su último carácter de lenguaje: su capacidad de información y de desarrollo (las "indeterminaciones sintácticas"), de transformación (las "indeterminaciones semánticas") y de comunicación (las "indeterminaciones pragmáticas"); como vimos en el capítulo precedente (92).

Y esto se hace limitando, o destruyendo, u ocultando, para cada indeterminación, las alternativas (los casos posibles de las indeterminadas leyes probabilísticas; trucando los dados con mercurio o la ruleta con un imán). Y eso se puede hacer *de facto*, es decir, coercitivamente, destruyendo o modificando... cosas, signos, contextos, cuerpos o pueblos... cerrando empresas, reconvirtiendo otras...; o construyendo... muros y rejas... fronteras, banderas... campañas de propaganda, controlando los medios de comunicación... urbanizando... etc. (93). Y también puede hacerse *de iure*, es decir, legislativamente, cuando se tratan de limitar las alternativas de los comportamientos de los usuarios del lenguaje: prohibiendo. Tema éste, el de la prohibición, que ocupa unas páginas en la parte III de DLO (94). Y, naturalmente, también judicialmente, al aplicar las prohibiciones, reconstruyéndolas. (En el siglo XVI, el gobierno español prohibió la importación de libros extranjeros; en el XVII, el francés creó la Academia de la lengua...).

Pero esto puede suceder, y sucede, tanto en países, como en la calle, en casa, en cada cuerpo.

Y para que esto suceda, no es preciso que ningún cuerpo lo fomente y determine -buscando o no



beneficio- intencionadamente, decididamente, con conciencia y sentimiento explícito del fin perseguido. Que dioses tiene la naturaleza que busquen colaborar con cualquier cuerpo, en cualquier momento, o que no necesiten colaboración alguna para que suceda, y se limiten o destruyan u oculten alternativas en los funcionamientos de los lenguajes. Que el miedo, la pereza, el bienestar, el terror, y todos los pecados y vicios capitales y provinciales conocidos y por conocer pueden hacerlo, hasta destruir el lenguaje. Hasta la locura o la muerte. No es por asustar, pero todos sabemos que puede suceder. O, simplemente, todos los jinetes del Apocalipsis. Que hay muchos más de cuatro. A base de catástrofes (95).

Ya tenemos, por ejemplo, una de las maneras de que esto suceda, la principal, en el limitar alternativas al propio programa panlingüista: prohibiendo, o limitando o destruyendo (u ocultando, olvidando, ignorando...) otras alternativas a las programadas por el programa panlingüista para el pensamiento y la vida; o simplemente, no desarrollándolas ni buscándolas. Y, por supuesto, prohibiendo o destruyéndolas todas, o pensando que no hay otra alternativa alguna; hasta incluso ni siquiera la nada, y que el pensamiento, la vida y su lenguaje, es un hecho de alguna manera incondicionado e inevitable.

En el capítulo 2 (96) vimos que había varios grados de la tesis formalista. Pero en cualquiera de ellos, si eliminamos alternativas, y somos consecuentes, desproveemos al programa formalista de su carácter de lenguaje y, según él mismo (al menos en la reconstrucción que de él hace DLO), de pensamiento y comunicabilidad. A nadie podrá *convencer*, propiamente, y nada tiene que demostrar. (La paradoja de la incompletitud de Gödel, como entonces comentamos, puede salvarse sin tener que eliminar la posibilidad de otras alternativas (97)). Quemar las naves. El fuego de las convicciones es a veces suicida. Sobre todo si se trata de pensamiento.

Como hemos venido apuntando, el peligro de que suceda esta esclerosis y muerte de los lenguajes es mayor en aquellos que, llevado lejos el programa formalista, tienen un alto grado de complejidad y/o han sido construidos como meta-lenguajes de meta-lenguajes, análisis de análisis, reconstrucciones de reconstrucciones, en una larga cadena. Porque entonces, pocos especialistas podrán usarlos, si sus condicionamientos pragmáticos son muy determinantes. Y éstos, acuciados por la pereza, la rentabilidad, controlada a corto plazo, la eliminación de competidoras alternativas... pueden no dedicarse a distraerse con ellas.

Y, sobre todo, si se maquinizan, tecnológicamente. Porque con la maquinización, al reducir la intervención humana al mínimo esfuerzo, por loable que sea reducir el trabajo humano y velar por la comodidad y bienestar del usuario, puede ello utilizarse de cebo para eliminar posibilidades de usos

alternativos de la máquina y de su desarrollo, posibilidades de incluso azar, o error, digamos, humano, reduciendo con ello la experiencia que su usuario tenga de ella...

La experiencia... "ese mundo de objetos -como decía en el capítulo 2 (98)- que confluyen en la superficie de nuestro cuerpo", del cuerpo del usuario de la máquina lingüística; y el que quiera usarla -(y es ese uso el que le confiere su naturaleza de lenguaje, al menos para el usuario)- procurará "que sus proyecciones pasen por" su cuerpo, y así sea él el que se comunique, con los demás usuarios y con el mundo... La experiencia... No son pocas hoy las denuncias de que se está perdiendo la experiencia (99)... Porque la experiencia, que es donde se construyen los signos y donde éstos adquieren su significado, su conexión con los objetos del mundo (construyendo la máquina semántica), "son los primeros objetos con cuyos movimientos identificamos nuestras decisiones". Y aunque -allí decía- el concepto de experiencia es relativo y "puede extenderse por el mundo, como el lenguaje, cuanto queramos", esto no se está haciendo si no llevo, a los signos cualesquiera del lenguaje que sea, por cercano o lejano que parezca, si no los vivo, desde una conciencia de libertad y alternativas, entre las que mi cuerpo de usuario, con todos sus sentidos externos e internos implicados, pueda tomar decisiones.

Pues son las decisiones, tomadas entre alternativas, e implicando con ellas los sentimientos, las que confieren sentido, y "contenido" a los signos y expresiones del lenguaje, contenido de experiencia. Y con él, su capacidad de información y desarrollo (por su "indeterminación sintáctica").

Y la limitación o eliminación de alternativas a las decisiones semánticas (a la "indeterminación semántica"), limitando o eliminando las posibilidades de usar los signos con un contenido diferente al ya construido, limita o elimina la capacidad de transformación del lenguaje. Y con ella, limita mortalmente el dominio de aplicación del lenguaje (su "indeterminación pragmática") y su capacidad de comunicación con otros usuarios (ya limitados, por su complejidad, a unos pocos especialistas) y con el mundo, siempre cambiante y azaroso. Hasta que los pocos especialistas que la usaran, la máquina, deban abandonarla por obsoleta. Residuos. Y los usuarios, marginados. O a "re-ciclarse".

Esto sucede, en mayor o menor medida, en todos los lenguajes y máquinas construidas, impulsadas por el programa formalista, en todas sus formas, en las ciencias, en la tecnología, en la política y, de manera dramática, en la ciencia y tecnología económica, por el uso que hacen de ella los que detentan en ella el poder de decisión, sus verdaderos y máximos usuarios (100), comparado con cuyo poder, el del resto de los usuarios del sistema económico es como el de piezas de la máquina.

Y ¿qué pasa cuando todo esto sucede?

Pues que, aparte de los daños, referidos e imaginados anteriormente, a corto (sobre todo, explotación) y a medio (sobre todo, estancamiento) plazos, daños para la razón, la libertad y la vida, a largo y larguísimo plazo, sin embargo, el mal no es irreparable. A falta de otra cosa más expeditiva y mejor, es la ciencia de la historia, con la colaboración de todas las demás, la encargada de, entre tanta chatarra y tanto memorandum abandonados, restos, reconstruir los lenguajes de los que esos restos fueron sus signos, en todas sus capacidades lingüísticas, vitales: el análisis histórico.

Pero, naturalmente, nada de eso se consigue si el fin de la ciencia histórica es demostrar obsesionalmente la incondicionalidad y obligatoriedad de todos los hechos pasados, el determinismo. Porque entonces mal se podrá encontrar la indeterminación, el azar donde presumir las decisiones en la reconstrucción, la experiencia de sus usuarios, las alternativas que no emprendieron; y las que pudieron, también, haber emprendido y no lo supieron. Bueno, lo malo no es tratar de mostrar el determinismo. Lo malo es creer que se ha mostrado.

Porque entonces, el análisis histórico ha caído en el mismo peligro en que cayeron los lenguajes que trata de reconstruir, y no podrá reconstruirlos, sino confirmar su desaparición con la propia. Y mal podrá cumplir su papel de posible reparadora del daño... Porque entonces, el análisis se está identificando con la desaparición de los lenguajes. Y, por identificación, está descubriendo lo que allí pasó: que sus usuarios creyeron haber mostrado el determinismo en la naturaleza; como ahora le pasa al análisis; que cerraron los ojos al azar, y, engañándose, lo ignoraron y negaron. Trataron de imponerlo; matando; sin oír la risa incontenible de la naturaleza.

Lo malo es creer que se ha mostrado. Porque el indeterminismo, el azar de la naturaleza, ya lo vimos (102), es invencible. Y si alguna esperanza tiene la ciencia de irlo venciendo y eliminando, era decidiendo desde ese azar del lenguaje que le da su capacidad inacabable de información, desarrollo, transformación y comunicación. Ese azar que ahora niega (103).

Esa tendencia, existe, en la historiografía... la tendencia a mostrar el paso del Rubicón condicionado, totalmente condicionado por las circunstancias, y las obras de arte por sus influencias, precedentes y entorno.

Pero también existe la contraria, la tendencia reparadora. Se trata entonces de revivir, las pasadas culturas, los lenguajes abandonados, en todas sus posibilidades (104). Primero, teóricamente, en el lenguaje del análisis. Y luego, prácticamente, satisfaciendo el lenguaje reconstruido, en el mundo, usándolo, viviéndolo; y conociendo todo lo que sólo ese lenguaje me puede dar a conocer, desde sus determinadas formas y mecanismos de la naturaleza, diferentes a cualesquiera otras; y

restituyéndole su experiencia (105)... en la medida en que la "indeterminación pragmática" permita la comunicación con él, con sus sujetos redivivos... vivos; quizá más vivos que lo que en su tiempo creyeron serlo, los sujetos, pues desde la comprensión del análisis, el entendimiento y la conciencia pueden ser mayores, más claros... que cualquiera tiempo pasado podrá ser mejor.

La tarea, si contemplamos su fin, es ingente. Mucha tierra queda encima de fósiles y hachas de piedra, y muchos archivos se amontonan hoy encima de archivos. Es inacabable. Pero los beneficios a corto plazo son, para el pensamiento, la comunicación, la ciencia y la vida, inmediatos.

Claro, que más vale prevenir que curar. ¿Cómo? Curando los lenguajes y las conciencias mientras les quede vida, analizándolas y reconstruyéndolas, las de cada sujeto, diariamente. Reflexionando. Así se hace. Antes de que la tierra se acumule sobre sus restos y sea mucho más difícil. Reconstruyendo la historia de la vida diaria (106).

A ello debe conducir *la* política; no *una* política (107). Que la política debe ser, pienso, el arte (o la máquina, lingüística) de conciliarlo todo (que todos los lenguajes -y sujetos- puedan funcionar) en un mundo, en el mundo; y velar por ellos, por su conciencia real de libertad; construyéndola.

Se trata de analizar, constantemente, momento a momento, el lenguaje. Que si se puede construir un lenguaje y desarrollarlo sin análisis explícito, no se pueden prevenir sus paradojas, su esclerosis y muerte, ni asegurarse de que todas sus posibilidades de desarrollo las tiene abiertas, sin análisis. Y esto, en todo el pensamiento en cualesquiera de sus formas; pero, especialmente, en las ciencias, en todas las ciencias, para las que el análisis es -así se considera- esencial.

Se trata de buscar, y encontrar, el azar en las máquinas, en la naturaleza; con la máxima precisión; todas sus formas de azar, de indeterminación. Reconstruyéndolas, reconstruir lenguajes, entre cuyas redes y nudos, el azar, en sus variadas formas, está prendido. Que esta es la forma de mostrar el determinismo, es decir, de negar el azar: encontrándolo, que, como limite que es de la naturaleza, al encontrar su lugar en ella, se está ésta descubriendo y reconstruyendo.

(Parecida, creemos, a esta exposición y defensa del papel del pensamiento y de la ciencia, es la teoría del descubrimiento científico en busca de la refutación -negación, disensión, alternativas-, de Popper.

Recuérdese, por otro lado, el libro de Jacques Monod. *El azar y la necesidad* (108), donde se reconstruían, en términos muy lingüísticos (como son los de la genética), los mecanismos de la transmisión genética y de la evolución de las especies, determinando en ellos los lugares -al menos algunos (109)- del azar; con las inmediatas posibilidades que eso abre a poner el hombre su decisión en ese lugar abierto del azar, y determinar él sus alternativas mediante la ingeniería genética).

Negar azar es engañarse, pues es imposibilitar el descubrimiento y desarrollo de alternativas que puedan refutar, disentir, y desarrollar la naturaleza y su descubrimiento por zonas y formas imprevistas. Es cerrar los ojos al límite que la naturaleza descubierta nos muestra, alejarse de él, encerrarse en ésta, falseada y esclerotizada, taparse con ella y echarse a dormir; como en una tumba, la tumba del espíritu, del pensamiento y de la vida; sin poder ni esperar lo que alguna vez pueda suceder: que el espíritu nos bese, aunque sólo sea por azar, y nos devuelva a la vida.

Descubrir el mundo y la naturaleza es desarrollarla, construirlo, viviéndola, poniéndose en sus límites, allí donde el azar se muestre, y buscarlo por doquier. Límites desde los que, al mismo tiempo que la descubrimos, la naturaleza, escapamos a ella, abriéndole paso, entrando y saliendo de ella -tocando y distanciándonos de la muerte, la verdad, el mundo-, mientras la construimos, constantemente. (Que la naturaleza es la lógica que construimos desde la sintaxis desde la que la analizamos).

Si el azar, entre sus alternativas, permite al cuerpo que lo descubre, usuario de su lenguaje, primero, identificarse con él y sus alternativas, y luego, decidir entre ellas y determinarlo, y así negarlo, es esta determinación la de un cuerpo situado en un origen de la naturaleza, en uno de sus límites, en un punto en que ni él ni nadie puede descubrirla más allá sino haciéndola, determinándola al decidirla, determinándola entre sus alternativas. Como un demiurgo (111).

Identificarse con el azar es condición para trascenderlo y hacer que en él habite el espíritu.

Si para prevenirse o curarse de los peligros del formalismo, y de la vida diaria, se trata de analizar, ¿es que puede haber -como estamos presumiendo- un sujeto, y su lenguaje, que no analice? Claro que sí, y claro que no. Dijimos hace varias jornadas que todo lenguaje implica en la construcción de sus signos un cierto análisis y sintaxis *implicitas* (sin hacerlo desde un lenguaje manifiestamente distinto, sino incorporadas al lenguaje que contribuye a construir), que el análisis *explicito* (como lenguaje distinto al analizado) desarrolla en reglas, metalenguaje. Por eso todo lenguaje contiene análisis, pero implícito. La cura de los peligros del formalismo exige el análisis explícito, donde la proyección del análisis en lenguaje (metalenguaje) facilite el desarrollo pleno del lenguaje analizado, lleve sus decisiones implícitas al primer plano de la conciencia y de la atención, y, desde la intuición global en que se expresa, facilite también su comunicabilidad con todos los sujetos que participan de esa intuición global, pública. Por eso el análisis ayuda, evita despistes, errores, somete el pensamiento a la discusión pública, y trata de superar las limitaciones de la capacidad de nuestros cuerpos pensantes.

Pero por mucho que se analice, siempre, en todo momento habrá un metalenguaje no analizado,

que contenga análisis aún no explicitado. Por eso decía antes que, en cierto sentido, puede haber un lenguaje que no analice, mejor dicho, que contenga hechos de lenguaje aún sin analizar. Mejor dicho: todos los lenguajes, metalenguajes explícitos o no, son así. La tarea del análisis, de su explicitación, es, como el lenguaje, inacabable.

-¿Y el alma? -me dice mi amigo-. Los peligros del formalismo se evitan con alma.

### Alma

¿Por qué el formalismo? ¿Por qué el lenguaje y la vida? ¿Por qué evitar sus peligros?

De acuerdo que antes los fines que los medios... Pero también decía Wittgenstein que "la cadena de razones tiene un límite" (112). No se puede en un momento explicitarlo todo... Pero... ¿por qué...?

¿Por la vida por la vida, a ultranza y sin condiciones? ¿Por alcanzar la inmortalidad? ¿O, como pretende el budismo y el espíritu dionisiaco (113), por disolverlo todo, penetrar y recorrer todo este mundo que sentimos, místicamente, que existe (114), y hacerlo desaparecer y a todos con él en azar y en nada?

¿Y qué alternativas hay?... Todas. Al menos, siempre la opuesta. A cada momento. Y en todas y en cada una, en cada momento, hay también silencio. Definitivo. Silencio decidido, querido silencio... Mientras aquí, siempre, a cada momento, silencio por romper y más silencio, que aún no ha tenido tiempo para romperse...

El alma -me dice mi amigo- puede contener, tener proyectadas en ella, todas las alternativas, por entre las que se han determinado las decisiones; y todas las razones; y los fines, buscados en las decisiones -todo el silencio y su rotura, la que se va sintiendo, rasgarse, en la corriente inacabable del análisis, del lenguaje y de la vida-.

Pero para los creyentes que piensan que es el alma la que determina, decide y proyecta, desde su foco, para ellos es el alma el sujeto de la vida, en la que se descubre y se va conociendo y sintiendo a sí misma. Y si el alma puede contener todas las alternativas, razones y fines, vista como sujeto, es que los contiene, y es ella la que puede determinarlos y vivirlos, así como no hacerlo, pues también

contiene la alternativa suprema de no ser.

Por eso, ser alma es ser un sujeto libre de los peligros del formalismo y de la vida, de la muerte. Porque los contiene todos y su superación. Que no hay paradoja, contradicción, disensión, muerte o tiempo que la abata. Que el alma, como sujeto, contiene todos los otros sentidos de "sujeto" que antes vimos (el lenguaje y su conciencia, los individuos y los cuerpos que deciden) (115), y a todos los sujetos, cuyas alternativas contiene, y con los que puede comunicarse e identificarse. Y así conocerse a sí misma y vivir, inacabablemente. Que si el alma contiene su vida, contiene vida eterna.

Vivir con alma, o, como dirían sus creyentes, la vida del alma, puede identificarse con lo que en DLO, y aquí, en varios lugares, más arriba, se ha llamado racionalismo (116), espíritu racionalista, la determinación a construir y reconstruir todos los lenguajes, todas las alternativas, todas las contradicciones y disensiones, y a superarlas todas, inacabablemente. La decisión de vivir todas las vidas a través de todas las muertes. La vida del alma es la vida de todos los sujetos.

Es el alma ese sujeto que, antes se dijo, podía decidirlo y vivirlo todo, con toda precisión, en un momento... Aunque el análisis y reconstrucción de esa decisión (o los análisis y reconstrucciones de la misma) lleven todo el tiempo y no acaben nunca... En función de los hechos del mundo y, entre ellos, de las limitadas capacidades de los cuerpos donde vive el alma.

Porque el alma la proyectan (para sus creyentes, se proyecta en) los cuerpos que viven, piensan y hablan, construyendo lenguaje. Por eso decimos que hay almas distintas; identificadas, a través de sus proyecciones, con los sentimientos, conciencia y experiencia de cuerpos distintos. Si es posible un alma sin cuerpo alguno, eso, para el formalismo, que debe referir sus análisis y reconstrucciones a los objetos de la intuición global, eso es incognoscible; no existen. Es esa una alternativa que el formalismo deja de lado, y que sin embargo el alma, racionalista, debe contemplar.

Para el formalismo, es el cuerpo en el mundo el que decide tener alma (o donde el alma decide vivir). Y los entornos diferentes de cuerpos diferentes, sus diferentes posiciones en la naturaleza, sus condicionamientos y capacidades diferentes, determinan para el alma caminos diferentes, vidas diferentes, reconstruibles por el análisis inacabable; que la vida de las almas, inacabable -si no quieren dejar de serlo-, está determinada, en su desarrollo, comunicación e identificación mutua, a ser, inacabablemente, una sola; la que comprende a todos los sujetos...

Por eso se decía unas páginas más arriba (117) que la disensión, a diferencia de la muerte, es fácilmente superable (en principio) por los cuerpos disidentes; a pesar de que su superación se haga desde un lenguaje analítico, de intuición global, diferente al lenguaje interrumpido por la disensión; de tal manera, que es indiferente, para que quede superada, que la realicen los mismos

cuerpos disidentes u otros analistas diferentes; como no puede ser de otra manera tras la muerte. La disensión es fácilmente superable por los propios cuerpos disidentes, con alma.

Tras la muerte de un cuerpo, y el fin del contexto de su lenguaje, su superación, para el formalista, depende de los cuerpos vivos, para los que, si tienen alma, tampoco les será difícil. En seguida se pondrán a continuar los contextos interrumpidos por la muerte de su cuerpo, con los suyos, a seguir desarrollando su lenguaje, a transformarlos, a reconstruirlo y comprenderlo (118); en suma, a identificar sus almas con aquélla, momentánea y aparentemente ocultada y silenciada por la muerte; dándole, en sus vidas, vida; una vida liberada de las limitaciones que a su desarrollo le imponía, y le ha impuesto con su fin, su propio cuerpo.

A lo cual ya están las almas bastante acostumbradas, en parte, durante toda su vida. Pues ¿qué es la construcción de lenguajes y de máquinas, qué su desarrollo, transformación y comunicación, sino liberarse de las limitaciones que en principio parecían imponerles sus propios cuerpos, y extender, como quien dice, sus cuerpos y su vida por la naturaleza, por todas las grietas que su azar les presenta y que ellos pueden determinar; proyectándolo todo cada vez más y ampliando y comunicándose sus experiencias?... en el espacio, y en el tiempo; hacia el pasado; y hacia el futuro; al menos en parte... Gesticulamos hoy lanzando naves a viajar entre los astros, comprendemos cada vez mejor al hombre de las cavernas, la creación de las galaxias, y si cantamos, nuestra canción puede oírse con la velocidad de la luz por todo el planeta.

Cierto que la tarea es ardua y el balance es incierto. Aparecen nuevas limitaciones, antes no advertidas (nos hemos dado cuenta, por ejemplo, de que el aire es limitado; los cuerpos se destruyen unos a otros, en las guerras y en las paces, queriendo destruir sus almas; mientras otros mueren de hambre entre los desperdicios de la abundancia...) y, por supuesto, aún morimos todos, la mayor parte sin querer (119).

Pero para el alma, para las almas, los cuerpos de todas caben en este mundo, donde todas pueden vivir; porque saben que, en último término, todas son una; y a ello les conducen, si sus cuerpos les dejan vivir, sus vidas: A reconstruir toda la naturaleza como azar, un azar con el que identificarse, en el que poder decidir todas sus alternativas; a reconstruir la naturaleza como informe materia para, como un demiurgo, darle forma y estar creando, recreando y transformando el mundo, constantemente. A tratar a todo objeto como sujeto (120), como con alma, identificadas con todos, todos como individuos libres. Cuando su acción es al mismo tiempo un dejarse llevar por todo, con lo que se identifica, en feliz indiferencia, di-versión, como soñando despierto, aceptando lo que pasa; no sometiendo o torturando, forzando, a los objetos, al mundo y a la naturaleza, sino en



comunicación con ellos, en conversación, amor y arte al mismo tiempo (122). No veo más superhombre que ese... Y que todos podamos decidir sobre la muerte, y dejarnos morir y volver a vivir como, donde y cuando queramos.

Cómo pueda esto ser exactamente, claro, no puedo saberlo. no puede *saberse*. Hace falta la reconstrucción del análisis, en el tiempo, inacabable. Sólo veo tendencias (123)... y los sueños y deseos de muchas almas de todos los tiempos. Cómo pueda eso ser, desde nosotros, desde nuestras almas -sin quedarnos nosotros fuera; única forma de que eso sea-, sin que el aumento de poder y la superación de los límites de nuestro cuerpo nos haga perder experiencia, conciencia y poder de decisión, sino que, al contrario, aumentando nuestra capacidad de atención, todo vaya en aumento y junto; sin que el nihilismo lo pare, por aquí y por allá, dándolo todo ya por hecho y dicho (124)... eso no puede saberse. Nunca, si el proceso es inacabable... Sólo tenemos y tendremos la fe... Supongo que, de momento, los políticos y los ingenieros tienen buena parte que hacer en ese proceso.

-Sí. Y yo quiero cuerpo -me dice mi amigo-. Y no pararé hasta conseguirlo.

De pronto, me doy cuenta. El amigo que me ha estado susurrando al oído, era un alma sin cuerpo.

(FIN  
de  
Cap. 4. COMUNICACIÓN)

NOTAS  
al Capítulo 4.

1. DLO, p. 95.

2. DLO, p. 94.

3. Adorno, op. cit., p. 13.

4. Adorno, loc. cit.

5. Dice Adorno en *Tres estudios sobre Hegel*, ed. cit., p. 21:

las cosas mismas hablan en una filosofía que se hace fuerte en probar que es una y la misma con ellas. Por mucho que el Hegel fichtiano haya subrayado el pensamiento de la "posición", del engendrar por el espíritu, y por enteramente activa y prácticamente que haya pensado su concepto de desarrollo, no menos pasivamente, sin embargo, se encuentra a la vez ante lo determinado.

6. Adorno, *Dialéctica negativa*, ed. cit., p. 13.

7. Véase, más arriba, pp. 204 y n. 155 del Cap. 2.

8. Aunque esta palabra está, generalmente, muy teñida de distanciamiento e incluso de desprecio, en su significado común, por lo que suele estar en triste desprestigio.

9. Más adelante, en los capítulos 5 y 6, se irán desautorizando los conceptos de principio u origen absolutos.

10. Véase, más arriba, p. 287 y DLO, p. 95.

11. Reléase, más arriba, p. 188.

12. Véase, más arriba, p. 190.

13. Homero, *La Odisea*, Canto XXIV.

14. Véase, por ejemplo, Cap. 1, pp. 107ss o Cap. 2, pp. 213ss.

15. Más arriba, Cap. 2, pp. 210ss.

16. Evidentemente esto no es una demostración de la eternidad, como en el capítulo anterior no se demostró la fe determinista. (De lo expuesto en el capítulo 2, y como se insistirá en el capítulo 5, DLO no cree posibles en el pensamiento las demostraciones, absolutas). Todo lo contrario: si algo se pretendió demostrar (en esa relativa medida que este término tiene para DLO) fue que es

indemostrable. Cuestión de fe. Como ahora con el alma. Y que es, en algún sentido, intemporal (fuera del tiempo, sin fecha ni momento), posible. Nos lo garantiza la propia inacababilidad que la hace indemostrable.

En ambos temas -la fe determinista, en el mundo, y la inmortalidad, del alma- como en tantos otros, el pensamiento de DLO, con algunas diferencias más o menos sustanciales, me parece que sigue las líneas de la dialéctica trascendental kantiana.

17. Véase DLO, p. 44.

18. Véase, por ejemplo, Heidegger, *El ser y el tiempo*, trad. esp. de José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México-Madrid-Buenos Aires, 5ª reimp. en España, 1984, p. 258:

Mientras el "ser ahí" es un ente que *es*, no ha alcanzado nunca su "totalidad". Pero en cuanto la gana, se convierte la ganancia en pérdida pura y simple del "ser en el mundo". Ya no es posible tener nunca más experiencia de él como de un *ente*.

19. Véase, más arriba, p. 151.

20. Citado de Sthendal por Nietzsche, en *La genealogía de la moral*, ed. cit., p. 122s.

21. Véase DLO, p. 44.

22. El tiempo, la simultaneidad o no de las conciencias, eso lo decide el análisis de las mismas, como ya se verá, más adelante en pp. 333ss.

El que el mundo, o la conciencia, o cualquier sentimiento pueda ser y no ser, "al mismo tiempo", como parece indicar el texto, sería la paradoja, la contradicción; como la de la muerte.

23. DLO, p. 46.

24. Wittgenstein, op. cit., p. 199.

25. Como también dice Heidegger, op. cit., p. 279:

Mientras que antes pasó la investigación del diseño formal de la estructura ontológica de la muerte al análisis concreto del cotidiano "ser relativamente al fin", ahora, en sentido inverso, debe obtenerse mediante una exégesis complementaria del cotidiano "ser relativamente al fin" el pleno concepto existencial de la muerte.

26. Véase, por ejemplo, Papus, *El Tarot de los bohemios*, trad. esp. de Wronski, ed. Kier, 4ª ed., Buenos Aires, 1977.

27. Recuérdese, por ejemplo, en el Cap. 1, p. 121.

28. Algunos tratadistas de pintura china, cifraban la tendencia fundamental e imperiosa de una pintura desde el momento de empezarla, en acabarla lo antes posible, lo que acontece cuando el caos original, representado ya en el papel en blanco desde que se moja el pincel por vez primera al empezar la pintura, y que el primer trazo organiza, queda restablecido (29).

29. Wen Fong, op. cit., pp. 31ss.

30. Derrida, op. cit., p. 149.
31. Véase, más arriba, Cap. 2, p. 177.
32. Véase DLO, p. 99.
33. Véase Adorno, op. cit., p. 148.
34. Dice, por ejemplo, K.H. Haag, en "Das Unwiederholbare", en *Zeugnisse*, Frankfurt, 1963, p. 152:

El abstraer de lo individual era requisito para que los hombres pudieran identificarse a sí mismos y a la naturaleza, pues sin esa abstracción los hombres hubieran permanecido incapaces de percibir lo individual como tal.

Citado por J. Habermas, op. cit., p. 85.

35. Véase DLO, p. 99.
36. Véase, más arriba, p. 163 y Fraenkel-Bar Hillel-Levy, op. cit., pp. 264ss.
37. Véase DLO, pp. 46 y 59.
38. Véase, por ejemplo, más arriba, p. 213.
39. Véase Gadamer, op. cit., pp. 166ss. O Mircea Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, Gallimard, Paris, 1951.
40. Recuérdese Gadamer, n. 79 del Cap. 3.
41. Recuérdese, más arriba, pp. 281s, cuando vimos que el hombre se comunica y conversa con el mundo y sus máquinas, a través de teorías.
42. ¿Está esto implicado en las palabras del pintor M. Quejido, cuando escribe del "nuevo sujeto" como ese "para quien *la* subjetividad sería su objeto"? Véanse sus notas fotocopiadas para la exposición en la galería Buades, Diciembre, 1991.  
¿O en palabras de Adorno como estas?:  
  
Ninguna teoría escapa ya al mundo: cada una de ellas es puesta a la venta como posible entre las diversas opiniones que se hacen la competencia y todas son expuestas para que elijamos entre ellas, todas son devoradas (43).
43. Adorno, op. cit., p. 13.
44. Homero, *Iliada*, XVIII, citado por Platón en *Apología de Sócrates*, 28d.
45. James Joyce, *Ulysses*, donde dice que la contribución de Xantipa a Sócrates fue la dialéctica.

46. O -me gusta, no me gusta; bueno, malo; sonrisa ,o mueca de fiereza- cualquier otro signo de la "intuición global" que pueda orientarle.

47. Véase, más arriba, Cap. 2, pp. 199ss.

48. La imagen está aplicada, como ya se apuntó más arriba, de una de Neurath. Véase Cap. 1, n. 84.

49. Véase DLO, p. 59.

Allí, "comprender", por ejemplo, es construir un lenguaje; o *poder* construirlo, identificarse con un lenguaje y los sentimientos que *proyecta*. "Comprender" es un término de comunicación que se refiere a la relación entre un sujeto y un lenguaje como totalidad. En principio, parece que se trata del plano "óntico", según Heidegger, en el que comprender es "poder algo". Pero incluye también el plano existencial, "poder ser", pues el sujeto del comprender queda definido por el lenguaje; el lenguaje con el que se identifica, como totalidad (50).

En el "comprender" de Heidegger, también está implicada la "proyección", en el doble sentido de proyección interior de sentimientos y de proyección de una acción en el mundo (51).

50. Véase Heidegger, op. cit., p. 161.

51. Véase Heidegger, op. cit., p. 162.

52. El análisis considera, pues, así a los sujetos y a los sentidos como conjuntos de objetos (cosas, comportamientos, ...). No como contenidos mentales, como Wittgenstein tanto insistió en refutar.

Esa "extensionalidad" del análisis, y de DLO, aleja al posible sujeto del sujeto-mónada-autoconsciente tan desprestigiado; por ejemplo, por Adorno. Aunque en éste, como en tantos otros desprestigiadores (Derrida, Gadamer... pongamos por caso), sin una aceptación completa y comprensiva del giro lingüístico, permanecen en tensión muchos términos de la concepción criticada, sin que parezcan ofrecer una clara alternativa.

53. Como recuerda Habermas, exponiendo el enfoque lingüístico de la comprensión del sentido en las ciencias de la acción:

Las relaciones internas entre signos son lógicas, las relaciones externas entre sucesos son empíricas.

En op. cit., p. 204.

54. Véase, más arriba, p. 314.

55. Definidos ahora, por tanto, por lo que en la nota 53 Habermas llamaba relaciones externas, empíricas, entre sucesos.

56. Véase DLO, p. 46, donde dice:

Todo lenguaje sintáctico narra una vida.

57. Véase Wittgenstein, *Los cuadernos azul y marrón*, trad. esp. de Francisco Gracia, Tecnos, Madrid, 1968, p. 230.

58. Recuérdese el esquema, más arriba, pp. 312s.

59. Recuérdese, más arriba, Cap. 1, pp. 132ss.

60. Véase, por ejemplo, más arriba, Cap. 2, p. 210.

61. Véase DLO, p. 59.

62. Véase, más arriba, Cap. 2, p. 200.

Naturalmente, también se puede decir que todo lenguaje se "comprende" a sí mismo; sobre todo si descubrimos que había varios sujetos comunicándose, y que cada uno, con su lenguaje distinto, "comprendía" el lenguaje que les comunicaba. En ese "todo lenguaje se comprende a sí mismo" hay pues un modelo de la ley lógica según la cual todo conjunto se incluye a sí mismo, y al mismo tiempo se refiere al lenguaje en cada sujeto, por un lado (el que incluye), y al lenguaje que les comunica, por otro (el incluido) -donde parece que la relación de inclusión distingue los conjuntos, o sus tipos-.

Algo así ocurre en el Heidegger de *Ser y tiempo*, para el que la "comprensión", de una proposición, por ejemplo, implica todo su lenguaje, como un juego de comportamiento, moviéndose inteligentemente por el mundo, y lo entiende todo, lo que hace y lo que siente. ¿Quién? El sujeto trascendental fenomenológico.

En DLO, en cambio, todo el punto de vista parece partir del análisis que otro sujeto hace de una comunicación, de un juego de comportamiento, de otros -o de sí mismo, pero desde otro sujeto, otro lenguaje-.

Y sin embargo, ¿no hay en el "ahí" del "ser ahí" heideggeriano un cierto carácter de sujeto en segunda persona, un tú; y entonces el "ser ahí" no es simplemente un sujeto o individuo trascendental sino que es "dual", incluyéndose -o incluyéndose en- un interlocutor; distinguiendo el yo ("aquí") del tú ("ahí") y del él ("allí"); ni sujeto ni objeto; es el que escucha; ni el que habla ni aquél o aquello de lo que se habla? Y en ese caso, como en DLO, todo sujeto es una conversación divisible en sujetos.

Véase, por ejemplo, op. cit., p. 149.

63. Como dice Habermas, exponiendo el enfoque lingüístico,

Puesto que el lenguaje ordinario es el último metalenguaje, contiene él mismo la dimensión en que puede ser aprendido; mas por eso mismo no es "sólo" lenguaje, sino también praxis. Esta conexión es lógicamente necesaria, pues de lo contrario los lenguajes ordinarios quedarían herméticamente cerrados.

Véase op. cit., p. 221.

64. Esa identificación de las decisiones del análisis, con las de lo analizado creo viene a ser la noción de "competencia" lingüística de la gramática de Chomsky. Véase, por ejemplo, Chomsky, op. cit., pp. 3ss.

65. Recuérdese, más arriba, Cap. 3, pp. 274ss.

En la "disensión sintáctica" suele decirse: "ni te entiendo siquiera"; se dice que a los signos objeto de la disensión les falta el sentido, para el disiente. En la "disensión semántica" suele decirse algo así: "te entiendo pero no estoy de acuerdo"; se dice que los signos de la disensión tienen sentido para el disiente, pero que éste no los acepta como verdaderos.

Se dice esto, como ya se vio antes, en el intento de distinguir al menos dos niveles de profundidad en las decisiones del lenguaje (cuando la propia gradación entre sintaxis y semántica es relativa, y puede haber todos los niveles que el sujeto o el analista quiera ver), y articular en una filosofía del lenguaje suficientemente comprensiva el concepto intuicionista de sentido con el logicista de verdad (66).

Claro que, en las disensiones, a veces se exagera, para mantenellas, siguiendo estrategias. Y se dice "ni te entiendo" o algo menos fuerte, "ni te quiero entender", para hacer pasar por más profunda e irreversible la disensión; cuando no por inevitable, lo que sería engañarse, hacerse el sordo, como ahora veremos.

66. Recuérdese, más arriba, Cap. 2, p. 157.

67. Sobre la tragedia, recuérdese, más arriba, p. 259.

68. Más arriba, Cap. 3, p. 276.

69. Más abajo, Cap. 5, especialmente los párrafos "Interpretar" y "Crítica y tecnología".

70. Término ese de "falsa conciencia", muy empleado en las obras de Marx y de Engels.

También el marxismo, como DLO, proporcionan instrumentos de análisis de la conciencia sobre la base de signos, su uso y sus mecanismos.

71. Véase Wittgenstein, op. cit., p. 194.

Aunque esa oposición aquí la hemos conciliado en la comunicación comprensiva del análisis.

72. Véase DLO, p. 44.

73. Véase M. Cereceda, *El lenguaje y el deseo*, Julio Ollero ed., Madrid, 1992.

74. Dice Wittgenstein, op. cit., p. 175:

A la pregunta "¿Qué le hizo usar las palabras 'más oscuro'...?", la respuesta puede ser ahora "No hubo nada que me hiciera usar las palabras 'más oscuro', es decir, si usted me pregunta por una *razón* de que las use. Me limité a usarlas...

Suele llamarse "intuición" a cualquier pensamiento (comportamiento) que parezca no tener razones; simplemente, se ha decidido. Si esa decisión está determinada por causas o no completamente determinada, es lo que, para nosotros, hace que no sea, o sea, propiamente, lenguaje y pensamiento. Aunque, para dejar de serlo, debe estar *completamente* condicionada. (Y ¿lo está algo?).

75. Véase Wittgenstein, op. cit., p. 196.

76. Véase M. Cereceda, op. cit., p. 146.

77. Algo así como la refutación de Popper. Cuanto más se niegue, tanto más refutable por cualquier enunciado verdadero que afirme la existencia negada (78).

Estamos ahí viendo, en las líneas anteriores del texto, un problema que ya trataremos en el Cap.

6: el de la condicionalidad del propio texto y sus pensamientos, tanto los de DLO como los presentes.

78. Véase Karl R. Popper, *La lógica de la investigación científica*, ed. cit.

79. Véase, por ejemplo, Fraenkel-Bar Hillel-Levy, op. cit., pp. 280ss.

80. Dice Wittgenstein, en op. cit., p. 183:

No hay acto de captación, de intuición [...]. Sería menos confuso llamarlo un acto de decisión, aunque también esto es desorientador, pues no tiene que realizarse nada parecido a un acto de decisión, sino tal vez sólo un acto de escribir o de hablar.

81. Con el peligro que eso tiene de engañarse, o equivocarse, y vivir esa "sensación de libertad", o "de vivir", o de "comprensión", o de lo que sea, falsa.

82. Recuérdese, más arriba, Cap. 2, p. 197.

83. Véase DLO, p. 40, donde aparece el tiempo construido por la sintaxis:

La Sintaxis es la construcción del lenguaje [lógico] [...] y todo lenguaje [lógico] ocupa un momento del tiempo sintáctico.

84. Véase Edmund Husserl, *Ideas I*, 81; citado por Derrida, op. cit., p. 115:

El ahora actual es [...] una forma que permanece para una materia siempre nueva.

85. ¿No era el tiempo un concepto intuicionista, intuicionista puro, Idus, tal como fue presentado en el Cap. 2, p. 160, y aparece ahora como uno formalista?

Quizá, podría responderse, el tiempo del Cap. 2, parágrafo "Intuicionismo" era un tiempo sin forma, principal, igual que ahora estamos considerando la decisión sin tiempo, y distinguiéndola de la reconstruida en el análisis. Pero sigue leyendo.

86. "Maravillate del que duda, estando seguro", Ibn Hazm de Córdoba, *El collar de la paloma*, trad. esp. de E. García Gómez, Alianza, Madrid, 1971.

87. Más arriba, Cap. 2, p. 200.

88. Recuérdese, más arriba, Cap. 3, pp. 254ss.

89. Recuérdese, para los lenguajes objetuales, la construcción será siempre incompleta. Véase, por ejemplo, Cap. 2, p. 214.

90. Véase, por ejemplo, más arriba, Cap. 2, pp. 191ss.

91. ¿Deconstruyendo, quizá?...

Aunque no se ha emprendido aquí la comparación entre la naturaleza analítica y constructiva de pensamiento y lenguaje para DLO y la noción derridiana de "deconstrucción", sus semejanzas denotan una parecida actitud filosófica. Ambas participan en gran medida del punto de vista



formalista y constructivista. Ambas asumen en su idea de la construcción del lenguaje la naturaleza dialéctica y dinámica del mismo, la misma atención a la contradicción y a la transformación, a la complejidad de las estructuras. Ambas, el mismo talante liberal, o libertario, pero sin disolver todo orden.

Véase, p.e., J. Derrida, *De la grammatologie*, Ed. de Minuit, Paris, 1985; o *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía*, trad. esp. de P. Peñalver, Paidós, Barcelona, 1989. O John Sallis (ed.), *Deconstruction and Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1987.

Quizá la más expresiva diferencia entre sus focalizaciones del pensamiento, sea la que sugiere la comparación de sus dos títulos "De la objetividad" y "De la gramatología".

92. Recuérdese, más arriba, las pp. 274ss.

93. Naturalmente, no se quiere con esto decir que toda destrucción, modificación o construcción sea una limitación de alternativas al lenguaje y a la comunicación. Son medios de limitarlas, pero según las circunstancias pueden ser también medios de posibilitarlas y ampliarlas.

94. Véase DLO, pp. 94ss.

95. Sobre las catástrofes y el miedo a ellas para el hombre de nuestro siglo, véase Ernst Jünger, *La emboscadura*, trad. esp. de Andrés Sánchez Pascual, Tusquets, Barcelona, 1988.

96. Véase, más arriba, Cap. 2, pp. 192 y 200.

97. Véase, más arriba, pp. 193ss.

98. Véase, más arriba, Cap. 2, p. 193.

99. Por ejemplo, en la línea, creemos, de Adorno, un artículo de F. Savater en un nº de el periódico "El País", Madrid, en 1992, que no hemos podido volver a localizar.

También, por ejemplo, Habermas denuncia que la formalización de los lenguajes se usa como medio de ocultar intereses. Véase Habermas, op. cit., p. 44. Y véase, sobre la superación de la experiencia hoy, más abajo, el Cap. 6.

100. Controlando y cerrando las condiciones de liquidez ("indeterminación sintáctica"), controlando y falseando precios y salarios ("indeterminación semántica") y, en suma, condicionando y limitando el dominio de los usuarios del sistema, y marginando a propietarios, trabajadores y consumidores. En una empresa, o en el sistema en general (101).

101. Recuérdese, más arriba, Cap. 3, p. 277.

102. Recuérdese, más arriba, Cap. 3, pp. 281 y 285.

103. Por líneas semejantes corre el ataque de Popper contra el determinismo histórico y la defensa de la invencibilidad del azar, en la ciencia.

104. En musicología e interpretación de la música antigua se han conseguido resultados admirables.

105. Que, como dice Wittgenstein, "decidir", en último término, es "hacer". Véase, más arriba, nota 80.

106. A nivel institucional, este es, presumiblemente, la intención de la L.o.g.s.e., programando las evaluaciones y las evaluaciones de las evaluaciones de la programación.

107. Sobre "una política" u otra, véase en DLO, p. 95.

108. Jacques Monod, *Le hazard et la nécessité*, Seuil, París, 1970. *El azar y la necesidad*, trad. esp. de F. Ferrer, Barral, Barcelona, 1970.

109. Por ejemplo, parece que si la aparición de las mutaciones la considera azarosa, su selección, por parte del organismo, la considera más o menos determinada por la estructura genética ya construida, de forma tal que la tendencia es a seleccionar sólo las mutaciones que la conserven, o desarrollar en posibilidades coherentes; algo así como lo que en el capítulo precedente aquí consideramos las leyes del nacimiento y de la dominación de la naturaleza (110); prestando poca atención al azar en estas tendencias, en las que probablemente surgen las malformaciones "malignas" que hoy tanto nos acosan. En ese punto se muestra el autor ciega, imprecisa y optimistamente determinista; como más arriba decíamos puede hacerse con la fe panlingüista, sin darse cuenta de que así se limitan posibilidades de desarrollo...

110. Recuérdese, más arriba, Cap. 3, pp. 261ss.

111. Como dice Wittgenstein en el *Tractatus*, 5.632, ed. cit., p. 165,

El sujeto no pertenece al mundo sino que es un límite del mundo.

Hablando de demiurgo: Ya en el cap. 1 hablamos del principio de no contradicción como demiurgo del lenguaje. Ahora, en el cuerpo que decide, es el mismo principio, y los demás principios, la voluntad y la naturaleza, que actúan por él, los que lo hacen demiurgo.

112. Wittgenstein, *Los cuadernos azul y marrón*, ed. cit., p. 183.

113. Véase Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, trad. esp. de A. Sánchez Pascual, Alianza, 1ª ed., Madrid, 1973.

114. Dice Wittgenstein, en el *Tractatus*, proposición 6.44, ed. cit., p. 201:

No es lo místico *como* sea el mundo, sino *que* sea el mundo.

115. Véase, más arriba, p. 324.

116. Recuérdese, al menos en el Cap. 1, pp. 132s.

117. P. 319.

118. De tal manera, que podría considerarse a la vida del cuerpo como signo, y a la desarrollada en sus reconstrucciones, como su significado. Y así, globalmente, al alma el significado (el contenido,

el sentido) del cuerpo.

119. Los suicidas quizá quieran morir, aunque por librarse de algo que no quieren. Lo mismo, los ascetas de la órbita del budismo, para librarse de un mundo de dolor y muerte.

Quizá la muerte querida sea la del Fausto: la del que ha visto cumplida su obra, y la quiere, al mismo tiempo que al mundo y a su vida.

120. No sólo los hombres, como en la moral kantiana. También los animales, las cosas, la naturaleza, como cada vez más se está reclamando (121).

121. Por ejemplo, Walter Benjamin, en *Dirección única*, trad. esp. de Juan J. del Solar y Mercedes Allendesalazar, Alfaguara, Madrid, 1987.

122. John Cage, que murió mientras se escribían estas líneas, se identificó con el azar sonoro, recreándolo para siempre con amor.

123. Los ideales de los ecologistas de proporcionarles a todo el mundo instrumentos de poder y fuentes de energía no destructiva para los sujetos y la comunicación, y fácilmente manejables, tan simples como se pueda, y fuera de las concentraciones de poder en grandes empresas; la preocupación por los derechos de los animales y la naturaleza; las denuncias, como la citada en la nota 121, del método experimental y la ciencia y tecnología modernas, de torturar o forzar a la naturaleza, con algunas consecuencias, a la corta y a la larga, funestas; los recelos por las grandes máquinas políticas, los grandes estados, y el debilitamiento de las fronteras entre los existentes y la proliferación de subestados regionales; ... son algunas de esas tendencias que van recogiendo, sin olvidarlo, el sedimento que la vida del alma ha ido dejando a su paso por la historia.

124. Eso le pasó al nihilismo del posmodernismo, que habiendo vislumbrado esa indiferencia y diversión del alma, racionalista, las dio por hechas y quiso imponerlas, como un estado de cosas realizado.

(fin de las notas  
al cap. 4)

DE LA OBJETIVIDAD.

UNA APLICACIÓN CRÍTICA DE LA TEORÍA DE LA  
TRADUCCIÓN DE QUINE.

**TOMO II**

Tesis de doctorado de Fernando Carbonell de Eguilior.

## Capítulo 5

### TRADUCCIÓN

-¡Me alegro! -le dice Idus a Forum, cogiéndole del brazo-. Déjale marchar por ese camino, confiado, que nosotros nos vamos por este otro. Que al fin y al cabo es el de la filosofía, ¿no?

Así podremos charlar largo y tendido sin temor de que ése crea que hablo sólo por meterme con él...Míralo... Allá va, el visionario, hablando contigo aprovechándose de mi despiste. Cree ir muy seguro, pisando firme la tierra, pasito a pasito, por una camino que le conducirá a la ciencia. Pero nosotros vámonos por este otro, que ya le daremos alcance, ¡por los aires!

#### Traducir

Porque su camino -sigue Idus-, que él toma como punto de partida y que él lo sigue, confiado, y ciego, obcecado... esa "intuición global" tuya que te ha arrebatado rápidamente, es precisamente el que nosotros tomamos como punto de llegada, ya ves tú... bueno, si tú, que lo proyectas todo, me echas una mano y te parece bien proyectar ambos puntos e identificarlos. Porque si no, todo se disparata y nadie llega a ningún sitio. ¿Quién va a decir que son el mismo lugar, con el diferente viaje que por él hacemos los dos?... Y entonces, pues no había aquí nada que hablar ni yo he dicho nada. Sí: se trata de llegar a esa "intuición global" sobre cuyos problemas, él, pelillos a la mar; ¡y tan

fácil ve en ella el acuerdo universal, que hasta el más negado puede allí, sin más, mojar! ¡Hasta yo!

Hablando de proyecciones... Desde que tú llegaste se han dicho aquí muchas cosas sobre los lenguajes (y no te lo reprocho, no, me parece muy bien; yo ahí he tenido y tengo mucho que decir), sobre cada lenguaje, y su comprensión y análisis. Pero nada, que recuerde, sobre dos, o más, lenguajes y sus relaciones entre ellos, en detalle. Y me parece un tema importante ¿no? Pues si escuchamos a todos a los que se nos recaba el acuerdo universal ese, el que más y el que menos tiene su propio lenguaje. ¿Cómo nos vamos a entender? Por señas también hay muchos lenguajes...

De todas las formas posibles de relacionar dos lenguajes, la más importante, la que aquí nos interesa si de entenderse se trata, la única, seguramente, en la que están implicadas todas las 5 características que se vieron en el capítulo 1 de todo lenguaje (no sólo sus contextos), es la de traducción. Porque la traducción, tal como queda definida en DLO (

Las reglas de construcción de un lenguaje en cuyas condiciones intervienen expresiones o signos de otro lenguaje son reglas de traducción de éste a aquel lenguaje. Al lenguaje así construido se llama traducción (1)

) afecta a la construcción misma de los lenguajes. Es construcción de lenguaje.

A ver, repasemos las 5 características: la comunicación, entre expresiones o signos de ambos lenguajes, la hay, por definición. Las formas de ambos, están comunicadas. Y, por tanto, sus contextos. Sus formas y contextos se conectan con "otra cosa"; al menos, esa otra cosa son los del otro lenguaje (así que, si antes, los de algún lenguaje, no se conectaban con "nada más", ahora, al traducirlos, ya lo hacen y satisfacen ahora esta característica condición sin la que aún no eran lenguajes). Y se puede mentir traduciendo (si no, ya veremos).

En fin, traducir es relacionar dos (o más) lenguajes, como tú dirías, proyectarlos, uno desde otro, proyectar entre sí sus construcciones, sus formas; como yo diría, secuenciar entre sí dos familias, o secuencias, de pensamientos, de decisiones; decidir secuenciarlas.

Proyectar entre sí dos lenguajes: uno, en el proyecto, o proyección, del otro.

Si esa proyección es más bien espejo, o mapa, por volver a la metáfora aquí introducida hace varias jornadas (2), no sabría decirlo, así en general. Pues son indefinidamente variadas las formas, y circunstancias, en que puede proyectarse una traducción. Y en primer y fundamental lugar, en lo que se refiere a la situación de los sujetos (con sus lenguajes) implicados.

Que traducir es pensar, es decidir; como lo es usar cualquier lenguaje, cualquiera de los lenguajes implicados en la traducción. Traducir es decidir cada traducción de cada contexto, expresión o

signo, y determinar una traducción entre sus alternativas, que son, en principio, cualesquiera otras traducciones diferentes; según qué se persiga con la traducción, según sus fines; pero "como la cadena de razones -o fines- tiene un límite" (3), si se quiere traducir hay que decidir hacerlo, en cada caso, se tengan o no muy claros los fines, y se responda a ellos mejor o peor.

Y la traducción es una decisión (o secuencia de decisiones) distinta de las de los lenguajes implicados. Es, por tanto, un sujeto distinto, un "tercer hombre": el "sujeto traductor".

Veamos.

Si se trata de traducir un lenguaje para crear un lenguaje nuevo (por cualesquiera necesidades, o fines, de crear un lenguaje privado para una determinada comunidad, por ejemplo; o por necesidades del desarrollo de una teoría; o por adaptación, en general, de un lenguaje a nuevas circunstancias, como del latín fueron surgiendo las lenguas romances; ...) el traductor conoce uno de los lenguajes implicados, pero no su traducción, que es un lenguaje (y sujeto) que lo va creando al traducir. En esos casos, el sujeto-traductor está comunicado, está proyectado, desde el del lenguaje a traducir, sin el cual la traducción no tendría sentido, pues las decisiones traductivas se añaden a la secuencia de decisiones del lenguaje a traducir y las implican y suponen. (Aunque no al revés, es decir, el sujeto del lenguaje a traducir no implica, no determina al traductor, pues pueden hacerse de aquel lenguaje traducciones alternativas, o no traducirlo. Por eso se ha dicho que, aunque comunicados, son sujetos diferentes).

No se puede traducir de esa manera sin conciencia del lenguaje a traducir, de sus formas. Y la traducción, como lenguaje, no puede tenerse conciencia de ella sin conciencia del lenguaje traducido y de las decisiones traductivas; al menos, en todo momento del proceso en el que la traducción no constituya (aún, o de nuevo) un lenguaje en sí mismo, que siempre que lo constituya podrá tenerse conciencia de ella y de sus formas, podrá construirse, sin precisar las conciencias que le dieron nacimiento como traducción. Aunque, ya se sabe, una de las maneras de tratar de resolver problemas formales que surjan en ese lenguaje, siempre será volver a revisar el lenguaje madre y el proceso traductivo.

Una vez desarrollado el proceso traductivo, la reconstrucción del mismo como "traducción natural" (que así se llama en DLO (4) a la traducción como hecho, en la naturaleza, es decir, como comportamiento y experiencia de los cuerpos de sus usuarios-constructores (traductores), cuerpos que son los que determinaron la traducción en el mundo, condicionados por la naturaleza y sus leyes, entre ellas las leyes de traducción (las que condicionan la traducción como máquina, en función de la máquina del lenguaje madre)), la reconstrucción del proceso, digo, (y sobre todo la de

procesos tan largos en el tiempo y cuerpos implicados, como la formación de los idiomas a partir de otro u otros idiomas madre, con olvido, en momentos, de éstos, o de los momentos recorridos en la traducción) puede ser la de un largo proceso de siglos. Pero siempre condicionado por leyes probabilísticas, o tendencias, que reconstruyan las decisiones de los cuerpos entre sus dudas, revisiones y alternativas, si es que la traducción no es un proceso o hecho determinado por la naturaleza con límites, o azar, negado o ignorado (por los cuerpos que la determinaron y/o por sus analistas), sino un hecho de lenguaje, de conciencia, pensamiento y vida (5).

Otro caso de traducción diferente sería aquel en el que se trata de construir un lenguaje existente, ya construido (sería, por tanto, mejor decir que se trata de reconstruirlo), pero ahora como traducción de otro lenguaje inexistente, nuevo, que se va construyendo al ir determinando sus formas como condiciones del lenguaje existente, que es su traducción. (Eso podría hacerse, por ejemplo, en el caso en que, por cualesquiera necesidades, o fines, quisiéramos considerar a un lenguaje existente determinado, como una alternativa posible entre otras, otros lenguajes posibles, existentes o no, pero teniendo todas las alternativas unas condiciones comunes; entonces, lo reconstruimos como traducción de un lenguaje inexistente, nuevo, cuyas formas sean esas condiciones comunes. O supongamos que queremos comunicar un lenguaje con otros, todos como traducciones de uno, a construir; tal parece ser, por ejemplo, la construcción del indoeuropeo. O las de las gramáticas universales, en la tradición chomskyana, cuyo interés teórico y práctico no depende de si realmente fueron usados alguna vez en el pasado o no; aunque, como en el caso del modelo atómico, pueda después descubrirse que la construcción teórica no era muy diferente a la visualización en la experiencia de un átomo real).

También en estos casos el sujeto-traductor está comunicado, proyectado, desde el del lenguaje existente, ahora, el de la traducción, al que implica, y sin el cual el lenguaje madre en construcción no tendría, o sería, sentido. Al menos, mientras éste no constituya un lenguaje en sí mismo, con independencia de ser lenguaje madre de su traducción. (Y no al revés, es decir, el sujeto del lenguaje a reconstruir como traducción no determina al traductor, pues traductores alternativos pueden hacerlo reconstruir de lenguajes madre diferentes, o no reconstruirlo).

Y, naturalmente, si tal proceso de traducción reconstructiva es un hecho de lenguaje, conciencia y vida, se habrá estado haciendo condicionado por todas las leyes o tendencias naturales que puedan en él descubrirse, pero que no serán más que probabilísticas, pues los cuerpos de los traductores deberán decidir, de entre alternativas, la traducción que construye el lenguaje madre, así decidido y construido.



Si el tipo de traducción analizado antes que éste, era esencialmente *transformador* (de un lenguaje madre), éste es esencialmente *reconstructor* (de un lenguaje, para el que se construye una madre). Y racionalizador; pues si, como dice DLO, "las condiciones de una construcción son sus razones" (7), la construcción de una madre es la construcción de razones del lenguaje traducción como constituyendo ellas otro lenguaje, un sujeto, la construcción de una vida como razón de otra, que queda así racionalizada.

Y en ambos tipos de traducción, el sujeto traductor, aunque distinto y diferente a los de los lenguajes comunicados, comprende a uno de ellos, al preexistente. Y va comprendiendo también al que construye, conforme se va formando.

Como habrás oído, he hecho en los análisis anteriores de los dos tipos de traducción, la transformadora y la reconstructora, o generadora, inevitablemente, muchas alusiones temporales. Y no es de extrañar, pues la traducción, como cualquier salto, discreto, del pensamiento, al crear sentido entre lo diferente crea el tiempo. Máxime cuando, como he insistido, la traducción es un sujeto distinto y diferente a los de los lenguajes comunicados. La traducción implica tiempo... Pero un tiempo como dimensión, sin dirección fija, sin antes o después... No debe pensarse, porque haya hablado de la construcción de las lenguas romances como ejemplo de traducción transformadora o de la del indoeuropeo como ejemplo de la reconstructora, no debe pensarse, digo, que la traducción es necesariamente posterior al lenguaje madre. No. (De hecho, los otros ejemplos, los de las gramáticas universales chomskyanas, en los que el carácter de construcción teórica de los lenguajes madre, sin pretensión diacrónica, queda más patente, eso parecen indicar). La determinación temporal del proceso traductivo y de los lenguajes implicados según un antes y un después, depende de ulteriores decisiones, cuando se trate de reconstruir el proceso y proyectarlo como "traducción natural", como un hecho entre hechos de la naturaleza. Entonces podrán determinarse las traducciones, en principio, tanto "antes" como "después" de sus madres.

Tenemos otro caso de traducción, en la que pueda tenderse entre dos lenguajes existentes, entre dos sujetos, que tratan de entenderse. Es éste el que suele llamarse comúnmente traducción. Es el analizado por Quine bajo el supuesto de que no existen traducciones previas alternativas entre ambos lenguajes, y al que llama "traducción radical", y que escenifica como el primer encuentro entre un indígena de lenguaje desconocido y un lingüista (8). Pero lo que queda analizado en ese caso paradigmático, es asimismo analizable, con todas sus mayores o menores complejidades adicionales, en todos los casos en los que dos (o más) sujetos, con sus lenguajes distintos, tratan de comunicarse; siempre que hay, eso que tú llamas, comunicación. O al menos, en sus límites, cuando

la comunicación queda problematizada por alguna, decidida o posible, disensión; (también lo analiza Kuhn, en el caso de disensión entre teorías alternativas); pero ¿cuándo no ocurre eso, la disensión, en toda comunicación, verdaderamente libre y viva? ¿No ocurre eso en todo pensamiento, como has estado antes reconociendo para tus adentros? (9).

Veamos. Cuando dos (sigamos en adelante suponiendo, para simplificar, que son sólo dos) sujetos se comunican de forma que cada uno identifica los contextos de la conversación como propios, entonces no hay problema. De acuerdo. Y tú dices que ni siquiera hay dos sujetos sino uno sólo, comunicando entre sí a los cuerpos que están determinando una sola vida y un solo lenguaje, una sola conciencia. Pero cuando surge la disensión, y alguno de los cuerpos comunicantes, que ha decidido no abandonar su lenguaje y seguir viviendo el mismo sujeto que vivía, se encuentra con pensamientos que (por descubrir en su lenguaje paradojas, como vería Locus, o contradicciones, como verías tú; pero que en cualquier caso) no puede, o no acierta, o, en fin, no quiere admitir en su lenguaje, quedando, pues, *sin sentido*, entonces hay problema, la comunicación ha llegado a un límite y se interrumpe. Y ya tenemos a los dos sujetos, los ojos llenos de agua y chapoteando en la noche, tratando de agarrarse cada uno a lo que pueda y tratando de encontrar el medio de hacer al menos una balsa.

(... Y si la nave en la que viajaban, en la metáfora, era espacial, ya los tenemos a los dos flotando en la oscuridad de esos espacios-tiempo siderales, tratando de localizarse mutuamente de alguna manera para echarse un cabo, sin saber si se trasladan o no, y localizar un astro o nave con poca gravedad donde posarse suavemente (y no estrellarse antes de tiempo... -casi siempre lo es), con la ayuda de su detector de gravedad a distancia, que focalizan por aquí y por allá (instalado quizá en un dedo índice), y de su propulsor (instalado quizá en el otro)...).

Cuando llega la disensión... entonces el sujeto que la siente trata de evitarla, o superarla, si quiere seguir con su vida y la comunicación adelante; y se pone: a traducir.

Traducir. Entonces, lo primero que tiene que hacer es identificar el pensamiento objeto de la disensión, si es que aún no lo ha hecho. (Ya sé que tú preferirás, a estas alturas, hablar ya de "contexto de lenguaje", en lugar de "pensamiento", que te parece algo muy vago; pero yo soy una voluntad muy primitiva, así que déjame todavía hablar de pensamientos siempre que quiera, aunque tú, de acuerdo con tus propias convicciones, entiendas por éstos los signos que los proyectan, o hablar de conciencia, donde tú entiendas lenguaje, como te es propio).

Y lo segundo es sustituir el pensamiento en conflicto por otro asumible por el sujeto -por su conciencia, o su lenguaje-; de acuerdo con reglas, es decir, siempre que aparezca aquél (en las

mismas condiciones), proceder al cambio. Mira qué fácil. Traducir.

(Es, por cierto, la solución que también propone Kuhn para superar la disensión entre teorías alternativas en conflicto: traducción, por sustitución (10)).

Tú ya habías dicho antes que para mí el pensamiento es sustitución de signos (11). Y que era mi solipsismo el que volvía la comunicación posible dentro de tu programa formalista, al poderse proyectar, mediante mis sustituciones (o secuencias de pensamientos), cualquier pensamiento sobre la experiencia de un sujeto (12); ahora, eso mismo ocurre, sobre la experiencia del sujeto que a ella traduce el pensamiento de otro lenguaje y otra conciencia, tratando de entenderlo. El la proyecta, *traduciendo el lenguaje del otro, al suyo. Sustituyendo el del otro, por el suyo. Y así secuenciándolos.*

También, las dos operaciones que aquí he distinguido en la traducción me recuerdan las que tú distinguías en el análisis y en el pensamiento analizado: la identificación de los signos, y la proyección de éstos con las cosas (13); solo que ahora se trataría de la proyección de signos de un lenguaje con los de otro. *También desde una conciencia sintáctica.*

Así puede decidir el sujeto entender cualquier pensamiento extraño y superar la disensión, trayéndolo a lo trascendental, a la decisión, decidiendo traducirlo.

Este caso de traducción es esencialmente el mismo, o muy parecido, que el segundo, de los analizados antes, el considerado "reconstructor". Solo que el que allí era un lenguaje madre inexistente, que se va construyendo al traducirlo, aquí lo es pero desde el punto de vista, desde la conciencia del sujeto que disiente y traduce. Y aquí también el sujeto lo va construyendo y comprendiendo.

Al menos en principio; al construirlo como sentido y razón de la traducción; permaneciendo él mismo, para el sujeto traductor, sin más sentido que la decisión de entenderlo, que comprende la decisión de aceptar los signos y contextos del otro lenguaje, de los que disiente, y que de momento le parecen sin sentido; pero que el traductor no puede olvidarlos, allí, en la secuencia que condujo a su traducción, si es que traduce, como he dicho, de acuerdo con reglas, única manera de superar la disensión en cuestión; y así, *de esa manera, el traductor va comprendiéndolo e incorporándolo a su lenguaje (como sentimiento por sí mismo), al menos como sentido y razón de las formas de su lenguaje, las traducidas, a las que ha llegado a su través. Formas, que irán constituyendo en la conciencia del traductor un sublenguaje, aquel cuyo sentido lo da la traducción; pero que irá indistinguiéndose del resto de su lenguaje en la medida en que sus formas sean determinadas o determinables por otros medios, no traductivos, en la medida en que el traductor pueda*

reconstruirlas sin traducción.

Y así también el traductor va construyendo, comprendiendo e incorporando el objeto, o los objetos, los contextos, de la disensión, conforme éstos van constituyendo un lenguaje, de tal manera que el sujeto traductor pueda decidir construirlo sin traducirlo; habiendo desaparecido, o no, la disensión y sus razones, pero en cualquier caso, restablecida la comunicación (si la disensión no ha desaparecido, comunicación entre conciencias comprendidas en su diferencia).

Y aquí también el sujeto traductor, al reconstruir su lenguaje como traducción, va racionalizándolo, al "amadrinarlo" del que empezó siendo madrastra. Y lo que empezó siendo una operación de salvamento (de la comunicación) acaba siendo también de racionalización, de justificación, de la propia conciencia en razón de otra, de otro sujeto y otro lenguaje.

En suma, como en toda traducción, aquí el sujeto traductor, aunque distinto y diferente a los de los lenguajes en disensión y traducción, de una manera u otra, a través de su traducción, los va comprendiendo a ambos.

Puesto que, de todas formas, el sujeto ha debido hacer algo y desarrollarse -ha debido traducir, para entender-, otra alternativa que tiene es tratar de incorporar el pensamiento disentido, sin traducirlo, en su lenguaje; que por ello, se transforma. Pero quizá sea esta alternativa más difícil, porque si había buenas razones en el sujeto y su lenguaje para disentir (y quizá incluso entre ellas estaba la negación del pensamiento disintiente, o ninguno que se le pareciera), difícil puede serle arbitrar las transformaciones necesarias para incluirlo con sentido. Pero esta alternativa es también otro caso de traducción: el otro, el primero que analizamos, el "transformador". En este caso el sujeto está traduciendo su lenguaje a otro, que incorpora al pensamiento en disensión y debe por tanto transformarse todo lo necesario. Pues no podrá incorporarlo verdaderamente, con sentido y razón, mientras no constituya lenguaje, desde el momento de su incorporación. Por eso parece el otro tipo de traducción más llevadero mientras los pensamientos disentidos no constituyan, para el sujeto-traductor, lenguaje, condición esta que no precisaba.

(En él (el reconstructor), los dos lenguajes que el sujeto traductor, a través del suficiente número de traducciones, podía llegar a comprender eran: el propio y el objeto de disensión, en su diferencia. En el otro (el transformador) son: el propio y su transformación, que incluye, indistinguido, el objeto de la disensión superada).

Pero aunque más llevadero, más fácil, ¿no es la traducción reconstructora, eso de dar el cambiazco a los pensamientos disentidos, un autoengaño? No, si funciona. No, si ese disfraz de que se viste al pensamiento disentido incorporándolo al menos como el sin-sentido sentido de un pensamiento

propio entendible, el disfraz, su traducción, consigue el fin propuesto, que era evitar la disensión paralizadora de la comunicación y del pensamiento, cada vez que el disentido aparezca. No, si la traducción (y/o sus consecuencias) puede incorporarse a la comunicación sin dar lugar a nuevas disensiones o a repeticiones de la misma.

En el mundo, el mundo de los cuerpos, de las cosas y sus hechos de la naturaleza, el proceso de construcción de una ley de traducción, natural, puede ser muy variado; también lo son éstas, las leyes de traducción, es decir, las diferentes maneras, o hechos en los que una máquina condiciona otra. Ambos dependen de las leyes, o tendencias, que los condicionan, las leyes que determinan -a su través, a través de las leyes de traducción como mecanismos suyos- determinados objetos o hechos en el mundo: sus fines.

Si todas las máquinas y las leyes, al condicionar, comunican, por definición (14), los diversos fines de la traducción natural consisten en: los diversos objetos, o cuerpos, o hechos a comunicar, y los diversos modos de comunicarlos. Así que imagínate, cuántos fines diferentes puede haber, para una traducción. Entre los cuales, el de restaurar la comunicación entre unos cuerpos que se comunicaban y han disentido (el que aquí hemos analizado), es sólo uno, recuérdese, de los posibles fines, o necesidades, de una traducción.

Pero cualesquiera sean, y cualesquiera sean las leyes o tendencias que, al determinarlos, condicionan las leyes de traducción, el proceso de construcción de éstas en la naturaleza, seguramente podría comprenderse, en toda su posible variedad, dentro del llamado "método de prueba y error"; comprendiendo en él, *no sólo* los procesos tales determinados por cuerpos de seres humanos, por antropomórfico que suene eso de "prueba y error", sino también los determinados por cualesquiera otros objetos, o hechos, o por cualquier otra manera, en la naturaleza. Porque ¿qué viene a ser eso de "prueba y error" sino "desarrollo y eliminación de alternativas" en orden a fines, en orden al desarrollo de leyes, o tendencias, de/en la naturaleza (15)?

... Si es que la traducción, como aquí he definido, es un hecho, de lenguaje y de pensamiento. (Y sí: la naturaleza traduce, condiciona unas máquinas a otras; algunas de las cuales, al caer en el campo de nuestra experiencia, de nuestra conciencia, podemos entenderlas. Por eso podríamos decir -sobre todo teniendo en cuenta que también nosotros estamos en la naturaleza y movidos por ella- que la naturaleza "se nos traduce". Y en ese proceso, también nosotros, al ampliar el alcance de nuestra experiencia con la ayuda del lenguaje y de las máquinas que construimos para traducirla a nuestra experiencia, entendemos cada vez más de sus traducciones).

Así, más o menos como cualquier hecho o ley de la naturaleza, va procediendo la construcción de

los hechos, o leyes, de traducción. Y las hay más o menos automáticas, determinadas por un mecanismo ya construido, y más o menos determinadas entre alternativas más o menos desarrolladas y fallidas, en orden a fines más o menos determinados, entre alternativas; más o menos determinado todo por su sujeto.

Al caso de traducción que estábamos analizando, la comunicación entre dos sujetos que tratan de entenderse entre disensiones, quizá se aplica claramente mejor la metáfora del espejo, donde las dos conciencias se identifican, en la unidad de la comunicación, y se distinguen, revelándose como reflejo una de otra, en la traducción. Claro, todo desde el punto de vista de la conciencia del sujeto que disiente y traduce, que si la traducción va siendo suficientemente exitosa, el otro puede no haber disentido en ningún momento e incluso puede, quizá, permanecer ignorante de los esfuerzos que está haciendo su compañero para entenderle y llegar a comprender lo mismo que él está de entrada comprendiendo.

Bien. Otro caso de traducción (es el cuarto que precisamos), o al menos, de situación diferente de los sujetos implicados en una traducción, que puede hacernos reflexionar sobre otros aspectos aún no vistos de la actividad traductora, como hemos venido haciendo en los anteriores casos, es el de un sujeto que comprende y conoce dos (o más, ya sabemos) lenguajes pero no sabe traducir de uno a otro (16). Es lo que suele llamarse un sujeto bilingüe. Y se pone a traducir de uno a otro. Se hace traductor. Que es otra cosa.

(... Por cualesquiera necesidades o fines; como, por ejemplo, solemos hacer los humanos entre los lenguajes de cada uno de los llamados cinco sentidos, por mor, por ejemplo, de nuestra idea de la realidad, o de la unidad de nuestra conciencia; o mejor, si se trata de traducirlos por primera vez, el paradigmático caso de un bilingüe en dos idiomas que, por primera vez, traduce una conferencia, o un libro; o el que trata de conectar dos teorías).

Aquí, el sujeto, al traducir, añade a sus decisiones de comprender los dos lenguajes, las decisiones de traducir uno a otro, se ha hecho traductor; comprendiendo en su conciencia a la anterior conciencia, que era una conciencia dividida, dividida en dos conciencias, sin conexiones establecidas, construidas, reguladas, entre ellas (que no implicaba la nueva conciencia, construida por nuevas decisiones).

Estas son, en primer lugar, elegir el pensamiento, o pensamientos que se van a traducir, dentro del flujo o secuencia de pensamiento de una de las dos conciencias. Que traducir, como analizar, como hablar, usar un lenguaje, es fragmentar (fragmentar el pensamiento e identificar en el fragmento la decisión de hacerlo. Pero hablemos, si lo prefieres, de contextos de lenguaje, en vez de

pensamientos). Para traducir, hay que elegir el contexto a traducir. Pero también: todos los objetos, o hechos, o condiciones que se quieran, no pertenecientes al contexto, pero que se consideren relevantes, definitorias del pensamiento a traducir (llamémosles "condiciones del entorno" del contexto en cuestión; entendiendo por "entorno" cualquier objeto o hecho del mundo, u otro contexto, que se considere relevante).

Y el contexto y sus condiciones del entorno, son formas, que van a someterse a reglas, o leyes, de traducción. Que donde y cuando aparezcan contextos y condiciones de la forma elegida, podrán regirlos las reglas, o leyes, que rigen la construcción de la traducción.

Y, naturalmente, a continuación, hay que decidir esa regla, o reglas, de traducción. Es decir, elegir el contexto del otro lenguaje, de la otra conciencia, a poner en lugar del contexto a traducir, cumplido el resto de las condiciones del entorno. Es decir, en suma, elegir la traducción, conforme a una regla. O reglas. Que si el contexto a traducir es demasiado extenso, habrá que fragmentarlo a su vez en subcontextos a traducir, conforme a reglas, más o menos interrelacionadas por los subcontextos y el resto de condiciones, dentro del contexto principal y el resto de sus condiciones del entorno.

Y las reglas, que contienen ambos grupos de elecciones, están condicionadas por el fin, o los fines, de la traducción.

Y, ya se sabe, como la traducción es pensamiento, y un hecho de lenguaje y comunicación, todas esas decisiones, o elecciones, las toma el sujeto entre alternativas.

Si las dos conciencias en cuestión, que el sujeto dividido comprende, constaran cada una de un solo pensamiento, parece que no habría más alternativas de traducción que hacerla o no hacerla; con cualesquiera fines. Hablando, para ti, de lenguajes, diría que si los dos en cuestión constan cada uno de un solo contexto indivisible (indivisible dentro de su mismo lenguaje), pasa eso. Pero si, como tú has estado insistiendo (17), todo lenguaje tiene, desde sus reglas, la posibilidad de expresarse en inacabable número de contextos, o al menos, en nuestro caso, de repeticiones de un contexto, con esta posibilidad aumenta el número de alternativas de traducción o no traducción, por cada uno de los posibles contextos o repeticiones del supuesto único contexto. Pues al poder variar -en cada repetición del contexto- su entorno, puede en cada caso traducirse o no, de acuerdo con una inacabable variedad de posibles reglas que determinen sus condiciones del entorno de entre los inacabables objetos y hechos posibles del mundo.

De cuantos más pensamientos, o contextos (o subcontextos), consten las dos conciencias, o lenguajes, en cuestión, tantas más posibilidades de reglas y traducciones alternativas hay.

Potencialmente inacabables. Si el lenguaje es un instrumento inacabable de comunicación, inacabables son las posibles traducciones. Pero si, además, los lenguajes en cuestión son objetuales, si las conciencias en cuestión son conciencias del mundo, y su inacababilidad es también sintáctica, es decir, inacababilidad de sus reglas, y formas, la variedad de sus posibles traducciones alternativas es, con mayor razón, inacabable.

Y todas ellas son posibles, pueden decidirse y hacerse. Para llegar a esta conclusión, en la línea de aquella a la que llega Quine en su análisis de la traducción radical (18), poco importa que la situación del sujeto traductor sea de traducción estrictamente radical, tal como Quine la define; o que el traductor bilingüe, en el caso de traducción que estábamos analizando ahora, supiera ya traducir entre los lenguajes en cuestión, es decir, que hubiera hecho antes traducciones entre ellos, pues cualquier traducción, por muy previa y muy establecida y aceptada que esté, no elimina en cualquier momento las inacabables alternativas posibles, y la posibilidad de cambiar de traducción y aceptar cualquiera de las alternativas. Poco importa.

Tampoco importa que los dos sujetos en cuestión sean los de dos cuerpos distintos (como los del indígena y el lingüista, en la situación paradigmática descrita por Quine), o los dos lo sean de un solo cuerpo bilingüe, o de muchos cuerpos, colectivos (que yo, al describir los sujetos de nuestro caso, en eso de sus cuerpos no entré) (19). Lo importante es que desde cualesquiera lenguajes, o conciencias, su traducción a cualesquiera otros, cuenta con inacabable variedad de alternativas.

Como antes he dicho, la decisión de traducción adoptada está condicionada por los fines decididos, que se buscan con la traducción. Condicionada; que no determinada como única alternativa con esos fines; que ese condicionamiento será tanto menor cuanto más general y lejana, es decir, mediada por posibles decisiones y azares esté la satisfacción, o determinación, de los fines buscados. (En el caso extremo, si éstos se definen como la construcción de la traducción misma decidida, como fin en sí mismo, entonces pues ya está determinada por decisión y no hay más que hablar al respecto). Depende de los fines. Fines a veces conscientes, para el traductor, y decididos expresamente por él, o a veces inconscientes, implícitos en la traducción y solo descubribles y hechos expresamente conscientes en el análisis de la misma.

Depende de los fines, por ejemplo, el que las reglas se decidan eligiendo primero el pensamiento, o los contextos (formas), a traducir, y sus condiciones del entorno, y después su traducción, tal como dije antes, o bien primero la traducción y luego los del lenguaje que hace de madre. Que, como en los casos de traducción antes vistos, eso de la dirección temporal es algo a reconstruir, en cada caso, como un hecho o proceso de traducción natural, en el mundo.



Que el caso de traducción que estábamos ahora considerando no difiere esencialmente del anterior, el que trataba de superar las disensiones; el cual, de una manera u otra, no difería de los dos casos anteriores, el "transformador" y el "reconstructor".

En efecto, que en la conciencia dividida del sujeto bilingüe, podría considerarse que sus dos conciencias "disienten", una de otra. Y, con la traducción, esa disensión se va superando: bien por "transformación" del lenguaje de la traducción al irle incorporando formas del lenguaje a traducir; bien por "reconstrucción" del mismo.

La verdad es que, de hecho, casi cualquier traducción suficientemente extensa combina ambos casos de traducción. O, al menos, así puede considerarlo el análisis de la misma, pudiendo constituir ésta -la traducción que combina la "transformación" y la "reconstrucción" de su lenguaje- un nuevo modelo, o caso, de traducción. Cuando el bilingüe lee, por ejemplo, o escucha, un texto suficientemente difícil, traducirá, y sustituirá, algunos subcontextos, aquellos de cuyo sentido se sienta menos seguro, o que, en cualquier caso, quiera comprender más extensamente (pues no se trata siempre de un bilingüe que comprende y conoce un lenguaje menos que otro; puede que traduzca para extender su comprensión del sentido a ambas conciencias, unificándolo), y dejará "sin traducir" otros, incorporándolo tal cual, sin sustituir, bien porque su comprensión no lo precise, si de comprender se trata, bien porque su traducción parezca difícil y las alternativas proyectadas no satisfagan los fines, o por lo que sea.

En las traducciones públicas de textos entre idiomas, antes se traducía casi todo. Y si se incorporaba a un idioma una palabra, o una expresión, de otro, sin traducir, se traducía al menos la fonética, o su transcripción escrita, como en el caso de los nombres de las ciudades, y tantos y tantos términos en todos los idiomas, que proceden de otros. Hoy, en cambio, se tiende a traducir menos y a incorporar a un idioma más términos o expresiones extranjeras. Y se considera más correcto decir "grosso modo" que "a grosso modo", que la traduce parcialmente.

Pues no sólo pueden traducirse o incorporarse palabras o expresiones, sino todo tipo de formas o construcciones, fonéticas, ortográficas, sintácticas, semánticas, pragmáticas... definibles a cualquier nivel de un idioma, formas o contextos (subformas o subcontextos) de cualquier lenguaje. Y cualquier analista que se lo proponga podrá encontrar en cualquier contexto, o lenguaje, galicismos, anglicismos, italianismos, catalanismos, castellanismos... formas, en general, provenientes, por incorporación, de otros lenguajes; formas, que han enriquecido a su lenguaje, alimentado.

O contaminado; envenenado. Porque la incorporación, de formas de un lenguaje a otro, no se produce "sin traducción" alguna, sino que es otro caso de traducción, de "transformación" del

lenguaje al que se incorpora la forma de que se trate. Si, en lugar de traducir "sponsor" por "patrocinador", no se hace y se usa "sponsor" en español, el análisis puede ver en ello un caso de traducción implícita, en cierto sentido inversa a la anterior: la del término español "patrocinador" por el de "sponsor"; se está ahí traduciendo del español al inglés, transformando al español, transformándolo en inglés (o, de momento, en un híbrido). (Como se sustituyó "hominem" por "hombre" en la Edad Media. Solo que en el ejemplo anterior, el inglés ya existe, y en éste, el español se estaba formando). Y si la forma incorporada no simplemente sustituye una de un lenguaje por otra de otro sino que, además, entra en conflicto con las otras formas del lenguaje que transforma, bien porque condicione, o determine, otras sustituciones más, o porque forme parte de todo un proceso de sustituciones (o/y, sobre todo, porque entre en contradicción, más o menos aparente, con algunas de las otras formas del lenguaje que transforma), entonces sí que puede hablarse de contaminación, o de sustitución de todo un lenguaje por otro. Que poco veneno no mata, pero mucho sí. Para bien o para mal. Depende de los fines perseguidos (20).

A este tipo de traducción, que combina la "transformación" y la "reconstrucción" de su lenguaje, seguramente pertenecen esos procesos que en estos tiempos dan lugar a los idiomas híbridos, como es el "spanglish" (parece que sus primeros analistas fueron más angloparlantes que hispanoparlantes que pudieran haberle llamado "espanglés", o algo así), procesos que bien pueden tomarse como paradigmáticos del caso de traducción que estamos considerando.

Que en éste, puede verse claramente que no son dos, sino tres, los lenguajes comprendidos por el sujeto de la traducción combinada: los dos que lo hacían bilingüe y el de la traducción, el nuevo lenguaje híbrido, en tanto se está formando. Ahora bien, en este caso, cuál de aquellos dos lenguajes es el que se trata de traducir y va quedando transformado por la traducción y cuál el que se va reconstruyendo como traducción y transformación del otro, depende de cuál es el lenguaje cuyos contextos se traducen y sustituyen por los del otro; y, en ausencia de indicio alguno, y en cualquier caso, queda a la decisión del análisis, dependiendo de sus fines, cuál es cuál (si se trata de "spanglish" o de "englanish"; de "espanglés" o "inglañol"). (Parece que el que surja en país de habla oficial inglesa, con lingüistas de habla inglesa, y en el seno de una comunidad de habla española, son indicios suficientes de que se trata de lo primero). Probablemente la tendencia es a elegirlos de forma que la incorporación a un lenguaje de contextos "sin traducir", sin sustituir, del otro, y la consiguiente transformación del lenguaje receptor - es decir, que la "pereza traductora"- sea mínima, es decir, que el lenguaje que se transforma, sea el que más formas aporta y menos incorpora del otro, en la traducción híbrida; pues se asume que se trata de entender, desde una

conciencia, más que de transformarla, y el entendimiento, ya se ha dicho aquí, es conservador (21). Pero habrá de todo, seguro... Por las mismas razones tiende a ser preferible que el lenguaje de una traducción sea el que mejor comprenda y conozca el sujeto traductor.

En cualquier caso, en esta traducción combinada que estamos comentando, y si consideramos que es un lenguaje nuevo, distinto a los anteriores, el que se está construyendo, de momento, hay que pensar que hay dos madres de la traducción híbrida; las madres son dos: la que se incorpora y la que se transforma. Pues aún no está claro que sea simplemente un proceso de *reconstrucción* de una de las madres, por sustitución de la otra.

Como en los otros casos, los fines de una traducción para el sujeto bilingüe pueden ser inacabablemente variados, y en lucha.

\* \* \*

Uno de ellos, uno de los fines, de toda traducción, frecuente por lo demás, es el fin de tratar de conservar, a través de la traducción, el sentido de los pensamientos (signos, o contextos) traducidos, en su traducción. Es decir, que ambos, pensamiento (signo, contexto) traducido y su traducción, tengan el mismo sentido.

Lo que, como puede verse a estas alturas, por todo lo hasta aquí dicho, es completamente imposible; pues no sólo son claramente dos decisiones diferentes, sino que las secuencias de decisiones que dan el sentido a una y a otra son diferentes (por ejemplo, la traducida -su pensamiento, sus signos- está en el sentido de la traducción y, en principio, no al revés).

Lo que, sin embargo, sí puede intentarse, con éxito, naturalmente, es que se conserve todo el sentido posible (siendo "lo posible" todo lo que se ha conseguido conservar de hecho); es decir, elegir, de entre las traducciones alternativas a la vista, la que conserve más del sentido del pensamiento a traducir: la que tenga en su sentido más en común con el de éste, si no pensamientos (o signos) en común (pues los de ambos son diferentes, pertenecientes a conciencias, o lenguajes, diferentes), al menos lo que tú llamarías formas de pensamientos (que, sin embargo yo, poniéndome en actitud generosa, también llamaría pensamientos), o formas de signos, o contextos, en común. Para lo cual, para construir esas formas, preciso es proyectar entre sí esos pensamientos (signos, contextos) de cada conciencia, o lenguaje, que entran en sus respectivos sentidos; por tanto,

virtualmente, todos los de sus conciencias, o lenguajes; cada conciencia, o lenguaje, toda, cada una de las conciencias en cuestión; proyectarlas entre sí. Pero como esto es también imposible, sobre todo si se trata de conciencias del mundo, de lenguajes objetuales, pues son de formas inacabables, al menos proyectar todos los posibles pensamientos, o contextos, de ambas; cuantos más, mejor.

Lo cual, dejará la elección siempre dudosa, pues dependerá de hasta dónde se ha decidido proyectar efectivamente los lenguajes en comparación. A no ser que se decidan criterios que limiten las proyecciones y/o, en cualquier caso, puedan hacer la elección conclusiva. Pero entonces, la elección dependerá de estos criterios, será relativa a ellos.

De todas formas, también hará falta decidir criterios de cómo proyectar efectivamente entre sí los pensamientos (o contextos) de los respectivos sentidos en cuestión. ¿Demasiadas decisiones que exigen nuevas decisiones, te parece?...

Pero esas proyecciones entre ambos lenguajes (vamos a pensar que, de momento, sólo estamos tratando de comparar los sentidos de dos lenguajes, el que se trata de traducir y su traducción), ¿no son, por definición, traducciones? Y la precisada proyección extendida entre la virtual totalidad de ambos lenguajes ¿no es la traducción extendida entre ambos? Sí. Para maximizar la conservación del sentido en la traducción entre dos lenguajes hay compararlos, y para compararlos, hay que traducir el sentido entre ellos, todo lo posible, hay que traducirlos. Todo lo que se quiera. Y como se decida en la traducción.

Pero, claro, eso no evita la indecisión, o indeterminación en lo que buscábamos, pues para traducir hay que traducir primero. Todo lo más, dentro de los citados criterios de la proyección, o traducción, efectiva, por los que podemos comparar los sentidos, puede elegirse, entre varias alternativas, la regla de traducción de un pensamiento, o contexto, que más sentido conserve; pero, claro, dentro de esos criterios, o reglas, de proyección, o traducción, de los lenguajes en cuestión y comparación. Pero ¿no habría que hacer, o podría hacerse, lo mismo con cada una de éstas, que están sirviendo de referencia? Así, el fin de maximizar el sentido conservado en una traducción sólo puede satisfacerse dentro de un suficientemente extenso y decidido conjunto de reglas de traducción entre los lenguajes encartados (reglas, suficientemente abiertas y generales, como las que tratan de establecerse y fijarse en los diccionarios). El éxito en eso es, pues, relativo. No puede satisfacerse eligiendo entre diferentes traducciones -o "relaciones de traducción", que es como en DLO se llama al conjunto de todas las reglas de traducción entre dos lenguajes (22)- alternativas, entre dos lenguajes; sin referencia a reglas de traducción previamente fijadas.

Como ves, a pesar de haber seguido el hilo de tu formalismo, por todas partes detrás de

decisiones nos encontramos con otras decisiones, y tendría que acudir yo a sacarte de ese regreso *sin fin*: con decisión.

Traducir es decidir. Se traduce, y ya está. La decisión crea el sentido, crea los pensamientos fijándose discretamente en el flujo del tiempo, para hacer las identificaciones de Locus que tú precisas para identificar tus signos, contextos y lenguajes; fijándose, por un tiempo (23). Y al traducir, se está creando sentido, ese sentido que se pretende conservar, pues es al traducir como se identifican los sentidos de un pensamiento y su traducción; que *es porque se ha decidido traducir por lo que tienen el mismo sentido*, (aparte de las diferencias de sentido que desde otras decisiones puedan, claro, tener), son un solo pensamiento, en el tiempo de la traducción; entre sus inacabables alternativas... En orden a cualesquiera ulteriores fines. Que al decidir es cuando se define, se crea, el sujeto.

Que al traducir se crea, se construye una forma, por proyección entre las de los dos lenguajes. Que la proyección, recuerda que dijiste que identifica y distingue a la vez lo proyectado y su proyección (24). Por ella la traducción identifica su sentido con el de lo traducido, que entra en *aquél*. *Con ese sentido: de lo traducido, a su traducción. Sin dejar de distinguirlos.*

Por eso, también puede traducirse con el fin, no de conservar, sino por el contrario, de cambiar, de transformar el sentido de lo traducido, en su traducción. Con cualesquiera ulteriores fines. Que si al traducir un pensamiento, por otro, se le añade un sentido (un valor) (un riesgo, una deuda, como el dinero), bien se puede decidir cuál sea ese sentido (valor) añadido, entre alternativas; y que la alternativa elegida no sea la que más conserve del sentido de lo traducido. Claro que, para satisfacer este fin, como en el de la conservación del sentido, no puede compararse entre alternativas si no es respecto a un definido (decidido) conjunto de reglas de traducción (como al fin y al cabo, en general, la cuestión del sentido sólo puede plantearse acerca de contextos, o formas, respecto a un lenguaje, o conjunto de contextos, o formas).

...

En este punto puede plantearse la cuestión de si puede mentirse en una traducción, si es posible la traducción falsa. Porque, claro, si lo que se decida traducir es ley, si la decisión crea sentido, ¿cómo puede decidirse un sentido falso? La respuesta es: *no, no es posible la traducción falsa*. O sólo lo es, con respecto a un determinado conjunto de reglas de traducción, las cuales contienen, u ofrecen la posibilidad de otra traducción alternativa (alternativa a la traducción considerada falsa) del mismo pensamiento en cuestión, alternativa que satisface mejor los fines de la traducción o que satisface fines preferibles para el analista que la está juzgando. Por eso se rechaza la otra alternativa,

considerándola falsa. Una traducción es falsa sólo respecto a otra, alternativa, que se considera verdadera porque ha preferido decidirse, por obra del sujeto traductor o de un analista que reconstruye una traducción y hace sus veces.

Así, en las cuestiones de la conservación o de la transformación del sentido, o de la verdad o falsedad o sentido, de una traducción, se trata de comparación entre diferentes traducciones respecto a un conjunto de reglas de traducción y de criterios limitativos de la traducción efectiva entre lenguajes. Por supuesto no se trata en principio de, por ejemplo, transformación de los lenguajes en cuestión, sino transformación del sentido en la traducción, a través de ella, o de sus traducciones, a través de traducciones alternativas (respecto a las reglas y criterios mencionados). Que estas cuestiones se plantean para el sujeto traductor. No para los de los lenguajes en cuestión, que permanecen ignorantes, inafectados por ellas. (He dicho "en principio" porque, ya se sabe, en cuanto la traducción implique a la llamada "transformadora" sí que la transformación es del lenguaje al que se traduce).

También a semejantes conclusiones llega Quine en su análisis de la traducción (27). Solo que él, en un análisis abordado desde una perspectiva diferente al que aquí estamos haciendo (en la tradición, el suyo, de la crítica humeana -empirista- al empirismo), habla del significado de la traducción, más que del sentido. Que no es exactamente lo mismo.

Veamos, pues, qué pasa con el significado.

Porque también otros posibles fines de una traducción son el de tratar de conservar o el de transformar el significado de los pensamientos traducidos, en su traducción. (Fin, el de conservarlo, que Quine presupone necesario en toda traducción sin problematizarlo ni considerar alternativas).

Que la comprensión de las dos conciencias que dividen a nuestro sujeto bilingüe (caso, entre los analizados, probablemente el más general y comprensivo, que tomamos como paradigmático) requiere, desde tu punto de vista, el conocimiento no sólo de las máquinas sintácticas de sus lenguajes, que condicionan su sentido, sino también el de las respectivas máquinas semánticas que las contienen, y que condicionan sus signos y contextos, a objetos y a hechos del mundo, sus significados (28).

Como con el sentido, el fin de conservar el significado en una traducción es -por un lado- estrictamente imposible. Pues conteniendo, por principio, la máquina semántica a la sintáctica, y contándose, por tanto, los contextos que pertenecen al sentido entre los objetos y hechos del significado, volvemos a tener ahora, en el significado, todas las vicisitudes que vimos antes en el sentido.

Y, también, y por semejantes razones a las que vimos en el sentido, nuestro fin es ahora -por el otro lado- inmediatamente autosatisfecho en la propia traducción. Pues al traducir, y condicionar la traducción a lo traducido, construyendo el mecanismo de traducción, se asume para la traducción el significado de lo traducido. Que la traducción, como proyección, como mecanismo, permite identificar y distinguir tanto el sentido como el significado.

Pero esto de la identificación, o distinción, o asunción de significados en la traducción, sólo se plantea para el sujeto traductor, no para los sujetos aislados de los dos lenguajes en cuestión. Así que el traductor deberá comparar los significados del contexto a traducir y los de los contextos alternativos del lenguaje de la traducción, éstos, como si no fueran traducción, antes de serlo, como contextos de su lenguaje que la traducción tratará de "reconstruir" sin añadir ni asumir nada que no pudiera asumirse en el propio lenguaje sin el mecanismo de la traducción. Que es así como son "comprendidos" por su sujeto. Y elegir, entre las alternativas, la que más satisfaga sus fines. Si es que se ha planteado el fin de conservar o de transformar el significado en su asunción, en su traducción, tendrá antes que compararlos.

Pero, en esa comparación, prescindamos ahora del sentido y su máquina sintáctica, y atengámonos sólo a los mecanismos específicamente semánticos, considerando en conjunto la máquina semántica de cada lenguaje en cuestión, y no los mecanismos semánticos de cada contexto. Es decir, prescindamos, en los significados, de los sentidos (que son otros contextos de su lenguaje, y cuyas vicisitudes al traducir ya vimos antes, como he dicho) y atengámonos sólo, en los significados, a los objetos y hechos del mundo que no son contextos de su lenguaje (lo que algunos podrían llamar su "significado propiamente dicho").

(Las posibilidades de hacer esa abstracción ya fueron discutidas antes, entre sintactistas y semantistas, donde tú pareciste asumir, tanto que es preciso un mecanismo específicamente sintáctico, al menos para definir los contextos de un lenguaje, como que son también precisos mecanismos específicamente semánticos, de alguna forma, que conectan todo contexto del lenguaje con algún objeto o hecho del mundo fuera de su lenguaje, si es que éste es propiamente tal y se refiere a "otra cosa" del mundo, como aquí se ha asumido desde el principio, que es esa una característica esencial al lenguaje (29)).

Pues bien, entre esos significados ¿no pueden encontrarse objetos o hechos comunes, entre los de los contextos comparados, y elegir como traducción el contexto alternativo que más significados comunes tenga con el contexto a traducir, si el fin es conservar el significado; o el que menos, si el fin es transformarlo; o el que sea con el fin que sea? ¿Y esa comparación, y la elección que sea, no

pueden hacerse sin necesidad de unas reglas de traducción de referencia, como ocurría en el caso del sentido, sino tan solo mediante un lenguaje de intuición global que descubra y se refiera a contextos y a objetos o hechos y los conecte?... lenguaje de intuición global como es, en la situación de traducción radical descrita por Quine, ese lenguaje de sensaciones (30): sensaciones de gestos y comportamientos -básicamente: sonrisa de asentimiento, mueca de rechazo y disensión, y señalar- en medio de las demás sensaciones del momento; lenguaje que tenían que compartir el indígena y el lingüista; que así entre ambos hacían el papel del traductor bilingüe de nuestro caso, precisamente para forzar, con su situación de traducción radical, el aislamiento de sus respectivos lenguajes y la abstracción del sentido, en busca del significado por el mundo...

Sí.

Pero:

Quine concluye que los contextos para los que eso pueda hacerse son muy pocos en relación con todos los contextos posibles, al menos en todo lenguaje objetual, que se refiera al mundo, o a un mundo, a algo (que es como aquí estamos tendiendo a considerar esencial, o paradigmático, de todo lenguaje). Y que para aprovechar la oportunidad de satisfacer los fines de la traducción atendiendo al significado, que se nos ofrece en esos pocos contextos privilegiados, y extenderla a todos los demás contextos de su lenguaje, son necesarios entonces los mecanismos sintácticos de los que pretendíamos prescindir, con el aumento correspondiente de indeterminación de la traducción, que antes vimos anejo a los mecanismos sintácticos del sentido; tanto mayor cuantos más de estos mecanismos se precisen.

Esos contextos privilegiados son, fundamentalmente: oraciones que se refieren a algún hecho actual, un hecho de la experiencia en el momento de construir la oración (31); y los que hacen las funciones de las conectivas de la lógica veritativo-funcional de proposiciones. Nada más (32).

Los que, fundamentalmente, echa Quine en falta entre esos contextos privilegiados son los términos; como son los subcontextos, dentro de las oraciones privilegiadas, que se refieren a los *objetos condicionados por esos hechos actuales a los que esas oraciones se refieren*. ¡Hombre! Desde luego las oraciones privilegiadas en las que entran dan pistas, pues en sus significados hay objetos o hechos donde elegir; pero demasiados, y la elección queda indeterminable por el significado, pues cualquier elección que se haga es compatible con el significado de las oraciones a las que los términos pertenecen.

Y el significado de la oración no es fragmentable en sus objetos y hechos componentes, para determinar cuál de ellos es el significado del término, pues siempre todos aparecen juntos (en el



famoso ejemplo de Quine, para el término "conejo", el hecho u objeto sensación de un conejo va siempre acompañado inseparablemente de los siguientes objetos o hechos: sensación de momento o estadio de un conejo, sensación de partes reunidas de un conejo, sensación de manifestación de la especie de los conejos, sensación de conejez, o un conejo, un momento de un conejo, etc. etc. etc., todos mutuamente excluyentes. ¿Cómo proyectar la sensación de un conejo, en forma de qué hecho u objeto, de entre todos esos? (34)). Tampoco la oración misma es fragmentable, pues es, para Quine, un contexto mínimo.

Para determinar un objeto es preciso todo un sistema de signos de su lenguaje, interdependientes, que no se encuentran tampoco entre los privilegiados, y que constituyen precisamente el aparato de lógica objetual de los lenguajes objetuales (artículos, pronombres, cópula, identidad, etc.; una máquina sintáctica). Sin él, al no poder determinar los objetos que constituyen los significados de los términos de los lenguajes, ni siquiera podemos saber a qué hechos exactamente se referían aquellas privilegiadas oraciones, pues un hecho es la condición de un objeto, según se ha dicho por aquí (35). Así, el pretendidamente descubierto significado de esas oraciones, más que un hecho, era en realidad, un conjunto indeterminado de hechos (un hecho, empero, al fin y al cabo), que si bien era suficiente como significado de la oración, no lo era para determinar los de sus términos, o subcontextos componentes, los nombres de los objetos implicados.

¿Y no podría admitirse ese conjunto indeterminado de hechos y objetos, como significado también del término, sobre todo si la oración era un contexto mínimo y coincidía con el término, su subcontexto? (por ejemplo, en "¡conejo!", al pasar un conejo; "árbol", señalando a un árbol). (De hecho, como Quine recuerda, así lo consideraron Russell o Carnap (36)). Yo creo que sí que podría servir como guía de la traducción de los términos, pero en la medida en que haya en el lenguaje de la traducción pocos contextos alternativos con el mismo significado; o mejor, uno solo; que en cuanto haya más de uno (en el ejemplo de antes, "conejo", "sensación de conejo", "momento de conejo", "conejez", etc., todos mutuamente excluyentes, y todos con el mismo significado, la sensación de conejo), entonces la traducción del término queda indeterminada por su significado.

Una cosa: Puesto que, en el análisis de Quine, la máquina específicamente semántica descubrible no alcanza al lenguaje en cuanto objetual, podríamos pensar que su límite coincide con la frontera entre la lógica sustitucional y la objetual (37). Sí y no. Hay algo de esto, pero no del todo:

Desde luego Quine, en su análisis de la traducción, considera los lenguajes en cuestión desde el

punto de vista objetual. Dice:

*Las oraciones categóricas de los tipos tradicionales dependen en su verdad de los objetos -por externos e inferenciales que sean- de los que son verdaderos los términos componentes; y lo que son esos objetos no está unívocamente determinado por significaciones estimulativas (38).*

Y sabemos que él considera que la lógica objetual no es, en general, reductible (coextensa) a la sustitucional.

Pero, si seducido por la lógica objetual clásica (logicista) por su claridad, formal y ontológica, por su visión sincrónica del mundo, no lo está menos por la sustitucional (formalista e intuicionista) por su adecuación a los procesos de construcción del lenguaje, y no desaprovecha ocasión de trazar puentes de una a otra. Así, en otro lugar dice todo esto, que merece tenerlo en cuenta:

*La definición de la verdad lógica sobre la base de la sustituibilidad [de predicados] resulta coextensiva con la definición de la verdad lógica sobre la base de la teoría de modelos, siempre que el vocabulario del lenguaje-objeto fuera lo suficientemente rico [en predicados]. [...] Por lo que hace a la cuantificación, impera una situación opuesta: la caracterización de la cuantificación por la sustituibilidad no es coextensiva con la caracterización de la cuantificación por los objetos o valores de las variables si suponemos un universo [de objetos] lo suficientemente rico. Una cuantificación existencial construida sobre la base de la sustituibilidad puede resultar falsa, y resultar verdadera si se construye sobre la base objetual, porque puede haber objetos de la naturaleza mentada, pero sólo objetos que no tengan nombre propio. Y una cuantificación universal puede resultar falsa si se construye objetualmente y verdadera si se construye sustitucionalmente, porque, aunque haya objetos que podrían refutarla, todos ellos carezcan de nombre. Por prodigios que seamos con los nombres propios, no podremos evitar que un universo lo suficientemente generoso contenga objetos innominados (39).*

Así que podríamos considerar que la máquina semántica que diseña con el fin de conservar el significado en la traducción, es un expediente sustitucional:

*De acuerdo con esta interpretación [la sustitucional], una oración de la forma ' $(\exists x)Fx$ ' es verdadera si y solo si hay algún término cerrado ' $t$ ' del lenguaje tal que ' $Ft$ ' es verdadera (40).*

*En las oraciones privilegiadas de Quine, según yo lo veo, el contexto privilegiado, pronunciado en el acto, hace de 'F', de predicado. Su significado (sensaciones, estímulos), señalado por el hablante (e incorporándolo así a su lenguaje; por eso esas oraciones se refieren a hechos actuales en la experiencia) hace de "término cerrado ' $t$ '", o "nombre propio" del objeto (indeterminado) que sea. El asentimiento del hablante, declara la oración (la concatenación de contexto y hecho señalado) como verdadera, y su rechazo como falsa. Y la máquina semántica consistía en la sustitución de*

contextos alternativos concatenados con el hecho señalado, y atendiendo al gesto de asentimiento o de rechazo; y en la sustitución de distintas sensaciones señaladas concatenadas con los contextos, atendiendo igualmente a su aprobación o rechazo.

Y la traducción que conserva el significado es la sustitución del contexto de un lenguaje, asentido por su hablante concatenado a su significado, por el contexto del otro lenguaje, asentido por el otro, con el mismo significado. Es la sustitución de la oración de un lenguaje por la del otro; pero son oraciones que tienen en común el término, el nombre propio, el hecho que es su significado, señalado por ambos hablantes; basta, pues, con sustituir su predicado, el contexto privilegiado de un lenguaje, por el del otro.

Esta interpretación merece algunos comentarios:

En primer lugar, el contexto completo a traducir, en realidad, es la oración completa (el contexto del lenguaje pero concatenado al hecho significado), y se traduce por la oración completa del otro lenguaje, con el mismo significado; no los contextos solos (que son los predicados de las oraciones completas) uno por otro. Es decir, no se trata de traducir un contexto por el otro en cualquier entorno y dentro de cualquier otro contexto, siguiendo una regla de traducción que condiciona uno a otro, sin más condiciones; sino con la condición de que sean predicados de sus oraciones completas respectivas; no, desde luego, si están dentro de otro contexto cumpliendo la función de términos. ' $Ft$ ' por ' $Gt$ ', siendo ' $F$ ' y ' $G$ ' los contextos de ambos lenguajes y ' $t$ ' su significado. O, de acuerdo con la última cita, ' $(\exists x)Fx$ ' por ' $(\exists x)Gx$ ' (por ejemplo "hay conejos", o "hay conejez", o lo que sea, con el mismo significado, por su traducción). Todo lo cual le da a la regla de traducción encontrada su verdadero alcance, bastante restringido.

En segundo lugar, las oraciones en cuestión, de ambos lenguajes, están compuestas por sus contextos respectivos (que hacen de predicados) y por el hecho del mundo señalado (que hace de término, o nombre propio) en ambas; hecho que, por tanto, hay que admitir también como contexto, común a ambos lenguajes. Con lo cual parecen haber surgido anomalías con respecto a los supuestos de nuestro análisis, pues esos hechos-contextos (que, por otra parte, no son ni más ni menos hechos que los otros contextos genuinos de ambos lenguajes) parecen tener a la vez la función de contextos (subcontextos de ambas oraciones de los dos lenguajes) y la función de significado (de las mismas), su significado común. Y ¿no buscábamos los significados entre los hechos y objetos del mundo que no fueran contextos de los lenguajes en cuestión?

Bueno, eso dije; pero no importa. Que no cunda el pánico. Basta con cambiar de supuesto. Lo que pretendíamos ¿no era prescindir, en la búsqueda del significado, de los contextos de cada

lenguaje que eran conjuntos disjuntos que nada parecían tener en común que nos permitiera compararlos para tender el puente de la traducción que conservara todo lo posible del significado, y que nos devolvían a las indeterminaciones del sentido y la sintaxis? Pues bien, ahora, en esos hechos-contextos, Quine parece haber encontrado ese significado, que si bien ha sido a costa de admitirlos como contextos (comunes) de los lenguajes en cuestión, por ser comunes a ambos tienden el puente comparativo que buscábamos, entre ambos lenguajes, entre algunos de sus contextos genuinos, y evitan, por su "comunidad" (por su identidad, salvando la distancia entre su pertenencia a ambos lenguajes), evitan devolvernos a las indeterminaciones de las máquinas sintácticas... al comunicar, directamente, y a su través, ambas máquinas sintácticas. Objetivo cumplido.

(Claro que lo ocurrido parece incidir en la polémica, que se viene planteando una y otra vez desde las primeras jornadas de este viaje, entre sintactistas y semantistas. Pues ahí el análisis de la traducción de Quine implica que todo lenguaje que permita la traducción conservando, o cambiando, -comparando, al fin y al cabo- el significado, debe incluir, entre sus contextos y en su máquina sintáctica, hechos u objetos del mundo, que puedan por ello ser también incluidos entre -o identificados con- los contextos y máquinas sintácticas de otros lenguajes (debe hablar, no sólo del mundo, sino con el mundo). Y la máquina semántica que permite la comparación consiste en una parte de su máquina sintáctica: la que puede tener en común -o identificarse- con la de (o con parte de la de) otros lenguajes. La semántica "específica" que ahí queríamos encontrar, no lo es pues tanto, y parece incluirse en la sintaxis. Aunque una sintaxis "especial", algo "semántica" ¿por qué no?, pues comunica su lenguaje con "otros", distintos (41).

Esa semántica "específica" que hemos encontrado es, pues, esa sintaxis que conecta la sintaxis "específica", exclusiva de un lenguaje, sus contextos, con esa otra sintaxis que puede pertenecer también a otros lenguajes, con los hechos y objetos del mundo, donde todos los lenguajes pueden encontrarse e interseccionarse.

(De todas maneras, ni esa máquina semántica es *toda* la máquina semántica, ni esos significados-contextos son *todos* los significados, que pueda tener un lenguaje)).

A esas anomalías que acabo de responder, Quine, cuyos supuestos y fines de su análisis no fueron formulados exactamente igual que los nuestros, respondería de otra, aunque parecida, manera. Su fin era encontrar "el contenido empírico del discurso", del lenguaje (la tradicional crítica empirista); y encontrarlo en forma de sensaciones, o "estimulaciones no verbales" (42) (en terminología conductista). Para ello puso a los hablantes en la situación de traducción radical y vigilaba

constantemente que se mantuvieran aislados de lo que llamaba, toda información lateral, o "intrusiva", que no dispusieran ya en su uso de los lenguajes respectivos. Y nada parece contravenir su programa el hecho de haber encontrado ese "contenido empírico" en esas "estimulaciones no verbales" que son esos hechos-contextos que el hablante señala, aunque consideremos que los usa integrándolos como contextos de su lenguaje; máxime cuando son ellos los que permiten la comparación entre lenguajes, pues, a diferencia de los otros contextos, los verbales, o genuinos, y exclusivos, de los lenguajes, esos hechos-contextos, al alcance de todo lenguaje o sujeto que quiera, son, como dice Quine, "moneda de curso universal" (43).

A lo que sí pondría, y pone en otro lugar, Quine remilgos es a lo que él llama confusión entre "uso" y "mención" de esos hechos-contextos, que como contextos son usados por los hablantes, y como hechos son mencionados; al señalarlos. Son, por un lado, signos de la oración y, por otro, al mismo tiempo, significado de la misma; parece ser la confusión entre "signo" y "objeto" significado ("uso del signo" y "mención del objeto").

Pero en el lugar donde eso denuncia, ya citado aquí hace mucho (44), lo disculpa ("... El lenguaje está concebido en pecado y la ciencia es su redención", decía). Al fin y al cabo, si el lenguaje se refiere al mundo, si es ese mundo "que procuramos mantener a nuestro alcance, al alcance de nuestro cuerpo e identificar con él las decisiones" y desde estas decisiones pretendemos transformar el mundo, transformando primero el lenguaje, si la forma "identifica y distingue, a la vez, lenguaje y mundo", signo y objeto (45), todo ello está basado en el punto que estamos ahora analizando, en el que hechos y objetos son usados como signos y mencionados como objetos al mismo tiempo. Y si la forma identifica y conecta signo y objeto, lo hace desde esa identificación.

Que no confusión, exactamente. O, al menos, no confusión pecaminosa. Que esta confusión, como pasa en el sexo, o en la ambición, si bien son ocasión de pecado, no son pecado en sí mismos, pues el pecado en ellos puede evitarse, ¿o no?

En nuestra confusión, cuando sí que caeríamos en pecado es si nos lleva a decir, por ejemplo, que Cádiz tiene y no tiene sólo cinco letras, pues ahí hemos tomado Cádiz como signo, la palabra, y como objeto, la ciudad, y ello nos ha llevado a una falsedad, a una contradicción. Es decir, el pecado está en atribuir al signo predicados que sólo son atribuibles al objeto, o viceversa. Si bien eso puede ocurrir también en nuestro caso, no ocurre, creo, necesariamente, y en nuestro análisis, creo, puede evitarse (46).

Bien es cierto que el lugar anteriormente citado de Quine no es el mismo que el lugar donde estábamos, de *Palabra y objeto*. En aquél, de *The roots of reference*, analiza el aprendizaje del

primer lenguaje por un niño. Donde estábamos era, en cambio, analizando los lenguajes ya contruidos de hablantes que los conocen. Por eso en aquél no insiste tanto en la diferencia entre oraciones ("esto es nieve") y términos ("nieve"), como sí ha hecho en el análisis de la traducción y nosotros hemos recogido. Porque es una distinción -como tantas otras- desarrollada por el lenguaje contruido, a su largo y través, a lo largo de su sintaxis, como aquí hemos dicho. y en cambio en aquél, es por esa confusión por lo que *explica* -más imaginativa que empíricamente- el proceso de construcción del significado de los términos, presuponiendo una confusión entre usar un signo como predicado en la oración y usarlo como término en otra oración (como "la nieve es blanca"). Pero es sólo una suposición, dentro de su descripción de la génesis, o reconstrucción, del lenguaje. Bien puede evitarse y considerar en la reconstrucción que, incluso en la mente, o mejor, en el comportamiento del niño, hay solo un cambio: de predicado, a término, sin confundirlos. (El mentalismo, fantasma del que la tradición analítica anglo-sajona siempre se esfuerza por despegarse y al que constantemente ataca, pero en el que tan frecuentemente cae, a pesar de sus reformulaciones en términos formalistas o conductistas, aquí creo que también ha dejado su huella). (De todas formas ese análisis en *The roots of reference* confirma indirectamente la interpretación que aquí estábamos haciendo de las oraciones privilegiadas de *Palabra y objeto*).

Es decir, si el lenguaje objetual ya contruido ha creado los mecanismos de distinguir signo y objeto, oración y término, si él (o "la ciencia", de ese lenguaje, como Quine dice) redime sus orígenes, bien puede presuponerse esa redención, con sus distinciones, ya desde sus orígenes, en nuestra reconstrucción del comportamiento lingüístico del niño.

Lo mismo, con mayor razón, pasa en nuestro tema, donde ya veníamos insistiendo en la distinción:

De acuerdo con que nuestros hechos-contextos son usados y mencionados. Pero esa doble función ni es confundida, ni lleva a atribuir en una lo que sólo es atribuible en la otra, ni lleva a contradicciones; como prueba el que pueden, ambas funciones, distinguirse y puede distinguirse su diferente alcance:

El "uso del signo" y la "mención del objeto" se distinguen tanto como el signo y el objeto; los cuales se distinguen aquí tanto como un mismo individuo en cuanto perteneciente a dos conjuntos diferentes. El individuo es el hecho señalado: que es usado como signo, como contexto del lenguaje, perteneciendo por ello al conjunto de contextos y formas del lenguaje al que se incorpora, a su máquina sintáctica, a la que incorpora su sentido, y ella lo transmite y elabora, transmite y elabora su valor, confiriéndole un valor añadido; y el mismo hecho es mencionado como objeto, perteneciente

por ello al mundo, al mundo exterior al lenguaje que lo menciona, exterior no en cuanto excluido de los contextos de éste (pues en este caso sabemos que, como contexto, está incluido), sino en cuanto puede ser mencionado por otros lenguajes (usándolo como contexto también de ellos, o sin usarlo, mencionándolo a través de otros contextos, como su significado, como también en su lenguaje en cuestión (en el que es usado como contexto) puede hacerse). Es decir, es signo, o contexto, en cuanto pertenece a la máquina sintáctica de un lenguaje. Es objeto, o hecho, en cuanto pertenece a la máquina semántica del mismo y puede pertenecer a las máquinas sintácticas y semánticas de otros (52). Ambas funciones se distinguen, pues, como la sintaxis de la semántica.

¿No habíamos dicho, en la traducción radical de Quine, que por clara y determinadamente que un hecho (sensación, o "estímulo") fuera señalado e incorporado como contexto, definitivamente, en el acto de señalar, no por eso quedaba claro el objeto exacto que se quería mencionar en él, hasta que todo el aparato sintáctico objetual del lenguaje al que se incorpora no lo determinara, a través de muchos actos, si es que lo hace? Así que en 'Ft', entra todo él usado como contexto, como "término cerrado 't'", como nombre propio, que menciona no se sabe qué exactamente de él, de sí mismo, como objeto, como significado; hasta que el aparato sintáctico y su traducción (indeterminada, por ello, en cuanto al sentido) no lo determinen.

Y es en el lenguaje del análisis, aquí el nuestro, donde signo y objeto (o conjunto indeterminado de hechos y objetos) se identifican como el mismo.

El precio de la redención del pecado en cuestión que parecía amenazar nuestra interpretación sustitucional del análisis de Quine, introduciendo la distinción signo-objeto en todo momento, es que el significado mencionado en las oraciones privilegiadas está aún menos determinado que lo que Quine parece admitir. Porque la mala conciencia del profesor nos hace sospechar que él participa en alguna medida de la confusión pecaminosa. En esto: asignándole al acto de mencionar el significado la completa determinación que sólo pertenece, al señalar, a su uso como contexto. A pesar de ello, creemos que el conjunto indeterminado de hechos y objetos que -en nuestra interpretación- se mencionan al señalar el hecho de sensaciones, o "estímulos", es suficiente como significado de la oración con vistas a una traducción que pretenda conservarlo todo lo posible; como ya dijimos; y que era de lo que se trataba.

¿Te acuerdas que estábamos comentando nuestra interpretación sustitucional de la traducción de Quine?

Pues el tercer comentario que quería hacerle era que, como acabamos de ver, no hace falta interpretar objetualmente el lenguaje para encontrar en él la indeterminación que impide la

comparación semántica entre los lenguajes, pues tampoco en su interpretación sustitucional, que aquí hemos hecho, queda completamente determinado el significado, ni siquiera el de las oraciones privilegiadas que Quine sí creía que lo tenían; si es que evitamos hasta en ellas, como aquí hemos hecho, la pecaminosa confusión signo-objeto. Que por muy sustitucional que sea la interpretación, aunque la verdad no dependa en ella del objeto (como dice la cita de Quine de la nota 38 que ocurre en la interpretación objetual), depende ahora de la verdad de 'Ft' (de la cita de Parsons de la nota 40), donde encontramos la distinción signo-objeto y la indeterminación de éste, en el término 't', nombre del objeto.

Pienso que Quine -por sus comentarios, aunque no lo dice explícitamente- considera el lenguaje sustitucional de sus oraciones privilegiadas exento de la indeterminación semántica aunque a costa de la confusión signo-objeto. Y ya he expuesto mi visión, que no es exactamente la misma. Y puedo llevar mi adhesión a la lógica sustitucional mucho más allá que Quine sin que por ello desaparezca la indeterminación semántica que, en el fondo, tanto me gusta.

Hay, por fin, un último comentario importante que hacer a todo eso de la interpretación sustitucional del lenguaje. Está sugerido por la larga cita de Quine de la nota 39, de su *Filosofía de la lógica*. En ella decía que, desde el punto de vista de la verdad lógica, el que la lógica sustitucional y la objetual sean coextensas depende de los predicados y de los objetos del lenguaje en cuestión; es decir, de sus máquinas sintáctica y semántica.

Lo que allí dice podemos aplicarlo a nuestro punto de vista de la posibilidad de comparar los significados de los contextos, para su traducción. Pues la indeterminación semántica en cuestión depende: por un lado, de los contextos de los lenguajes en cuestión a comparar para la traducción, de sus máquinas sintácticas, es decir, de su variedad, de los contextos alternativos que ofrecen cada uno, con el mismo hecho u objetos, con el mismo significado (algo de eso ya dijimos antes) (53); y por otro lado, de los hechos, u objetos, que pueden admitirse, especificarse, o discriminarse, como significados de los contextos de los lenguajes, en sus máquinas semánticas, *por obra del* lenguaje ese de intuición global que dijimos era nuestra única necesidad para poder establecer la comparación semántica que buscábamos.

Es decir, la indeterminación depende de las máquinas sintácticas de los lenguajes en cuestión y de sus máquinas semánticas, las cuales dependen a su vez de la máquina sintáctica del lenguaje de intuición global desde el que se intenta la comparación, el lenguaje del análisis semántico. Depende de las relaciones entre unos y otros, para cada contexto a traducir, para cada contexto de la traducción, para cada significado. A más variedad de contextos, a más variedad de significados, más



indeterminación.

En suma, todo depende del lenguaje ese de intuición global del análisis semántico, pues también él es el que distingue los contextos de los lenguajes, sus máquinas sintácticas. Lo cual no es tan obvio como Quine parece hacernos pensar en su situación de traducción radical, pues para distinguir qué es contexto de un lenguaje y qué no lo es, cuándo dos contextos son repetición del mismo y cuándo son diferentes, etc., es preciso un conocimiento suficientemente extenso de la máquina sintáctica de los lenguajes; quizá, como el que tiene un hablante. El sujeto traductor, el que hace el análisis semántico desde su intuición global, ha de ser bilingüe. Por muy radical que la traducción parezca. O irse haciendo bilingüe, en la medida en que va traduciendo; se va, de hecho, haciendo bilingüe.

El lenguaje ese de intuición global que Quine fija y construye, y postula, en su análisis de la traducción, por muy posible e incluso verosímil que parezca, está sujeto a multitud de constrictiones, algunas explícitas y otras implícitas, cuyo fin es, creo, que el análisis resultante sea una versión suya (de acuerdo con sus filosofías en las diversas cuestiones implicadas) de la tradicional crítica empirista y atomista del lenguaje, como he venido apuntando, con conclusiones semejantes a las de su insuficientemente confesado patrono, David Hume, cuyo mentalismo queda algo adaptado, y algo disfrazado, a una terminología conductista.

Ahora bien, con un lenguaje tal, constructor, o reconstructor, de las máquinas semánticas de los lenguajes en cuestión algo diferente, ¿el resultado de su análisis no sería también diferente?

Por ejemplo, con un lenguaje tal, pero con mayor poder de discriminabilidad entre contextos o entre hechos y objetos candidatos a significados (54) ¿no podría ser mayor la indeterminación resultante en el análisis (sobre todo en una situación como la imaginada por Quine, en la que el lenguaje del análisis es el mismo que el de la traducción, y el poder de discriminabilidad de aquél implica la discriminabilidad de los contextos y significados de éste)?

O, con un lenguaje tal con un "módulo de significado" (llamémosle así al límite y condiciones que postula Quine como unidad de significado, como hecho, o conjunto de hechos y objetos -en él, "estímulos"- que pueden admitirse como significado de un contexto, satisfaciendo así sus convicciones atomistas y, en el fondo, aún mentalistas) menos restrictivo, más generoso (por ejemplo, un módulo indefinidamente amplio y largo, como algunos dicen que son las ideas, o como se apuntaba en la definición de forma, aquí, más arriba (55)) o con un módulo de contextos también más generoso, o con condiciones también menos restrictivas a la hora de aportar "información lateral" (condiciones que el propio Quine suaviza esporádicamente en sus razonamientos (56)),

incluida información sintáctica de ambos lenguajes, ¿no puede llegarse, sobre todo si el sujeto del lenguaje del análisis se lo propone, incluso a eliminar la indeterminación, a descubrir los significados, y compararlos entre sí, de virtualmente todos los contextos de ambos lenguajes? (57).

Y ¿no depende también del lenguaje tal, del análisis, el discriminar, o no, el identificar, o no, entre sí, los significados de los contextos de ambos lenguajes, o sus contextos (como aquellos hechos-contextos "comunes" a ambos lenguajes, al señalarlos, pero cuya "comunidad" o identificación no es tan directa e inmediata como entonces parecíamos admitir, sino que depende de que la construya el lenguaje del análisis) entre sí?

Y ¿no depende también de ese poder de discriminabilidad el que un lenguaje objetual sea coextenso con su interpretación sustitucional, que es como se construyen los lenguajes y la traducción?

Sí. Creo que sí. La comparación entre los contextos de los lenguajes, atendiendo a su significado, depende, está construida, y decidida, por el lenguaje ese de intuición global que construye, o reconstruye, sus máquinas semánticas. Y esa reconstrucción puede posibilitar nuevas traducciones, o transformaciones de los lenguajes cuya semántica se reconstruye, haciéndola explícita, posibilidades antes no previstas, no conscientes, desarrollándolos...

... Aunque tal lenguaje, no es un expediente tan inocuo e inocente como al principio parecí dar a entender, cuando dije que la comparación buscada puede hacerse "sin necesidad de unas reglas de traducción de referencia, como ocurría en el caso del sentido, sino *tan sólo* mediante" (58) el lenguaje de intuición global ese, ahora en cuestión. Pues sucede que tal lenguaje, en cuanto ofrece las alternativas para la traducción, es el que hace ahora de referencia, de base para la traducción, de traducción a medio concluir (sólo queda elegir, entre los contextos alternativos, según tengamos el fin de conservar o de cambiar el significado en la traducción), cumpliendo el mismo papel que las reglas de traducción fijadas cumplían en el caso del sentido (como decíamos, recuérdese, hacen los diccionarios), ahora en el caso del significado. Y mostrando que la posible comparación entre los significados, y, por ende, la traducción que se decida sobre esa base, es tan relativa al lenguaje tal desde el que se hace el análisis semántico, como la posible comparación de los sentidos lo era respecto a unas reglas de traducción determinadas. Decididas. Constructoras ellas de los sentidos a comparar, como las reglas del lenguaje del análisis semántico lo son ahora de los significados a comparar. Decididas, por tanto, no sobre la base de los sentidos, las unas, o de los significados, las otras, que ellas construyen. Sobre esa base, por tanto, indeterminadas. Determinadas, decididas, a priori, con los fines que sean.

Y si nuestro fin sigue siendo atender al significado, y queremos decidir el lenguaje del análisis semántico sobre la base de los significados que descubre, retroactivamente, a posteriori, deberemos decidir lenguajes tales alternativos, compararlos, y elegir el que descubra los significados que más satisfagan nuestros fines. Pero para ello hará falta traducirlos entre sí, para compararlos, y/o un lenguaje que a su vez los analice semánticamente, que habrá que decidir; a su vez. Y así. Sucesivamente. Hasta que... si tenemos prisa, o nos cansamos, decidimos quedarnos en el punto que más rabia nos dé. Y decidimos. Con los fines que sea. Que si las consecuencias de nuestra decisión resultan demasiado contrarias a nuestros fines o cambiamos de fines, pues cambiamos la decisión, y a otra cosa.

Así que la pista conseguida entre los significados, poca o mucha, para determinar sobre ella la traducción, queda indeterminada por la indeterminación del lenguaje que la descubre.

Claro que con ello no podemos decir que todo ha quedado como estaba. Y mucho se puede alegar en defensa del lenguaje del análisis que sea.

Por ejemplo: comprende los contextos que sean, de ambos lenguajes en cuestión, aquellos cuyo significado, o parte de él, haya conseguido descubrir y comparar; en la medida en que lo haya hecho. Que si, como antes he supuesto, el lenguaje del análisis se ha decidido adecuadamente y puede comparar los significados de todos los contextos de ambos lenguajes, los comprenderá todos, comprenderá ambos lenguajes. Su sujeto está, pues, a su vez, comprendido por el sujeto traductor, que añade a los resultados del análisis semántico, las decisiones oportunas que faltan para decidir la traducción de los contextos a traducir, y, virtualmente, de la totalidad de ambos lenguajes. (El sujeto del análisis es, pues, un quasi-traductor; como lo era el del conjunto de reglas de traducción fijadas, con respecto a las que comparar el sentido; como lo son, sobre la base de ambos casos, como hemos dicho, los diccionarios, que a cada contexto ofrecen un conjunto de alternativas a elegir por el traductor). Aunque si, como antes dije, se entiende que cada sujeto hablante de su lenguaje tiene un conocimiento de su propia máquina semántica (59), el descubrimiento de los significados ya lo tenía cada sujeto hecho, respecto a su propio lenguaje. Pero ahora, el sujeto del análisis ha tenido que comunicarlos, identificarlos y compararlos, y sus contextos, entre sí.

Desde luego que el lenguaje del análisis sintáctico puede ser de intuición tan global como pueda serlo el del análisis semántico, previos a las decisiones traductivas que se tomen con los fines que sean, sobre su base. Pero el semántico tiene una ventaja, allí en los contextos a donde alcance: es más comprensivo (como lo es la máquina semántica sobre la sintáctica), pues comprende no sólo los contextos de los lenguajes que sean sino también los hechos y objetos del mundo que son sus

significados; hechos y objetos que pueden ser también los significados de otros lenguajes, como ya dije (60).

Y, desde luego, Quine tiene mucho que decir en defensa del lenguaje del análisis que él ha decidido, de una vez por todas, en *Palabra y objeto*. Es, no sólo posible y verosímil; también ostenta con excelencia las características propias de la "intuición global", es decir, es fácilmente compatible por todos, sometible a método, público y crítico, científico; es coherente y comunicable con las demás ciencias implicadas; es también coherente con la práctica traductiva, y adaptable a ella ("la traducción procede poco a poco, y las oraciones se conciben como portadoras sueltas de significación" (61)); etc., etc. Esas son sus prestaciones, que no son pocas.

Pero no sólo eso. (Y por eso). Quine lo tiene por objetivo, por absoluto. Si no con respecto a un absoluto claramente definido, al menos con la misma objetividad relativa de la ciencia, con la pretensión de estar reflejando "la estructura verdadera y última de la realidad" (62).

Por eso, allí donde ese lenguaje suyo del análisis semántico ha conseguido determinar el significado, su determinación es objetiva, absoluta. Y donde no, la indeterminación lo es igualmente. Por eso, identifica (en parte) su tesis de la indeterminación de la traducción con la tesis de Brentano de la irreductibilidad del lenguaje intencional (65).

\* \* \*

El lenguaje intencional, o intensional, es aquel que atribuye a los pensamientos características que dependen de pertenecer a una conciencia. A contextos, características que dependen de su pertenencia a un determinado lenguaje. A la conciencia, o lenguaje, de un sujeto; es decir, características "subjetivas".

Y si todo pensamiento pertenece a una conciencia y todo contexto a un lenguaje, me pregunto *¿hay alguna característica que no dependa de esa pertenencia?*

Para Quine sí: al menos, para los contextos privilegiados a los que su lenguaje de análisis semántico podía encontrarles significado, el tener ese significado puede atribuírseles desde un lenguaje no intencional, objetivo, como el de su análisis; pues el tener ese significado, para esos contextos privilegiados, no parecía depender del resto de su lenguaje, al menos en la reconstrucción que el análisis, abstrayendo de él, practica, sino que parecen ir por el mundo como "portadoras

sueltas de significación". Pero para los demás contextos, para determinar cuyo significado eran necesarios los mecanismos sintácticos que los conectaban con el resto de su lenguaje, no. (Al menos, en lo que respecta al significado). Estos son "contextos intencionales". Así que parece que sólo la que llamábamos máquina "específicamente semántica", y sólo si está construida abstrayendo de la sintáctica, como era la de Quine, queda libre de la intención, mientras que la sintáctica, el corazón, o mejor, el cuerpo, de un lenguaje y su conciencia, es intrínsecamente intencional. Y como la mayor parte de los contextos de un lenguaje, y sobre todo su aparato objetual, son contextos intencionales, lo son, para Quine, por las mismas razones por las que su traducción está indeterminada respecto al significado. Y por las mismas razones por las que esa indeterminación parece invencible, también lo es la intencionalidad de su significado, y la de toda otra característica que, como la de tener significado, dependa de su pertenencia a su lenguaje y a su máquina sintáctica.

La lógica intencional es la de los pensamientos, o contextos, intencionales; el descubrimiento, o construcción, o reconstrucción de sus reglas. La lógica de toda traducción que se haga en función del sentido -de las máquinas sintácticas- de los lenguajes en cuestión, con cualesquiera ulteriores fines, es, pues, intencional. Sus reglas, son intencionales.

Jaakko Hintikka, que tanto estudio ha dedicado a la lógica intencional, ofrece un modelo básico para uno de los tipos de lógica intencional, la lógica modal, la lógica de la necesidad y la posibilidad (66). Convenientemente generalizado aquí, para que nos sirva de modelo de cualquier lógica intencional, éste sería algo así:

Cada lenguaje en estudio es definido como un conjunto de contextos. Y esos lenguajes son conectados mediante una relación binaria, llamada de "alternatividad", definida entre ellos, que conecta a cualquiera de ellos con uno de ellos, fijado; se dice que cualquiera de ellos es "alternativo" al lenguaje fijado.

Según se le pongan determinadas condiciones a los contextos de cada lenguaje, y según se defina esa relación de "alternatividad", el modelo puede concretarse, y aplicarse a los diversos tipos de lenguajes intencionales, y comprender a los diversos modelos desarrollados de lógica intencional.

Por ejemplo, para la lógica modal, Hintikka les exige a los contextos el ser fórmulas (u oraciones, diríamos nosotros, si lo que queremos analizar es un lenguaje no explícita y efectivamente formalizado) con conectivas, cuantificadores e identidad como únicas constantes lógicas; y la relación de "alternatividad" se tiene con un lenguaje, el fijado, que admite en sus contextos, además, los llamados "operadores modales" (: "es necesario que" y "es posible que"), que preceden a

fórmulas; esos operadores reflejan, o proyectan, en su lenguaje, todos los demás lenguajes, sus alternativos, pues las fórmulas afectadas por ellos son fórmulas que pertenecen a *todos* los lenguajes alternativos (en el caso de "es necesario que") o a *alguno* (en el caso de "es posible que"); estos son "contextos intencionales" (en concreto, "modales"), pues la necesidad o la posibilidad son características que dependen de la pertenencia de los contextos afectados por ellas, a otros lenguajes, a sus lenguajes respectivos.

A éstos les llama "mundos posibles" (también, en DLO, "mundo es uno de los nombres del lenguaje. Se dice que un lenguaje crea un mundo" (67)), porque, dice, "pueden considerarse como una descripción parcial de un posible estado de cosas o de un posible curso de acontecimientos" (68). Y Saul Kripke, al lenguaje fijado, o al que hace sus veces en su formalización de la lógica modal, llama "mundo real" (69).

La gran dificultad inherente a la lógica modal es que sus "contextos modales", que es donde radica su peculiaridad lógica, implican una comparación entre los contextos de los lenguajes comprendidos, los "alternativos"; y estos contextos tienen un sentido diferente en cada uno de sus lenguajes, pues su sentido depende de ellos. El sentido de los diferentes pensamientos, o contextos, y más si pertenecen a conciencias, o lenguajes diferentes, es diferente; y sus decisiones y secuencias de decisiones diferentes ni los identifican entre sí ni determinan identificación tal alguna. Conciencias diferentes, lenguajes diferentes, totalidades diferentes separadas. Desde los cuales, parece entonces que las modalidades y su lógica son imposibles.

A no ser que se añadan decisiones que los identifiquen; por decisión; construyendo así las modalidades y sus pensamientos, o contextos; construyendo a sí un nuevo sujeto, el modal, que contiene, y prolonga, los de las conciencias, o lenguajes, comprendidos, sus alternativos.

Lo cual puede hacerlo, tratando de conservar, todo lo posible, o de cambiar, los significados de los contextos identificados; mediante un análisis de sus máquinas semánticas.

Pero no han acabado, con ese voluntarismo, las dificultades. Porque el lenguaje que comprende los contextos modales, usa y menciona esos contextos de los lenguajes alternativos que éstos recogen, identificándolos entre sí. Y se trata de un uso y mención que puede conducir a contradicciones (como muestra el ejemplo clásico siguiente: Si, como dice una regla de las lógicas modales al uso, toda oración necesaria es verdadera, de que  $9 > 7$  sea necesaria se deduce que  $9 > 7$ . Ahí, en su primera aparición, la oración " $9 > 7$ " está mencionada, identificando entre sí a todo un conjunto de oraciones de los lenguajes alternativos, representadas, mencionadas por ella. Y en su segunda aparición, está usada, afirmada. En la primera estamos hablando de oraciones, de todos los

lenguajes alternativos. En la segunda, hablamos de números. La contradicción aparece si sustituimos "9" por otro nombre equivalente, otro nombre del mismo número, por ejemplo, "el número de los planetas"; porque en un lenguaje alternativo, o mundo posible, donde "el número de los planetas" fuera (sustituible por) "7", como lo fue en el de la astronomía antigua, se deduciría que  $7 > 7$  (70)).

Naturalmente, la lógica modal trata de evitar cosas así, con más o menos cuidado. (Porque, como dice la gente, lo que es para unos, no lo es para otros). Se trataría de mantener claramente distinguidos los contextos modales, donde los contextos de los lenguajes son mencionados, de los otros, donde son usados. (Téngase en cuenta que los contextos modales pueden considerarse una cuantificación de contextos, mientras en los otros se cuantifican los objetos que sean, en cada uno). (Por cierto, Hintikka, creemos, pone en ello bastante cuidado) (71). Y de tener muy claramente definidos qué pensamientos exactamente, qué contextos, de cada lenguaje alternativo, se están mencionando (e identificando) desde el contexto modal. Es decir, de qué objetos, en cada lenguaje, se está hablando, con qué nombres, o términos se mencionan, cómo se especifican e identifican en cada lenguaje; que, en cada lenguaje, podrán sustituirse unos nombres, o términos, por otros, cuyos objetos sean idénticos, para ese lenguaje; (pues es, recuérdese, a través del mecanismo sintáctico del sentido de cada lenguaje, de su aparato objetual, como se determinan e identifican en él sus objetos). Y ver si alguno de esos nombres, o términos, o contextos, pertenecientes al sentido de cada contexto, pueden sustituirse (identificando sus objetos) por otros de otros lenguajes, y en qué contextos; sin caer en contradicciones.

En suma, esto lo tratan de hacer las lógicas modales poniendo condiciones a sus reglas de sustitución, a esas reglas a que han dado lugar, y en las que consisten, las identificaciones modales (que, como toda identificación, implican la posibilidad de sustitución de los contextos identificados). Es decir, al limitar el alcance de las reglas de sustitución, limitar la identificación modal; determinando, para cada lenguaje alternativo, qué contextos, de su sentido, de su máquina sintáctica, pueden identificarse con otros de otros lenguajes alternativos sin contradicción, y cuáles no. (En el ejemplo de antes, del sentido, en nuestro lenguaje, de "9", " $9=7+2$ " sí es un contexto que puede usarse para identificar-sustituir "9" por " $7+2$ " en todos los lenguajes que sepan sumar, pero "9 es el número de los planetas", como se vio, no).

Esta limitación de la identificación modal es, como dice Ruth Marcus, una limitación de la intencionalidad del lenguaje modal, una extensionalización (lo contrario de intencionalización) parcial del mismo (72), pues tiende a excluir de los contextos modales los contextos más

específicamente propios de cada lenguaje, los más inidentificables con los de los demás lenguajes alternativos.

Además, en esta operación, el constructor de las modalidades puede guiarse, como antes hemos dicho, de un análisis de las máquinas semánticas de los lenguajes en cuestión, y determinar las modalidades y su alcance en función de los significados que se descubran.

Entre estos contextos que pueden identificarse entre sí, a través de los lenguajes, y entrar en los contextos modales, estarán aquellos hechos-contextos, ya viejos amigos nuestros, aquellos que se señalan y destacan al hablar ("esto es un conejo"), usándolos así como nombres, nombres que mencionan objetos que ya están a medio determinar por el hecho de usarlos, pero que, como objeto mencionado, como todo objeto, sólo se determinan exactamente (dentro del hecho-contexto mismo que le sirve de nombre) por el sentido de su nombre, en su máquina sintáctica y aparato objetual del lenguaje que lo usa. Y así, sentimos que podemos señalar y destacar todo hecho u objeto de nuestra experiencia ("esto", "y esto", "y esto", ...) y usarlo como nombre en nuestro lenguaje; y al alcance asimismo de todo otro lenguaje que se lo proponga; es decir, fácilmente identificables con los hechos-contextos de experiencia usados asimismo como nombres, por cualquier otro lenguaje, sin temor a contradicciones (73). Y pueden entrar esos nombres, inacabables, en nuestros contextos modales (y decir, señalando en la experiencia, "esto es necesario", o "es necesario que haya, o pase, esto, y esto, y esto... todo esto es necesario", al menos en el sentido de necesidad relativo a todo lenguaje ostensivo que participe de las mismas condiciones de experiencia; o "todo esto es posible", si admitimos en nuestra comprensión modal, otros lenguajes, o conciencias, con diferente experiencia).

Tenemos, pues, en los hechos y objetos de la experiencia todo un inacabable plantel de contextos, que pueden entrar, como nombres, en los lenguajes y en las modalidades que los comparan. Pero el acabar de determinar qué hechos u objetos mencionan exactamente, es decir, el especificarlos, el decir qué es lo que se está exactamente señalando, sólo puede hacerse desde cada lenguaje, mediante los demás contextos de su sentido en cada lenguaje; y el determinar cuáles de estos contextos pueden asimismo identificarse entre los de los demás lenguajes y entrar en las modalidades hasta el punto de que en ellas entre su especificación exacta (lo que Hintikka llama "un término singular que realmente especifique un individuo bien definido" (75)), es algo que sólo puede determinarse en cada caso. Pero en cualquiera, caso, ya no con la mísera ayuda de un análisis semántico como el que Quine construyó para la comparación entre significados de lenguajes con vistas a la traducción, un análisis semántico fácilmente compartible por todos los lenguajes, o sus



sujetos.

Hemos visto, pues, en la lógica modal, los mismos problemas de comparación de los contextos de los lenguajes comprendidos que vimos en la traducción. Y claro que sí, porque ¿qué viene a ser la modalidad sino una forma de traducción, al menos en el sentido tan general de traducción que aquí estamos considerando, como relación entre lenguajes, entre sus formas?

Modalidad y traducción tienen la misma forma y construcción. Pueden participar del mismo modelo de lenguaje intencional. Y, sobre el mismo modelo, podemos identificarlas. Así, la relación de "alternatividad" se identifica como de "traducción", los lenguajes alternativos como lenguajes a traducir, y el lenguaje fijado, que incluye los contextos modales, como la traducción de aquéllos. El sujeto modal, que contiene, y prolonga, comprendiéndolos en su construcción modal, los de los lenguajes alternativos y sus sentidos, y el del propio lenguaje fijado, es un sujeto traductor.

Hay, claro, algunas diferencias. Por ejemplo, en el modelo de modalidad que aquí he presentado, *en el lenguaje fijado se distingue entre los contextos modales (fruto de la construcción modal-traductiva), regidos por el operador modal, y el resto de los contextos de ese lenguaje.* En la traducción, tal como aquí la estábamos considerando, en cambio, se pretendía la reconstrucción del lenguaje traducción, de tal manera que no queda, en sus contextos, distinción entre los que proceden por traducción y los que no, pues se pretendía que todos fuesen igualmente comprensibles por su lenguaje, por su sujeto, sin necesidad de hacerlo a él también traductor. La traducción pretende borrar sus huellas, esconder al sujeto traductor, hacerlo implícito. Mientras la modalidad las declara, explícitamente, y presume de su comprensión, desde su lenguaje, de toda una totalidad de lenguajes. La modalidad comprende eso, una totalidad de lenguajes. Mientras la traducción, al menos en el caso que aquí estábamos comentando, era más bien una relación binaria entre dos lenguajes, entre contextos o formas de dos lenguajes, se identificaba con la relación de "alternatividad".

Pero eso son diferencias aparentemente menores, de momento. Pues, en el mismo DLO se dice que "la relación de traducción es o puede ser binaria, ternaria, cuaternaria, etc." (76). Depende de los modelos de modalidad o de traducción adoptados. Pues, a través de modelos diferentes, tanto la alternatividad como la traducción, pueden ser relaciones reflexivas, simétricas, transitivas, etc., como expone Hintikka (77), por ejemplo, por un lado, y DLO, por otro (78). (En el caso de una relación de alternatividad simétrica y transitiva, puede llegarse a un modelo de modalidad en el que

cualquiera de los lenguajes comprendidos es alternativo respecto a cualquier otro, es decir, cualquiera de ellos es el lenguaje fijado, cualquiera de ellos puede incluir modalidades que comprenden a los demás; y el lenguaje fijado es, cada vez, el último miembro de cada relación de alternatividad (79). Y como dice, también, DLO, "todo lenguaje es o puede ser una traducción de cualquier otro" (80)).

Y el lenguaje de intuición más o menos global, del análisis semántico, que proyectamos, siguiendo a Quine, para comparar los lenguajes y guiar la traducción, puede servir, como hemos visto, de guía de la construcción de las modalidades. Pero, ya se sabe, una mísera e incompleta guía que éstas, como la traducción, deben completar con decisiones constructivas semánticamente indeterminadas de antemano.

Por eso Quine considera la traducción indeterminada; y, con Brentano, las modalidades y toda construcción intencional, irreductibles, pues ambas son semánticamente indeterminadas. Y es para él la determinación semántica ofrecida por su lenguaje de análisis semántico, la única guía objetiva, válida desde el punto de vista veritativo, para esas construcciones; la única que confiere a las construcciones determinadas por ella el carácter de reflejar verdaderamente el mundo.

¿Y si, como admitimos antes, construimos un lenguaje de análisis semántico más amplio y generoso que determine semánticamente, y por completo, traducción o intencionalidades? Pues que en ese caso, y a pesar de ello, también la indeterminación ha entrado en éstas por ese lenguaje del análisis, en el que traducción o intencionalidades, empiezan a construirse. (En el modelo de modalidad antes expuesto, este lenguaje estaría implícito, como parte de la construcción del lenguaje fijado y sus contextos modales). Pues así, ese lenguaje del análisis queda indeterminado (semánticamente), entre otros posibles; y el significado, como una construcción intencional; y las traducciones o las intencionalidades que él construye y atribuye, indeterminadas; entre otras posibles, subjetivas, intencionales; dependientes de sus decisiones constructivas; dependientes de su lenguaje; entre otros posibles... comprensibles, pues, desde otra modalidad de modalidades que los comprenda todos... y así inacabablemente.

-Pero -me viene susurrando a mí una amiga desde hace tiempo- de eso no escapa tampoco el lenguaje del análisis semántico de Quine, por convincente, útil o bien recomendado que venga. La traducción, o las intencionalidades, no están indeterminadas, entre alternativas posibles, por la insuficiencia de la determinación semántica que él construye. Porque la propia determinación semántica está indeterminada, entre otras posibles desde lenguajes de análisis semánticos alternativos (81). La indeterminación de la traducción o la irreductibilidad de las intencionalidades

van *más* allá de donde Quine las pone. También, son *menos* absolutas; pues no hay un lenguaje objetivo, absolutamente, que es el que no llega a determinarlas: y que defina la absoluta determinación y la absoluta indeterminación. Traducción e intencionalidades sólo dependen de la voluntad y su intención, guiada por sus fines, más o menos conscientemente determinados. Y, en todo caso, para ti, de la determinación a evitar la contradicción: que, bueno, ya sabemos, siempre hay inacabables maneras de evitarla.

Claro que unas decisiones pueden dar lugar a construcciones más o menos comprensivas que otras, o comprender lenguajes y conciencias que interesan más que otras. Por eso, no voy a negar que, para determinados fines, unas son más convincentes que otras.

No está, sin embargo, en el talante tolerante y abierto de Quine negar esto. El título del párrafo de *Palabra y objeto* donde habla de esto, "El criterio doble", ya lo dice:

No voy a renunciar al uso cotidiano de los giros intencionales, ni pienso mantener que sean suprimibles en la práctica. Pero creo que exigen una duplicidad en la notación canónica. La vía que se tome en ella dependerá de cuál sea, de entre los varios que tiene una notación canónica, el fin que nos esté motivando en cada caso (82).

Pero -añade su- "... si estamos intentando retratar la estructura verdadera y última de la realidad...".

En ese fin es en el que apoya Quine su lenguaje de análisis semántico, su defensa de la lógica clásica, sobre la modal, y de la ciencia natural. Es el mismo fin del *Tractatus* de Wittgenstein, donde lo que el lenguaje usa, no puede mencionarlo, tan sólo mostrarlo; donde el sujeto se esconde -como en la traducción- en los límites innombrables de su lenguaje; donde el riesgo a dejar de pensar, así, con ese fin, no puede pensarse (83).

Porque, y en fin, puede traducirse en función de las máquinas pragmáticas de los lenguajes en cuestión, las máquinas a través de las cuales los usuarios de los lenguajes, mediante sus lenguajes, se comunican entre sí y con los hechos y objetos del mundo. Es decir, puede traducirse en función de los condicionamientos que sufren y crean los lenguajes en la naturaleza. Que es ahí, en la naturaleza, y en la máquina pragmática, donde se determinan los fines de un lenguaje: quiénes o qué comunica (condiciona) un lenguaje y cómo.

Pues bien, puede traducirse en función de los fines de las conciencias, o pensamientos, ... de los

lenguajes, o contextos, a traducir... de los sujetos a comunicar mediante la traducción. Y puede hacerse, con el fin (por parte de la traducción y su sujeto traductor) de conservarlos, o de cambiarlos.

Para ello, el traductor necesita un conocimiento, un análisis, de la máquina pragmática del lenguaje, y del contexto, a traducir, y en él, de sus fines; así como del lenguaje de la traducción, y de los contextos alternativos. Para poder compararlos. Que si es perfectamente bilingüe, lo tiene suficiente. Pero conviene asegurarse; y tenerlo claro y presente. Sobre todo, de los contextos: a quiénes comunican y condicionan, con qué otros contextos, y hechos, u objetos del mundo, o contextos de otros lenguajes, y cómo.

Como las máquinas pragmáticas incluyen a las semánticas y a las sintácticas (84), el análisis y la comparación pragmáticas están sujetos a las mismas vicisitudes, determinaciones, azares y decisiones que vimos en los de aquéllas máquinas. Pero tratemos de prescindir, pues, ahora, de esas, y concentrémonos en el resto, en la máquina específicamente pragmática. Prescindamos también del papel de "vanguardia", o condicionante, de ésta respecto de aquéllas, que ya fue comentado en su momento (85). Y prescindamos ya también, dándolo por sentado, de que el conocimiento, descubrimiento o análisis de la máquina pragmática está sujeto a las mismas indeterminaciones y relativismos intencionales (pues se pueden descubrir más, o menos, o diferentes, condicionamientos pragmáticos) que los que vimos en el de la semántica; pues el lenguaje del análisis pragmático, de intuición global, es como el del semántico, solo que incluye, además, a los cuerpos de los sujetos usuarios de los lenguajes en cuestión y a sus condicionamientos, los de cuerpos y contextos todos, entre los hechos y objetos de la naturaleza.

Sentado todo esto, también queda, pues, sentado que ninguna traducción puede conservar por completo, a su través, todos los fines, condicionamientos, comunicación, del contexto traducido. Pero sí conservarlos al máximo. Sobre todo, los fines específicamente pragmáticos: los cuerpos usuarios de los contextos y sus condicionamientos, y los condicionamientos de los contextos no incluidos en sus máquinas semánticas.

Pero en una traducción así, máximamente conservadora, no sólo el sujeto traductor ha de ser bilingüe, sino también todos los cuerpos sujetos de ambos lenguajes en cuestión, han de ser los mismos. Se trataría de la traducción de un lenguaje, de sus contextos, a otro, comprendido por exactamente los mismos cuerpos usuarios que el anterior, y con sus mismas implicaciones y consecuencias prácticas en la naturaleza. Pero ¿con qué fin ulterior puede traducirse así? ¿Qué se gana con esa traducción? ¿cuál es su valor añadido? Pues bien, algo se gana:

La unidad de la conciencia de sus sujetos; la unidad de dos lenguajes que, por cualesquiera razones, permanecían separados, o conectados por otras traducciones alternativas; unidad tanto más potenciada cuanto mayor sea la identidad pragmática entre los contextos, traducido y traducción, hasta, suficientemente extendida a lo largo de ambos lenguajes, llegar a construir de ellos, un solo, y nuevo, lenguaje que comprende a los anteriores, añadiendo a las reglas, o leyes, de éstos, las de traducción de uno a otro. La unidad de dos descripciones de un solo mundo; la unidad de dos mundos que caben en uno, puestos en comunicación.

Los beneficios son, pues, relativamente internos; de movilidad o fluidez interna, al tender o multiplicar las vías de comunicación entre dos países habitados por los mismos ciudadanos de doble nacionalidad. Pero global y pragmáticamente considerado, el cambio es nulo. (Es lo que se buscaba). Tan sólo hay cambios pragmáticos dentro del doble país; al traducir contexto a contexto; debido a los diferentes condicionamientos sintácticos o semánticos de los mismos.

(Es la misma identidad pragmática que dice Quine que hay entre dos traducciones alternativas construidas ambas sobre la misma máquina semántica descubierta por su lenguaje del análisis. "Son, en cuanto todos, equivalentes mientras no haya comportamiento lingüístico que las diferencie; y que si ofrecen traducciones aparentemente discrepantes, es que el aparente conflicto lo es sólo entre partes vistas fuera de contexto" (86). Con lo que, global y externamente, a pesar de la indeterminación interna, la casa quedaba en orden).

General e informalmente, empero, se suele pedir a una traducción que sea conservadora del sentido y del significado, pero transformadora en lo específicamente pragmático; pragmáticamente, se le suele pedir que aporte más beneficio.

Sobre todo al cambiar los cuerpos usuarios de un lenguaje, o contexto, por los del otro, la traducción, diferentes, diferentes en conjunto; poniendo así en comunicación, dos comunidades que antes estaban incomunicadas; o comunicadas diferentemente por alguna traducción alternativa. Entonces, la determinación del traductor, bilingüe, al prolongar el sentido de un lenguaje y llevarlo al otro, estrechando la unidad de su conciencia, ha prolongado y llevado, a su través, la comunicación desde una comunidad de usuarios con sus signos y reglas, hasta otra, de usuarios, signos y reglas diferentes; identificándolos; identificando a los pensamientos de ambas comunidades entre sí; a sus lenguajes y contextos como signos de un solo pensamiento, como proyectando entre ambos una sola forma, un solo pensamiento; a ambas comunidades entre sí, como usuarias del lenguaje del traductor (que comprende a ambos lenguajes), pensadoras de su pensamiento.

Pero toda esta situación, la construcción del traductor, solo puede ser comprendida, entendida y

conocida, por los usuarios, como él, bilingües, codeterminantes de la misma como posibles conocedores o descubridores de sus reglas. Para los usuarios de cada lenguaje, *no bilingües*, la traducción, como construcción, permanece oculta. Y la comunicación, extendida, entre ambas comunidades, depende de los usuarios bilingües y sus determinaciones traductivas, de la comunidad bilingüe, conjunto intersección de ambas comunidades, y de sus mecanismos traductivos.

Así, al construir un nuevo lenguaje, formado por los anteriores más unos mecanismos traductivos de uno a otro, la determinación traductiva determina una nueva indeterminación pragmática (la indeterminación pragmática era aquella que más arriba tú calificaste como la indeterminación de la comunicación (87)), en la medida en que ha extendido la comunicación, de una, a dos comunidades. Ahí está el beneficio. Pero condicionado por la comunidad bilingüe y su lenguaje específico, sus mecanismos traductivos.

Asimismo, la traducción puede cambiar las implicaciones pragmáticas, por el lado de los hechos y objetos del mundo, lo que (como en el caso del cambio de usuarios) supone también una extensión de la comunicación, esta vez, con el mundo.

Los fines de los lenguajes, es decir, los límites de su comunicación, son así modificados, más o menos, por la traducción, dependiendo de los fines de ésta.

Pero he estado hasta aquí hablando de los fines "reales", los que descubre el análisis de las máquinas pragmáticas en el mundo. No de los fines, digamos "intencionales" -en un sentido fuerte del término "intención", en un sentido, algo así como "trascendental". Estos fines, son los decididos por los usuarios del lenguaje, pero que no tienen que identificarse con los fines reales del lenguaje construido pues éstos pueden ser fines intencionales fallidos, sino si acaso tan sólo en la aceptación o rechazo de esos fines reales por parte de su usuario constructor, que los descubre desde un análisis pragmático de su lenguaje y decide si satisfacen, o no, parcial o totalmente, sus fines "intencionales".

Es éste, pues, un sentido más fuerte de "intención", en cuanto la dependencia respecto a un lenguaje, que vimos definía lo intencional, no queda zanjada y determinada por un lenguaje, de intuición global, de análisis semántico o pragmático, sino que depende también del análisis tal que haga su propio sujeto y de su decisión ulterior de aceptar o no sus resultados; esto está en la línea de la irreductibilidad de lo intencional que antes vimos, pero manteniendo al propio usuario del lenguaje como constructor también del análisis del mismo (análisis que pretende extensionalizar sus intenciones), y dejándole decidir también si eso que descubre su análisis es lo que él quería decir y hacer o no; si lo mantiene, o no; si le falta algo por decir, o ya está todo dicho y hecho e identifica

su intención trascendental, con la real descubierta en el mundo.

"Fin intencional" es, pues, el fin real en el análisis pragmático que hace el propio sujeto del lenguaje analizado, y al que éste decide llegar en la construcción de su lenguaje.

Así pues, una traducción también puede tener el fin, real o intencional, de cambiar o conservar los fines intencionales de los lenguajes, traducido y traducción, o mejor, los fines intencionales de sus usuarios.

Puede haber lenguajes, digamos "cerrados", o "limitados" por la intención de sus usuarios, en los que sus fines reales coinciden con los intencionales de sus usuarios; de tal manera que éstos solo admiten la comunicación que establece con todo aquel posible usuario que, satisfechas las condiciones pragmáticas de su uso, lo use y participe en su construcción; es decir, que entre por el aro del lenguaje y pase a engrosar su comunidad de usuarios. Lo mismo, respecto a las implicaciones pragmáticas de su lenguaje por el mundo; sus usuarios pueden rechazar toda otra que no esté determinada por los propios contextos de su lenguaje, y desde su propio análisis pragmático de los mismos. Toda traducción que cambie los fines reales de un lenguaje así, cambia sus fines intencionales al extender la comunicación y romper sus límites; y sus usuarios, traicionadas sus intenciones, pueden enfadarse mucho. Por ir a contarles sus cosas a extraños; o sacar de ellas implicaciones no queridas. Que, como la pragmática es la vanguardia de la semántica y la sintaxis, el cambio pragmático amenazaré con transformar toda la máquina de su lenguaje, una máquina social.

Pero para todo lenguaje cuyos fines reales no coinciden totalmente con los fines intencionales de sus usuarios, o todo contexto cuyos fines reales no coinciden con los intencionales de su usuario, la traducción que cambie esos fines reales puede satisfacer esos fines intencionales, total o parcialmente. Y los fines, reales o intencionales, de la traducción pueden identificarse con los fines intencionales de los usuarios de los lenguajes en cuestión.

Por ejemplo, para todo lenguaje, o contexto, cuyo fin intencional sea que su pensamiento (su mundo, sus decisiones, su forma) llegue (sea comprendido, determinen, se proyecte) a cualquier usuario, a cualquier cuerpo humano... o a cualquier cuerpo u objeto del mundo cualsea (en cuyo mundo, en cuyas decisiones, en cuyas formas, llegue por ello a identificarse), es decir, extender sin límites su comunicación, toda traducción que cambie sus fines reales, extendiendo así los límites de su comunicación, puede satisfacer esos fines intencionales, y serle un claro beneficio.

Puede. Porque el beneficio de la traducción puede ser a un coste que el sujeto usuario traducido, o el del lenguaje de la traducción, no esté dispuesto a pagar, si, haciéndose bilingüe y analista de ambos lenguajes, decide que determinada traducción no satisface sus intenciones y las de sus

pensamientos, pues no era su intención la extensión de la comunidad de los mismos sin condiciones, cualquier extensión, sino dentro de determinadas condiciones; condiciones que pueden determinarse previa y expresamente, o al aceptar o rechazar cada traducción, en cada caso; proceso temporal que, naturalmente, está sujeto a posibles cambios de decisiones y a interpretaciones y análisis de cuáles fueron las intenciones del usuario en cada momento... (88).

Que si el fin intencional del pensamiento era la extensión de la comunicación sin más condiciones, cualquier traducción que cambie sus fines reales lo satisface -siempre parcialmente- siempre.

A tal fin, que no puede dejar de ser siempre intencional, nunca es real, porque cualquier comunicación es siempre limitada -bien porque todo lenguaje sea limitado, al consistir en condiciones, o porque el análisis que descubre la comunicación, y su descubrimiento, lo son-, a tal fin, es a lo que en DLO y a lo largo de estas páginas se ha llamado: racionalismo (91).

Así, la traducción puede ir satisfaciendo la intención del pensamiento, al liberarlo de su lenguaje y su máquina, que, aunque inacabable, es limitada, y hacerlo saltar a otros lenguajes, a otros mundos, a otras comunidades, quizá inalcanzables desde el suyo original, sin traducción, dándole así al pensamiento una nueva dimensión de inacababilidad, a través de los lenguajes. Y al pensamiento racionalista, satisfacción, siempre asegurada aunque nunca completa, al hacerlo saltar de cualquier forma a cualquier lenguaje, a cualquier contexto, mundo o comunidad, a cualquier hecho u objeto, que toma como contexto, en cualquier mundo, con cualesquiera implicaciones o fines, sin más limitación que el principio de no contradicción en el salto y la ley del nacimiento y constante renacimiento de la naturaleza; por los que las traducciones, lo son, y son hechos, de la naturaleza, que impone sus condiciones...

... Me queda aún un caso más de traducción que también podríamos comentar. Sería el opuesto al anterior: Es el de un sujeto que desconoce por completo los lenguajes en cuestión.

Pero... ¿es eso posible? No y sí. Veamos.

Un sujeto así, el único instrumento del que dispone es su conocimiento del mundo y sus condiciones, de la naturaleza, desde un lenguaje de intuición global, o científico. Este es el que le servirá para empezar, desde él, su tarea; desde un análisis pragmático que le descubra primero los lenguajes en cuestión a traducir, en el mundo. Ese es su panorama.

La manera de abordar su tarea dependerá, como siempre, de los fines propuestos. Pero parece



que lo primero que puede hacer es decidir, determinar, como he dicho, de entre el flujo de hechos y objetos del mundo, cuáles va a considerar contextos de cada uno de los dos lenguajes en cuestión. Para ello, se ayudará -dependiendo siempre, como he dicho, de los fines propuestos-, se ayudará de algún criterio básico, tal como por ejemplo, todo lo proferido o hecho por determinados cuerpos, o mejor, lo sucedido en determinados cuerpos, por ejemplo, los de dos seres humanos, si es que se trata de traducir sus desconocidos lenguajes. O lo dicho y hecho en determinado lugar. O cualquier otra determinación sintáctica, abordada desde la perspectiva en principio pragmática, que acote el campo de los posibles contextos, en torno a un propuesto, y presunto, sujeto usuario.

Pero aún dentro de ese campo acotado, la tarea puede ser ardua. Deberá analizarlo todo, lo que su lenguaje pueda distinguir, hasta distinguir entre hechos u objetos comunicativos, significativos, es decir, contextos, y hechos u objetos no comunicativos ni significativos, o silencios (silencios no significativos, pues puede haber, y hay, con mucha frecuencia silencios significativos, y distintamente significativos según su duración o multitud de condiciones de contexto o entorno).

*Puede ser útil el que el pretendido traductor trate de hacerse hablante de los lenguajes, para lo cual precisará determinar los signos de acuerdo (verdad) o desacuerdo (falsedad) (como apunta Quine en su descripción de la investigación de un lenguaje desconocido, para la traducción radical), y seguir los principios de la experimentación controlada. (Aunque creo que no es eso estrictamente necesario; bastaría con seguir una observación controlada (92)).*

Sobre la base de los hechos y objetos ofrecidos por su lenguaje científico, el único instrumento general de operaciones es el principio de no contradicción. Para esta labor, en DLO se le da a este principio dos nombres diferentes, según el trabajo al que se aplique, y tomados de la literatura filosófica de tradición leibniziana. Cuando se aplica a determinar los contextos, expresiones o signos, distintos, es llamado "principio de identidad de los indiscernibles". Es el que corta, en el flujo, analiza y distingue. Cuando conecta y reúne lo distinguido por éste para construir con ello, de acuerdo con reglas, su lenguaje, se llama "principio de razón suficiente" (93).

En casos, la tarea puede ser ardua. Parece que, en el caso de la escritura jeroglífica, no se contaron con datos suficientes, entre los restos de contextos conservados y todo otro posible hecho u objeto del mundo, para llegar a una reconstrucción aceptable; hasta que se tuvo la traducción de un contexto en la piedra Roseta, y con ella, un indicio del significado (pues se supuso que la traducción tuvo el fin de conservarlo al máximo).

Pero en cualquier caso, parece claro que el traductor, como siempre, podrá hacerlo sólo en la medida en que se va haciendo sujeto de ambos lenguajes. Antes, o mientras tanto.

No es frecuente que un traductor se encuentre así, tan en crudos cueros, frente a su tarea de traducción. (Me parece esta última versión de la traducción radical, un poquito más radical que la que describe Quine, en la que el lenguaje del análisis era el mismo del de la traducción y en el que se dieron muchos datos por supuestos sobre la fonética, o contextos, del lenguaje desconocido, a pesar de los pormenorizados análisis de muchos otros). Pero describe lo mínimo, la situación quizá menos favorable para traducir. Y puede hacerse, creemos, con los instrumentos señalados y dependiendo de ellos. Pueden reconstruirse ambas máquinas pragmáticas de lenguaje y conectarlas, comunicarlás, entre sí.

Así, fuera de los idiomas, se encuentra en principio el investigador frente a la naturaleza, en la ciencia. Y en tantas ocasiones, su fin es descubrir máquinas pragmáticas -la triple máquina del lenguaje (94)- y conectarlas...

Traducir es pensar; es decidir, dentro de las inacabables secuencias de decisiones, del pensamiento. Tú dirás: es hablar; es proyectar signos en el mundo, dentro del lenguaje. Que si el lenguaje es el conjunto de todos los lenguajes, y los trasciende, traducir es pensar en el lenguaje, trascendiendo los lenguajes, a su través, tendiendo por ello a hacer del lenguaje, en cada momento de su desarrollo o descubrimiento, un lenguaje.

Traducir es satisfacer al principio de no contradicción en el lenguaje, *a través de los lenguajes*. Es satisfacer al principio de razón suficiente; que si, dentro de *un* lenguaje, ordena sus contextos, a partir quizá de los axiomas, dentro de *el* lenguaje ordena los lenguajes, proyectando, por ejemplo, los axiomas de un lenguaje, o cualesquiera otros de sus contextos, -dándoles sentido, y razones-, en contextos de otro lenguaje (95).

(A grandes rasgos, en los idiomas, el papel de satisfacer el principio de razón suficiente dentro de uno, lo cumple su gramática, y el otro papel, los diccionarios entre idiomas. En las teorías, el primero lo cumple la lógica, y quizá las leyes de la teoría (según como se interprete), y el segundo las leyes que conectan teorías entre sí, o los hechos particulares de la experiencia que hacen lo mismo. En la filosofía kantiana, el primero lo cumplen la lógica y los conceptos, el segundo, los principios a priori del entendimiento (96). En la filosofía heideggeriana, es el *Dasein* el que proyecta el principio de razón suficiente, abriendo el mundo y articulando su comprensión en un discurso (97)).

Por eso todo lenguaje puede ser traducción de cualquier otro, o reconstruirse como tal. En principio, a toda conciencia se puede acceder desde cualquier otra. Que cualquier lenguaje, ya por serlo, es la descripción de un mundo posible.

Por eso, para todo lenguaje, *puede* descubrirse, o reconstruirse, de entre los hechos y objetos del mundo, *lenguajes de los que aquél es traducción*. Y por eso, como eso es así, no es de extrañar que tu amigo Locus, el contemplador del mundo, anticipándose, dijera, si admitiera eso, que todo lenguaje *es traducción natural* de algún otro, o de muchos otros (98); que todo lenguaje se aprende a construirse traduciendo; que todo lenguaje tiene algún, o algunos, lenguajes madre. Y que toda transformación de un lenguaje es un proceso traductivo. Que aquella capacidad de transformación (semántica) que tiene todo lenguaje es una capacidad de traducción. Y la indeterminación semántica que la hace posible, viene a alimentar, con las demás indeterminaciones, la indeterminación de la traducción.

Por eso, quizá entre otras razones, diría DLO que significado y significante son causa y efecto, respectivamente, y tú más arriba lo comentaste y discutiste (99). Y el significado, al que un significante remite, esa "otra cosa", es el contexto del que es traducción (como ponen en práctica las definiciones etimológicas del significado), o, al menos, éste está entre su significado. Y todo sujeto, en cuanto significa, es sujeto traductor. (En la línea, aquí a menudo trazada, de reducción de la semántica a sintaxis, *sintaxis de traducción*).

Así, incluso cuando un niño está aprendiendo su "primer" lenguaje -idioma, diría más bien-, está traduciendo, a lo largo de sus momentáneas, o periódicas, transformaciones; traduciendo siempre, y transformando su lenguaje, siempre a partir de otro lenguaje ¿de sensaciones? ¿de estímulos? ¿de objetos sin individuación... de "términos-masa" (Quine) (100)? o cualesquiera contextos que la ciencia, en su reconstrucción pragmática del proceso, pueda descubrir, para cada estadio de la transformación.

Que la variedad de lenguajes y traducciones entre ellos, que pueden construirse o reconstruirse, es inacabable...

Por ejemplo, ¿sería posible un lenguaje, o una traducción al mismo, o del mismo -el cual se me antoja como posible lenguaje mínimo, o traducción mínima (otro caso más, por extraño que parezca)- consistente, el lenguaje, en un solo signo, digamos, por ejemplo, la letra, o fonema "o"... o dar un golpe, o cualquier otro signo que parezca elemental y difícilmente divisible?

Supongamos una traducción de cualquier contexto de un lenguaje, por la letra "o", como único signo de otro lenguaje. ¿Es éste un lenguaje y ésa una traducción?

Sí. Comunica. Significa. Aunque comunique (al sujeto de tan mínimo lenguaje) tan solo que alguien (el sujeto del otro) ha dicho algo (él no puede distinguir qué, pues en su lenguaje solo se puede decir "o"), pudiendo no haberlo dicho: comunicación o no comunicación, o algo o nada,

comunicación o silencio. Algo es algo.

Un lenguaje así de mínimo, pragmáticamente, fija o no fija la atención; su único contexto, "o", cuando aparece, la fija. Si no aparece, no la fija. Como cuando alguien da un golpe, significativo, y nos fijamos. Alguien está queriendo decir algo.

Y si se trata (otro caso, ¿o el mismo?) de una traducción entre dos lenguajes cualesquiera, que cambia y diversifica sus reglas de traducción al azar, sin determinación aparente alguna, por parte de sujeto alguno, o lo que es lo mismo, "se hace" sin reglas, entonces estamos, creo, en el mismo caso, pues una traducción así cuenta, en el fondo, con una regla mínima: traducir, pudiendo no traducir. Aunque una tal traducción resultara, al principio, algo confudente, hasta que el sujeto del lenguaje de la traducción consiguiera ser consciente de que todo contexto, por variado que parezca, dice lo mismo: tan solo que el del lenguaje, y el sujeto, que se traduce, ha dicho algo.

O al revés, ¿puede considerarse traducción la que se haga de un lenguaje de un solo signo (como podría pensarse que puede llegarse en un imaginario "primer" estadio de la reconstrucción del aprendizaje del lenguaje del niño)?

Sí. Y esa traducción puede diversificar los contextos de la traducción según diversas reglas de traducción, diversas para las diversas "condiciones del entorno" en que aparezca el único signo en cuestión del lenguaje madre. Claro que con esas "condiciones del entorno" puede reconstruirse otro, o más, lenguajes, y entonces la traducción lo es de uno, o de varios lenguajes a uno solo. Y si traduce diversificando al azar, sin determinación aparente alguna, estamos en el caso azaroso anterior, y en nada enriquece el lenguaje madre mínimo, por mucho que se entretenga, mientras no fije, de alguna manera, el azar, en algún tipo de máquina que haga del azar, información; azar como límite de algo, indeterminación de alguna determinación, la determinación de hablar, de pensar.

La traducción está, pues, implícita en el lenguaje, y en todo lenguaje; al menos en su dimensión transformadora, dinámica. Pero si todo lenguaje es construcción, ¿qué es la construcción sino un proceso transformador, dinámico... temporal, a base de sustituciones? ¿Qué es la metáfora, la analogía, sino una traducción implícita, de un lenguaje relativa o presuntamente literal, a otro, metafórico? (101) ¿Qué son las modalidades, y los contextos intencionales, detectables por doquier por sus paradojas en la sustitución, como vimos, sino traducciones?

Así, las traducciones, construidas o reconstruidas, tienden a estrechar todos los lenguajes entre sí, en la totalidad del lenguaje, como un lenguaje. Y cuanto más se avance en ese proceso, más indeterminado quedará qué refleja qué, qué es lenguaje y qué mundo, qué artificio y qué naturaleza, como más arriba aquí se ha comentado; indeterminación total, se dijo, que es el ideal del lenguaje

del hombre; el ideal del sujeto, del lenguaje (103); indeterminación total, de cualquier *determinación*.

Y DLO mismo... con todos sus párrafos y expresiones repetitivas, análogas, paralelas, ¿no parece sugerir que ha sido construido poniendo en práctica todo un sistema creciente de sustituciones de términos, de expresiones, de conexiones entre lenguajes diferentes... de, en fin, traducciones y traducciones? ...

## Referirse a algo

Cayó. Parecía haber estado volando. Forum la había seguido, mirando alternativamente a sus evoluciones y a las vueltas del camino. Cuando al fin lo vio aposentarse y hacerse y abrirse un silencio, le dijo al cabo:

-He seguido tu vuelo, eso creo; tu largo vuelo, tus continuados descensos y tus subidas, a lo largo del pensamiento... atravesando mis lenguajes, entrando y saliendo de ellos a tu albedrío... dejándote llevar o remontando sus corrientes... Y -y eso te lo agradezco- tratando de hablarme siempre en mis términos. Eso facilita la conversación.

Porque he visto en tus evoluciones, unas, que pueden ayudarnos a centrar enormemente la cuestión. Se trata de un tipo, de entre todas esas relaciones de traducción con las que congregas a tu albedrío los lenguajes: las relaciones de traducción que son reflexivas, simétricas y transitivas.

En esas relaciones, claro, no se trata de traducción entre dos lenguajes, de uno a otro, sino -y aprovecho tu vuelo- que cada una de ellas, comprende las traducciones entre todos los lenguajes que la cumplan, como relación. Si están definidas por reglas de traducción, éstas deben comprender todos esos lenguajes y todas las reglas de traducción de cualquiera de ellos a cualquier otro de ellos. Por ejemplo: si comprende las de traducción de un lenguaje a otro, deberá comprender también las de éste al primero (para que la relación sea simétrica) (se tiene que poder volver, traduciendo, dentro de la relación, al lenguaje de partida); si comprende las de un primero a un segundo y las de éste a un tercero, también deberá comprender las del primero a este tercero (para que sea transitiva); también debe poderse admitir que todo contexto es traducción de sí mismo (para que sea reflexiva). El sujeto de tal relación de traducción múltiple, ha de ser, por tanto, multilingüe; como son los sujetos colectivos del mundo, si pensamos en los idiomas como los lenguajes comprendidos; o como es cada cuerpo humano, si pensamos en todos los lenguajes que cada cuerpo emplea diariamente.

De hecho, lo que comúnmente se llama traducción tiende a ser una relación así -obviando precipitadamente, es cierto, las intrincadas y numerosas relaciones y reglas de traducción que comprende, sus menudas posibilidades alternativas a cada paso, sus implicaciones comprensivas y constructivas, y todo lo que has detallado y comentado anteriormente, que la sustenta y fundamenta, que la define-.

Como se sabe, en lógica, toda relación reflexiva, simétrica y transitiva determina entre los individuos que la cumplen una división en conjuntos, en clases llamadas "de equivalencia", igual que a la relación, que también se llama "de equivalencia". Así se considera nuestra relación de traducción: que determina, entre todos los contextos de cualesquiera de los lenguajes comprendidos, conjuntos de contextos que son clases de equivalencia: cada una está compuesta por todos aquellos contextos que pueden intertraducirse, unos por los otros, cualquiera de ellos por cualquier otro de su clase de equivalencia.

Pues bien, mi tesis, y la de DLO, es que cada una de esas clases de equivalencia es la *referencia* de cada uno de sus contextos miembros (104); que a lo que cada contexto de un lenguaje *se refiere* es a la clase o conjunto de todos los contextos por los que es traducible, e intertraducible; que si no supiéramos a qué se refiere un contexto dado, y nos lo preguntáramos, la forma de determinarlo es mediante algún, o algunos, otros contextos por los que es intertraducible, los suficientes para que comprendamos cuál es su clase de equivalencia, su *referencia común*, lo suficientes para que podamos empezar a usarla así y nos entiendan, según los casos; o mediante alguna otra determinación menos inductiva, tal que determine algunos, o todos, los otros contextos intertraducibles, pertenecientes a la misma referencia, que todos se refieren a lo mismo, a *la misma*, y que si utilizamos una determinación ostensiva, y decimos "se refiere a esto", y señalamos, no hacemos con ello sino determinar un contexto más, intertraducible, como los otros, un hecho-contexto de esos que vimos en tu análisis anterior, un hecho de sensibilidad, o estimulación... de experiencia, para determinar exactamente el cual es preciso, como para cualquier contexto, conocer la máquina sintáctica de su lenguaje y el aparato objetual de la misma que lo define exactamente como contexto de su lenguaje.

La referencia es, por así decirlo, el "tema", de lo que se está hablando en cada momento de un lenguaje; el "foco", determinado a través de las identificaciones cruzadas a lo largo de los lenguajes implicados que proporciona la relación de intertraducibilidad entre los mismos. Está, pues, *determinada por los lenguajes comprendidos y esa relación de traducción (reflexiva, simétrica y transitiva; de "intertraducción")* entre ellos, es relativa a ellos. En ella se centra y se establece en cada momento la comunicación entre los lenguajes que comprende, entre sus sujetos, en la que cada uno de éstos, identifica su propio contexto, como real, y propio, y éste con los de los demás, como posibles, y ajenos (105); según cómo identifique a los sujetos comprendidos, y a sí mismo entre ellos.

Esa relación de traducción que la constituye no es, como la simple traducción de un lenguaje a

otro (irreflexiva, antisimétrica e intransitiva), un viaje de un solo sentido, un salto, sin vuelta. Sino que constituye todo un múltiple itinerario entre los lenguajes implicados, toda una gama de posibles viajes, de ida y de vuelta: constituye un espacio: un conjunto de lugares (cada contexto con referencia, de cada lenguaje) por entre los que se puede libremente circular, y volver al mismo del que se partió, o quedarse de momento en otro (107): construye la simultaneidad, característica propia y definitoria del espacio, que, aunque pueda tomarse tiempo el recorrerlo, en todo momento, puesto que la posibilidad de recorrerlo se sabe siempre abierta, se asumen, desde un lugar, los demás lugares, todos simultáneos, como prueba el que puedan ocuparse en cualquier momento, en el que, el lugar que entonces se ocupe, se asume como punto de vista de la perspectiva que desde él se contempla de todos los demás (108). Y, abstrayendo de todos los posibles recorridos, construye con todos los contextos intertraducibles, un conjunto, una clase de equivalencia (en algún sentido de "equivalencia", el determinado por su construcción).

Y siento que no esté aquí Locus con nosotros, porque ahora veo que, en cada espacio de esos, cada sujeto se siente reflejado, en los demás. Y si no puede pasar a su reflejo sin dejar de ser el sujeto que era, sí que su cuerpo usuario, haciéndose sujeto del lenguaje del reflejo que desee, si lo conoce suficientemente, puede hacerse sujeto de él y así atravesar, al otro lado, el espejo; que cada sujeto, cada lenguaje, es un espejo, que refleja, pero traspasable, penetrable, y las líneas de proyección que construyen la reflexión son relaciones de intertraducción, las mismas por las que se puede traspasar el espejo y pasar al reflejo. Y el sujeto multilingüe que ha construido ese espacio, sí que puede, por tanto, atravesarlo siempre cuanto quiera; y ver sus referencias siempre reflejadas, desde cada sujeto, en todos los demás sujetos comprendidos, a los que puede acceder siempre que quiera... como en un laberinto de espejos sutiles, penetrables. Que cada uno, cada sujeto, solo podrá moverse dentro de su lenguaje, en su espacio privado, si bien reflejado en los de los demás.

Porque puedo ver también cada sujeto, cada lenguaje, construyendo, a su vez, un espacio, su espacio, el espacio de su lenguaje, su lenguaje como espacio. Es decir, cada lenguaje, puedo verlo como construido sobre un conjunto de lenguajes, privados, pero todos de su mismo sujeto, que los comprende e intertraduce, construyendo así las referencias a las que todos esos sublenguajes se refieren y reflejan.

Es decir, todo lenguaje construye referencias, es referencial.

¿Lo es? Pues yo creo que sí. ¿No se decía aquí, más arriba, entre las características del lenguaje, que "debe de ser susceptible de una indefinida aplicación en el tiempo" (109), de "adaptarse a situaciones nuevas", de repetición indefinida de sus signos y contextos? ¿y cada una de esas



repeticiones, en situaciones diferentes, no puede analizarse y reconstruirse, si se quiere, como perteneciendo a lenguajes, y sujetos, diferentes, comprendidos todos por el lenguaje, ahora referencial, y a su sujeto, al que todas pertenecen? Sí. Todo lenguaje es referencial. O puede serlo, en una reconstrucción del mismo que como tal lo reconstruya; posibilidad esta que todo sujeto, por muy temprano que se levante, deja abierta; y que todo cuerpo usuario, si no quiere engañarse negándose inútilmente a la posible fragmentación de su lenguaje en subsujetos (110) negándose así a la capacidad referencial de su lenguaje, encuentra abierta. Sí. Todo lenguaje comprende referencias, se refiere a algo.

Y, todo lenguaje es comprendido, o comprensible, por otras referencias, otros lenguajes referenciales, más comprensivos, que lo comprenden junto a otros lenguajes. Pues si más arriba también se consideraba como característica del lenguaje el "remitir a otra cosa" (111), bien pudiera ser que esa "otra cosa" fuera, al menos, contextos de otros lenguajes alternativos comprendidos por las mismas referencias... si es que el lenguaje se refiere a algo.

Por eso, con cada signo, con cada contexto, en cada repetición, podemos estarnos refiriendo a tantas cosas diferentes, de acuerdo con la inacabable variedad de referencias diferentes, en lenguajes diferentes, en los que puede entrar. Depende de nuestras intenciones, de la intención de nuestro lenguaje, de a qué nos queremos referir, de en qué lenguaje referencial estamos pretendiendo construir, en cada momento, nuestro lenguaje. Y si queremos explicitarlo, tendremos que sustituir nuestro contexto por los otros, intertraducibles; realizando así nuestras intenciones, nuestros fines; construyendo, o reconstruyendo el lenguaje referencial, con todos los lenguajes alternativos suficientes, al que nuestro lenguaje sabemos que pertenece.

Que ya sabemos que con traducirlo al lenguaje sensible (¿qué lenguaje no lo es?) de hechos-contextos y decir "me refiero a esto" y señalar, por muy público y asequible a cualquier cuerpo sensible que tal lenguaje sea, no basta. Y el aparato objetual, o referencial, ese que se precisa para determinar a qué nos estamos refiriendo (qué estamos nombrando exactamente con nuestro hecho-contexto, si es que lo usamos como nombre), al que tanto te referiste en el párrafo anterior, pertenece a la máquina sintáctica de un lenguaje referencial, como el que aquí estoy analizando.

He dicho antes que al explicitar a qué nos estamos refiriendo en un momento dado realizamos nuestras intenciones, nuestros fines al hablar. En efecto, porque una referencia, referirse a algo, ¿no viene a ser una forma de determinar los fines de un contexto (quiénes o qué comunica y cómo), en mayor medida que el mero construirlo, pues al referirnos a algo determinamos también (implícita o explícitamente) los lenguajes a los que queremos que nuestro contexto sea traducible, y con ello,

hasta dónde y hasta quiénes hacer llegar la comunicación de nuestro pensamiento? La referencia es, pues, ya un fin intencional de nuestro discurso, que al explicitarla lo hacemos real, en la medida en que tú dijiste en el párrafo anterior que la traducción realiza las intenciones; y una referencia determina ya qué explicitación (traducciones) de la misma la deja satisfecha.

(Por eso, cuando reconstruimos una cuantificación en términos de sustitución de expresiones, no "nos despedimos de la referencia", como dice Quine (112), sino que la mostramos, la realizamos o explicitamos; dejamos de exigirla, postularla, como fin intencional de nuestro lenguaje, para extenderla en él, realizándola).

Hace algunas jornadas se dijo aquí, comentando una cita de Wittgenstein, que en el habla "la volición determina primero los fines, y sólo los medios en el caso en que como mecanismo no estén ya lo suficientemente conectados" (113). Así que, generalmente, al hablar, la volición determina referencias, que sólo explicita cuando es necesario reforzarlas, o construirlas, para realizarlas. Y se comunican referencias.

Se ha hablado aquí mucho de comunicación, pero más bien como un hecho, intransitivo, de condicionamientos entre cuerpos, signos y objetos en general, o de identificación. Pero ¿qué es lo que se comunican, si es que se comunica *algo*? Podría haberse contestado: se comunican pensamientos, o sentimientos, sentido, objeto de identificación. Pero al menos desde el nivel de análisis en el que ahora nos encontramos, podemos decir: se comunican referencias. Pensamos en referencias.

En la referencia, el sujeto que la construye (intencional o realmente) al construir su lenguaje dentro de ella, construye los lenguajes implicados en ella (o trata de construirlos, o preverlos, en el peor de los casos). Es decir, está construyendo un conjunto de lenguajes, y sus sujetos; conjunto que concilia la diferencia (entre ellos), con la identidad (la que establecen las relaciones de intertraducción entre ellos). La disensión, o cierta disensión, está prevista, construida. Y siempre, ante una disensión podrá un alma conciliadora decir: "pero si a lo mejor os estáis refiriendo a lo mismo" (o "estáis diciendo lo mismo", si pensamos en que lo que se dice también son referencias). Y tratará de establecer la conciliación mediante unas relaciones de intertraducción que satisfagan las intenciones de ambos disintientes, identificados, comunicados, en una referencia común, que cada cual expresa desde su lenguaje, desde "puntos de vista" distintos.

(... Y si, poniéndonos en un punto extremo, el alma conciliadora llegara a decir que todo dice lo mismo, que todo se refiere a lo mismo, cualquier contexto, cualquier signo, cualquier cosa (como en cierto punto dice, por cierto, DLO (114)), eso sí que es una intención, un fin intencional que,

realizarlo, puede ser bien premioso y complicado. No puede realizarse nunca. Aunque tú digas (como DLO) que para realizarlo, cualquier traducción decidida vale. En cualquier caso habría que hacerla. Y evitar las contradicciones, así que no toda traducción vale. Y si no le asustan las contradicciones, en las que no ve nunca un fin, sino un medio, de superarlas, habrá en cualquier caso que hacerlo. Inacabable. Irrealizable. Ese alma está imbuida del espíritu racionalista. Y, la verdad, creo que todos tenemos algo de ella; hasta que nos cansamos, o nos apegamos a algún lugar -un sujeto, un lenguaje, o una referencia- que, por un momento, más o menos largo, nos ha seducido o nos entretenemos en practicar los inacabables senderos que nos abre. Y cualquier construcción de cualquier referencia satisface en parte sus fines. Que no es más que uno: mostrar que todos, y todo, dice lo mismo (115).

En fin, volvamos de momento a referencias más modestas; las de nuestras dimensiones medias. Para cualquier dimensión ...)

la referencia está sujeta a las mismas indeterminaciones, sintácticas, semánticas, pragmáticas, a la misma irreductibilidad intencional, que la traducción que la construye. Y también, claro, a la misma determinación, de la voluntad que la construye, y decide identificar los contextos mediante intertraducciones.

Todo depende de a qué queremos, en cada momento, referirnos, y si conseguimos hacerlo, realizarlo.

He dicho, en suma, que toda referencia es un fin del lenguaje, y que todo fin del lenguaje puede comprenderse como parte de una referencia.

Una referencia es, también, una forma:

Una forma de lenguaje; tal como las definimos al caracterizar aquí, al principio, un lenguaje como un conjunto de formas de lenguaje, de funciones de signos, o contextos (116) (es decir, "forma" en un sentido más bien sintáctico). Y las referencias lo son, conjuntos de contextos, las clases de equivalencia. Y un conjunto de referencias es, por tanto, un lenguaje, referencial. Pero un lenguaje determinado de forma que comprende a otros lenguajes (por eso es referencial), aquellos cuyos contextos están comprendidos en sus referencias.

Que son formas, también, tal como las definí al presentarme yo con ellas, como proyecciones, que conectan signos del lenguaje con objetos del mundo (117) (es decir, "forma" en un sentido más bien semántico). Pero en las referencias, los objetos conectados con los signos, o contextos, de un

lenguaje son otros signos o contextos, de otros lenguajes, los comprendidos en la referencia.

La referencia cumple, pues, ambas funciones de la forma.

El análisis -dije entonces- consiste en la proyección de formas (118), en dos operaciones: identificación de los signos y proyección de éstos con sus objetos. La referencia lo hace. Construir una referencia, referirse a algo, es analizar (y sintetizar) implícitamente el lenguaje (119).

Y el pensamiento... Pues la referencia, como forma, parece mejor capacitada que otras para llevar a cabo el programa formalista -que entonces formulé así: se pueden identificar pensamientos diferentes con formas diferentes; e incluso con signos diferentes, de tal manera que puede identificarse y analizarse el pensamiento en términos de signos y de lenguaje (120)-. Pues pudieran darse formas (pensamientos) diferentes con los mismos signos, al proyectarlos sobre diferentes objetos (son los llamados signos, o contextos, "equivocos", o "ambiguos"); mientras que si las formas son referencias, las diferencias entre ellas quedan determinadas en términos de los diferentes signos o contextos que en cada diferente referencia se comprenden; y así la referencia queda identificada en términos de signos y de lenguaje.

La referencia es, pues, una forma que, por definición, aplica el principio de extensionalidad, considerado en DLO como el principio del formalismo: Todo cuanto puede pensarse, decirse, puede mostrarse, demostrarse (121). Pues toda referencia puede explicitarse.

¿Del todo? No. También entonces (122) vimos que el teorema de Gödel demostraba la imposibilidad de explicitar completamente esas referencias, los números naturales. Y el teorema de Löwenheim hacía esta conclusión extensible a toda referencia cuantificable (123). Nos encontramos ahí, pues, con referencias que son fines intencionales que nunca podrán ser completamente realizables, explicitables; sólo parcial, y progresivamente; inacabablemente. Porque para realizarlas se requieren decisiones que, al reconstruirlas, las transforman.

Esa dificultad para el programa formalista fue salvada por el panlingüismo (124). Por él, el programa, y las referencias irrealizables, aunque inacabables, son satisfactibles, crecientemente, pues todo el mundo y la vida, cualesquiera mundos y vidas y todo en ellos, cualquier objeto o hecho, cualquier decisión, está disponible para ello... A cualquiera podemos en cualquier momento señalar y decir "a eso me refiero, a eso". Y progresar, con esa nueva traducción, la explicitación de una referencia insaciable (como ya comentamos, en la nota 88 anterior, que venía a insistir el intuicionismo de Brouwer, al considerar al pensamiento matemático irrealizable en un lenguaje y, por ende, a los números, como referencias intencionales nunca completamente explicitables; o como sancionaban Fraenkel, Bar Hillel y Levy el programa formalista de Hilbert en matemáticas, como

irrealizable en cualquier lenguaje determinado, por comprensivo que fuera (125)). La dificultad es salvada, por el panlingüismo, y por el voluntarismo de Idus, para el que toda referencia insaciable, indeterminable, es satisfactible (si bien siempre de forma incompleta e inacabable) por una nueva traducción que decida incorporar un nuevo contexto y su lenguaje a la referencia (126).

Y toda forma, ¿es una referencia?

Puede serlo. Nada puede impedir que como tal se reconstruya; con solo añadirle las decisiones pertinentes que la reconstruyen como referencia. Pues el concepto de forma, tal como estaba hasta aquí definido, está comprendido, y es comprensible, dentro del de referencia. (Como quedaba implicado antes, al considerar que todo lenguaje puede reconstruirse como referencial y comprendido por referencias; que todo sujeto puede comprenderse comprendiendo y siendo comprendido). Y esa ampliación del concepto de "forma", hasta identificarlo con el de "referencia", está defendida por DLO, cuando dice:

*Forma es uno de los nombres de la referencia (128).*

Queda, entonces, la forma, allí donde no esté completamente proyectada, efectivamente realizada y explicitada, como un fin intencional, del pensamiento.

Pues bien, la lógica -dice, desde un primer momento, DLO- es la forma del lenguaje (129); donde podríamos, pues, entender: la lógica es la referencia del lenguaje. Veamos.

¿Del lenguaje?... Comprendiendo ese "neutro" de "el lenguaje" en toda su amplitud, habría que incluir en él, indistintamente: al lenguaje como el conjunto de todos los lenguajes, habidos y por haber, a todos y cada uno de esos lenguajes, y a cada contexto y signo de ellos, del lenguaje. La lógica es la referencia de todos y cada uno de ellos. Debe, entonces, ser eso a lo que el espíritu racionalista dice que todo se refiere.

Debe, entonces, ser el conjunto de todos ellos... conjuntos y conjuntos de conjuntos. Es decir, el lenguaje, el propio lenguaje como conjunto de todo lenguaje y contexto, que se refiere a sí mismo como todos sus miembros se refieren también a él. Es decir, para el panlingüismo formalista, el mundo. Eso que Locus llama el mundo. Todos sus objetos y hechos, habidos y por haber. Como dice el *Tractatus*,

*La lógica llena el mundo; los límites del mundo son también sus límites (130).*

La lógica trata de toda posibilidad y todas las posibilidades son sus hechos (131).

Es decir, es el mundo considerado como el conjunto de todos los mundos posibles, que entran en él como en su referencia; al que todos se refieren. Porque

Mundo y vida son una sola cosa (132).

Pero es el conjunto de todos los conjuntos construibles con ellos y sus partes, considerados todos como clases de equivalencia, es decir, intertraducibles todos entre sí; con todas las relaciones de intertraducción entre ellos construidas, como hechos del mundo.

Es evidente que una referencia así, la lógica, es un fin intencional. El más intencional quizá. Es irrealizable en su completitud. Aunque cualquier lenguaje o contexto, cualquier cosa, parcialmente, lo realiza.

La lógica se puede concebir siempre de tal modo que cada proposición sea su propia prueba (133).

La lógica es trascendental (134).

Por eso, porque la lógica es siempre la intención realizable en el futuro,

La *aplicación* de la lógica decide qué proposiciones elementales hay.

La lógica no puede anticiparse a aquello que se encuentra en su aplicación [...].

Pero la lógica debe estar en contacto con su aplicación.

La lógica y su aplicación no deben sobreponerse la una a la otra (138).

Por eso, cualquier objeto, hecho, o experiencia, dice, entre otras cosas, lo mismo, se refiere a lo mismo: a la lógica. (Como antes, más arriba, entre paréntesis, avanzamos (139)). Pero ¿qué es ello? ¿qué es lo que dice?

Si aplicamos los criterios analíticos -anteriores e independientes del de "referencia"- expuestos en DLO, y aquí, diríamos:

Si el "contenido", lo que se dice, es el sentido, entonces el sentido de la lógica (conjunto de todos los contextos) es el conjunto vacío, ninguno. (Pues si, como dice DLO, el sentido de un conjunto de expresiones, o de signos, es la intersección de los sentidos de las mismas (140); y si en cada sentido

no entra la propia expresión, o signo, que lo tiene, sino sus razones -virtualmente, las demás expresiones de su lenguaje-; entonces la intersección de los sentidos de todos los contextos del lenguaje es ninguno, no hay ninguno que esté en todos los sentidos de todos los contextos, pues no está, al menos, en el suyo propio. -Quizá por eso los antiguos prohibían pronunciar el nombre de Dios, o pensarlo, para mantenerlo como sentido de todos los demás-. Ese es el sentido de cualquier contexto tal que dice lo mismo y es traducible y sustituible por cualquier otro. Ninguno. (Por eso dicen que la lógica es vacía, que no informa). (Decir que cualquier contexto dice o se refiere a la lógica es decir que dice algo, simplemente; lo que cada cual diga, a lo que cada cual se refiera, aparte de la lógica, comprendido por ella).

Si el "contenido" es el significado, entonces el de la lógica es el mundo, el lenguaje todo (141). (Pues, como dice DLO, el significado de un conjunto de expresiones o de signos es el conjunto unión de los mismos (142)). Ese es el significado de la lógica. Y si cualquier contexto se refiere a ella, a su significado, se refiere al mundo, al lenguaje todo del que forma parte. Y todo contexto, todo signo, significa lo mismo. El mundo, el lenguaje. El lenguaje, el mundo, se significa a sí mismo.

Y si tratamos de determinar pragmáticamente el "contenido" de la lógica como referencia de cualquier contexto del lenguaje, ¿cuál es ese contenido? Para todos el mismo (tanto sintáctica -ninguno- como semánticamente -todo-). Pragmáticamente, sólo que alguien, o algo, me está diciendo algo. (Como en aquel lenguaje mínimo que tú citaste en el párrafo anterior, que consistía en un solo signo -la letra "o", por ejemplo-, contenido mínimo). Y fija la atención del sujeto -en nada, en concreto; en todo- en ningún sujeto en concreto; en uno que los comprende a todos.

El sujeto de la lógica, el del lenguaje, es, pues, el sujeto que lo comprende todo, que comprende a todos y a cualquier sujeto. Sujeto panlingüe, traductor de cualquier contexto por cualquier otro. Que fija la atención en todo y en nada porque pasa de fijarla en cualquier contexto a fijarla en cualquier otro, en cualquier cosa. Ese es el sujeto que al hablar, al entender, se refiere a la lógica, al lenguaje y al mundo.

A esta referencia, la más comprensiva y universal quizá, en DLO se le da un nombre: principio de no contradicción (143).

Es evidente que una tal referencia es un fin intencional, nunca realizable. Por eso en DLO, cuando se define, al principio de no contradicción, como forma del lenguaje, se dice que no es determinable, ni representable, ni decible, ni mostrable. Tan sólo se dice que es expresable, por cualquier contexto; probablemente porque cualquier contexto es comprendido por él, y lo realiza parcialmente. Y en cambio, cuando se define como fin de su sujeto, el sujeto omnicomprendido del lenguaje -al que

llama espíritu racionalista-, dice DLO que no es tampoco expresable (144).

Sitúa, pues, DLO lo expresable y la expresión, hasta el quicio ese del lenguaje que separa siempre lo realizable y lo irrealizable: la forma proyectable (*cualquier* forma), y la improyectable (*todas* las formas, la forma de todas las formas; incluso la de todas las formas de un lenguaje objetual (Gödel), cuanto más la de todas las formas de todos los lenguajes, el fin del racionalismo). Es el quicio que separa dos lecturas del cuantificador universal: "cualquiera" y "todos"; o la visión intuicionista de lo inacabable y la logicista del infinito. O las de forma (como proyección, proyecto, fin formalizable, alcanzable) y fin (como irrealizable, forma siempre intencional).

Puede parecer raro que un formalista como yo, estando, como estoy, decidido a determinarlo todo en hechos de lenguaje, en realidades, hable de fines intencionales, de intenciones, de esas que, como dice el refrán, *pavimentan el infierno, la nada*. Bueno, ya lo implicábamos antes: las intenciones entran en mi escenario al decidir construir las, y realizarlas, en el lenguaje; entonces, puedo hablar de ellas y analizarlas, no antes; entonces es cuando, para mí, son pensamiento.

¿No antes? Bueno, quizá un poco antes aparece algo de ellas cuando un análisis pragmático de un contexto, o lenguaje, descubre unos fines reales que no satisfacen, que insatisfacen, a un sujeto; que dice: "no, no es eso". En general, implícitamente, cuando se niega. Ahí aparece algo de los fines intencionales, aparece la insatisfacción, en forma de negación, un hecho de lenguaje. Claro que aparece poco de esos fines intencionales, aparece solo realizada, determinada y construida, la negación; que puede no bastar para satisfacer todas las intenciones; que tendrán que irse realizando en forma de negaciones hasta que, al fin, el sujeto, el cuerpo usuario diga "sí, eso era", o, al menos, "sí, por ahí va la cosa", y siga la cosa rascando por ahí, y siga él diciendo "sí pero no, todavía no".

Y así cualquier intención se va realizando, a través del tiempo; para un análisis pragmático. Y cualquier "insatisfacción" es conciencia del futuro, en cuanto exige una satisfacción no dada; pero dable; y, muchas veces, realizada. (Y cualquier "satisfacción" es conciencia del presente. Y toda "mala conciencia" es conciencia del pasado, en cuanto es conciencia de cuánto hemos ya cambiado).

Pero ¿qué pasa con las intenciones irrealizables, como es la de realizar todo el mundo -diría Locus-, la forma de todas las formas -digo yo-, del lenguaje; o la del espíritu racionalista, la realización de esa referencia, el principio de no contradicción, bajo cualesquiera, y todas, las formas y condiciones?

Bajo cualesquiera, "sí", pero bajo todas, "no". El espíritu racionalista es el sujeto que ante



cualquier contexto responde siempre "sí, pero no, todavía no", aún a sabiendas de que siempre será así. Es la conciencia presente del futuro inacabable, de la satisfacción y la insatisfacción permanentes. (Y es también la mala conciencia, que la satisfacción constantemente hace buena, como satisface en parte la insatisfacción sin conseguirlo del todo, ambas cosas, nunca; ni quiere conseguirlo, en cuanto implica la decisión de afirmar, pero también negar, siempre).

Por eso puedo yo hablar, y no hablar, del espíritu racionalista y sus intenciones. Por eso hablo, y no hablo. Por eso, como dice DLO (145), tiene, y no tiene sentido. Porque cualquier cosa lo realiza, pero no del todo. Porque lo comprende todo. Porque es ya la decisión de afirmarlo todo y negarlo, admitiendo toda forma pero decidido a exigir siempre más; decidido a buscar y a superar toda contradicción, y a ir mostrando, *in fieri*, su decisión a lo largo del tiempo inacabable, o decidido a no darlo nunca por acabado (146).

Por eso, el espíritu racionalista sólo puede, parcialmente, mostrarse, en la admisión, en la construcción de formas que, aunque se refieran a, y sean comprendidas por, la forma de todas las formas, la lógica (al menos, y a lo sumo, en cada momento, por la forma de todas las formas "hasta la fecha"), también se refieren a, y son comprendidas por, otras formas menos comprensivas, algunas de las cuales si pueden ser realizables. Es decir, el sujeto racionalista, el lenguaje, al no poderse mostrar del todo nunca, sólo puede irse mostrando a través de sujetos menos comprensivos, de referencias menos comprensivas, a través de lenguajes y contextos. Que tendrá que admitir (como sujeto ese menos comprensivo) y negar (como sujeto racionalista) a un tiempo (o a los tiempos que precise). Que todo sujeto comprende, o puede comprender, muchos sujetos, ya lo sabemos; todos los que el análisis pueda descubrirle fragmentando y reconstruyendo de todas las formas posibles, es decir, sin contradicción, su lenguaje.

Y el sujeto racionalista traducirá también, a cualquiera de sus sujetos comprendidos, cualquier otro, cualquier contexto a cualquier otro, pues, para él, todos dicen lo mismo, el principio de no contradicción, la lógica, su referencia última. Pero también todos dicen algo distinto, todos son sujetos distintos, con formas y desde lenguajes diferentes, con diferentes referencias menos comprensivas. El sujeto racionalista está determinado a admitir cualquier traducción, cualquier referencia. Pero la traducción identifica y distingue a la vez, los contextos y sus sujetos; cuyas diferencias no son anuladas por el espíritu racionalista, sino, al revés, éste se muestra en ellas, a través de todas ellas. Y a través de las diferentes traducciones y referencias, el sujeto racionalista se va mostrando a través de diferentes sujetos traductores, traductores de otros sujetos comprendidos. La traducción y la referencia racionalista identifica todos los contextos, de cualquier forma. Pero

también los distingue a la vez, porque no hay sujeto racionalista sin comprender toda una secuencia de sujetos menos comprensivos, más o menos extensa, para los que no todo es idéntico; y ellos sí que distinguen, tanto más cuanto menos comprensivos, y en los que el sujeto racionalista, siempre parcialmente, se muestra... Y, en general, todo sujeto de fines intencionales debe comprender al menos un sujeto de fines reales a través del cual parcialmente mostrarse (negando, al menos).

Digo e insisto en todo esto, porque no son infrecuentes las imposturas de quienes pretenden vestirse de alguno de los rasgos de lo que aquí se está considerando racionalismo y hablan y actúan en su nombre abrogándose su función universal.

Hay, por ejemplo, visionarios para los que el sujeto racionalista es un sujeto, o estado, con entidad propia, independiente de cualquier otro menos comprensivo, que no precisa de ningún otro en todo momento, ni en momento alguno. Por ello tenderán a negar la diferencia; a considerar que todo es o dice lo mismo; que no hay más referencia que la que él contiene. Hay quienes llegan a creer en él de tal manera que olvidan, o niegan, el camino que les ha conducido a él, y creen que él, preexistente, podrá sostenerles, que contiene sus propios fundamentos; por lo que pueden arrojar la escalera después de haber subido. Caso Wittgenstein al final del *Tractatus*, cuando desprovee de sentido a su propio texto en nombre del entendimiento, mediante él alcanzado, del mundo, del lenguaje y de la lógica (147).

Algo de esto, con multitud de variantes y matices, le pasa, en general, al logicismo. Tienden a darle primacía a los fines sobre los medios, a las formas sobre su materia, al conjunto sobre sus miembros, a todo sujeto sobre sus sujetos comprendidos, que lo construyen, hasta el punto de olvidar éstos, o desnaturalizarlos, olvidando el principio de extensionalidad por el que toda materia discernible puede pertenecer a distintas formas (148); hasta el punto de dar por contruidos, y visionados, los fines, formas, conjuntos, o sujetos irrealizados -o irrealizables- y sus intenciones, sin estarlo -o sin poderlo estar-, independientes de sus miembros comprendidos, olvidando y negándoles a éstos las posibilidades de construir otras formas o sujetos diferentes, reconstrucciones diferentes (desnaturalizándolos), olvidando que éstos eran estadios posibles, no sólo de la forma visionada, sino también de otras formas posibles, que eran encrucijadas de multitud de otros itinerarios posibles y ahora desdeñados, negados.

Hasta el punto de dar por visionada la lógica, la forma del lenguaje, el principio de no contradicción, y dar por realizado el racionalismo. Y en nombre de éste, aplicar el principio a todo objeto; a toda materia, conocida o desconocida, realizada o dada por tal, en forma del principio del tercero excluido, y admitirle sólo la posibilidad de pertenecer o no pertenecer a cada forma, a cada

referencia, dando la decisión al respecto -y cualesquiera decisiones- por tomadas. Sin estarlo.

Es en esa desnaturalización de lo realmente construido, en nombre de lo pretendidamente visionado, donde el formalismo logicista se hace culpable de las acusaciones de ocultación de intereses e intenciones que le han sido formuladas (por ejemplo, por parte de los filósofos de la escuela de Frankfurt), o de desatención a las diferencias de lo concreto (por parte del último estructuralismo francés; ambas escuelas, en la órbita del pensamiento intuicionista, a mi parecer). O de las acusaciones de dogmatismo y prohibicionismo. Pues es en nombre de la intención visionaria de sus formas, identificada con el alcance universal del racionalismo, dada toda decisión -real o virtualmente, explícita o implícitamente- por tomada de una vez por todas, como quedan prohibidas todas las decisiones, y construcciones, alternativas; como si cada decisión, al tomarse, cerrara, en lugar de abrir, la posibilidad de todas las decisiones, y construcciones, alternativas (149).

Por eso, cuando la visión impuesta, de las formas o referencias, se encuentra con la paradoja, con una paradoja que precisa de nuevas decisiones, no previstas, para superarse, el sujeto impostor cae fácilmente, en nombre de su pretendido racionalismo, en el nihilismo; en la paradoja extendida a todo el lenguaje, a todo el pensamiento, como aceptación del dogmatismo y su prohibición, y, al mismo tiempo, su rechazo, la aceptación de su autovaciamiento, su sinsentido, el fin racionalista pretendidamente realizado; es decir, la aceptación de la paradoja y la decisión de no superarla; la negación de la forma del lenguaje, de su referencia, de la lógica, del mundo. Del pensamiento.

(En nuestros días, y en los últimos años, este nihilismo ha tomado las formas del fin del sujeto, del fin del hombre, de la historia, del arte y su historia (150) -lo que no es exactamente lo mismo que la muerte de Dios nietzscheana, negación del dogmatismo de las formas, sino en cierto sentido lo contrario; por más que se haya pretendido presentar al nihilismo actual como desarrollo de la tesis de Nietzsche-. Fin, en fin, del mundo y sus recursos, del aire, de la naturaleza..., de las estrellas, de las galaxias, explosiones originales y agujeros negros; en los que la paradoja del fin del pensamiento es proyectada en la naturaleza, pretendiendo así, con la definitiva ocultación de intenciones, negar posibilidad a alternativa alguna y dar el fin por realizado, o al menos visionado (151).

De acuerdo, con Locus: primero se piensan fines, referencias; cualquiera que sea el hecho que la fisiología, o la ciencia en general, determine en qué consiste el ponerse a pensar. Y, en primer lugar, la referencia es, necesariamente, el principio de no contradicción, la intención de pensar, de comprender algo; un hecho de atención, en general, por parte del pensante. Y en ella entra, y atendemos, a cualquier cosa, cualquier cosa que pueda ser comprendida. Visionamos entonces vagamente, sin límites, un espacio, donde cualquier cosa y todo puede entrar. No es, pues,

propriadamente una visión, ni un espacio, pues no tiene límites, ni cosas. Sólo se va haciendo tal en la medida en que vamos comprendiendo algo, y vamos viendo qué puede comprenderse (152).

Porque, de acuerdo contigo, Idus, después de los fines se piensan los medios. Después de la referencia, los miembros que comprende. Es entonces cuando proyectamos desde ellos nuestra visión, cuando, desde lo que hemos comprendido, tratamos de "ver" lo que podemos comprender, vagamente, difuminando los límites de lo comprendido, tratamos de "preverlo", que es una forma, incompleta, de verlo, de sentirlo comprendido, y lo proyectamos en mundos posibles, mundos incompletos dentro del mundo y su referencia, el principio de no contradicción. Pues difuminamos los límites de lo comprendido todo lo posible, todo lo que nos permita nuestra comprensión del principio de no contradicción, desde lo ya comprendido, comprensión que debemos admitir siempre como incompleta, si queremos mantener nuestra intención de pensar y comprender cualquier cosa, incluida cualquier cosa diferente; diferente a lo ya comprendido.

Pero ¿qué era aquella visión primera, previa, de los fines, de la referencia, vacía, si sólo se va realizando en la medida en que algo es comprendido? Por muy incompleta que la supongamos ¿qué es esa visión incompleta si su incompletitud sólo nos es mostrada con la comprensión de otra cosa diferente? Si no es nada sin la comprensión de algo ¿por qué decía que es ella primero, como fin, en el pensamiento, antes que la comprensión, de los medios? (153)

Locus dirá que primero los fines, pues antes de comprender algo hay que querer comprender, y para comprenderlo hay que haber, antes, podido hacerlo... cualquier cosa, o hecho, que sea (y podamos después comprender que sea) ese querer y poder comprender previos.

Tú, Idus, dirás que ese querer y poder sólo se realiza y comprende al comprender algo; que es una proyección al pasado que Locus hace a posteriori, a remolque de lo que se va, primero, comprendiendo (154).

Yo, por mi parte, tratando de zanjar la cuestión -pues si digo que es cuestión de decidirse, en cada caso, o para siempre, por una de las dos posiciones, parece que me inclino demasiado por Idus- me atenderé a los hechos de la experiencia, a cómo la intuición global y la ciencia ha reconstruido los hechos del pensamiento; y así, me parece que: unas veces es primero el fin, la referencia que el pensamiento intenta proyectar, "previéndola", para pasar luego a realizar esa intención; y otras veces se piensan primero los medios, comprendiendo algo; decisión que sorprende, discretamente, por su diferencia, al pensamiento previo, y que va construyendo y reconstruyendo los límites de lo posible y ampliando la comprensión de la referencia (si es que se decide que en esa nueva comprensión el pensamiento se está refiriendo a lo mismo, a alguna

referencia ya anteriormente, parcialmente, construida (indicada, designada); que aunque se decida que nos estamos, entonces, refiriendo a otra cosa nueva, siempre es necesario que la nueva decisión y comprensión se refiera, al menos, a la lógica, al principio de no contradicción, y al mundo, y a algún mundo, dentro del mundo). Creo que es una cuestión relativa en cada caso concreto. Depende de cuál es el fin y cuál el medio, cuál la referencia y cuál su nuevo miembro comprendido. Depende de la diferencia de la comprensión alcanzada con cada decisión, de la diferencia con respecto a la comprensión previa, de qué se decide hacer con cada decisión, cómo identificarla dentro de esa comprensión previa, la estructura arborescente y secuencial del pensamiento. Depende de si identificamos lo comprendido en cada decisión, en cada pensamiento, como mera repetición; o como desarrollo de algún lenguaje previo y de sus leyes, "previsto" en algún mundo posible; o como transformación de algún lenguaje previo, al que le añaden nuevas leyes (aquí la "previsión", propiamente, es más difícil de asumir con algún detalle); o como construcción de un nuevo lenguaje, bien porque así simplemente se decida, o porque aparecen contradicciones si comprendemos el nuevo pensamiento en alguno de los lenguajes previos, contradicciones que decidimos superar construyendo un nuevo lenguaje, en lugar de superarlas dentro de alguno de los lenguajes previos. (Decir en casos semejantes que están "previstos" me parece falsear la situación... así como, puesto que todo es siempre comprendido por el lenguaje y la lógica, decir que todo está previsto. La lógica lo prevé todo. Pero ¿quién prevé a la lógica? Sólo un ser divino, o sobrehumano, sobrelingüístico, en cualquier caso ¿no? Y si está en el ser humano, desde luego lo está de forma oscura y vacía, de lento alumbramiento, inacabable y a merced de sus decisiones y del olvido).

(Parecida discusión ha sido mantenida aquí, más arriba (156), acerca de la prioridad temporal, y la distinción, entre signo y significado (objeto), acerca de cuál era la causa y cuál el efecto; y vimos cómo en las descripciones la causa -y la prioridad- era el objeto, y en las predicciones lo contrario. Locus tiende a centrar el pensamiento en su función descriptiva, e Idus en su predictiva, temporal y por hacerse. Pero el pensamiento, y el lenguaje, yo creo, no puede prescindir de ambas... En ello estriba la síntesis -y negación- del tiempo que el pensamiento y el lenguaje hacen, y la posibilidad de construirlo, y de reconstruirlo, al tiempo; y revivirlo, de formas variadas, depende de los fines; en el análisis).

Cualesquiera sean primero, los medios están, o van siendo, comprendidos por los fines; es decir, las referencias van siendo comprendidas unas por otras, en inacabable variedad de formas, total o/y parcialmente. Y toda referencia puede ser medio de inacabable variedad de fines, fines alternativos, comprendidos o no, unos en otros. Negarlo es desnaturalizarla, negarle azar, ese límite que la sitúa,

en cada momento, en la naturaleza, y por el que entra en el mundo y es comprendida por la lógica... Y toda referencia puede ser fin de inacabable variedad de otras referencias como medios, es decir, toda referencia no desnaturalizada es irrealizable en su completitud, es decir, radicalmente intencional, lo es de un sujeto y su lenguaje; pero toda, parcialmente realizable, toda comprende otros sujetos y sus lenguajes, toda tiene contenido, sus medios, en cuanto toda tiene otras referencias que comprende. Y toda, es comprendida por la lógica, en cuanto, toda, es parte, y momento, del mundo, siempre irrealizable en su completitud y siempre parcialmente realizable.

Es la lógica del mundo y su intención siempre irrealizable, por su azar invencible, por la inacababilidad del tiempo, la que hace irrealizables y parciales a todas las referencias y llena el mundo de inacabable variedad de contenidos; y a todo sujeto, de sujetos y de comunicación. Es la lógica la que hace intencional toda realidad, toda referencia; y hace de todo exterior, interior; radicalmente interior.

Por eso, toda la lógica descubierta y realizada, en cuanto no es más que parte de la lógica, tiene contenido, tiene contenidos, e informa de ellos (precisamente en la misma medida en que prohíbe los que no comprende; aunque dice no informar y ser vacía en la medida en que se tiene por la lógica, por toda la lógica visionada y el mundo realizado).

Así progresa y se extiende, en sus intenciones, el pensamiento, y se expande y se concentra el mundo... hasta los límites exteriores del espacio y los interiores de los agujeros negros que aparecen por doquier... y la lógica visiona, tras esos límites, siempre algo, más allá... construyendo referencias y comprendiéndolas: por arriba, construyendo siempre otras más comprensivas, por abajo, descubriendo (o construyendo) siempre otras, comprendidas o comprensibles, y por los lados, construyendo (o descubriendo) otras alternativas o reconstruyendo las descubiertas dentro de otras referencias alternativas... (157)

Es en este panorama del desarrollo y transformación del pensamiento en todos los sentidos, por todos sus límites, hacia dentro y hacia fuera (dotando de contenidos, siempre parciales, a ese "todos" en la medida en que los sentidos se van construyendo), es en ese panorama donde creo que *puede verse ese término filosófico tan reservado por la tradición, desde Platón hasta Kant y en adelante, para referirse hasta más allá de los límites del pensamiento y del mundo, y proyectarse, a través de lo inacabable, hasta el infinito: el término "idea".*

"Idea" se ha solido traducir de Platón equiparándolo, e identificándolo, con el, más aristotélico, de "forma". Es "idea" en cuanto es "vista" por el alma (de *idein*, ver), y "forma" en cuanto es un conjunto, de sus miembros, comprendidos, contenidos, en ella; miembros que por cumplir alguna

condición la satisfacen, están comprendidos por ella. Siguiendo esa línea, la tradición filosófica las ha distinguido, más o menos.

No es de extrañar que yo, próximo al formalismo -y, entre otros, al formalismo kantiano-, que parto en mi análisis del pensamiento de la intuición global y de los contenidos construidos por éste, tomara el término "forma" como más básico. Toda referencia es una forma, de formas, inacabables. Y toda forma *puede* ser comprendida por referencias, por inacabable variedad de referencias. Pues bien, podríamos llamar "idea" a toda referencia en cuanto contenida y comprendida por la lógica, por la forma del lenguaje, por el lenguaje y por el mundo. O mejor: al conjunto, o secuencia (por supuesto, infinito, o inacabable) de todas las referencias que comprendan -puedan comprender- a una referencia dada; la cual la expresa (o "intenta" expresarla, *in fieri*, inacabablemente; con esas más arriba comentadas (158) posibilidades de expresión tan discutibles, en ese quicio entre lo realizado y lo irrealizado, lo realizable y lo irrealizable, entre "cualquier" referencia y "todas" las referencias, por el que la expresión parece intentar alcanzar el terreno de lo inexpressable y de la fe ciega). Es decir, la idea sería la referencia, radicalmente intencional, radicalmente irrealizable, como la lógica, expresada por el espíritu racionalista, por el alma.

Una definición así, permite distinguir entre sí las ideas por sus distintas referencias comprendidas como contenidos, que las expresan; aunque todas intencionen comprender también todas las referencias (todas, por ende, ya parcialmente realizadas por sus distintas referencias) que las van comprendiendo a todas... hasta la lógica, que las comprende a todas y donde todas las almas se identificarían, sin dejar de distinguirse por los distintos caminos de comprensión recorridos. Expresada por el espíritu racionalista, la idea es la expresión de una referencia en la actitud (intención) de ser universalmente comprendida, y de aceptar y construir, por tanto, todas las traducciones necesarias para realizarlo. Es la expresión de una referencia con la intención de no prohibir referencia alguna que pueda hacerse de ella. Y con ella.

(Aún es posible otra definición más comprensiva de las ideas, más cercana a Locus puesto que en ella las posibilidades de distinción entre ideas son menores: la que incluye no sólo todas las referencias que puedan comprender a la referencia dada que la expresa desde el tiempo, sino también a todas sus alternativas; es decir, la que incluye todo el resto del lenguaje, y la lógica. -Definida logicistamente como "conjunto", la única distinción entre ideas sería por su signo, por las referencias dadas que las expresan; aunque, al incluir cada una a todas las demás, como forma (que incluye signo y significado), todas serían la misma, la lógica. -Definida intuicionistamente como "secuencia", también podrían distinguirse por el sentido, por el orden temporal que, desde la

referencia dada en cada una como signo, va incluyendo a todas las demás. -Pero aparte de la intención, como el lenguaje y la lógica es, naturalmente, inacabable e irrealizable, en cada momento todas las ideas se distinguen, además de por su expresión, por su realización parcial alcanzada en ella).

... ..

En ese laberíntico panorama nos movemos cuantos nos consideramos pensantes: de intención en intención; visionando espacios, referencias, que no podemos recorrer por completo; condenados a la parcialidad, tanto mayor cuanto más comprensiva nuestra intención sea, dejando incompletas las referencias e insatisfechas las intenciones, unas por otras; concretando, comprendiendo, y perdiendo y encontrando constantemente en el laberinto los caminos del alma.

Y en el laberinto, quizá las referidas mala conciencia e insatisfacción, conciencias del alma que surgen al visionar intenciones, infinitas, inacabables, al paso del tiempo que, pasa... parcial e inacabable siempre, alejándonos... quizá, digo, puedan considerarse comprendidas ambas en esa conciencia del alma en el tiempo, la melancolía...

Una referencia es, también, una construcción.

En la interpretación formalista que he venido haciendo, quizá el término "construcción" pueda considerarse sinónimo, o identificable, con el de "forma". Y en DLO, imbuido del espíritu racionalista, ambos son nombres que llegan a alcanzar, ambos, a la referencia:

Construcción es uno de los nombres de la referencia (159).

Por tanto, como ocurría con la forma, no sólo toda referencia es una construcción, sino que también toda construcción *puede construirse*, o reconstruirse, como una referencia. Pero yo diría aquí algo más: que toda construcción es una referencia; que toda construcción *se construye* como una referencia. Y aquí aparecen ya algunos de los diferentes sentidos (subjetivos (160)) de la forma y de la construcción.

El término "forma" (definido, aquí, primero como un conjunto de signos, y luego como proyección de éstos sobre objetos) es usado en DLO como lógica, en su intención lógica; como análisis lógico. El término "construcción", en cambio, (de tradición más intuicionista) es usado en DLO como sintaxis y como ciencia, es decir, como realización, como un hecho, de experiencia, de



un sujeto, en el mundo; como síntesis en la experiencia; como un hecho, determinado, en el mundo, que determina hechos del mundo. El término "forma" hace referencia más bien a las relaciones del signo con el objeto, gobernado por el principio de no contradicción. El de "construcción", más bien atiende a las relaciones del signo con el sujeto, gobernado por los principios de la voluntad, o/y de la naturaleza. "Forma" tiene un matiz más sintáctico y semántico. "Construcción", tan utilizado por Quine en DLO y aquí como léxico básico, más pragmático (161).

Desde luego, ya en nuestro análisis anterior de la referencia como forma hemos insistido, además de en la intención de la misma, en su realización, gobernada por el principio de extensionalidad (162). Que, como decía el propio *Tractatus*, "la lógica debe estar en contacto con su aplicación" (163). Pues mi formalismo pretende satisfacer, ya desde mi noción de "forma", al constructivismo. Pero ahora, al caracterizar a la referencia -comentando DLO- como construcción, conviene insistir en lo que este término implica, en que la proyección de formas-referencias es un hecho entre los hechos del mundo, y un hecho de experiencia de un sujeto en el mundo: una actividad, de un cuerpo sujeto a indeterminación, que determina hechos, de acuerdo con reglas, de construcción. Que aunque éstas impliquen y obedezcan a intenciones, son intenciones constructivas, de hechos de experiencia.

Dice Quine:

Realmente un significado preciso que puede asignarse al constructivismo es que todo objeto abstracto sea especificable (164).

Si una referencia es una construcción, ha de ser especificable. Hay que poder decir "me refiero a tal cosa". Es decir, hay que poder especificar, o reproducir, los contextos que comprende, hechos de experiencia, algunos, al menos. O "me refiero a esto" y señalar un hecho-contexto de experiencia; (todos lo son).

De experiencia de un sujeto, un cuerpo, el que ha decidido hablar, y unos cuerpos, que han decidido escuchar; que sienten, sensaciones, estímulos -hechos-, y los comprenden en reglas, intenciones, desde las que visionan las sensaciones, los estímulos por venir que también especificarán, o especificarían, la referencia intencionada. Puede que después, con el tiempo, diverjan y disientan, al seguir realizando sus intenciones en la experiencia, especificándolas, y descubriendo que no se referían intencionalmente a lo mismo. Pero en un tiempo se comprendieron, al identificar sus experiencias especificadas entonces. Y comprendieron ambas unas referencias, que

quizá no fueran las que intencionaban, sino otras que comprendían las experiencias identificadas mutuamente pero no las que más tarde descubrirían la disensión ("no, no es eso"). Comprendieron ambos unas construcciones, y disintieron después en otras.

Las construcciones son conjuntos (o secuencias) de experiencias, pero construidos (conectadas las experiencias, agrupadas por mecanismos) por intenciones, constructivas. Que sólo se van definiendo, y dibujándose, al identificar o disentir, en las experiencias. No basta con éstas. Es preciso hablar de intenciones si el pensamiento es dinámico, y va creando sentidos (demostraciones, ordenando las experiencias) a través del tiempo (165). Pero las intenciones se definen, se comprenden o se disienten, en las experiencias que las van realizando y constituyendo, definiendo su contenido en la experiencia de sujetos. Sólo así definidas puede evitarse el engaño de dar por realizadas y demostradas, y comprendidas, referencias intencionadas aún no realizadas, presuponiendo gratuitamente que las experiencias por realizar son todas igualmente identificables con las ya realizadas, o en cualquier caso intertraducibles (167). ¿No podríamos decir, que la *construcción es la intención realizada?*

Una construcción es un conjunto (o secuencia) de hechos de experiencia, finito. En cada momento. Es su finitud la que le da fecha, en una ordenación del tiempo. Y la construcción, siempre con una fecha, va construyéndose, construyendo el conjunto que es (como referencia que es), a lo largo de una secuencia de elección -en principio, libre- de hechos de experiencia.

Y la construcción está sujeta, pues, a las determinaciones e indeterminaciones de la naturaleza y sus hechos.

Los hechos, de experiencia, que la constituyen, están sujetos a las determinaciones e indeterminaciones de la naturaleza en general, a la que pertenecen; y, en concreto, a las del cuerpo, o cuerpos, que tienen la experiencia y la condicionan.

Y entre las indeterminaciones de la naturaleza es donde el cuerpo que experimenta decide, y la voluntad, su voluntad, determina. Desde la conciencia de libertad como un hecho de experiencia. Determina, por lo pronto, hechos de experiencia.

*Pero entre todos éstos, entre los que están y los que no están determinados por él, el cuerpo que construye, a su vez los acepta, o los rechaza. Consiente, o disiente ("no, no es eso"). Y con sus decisiones va construyendo, determinando, referencias, conjuntos de hechos de experiencia; va realizando así sus intenciones, las referencias que visiona, o ni visiona aún siquiera; a base de traducciones entre los hechos, los va agrupando y construyendo; determina construcciones desde la indeterminación de la naturaleza.*

Pero aunque finito en cada momento, el conjunto (o secuencia) de hechos de experiencia de una construcción, si es ésta (y ha de serlo) un hecho de lenguaje, ha de estar abierto. Ha de ser susceptible de añadirle nuevos hechos de experiencia, intertraducibles, finitos; y, con nueva fecha, "ponerlo al día", o "al momento"... en cada momento en el que el cuerpo que construye, y experimenta, quiera referirse a su construcción, o quiera que su construcción se refiera a algo, a otra construcción. (Ya sea construido en su lenguaje el nuevo hecho de experiencia como diferente a los anteriores o como repetición de alguno anterior). Y el nuevo hecho de experiencia, presente, se refiere a todo el conjunto, a la construcción de referencia, siempre finita y abierta. Se refiere a lo que se intenta se refiera; siempre que la intención sea construida o construible como conjuntos (o secuencias) finitos y abiertos, de hechos de experiencia intertraducibles. Finitos en cada momento pero inacabables los momentos... mientras se quiera seguir hablando, y pensando, refiriéndose a algo; siempre desde algo: hechos, inacabables, de experiencia. (Aunque esos hechos sean, en algunos casos, tan sólo hechos de imaginación, que postulan, o intentan referirse a hechos compatibles, o intertraducibles, a algún nivel de intención, en las experiencias de los cuerpos. Como en el caso de las predicciones, o en el de la ficción).

Y todos los que queramos hablar, pensar, y referirnos de igual modo, tenemos que hacernos -y situarnos en posición de ser- cuerpos que así, de ese modo, construyen y experimentan (169). Renovando nuestra experiencia. Desde la indeterminación, abierta, de la naturaleza.

Toda construcción es una reconstrucción y/o una transformación de sí misma, en la experiencia, que ha de irse renovando mientras se usa.

Como dice Derrida:

Todo discurso, o más bien, todo lo que, en el discurso, no restituye la presencia inmediata del contenido significado, es inexpressivo. La expresividad pura será la pura intención activa (espíritu, psyché, vida, voluntad) de un *bedeuten* animador de un discurso cuyo contenido (*Bedeutung*) será presente... (170)

El concepto de construcción implica presencia.

Presencia de un sujeto, un cuerpo que construye a base de hechos de experiencia; presencia de un hecho, en el que el sujeto, al decidir incluirlo en la construcción, se hace presente. En el mundo. En la naturaleza. Derrida, sin embargo, sigue diciendo:

...presente no en la naturaleza, puesto que sólo la indicación tiene lugar en la naturaleza y en el espacio, sino en la consciencia. Presente, pues, a una intuición o a una percepción "internas". Pero presente a una intuición que no puede ser la de otro en una comunicación [...]. *Presente a sí*, pues, en la vida de un

presente que todavía no ha salido de sí en el mundo, en el espacio, en la naturaleza.

Para Derrida, la naturaleza aparece con "el otro"; y, con ellos, la comunicación y la "indicación"; y la muerte.

Dado que todas estas "salidas" exilian en la señal esta vida de la presencia a sí, se puede estar seguro de que la indicación, que cubre hasta aquí casi toda la superficie del lenguaje, es el proceso de la muerte operando en los signos. Y desde que aparece el otro, el lenguaje indicativo -otro nombre de la relación con la muerte- ya no se deja borrar.

Esto dice Derrida porque él, desde un análisis en la tradición husserliana fenomenológica, trata de distinguir un sujeto puro, trascendental, y en él, lo que hay de origen o principio del lenguaje y de la referencia: presencia a sí, en el sujeto, de un contenido; intuito, o percibido, internamente.

Pero para mi formalismo, para el que todo hecho de pensamiento o de lenguaje es un hecho, en el mundo, alcanzable por la intuición global, un hecho del azar o de la naturaleza al alcance de la sintaxis y de la ciencia, ese "contenido" es un hecho. Quizá, del sentido interno, interno a un cuerpo del mundo, el del sujeto que decide y construye con él una referencia. O no, porque si es la decisión, en la indeterminación de la naturaleza, el origen del pensamiento y del lenguaje ¿no puede ser -como creo que ocurre en muchos casos- que la decisión determine directamente hechos externos, públicos; y que sea artificial e innecesario postularles una cadena de mediación interna previa -como argumenta Wittgenstein numerosas veces- aprovechándose de que todo hecho *est percipi*, o está conectado con percepciones internas de un cuerpo?

Claro que ese "contenido", que aquí estábamos identificando como el hecho de experiencia que el sujeto constructor decide incorporar a la construcción, por muy externo que pueda ser sí que es, también interno al sujeto mismo, a su lenguaje; e interno al mismo sujeto como cuerpo, pues éste al elegirlo, con algún hecho interno al cuerpo lo habrá hecho. Pero si por "contenido" entiende Derrida la construcción, la referencia (*Bedeutung*) toda a la que el hecho presente se incorpora, el sujeto constructor no es "puro", sino que comprende ya todos los sujetos de los hechos incorporados a la referencia hasta la fecha, entre los que median relaciones de traducción, y comunicación. Aunque sean todos, sujetos determinados por un solo cuerpo, que eso en este punto es indiferente.

En mi noción de "construcción" ya está, pues, comprendida la "indicación" derridiana, "los otros", la comunicación y la muerte.

Y la naturaleza. Aunque -y la posición de Derrida y la fenomenología, si bien diferente de la mía, es un análisis posible; que nuestra posición puede comprender, y adoptar, y que intenta satisfacer sus fines- siempre cabe distinguir, en el tiempo, el momento de la construcción de la referencia y el momento posterior de la construcción del análisis científico de los hechos implicados en la construcción de aquella referencia, que es donde éstos se muestran plenamente en el mundo y en la naturaleza, y éstos con ellos. Toda construcción, toda referencia, construye *un* mundo posible. Es la reconstrucción científica de la construcción, la que la muestra en *el* mundo, que la ciencia construye, determinado por el azar y la naturaleza. Pero toda construcción es ya un hecho, que, como todos los hechos, es susceptible de reconstrucción natural, científica.

Y, además de insistir en el contenido -presente y pasado- de la construcción en base a hechos de experiencia, el concepto de "construcción" -como hace el que aquí hemos hecho del de "forma", y así lo hemos venido apuntando- insiste en que el sujeto constructor decide la construcción, en cada momento, siguiendo reglas, reglas de construcción que satisfacen intenciones y fines; reglas de su lenguaje, y su sujeto, que aparecerán reconstruidas como hechos en la reconstrucción sintáctica de la construcción.

Que la intuición global de los hechos comprendidos en ella no solo entra, comprendida, en la construcción misma, sino también puede entrar en sus posteriores reconstrucciones, tanto científicas -al ser comprendida por leyes naturales- como sintácticas -comprendida por reglas determinadas por su sujeto. Y si en éstas realiza y expresa las intenciones de su sujeto, en aquéllas realiza y expresa las intenciones de la naturaleza. Por eso DLO habla tanto de construcción sintáctica como de construcción natural, o científica (171).

El sujeto constructor es el que los intuicionistas llamaron "el sujeto creativo" (172), que va construyendo la referencia -construcción- a base de elecciones de hechos de experiencia intertraducibles, a través de una secuencia a lo largo de finitos momentos o estadios del tiempo.

Cuando esto decías tú... más arriba, en algún momento del capítulo 2, apuntaste: "el sujeto creativo crea sus objetos al pensarlos, los construye".

Y es que la referencia es, también, un objeto. Es el objeto. O mejor, el objeto es una referencia.

... Pero yendo a escribir sobre eso, leo en mis apuntes: "la lógica ve en la referencia, objetos. La sintaxis, conceptos".

Así que, antes de examinar los objetos... ¿A qué podemos considerar aquí "concepto"?

Veamos. En DLO, se dice:

Si los miembros de una referencia no son expresiones la referencia es un concepto (173).

Y antes, había dicho:

Si los miembros de una referencia son expresiones, la referencia es una proposición (174).

La diferencia, pues, entre "concepto" y "proposición" depende de la que hay entre "signo", o conjunto de signos, construcción, en fin, que no constituye una expresión, y "expresión". ¿Cuál es esta diferencia? ¿Qué caracteriza, de entre las construcciones, a la expresión?

A la luz de DLO, la "expresión" (que parece ser usada en un sentido semejante al que en las gramáticas se suele llamar "oración") creemos que queda caracterizada por ser un conjunto (ordenado) de signos, y por que un lenguaje a su vez es un conjunto de expresiones. Es, pues, un conjunto de signos de tipo intermedio entre lenguaje y signo. Y es ese tipo de conjuntos de signos en los que el Locus atomista ve la verdad (175); lo que en el capítulo 2, pp. <<<< <<<<, se llamaban "pensamientos concretos", cuya verdad era independiente de todo lo demás, categórica. Y también, por el otro lado, es ese tipo de construcción en el que el Idus analítico define cada "momento" de una demostración, al estar sus signos regidos por un mismo conjunto de reglas.

Pero: puesto que la "expresión" depende en algo de la "verdad", y éste es un concepto surgido del Locus atomista -del que DLO, escorándose entonces claramente hacia Idus, dice que es un concepto lógicamente vacío y sintácticamente redundante, pues prefiere el de "sentido" (177)-; y puesto que -siendo o no asimismo el concepto de "demostración" dependiente del de "verdad" (desde luego Idus lo define independientemente, en términos de construcción, sentido y tiempo)- el "momento" de una demostración es algo relativo, al análisis que se efectúe de la misma; parece que, por todo ello, igual que el concepto de "signo" parece ser en DLO más básico que el de "expresión", el de "concepto" lo es, respecto al de "proposición". Al fin y al cabo, una proposición es un conjunto de conceptos, como una expresión un conjunto de signos.

Es por eso, creo, que, en general, el concepto de "concepto" ha sido más empleado que el de "proposición" en la literatura filosófica y lógica, más allá de las proximidades de Frege y del

atomismo lógico (que se centran en el de "proposición"). Por eso, podemos considerarlo en lo que sigue, si no se especifica, comprendiendo al de "proposición" (178).

Dicho esto, y por ello, "concepto", en ese sentido general, parece, pues, sinónimo de "construcción". No en vano se han identificado las filosofías "constructivistas" e "intuicionistas" con las "conceptualistas", de tradición aristotélica (179).

Entonces, el concepto es algo así como la intención realizada, en cada momento. Y constantemente superada, por el tiempo.

De ahí las críticas contra el concepto, por parte de los defensores de una filosofía dialéctica (de inspiración intuicionista) que no quieren dejar escapar de su pensamiento su visión cambiante, dinámica y temporal de la realidad. Como es el caso de Adorno, quien en su *Dialéctica negativa*, dice:

Si el ente no existe inmediatamente, sino sólo a través del concepto, parece que habrá que comenzar por el concepto, no por el simple dato. [...] El concepto tiene una exigencia inmanente de invariabilidad, que es la que crea el orden frente a la fluidez de su contenido. Esta es negada por la forma del concepto, también en esto "falsa". En la dialéctica el pensamiento protesta contra los arcaísmos de su forma conceptual. Antes de todo contenido, el concepto en sí independiza su propia forma frente a los contenidos. Por de pronto, el principio de identidad; algo que es postulado simplemente por su utilidad para pensar, es tomado por una realidad en sí, firme y constante. El pensamiento identificante objetiva por medio de la identidad lógica del concepto... (180)

Y es en la sintaxis, en el lenguaje sintáctico, donde se definen los conceptos, sometiendo los signos y contextos (hechos de experiencia) a sus reglas, comprendiéndolos en ellas. Comprendiendo en cada momento un número finito de reglas, especificables, pero abiertas, susceptibles siempre de comprender otros signos o contextos en adelante que permitan seguir refiriéndonos (con contenido renovado) al concepto, una construcción de miembros en número siempre creciente. O cambiante, en general; pues también es posible el olvido, o rechazo, de miembros pasados, por lo que el contenido del concepto cambia, y se renueva, como el agua de un río.

La pretendida invariabilidad del concepto es, pues, un espejismo, si tenemos en cuenta su contenido, lo que lo constituye, sus miembros (hechos de experiencia) como referencia, intertraducibles. Así que el concepto tan sólo puede ser invariable, en sus reglas sintácticas, finitas, las que van comprendiendo sus miembros contenidos, variables, en cada momento.

Puede. Porque hay conceptos, referencias, que no pueden tener invariables, finitas y cerradas en número, ni siquiera las reglas que los rigen; so pena de paradoja, vaciedad y contradicción. ¿Cuáles son esos?:

Son los construidos en lenguajes que incluyen entre sus construcciones su propia sintaxis, lenguajes que pueden referirse a sí mismos, a sus propias construcciones, signos, expresiones o conceptos. O, al menos, lenguajes que, aunque se mantengan independientes y distinguibles de sus lenguajes sintácticos, como lenguajes diferentes, puedan reflejarlos, es decir, que puedan proyectarse éstos en ellos (181).

Estas proyecciones entre contextos de un lenguaje sintáctico y contextos de su lenguaje analizado son, pues, relaciones de traducción entre aquel lenguaje y éste. No es preciso que sean efectivamente intertraducibles. Basta que pueda hacerse esa traducción (no cualquier traducción, sino una que conserve algo del sentido, de acuerdo con determinados criterios (182)) para descubrir en el lenguaje analizado en cuestión, en él solito, contradicción. A no ser que...

... a no ser que el lenguaje en cuestión permita, para evitarla, nuevos contextos, no admitidos antes por sus reglas sintácticas; es decir, a no ser que nunca dé por definitivo y cerrado el conjunto de sus reglas sintácticas y permita inacabables contextos nuevos regidos por inacabables nuevas reglas. Es decir (por continuar con la imagen antes apuntada), a no ser que permita fluir, y renovarse, no sólo las aguas de sus ríos sino también las orillas.

Tales lenguajes, capaces de reflejar, y expresar, su propia sintaxis, son, pues, lenguajes de intenciones irrealizables, intenciones en un sentido fuerte del término "intención", que antes comentamos (183) (aquel en el que la pertenencia de un contexto a un lenguaje, pertenencia que vimos definía lo intencional, no depende sólo de sus formas y reglas, descubiertas o no por su sintaxis, sino también del análisis sintáctico que del lenguaje en cuestión haga su sujeto y de sus ulteriores decisiones; en este caso, decidir primero si acepta o no la disolución de su lenguaje que le muestra la contradicción descubierta al reflejar su sintaxis, y, si no la acepta, tomar las ulteriores decisiones que la eviten; decisiones que son inacabables, pues cualquier decisión que evite la contradicción, genera siempre otra contradicción, a evitar; inacabablemente).

Los conceptos de tales lenguajes son, pues, siempre, en cada momento, incompletos. Pues son, en cada momento, contradictorios, como el lenguaje realizado al que pertenecen, y dependen, para evitar su contradicción, de ulteriores decisiones, de ulteriores ampliaciones, y transformaciones, de las reglas que los van definiendo y realizando.

*¿Qué lenguajes son así?*

Pues, en primer lugar, el lenguaje en el que tal situación se descubrió fue el de la aritmética elemental; en el teorema de incompletitud de Gödel (184). Y, en segundo lugar, como más arriba ya se indicó (185), la misma situación puede producirse en todos los lenguajes cuantificacionales, todos



los lenguajes traducibles al de la lógica cuantificacional de predicados, pues Löwenheim y Skolem demostraron en sus teoremas que tales lenguajes son proyectables sobre el de la aritmética elemental (186) ya descubierto por Gödel como incompleto, sintácticamente inacabable, con una inacababilidad que afecta a su conjunto y, en concreto, a su subconjunto proyección del lenguaje cuantificacional en cuestión (187). Además, la situación de incompletitud que afecta a la aritmética, afecta a todos los lenguajes cuantificacionales que usan el mismo lenguaje cuantificacional que la aritmética.

Pues bien, es a las referencias de tales lenguajes a lo que también, se le llama "objeto". Y a los lenguajes tales, "objetuales". Porque se refieren a objetos. (Es en ellos donde, como decía al final la última cita de Adorno, "el pensamiento identificante objetiva por medio de la identidad lógica del concepto").

O "hechos", si los miembros intertraducibles de la referencia son expresiones. Hay entre "objeto" y "hecho" parecidas relaciones a las que antes hemos comentado entre "concepto" y "proposición", relativas a lo que se considere "expresión" (189); y, por parecidas razones, nos referiremos genéricamente a ambos, si no especificamos, como a "objetos".

Los objetos son, pues, referencias intencionales en el sentido fuerte de "intención", incompletas, inacabables, insaciables; irrealizables, sólo realizables parcialmente, sólo, si acaso, crecientemente realizables, en sus conceptos, pero nunca realizables por completo. Son conjuntos, o secuencias, infinitos, o inacabables, de contextos, hechos de experiencia de su sujeto, regidos por un conjunto o secuencia infinito o inacabable de reglas sintácticas.

Como secuencia -como tú los sientes- el objeto es aquella "secuencia de elección libre", de la que más arriba hablaste (190), que tú tomabas como modelo de pensamiento, y con la que los intuicionistas definen el número real y el continuo. Es una secuencia ilegaliforme e inacabable de contextos intertraducibles. Siempre *in fieri*, siempre en construcción.

Como conjunto -como Locus dice verlos, o visionarlos más o menos, desde su intención como sujeto (cualquiera que sean esos hechos mentales, o fisiológicos, en que consista el visionar, o imaginar, o prever, lo que se supone futuro)- el objeto es un conjunto infinito de contextos. Como tal, siempre está en descubrimiento, pero siempre parcial. Como tal, está siempre más allá de cualquier orden, o cualesquiera condiciones, espaciales o temporales, con las que pueda descubrirse parcialmente realizado en sus conceptos siempre incompletos (191).

Las condiciones de los objetos (de las que ya hablé, desde el punto de vista de Locus, en el capítulo 3 (194)) van quedando, pues, expresadas, realizadas, en las de sus conceptos. Y las de éstos, en sus contextos (los de su lenguaje referencial, y sus lenguajes comprendidos, intertraducibles); regidos y determinados por sus reglas (las de los lenguajes y las de traducción entre ellos). Y es en sus conceptos, y sus contextos, donde el sujeto, al irlos construyendo, va distinguiendo las condiciones espaciales (los contextos que entran en los conceptos, en sus miembros intertraducibles, como referencias) de las temporales (los que no) (195).

Y es también en ellos, donde el sujeto va distinguiendo unos objetos de otros: al distinguir, para cada objeto, sus condiciones intrínsecas (aquellas que lo definen, las que lo "especifican" o las que lo "discriminan" de otros objetos (196); especificando, o discriminando, en último término, los contextos, o signos, de cada objeto) de sus condiciones extrínsecas (las que no) (197).

Todo esto, gobernado por las intenciones del sujeto del lenguaje referencial en cuestión, que comprende al objeto en cuestión.

Es propio de algunos Locus tender a construir todas las condiciones como espaciales y como intrínsecas. Por eso tiende, como vimos (198), a considerar toda expresión como lógica, analítica, pues sólo desarrolla, explicitándolo, lo comprendido ya en el objeto, en su definición. Y el objeto comprende ya todo lo que quepa decirse de él, todas sus condiciones, aunque aún no se hayan construido en sus conceptos, o "descubierto", pues es ya, desde siempre, un conjunto infinito de contextos, descubiertos, realizados, o no, sus condiciones (199).

Y es propio de algunos Idus tender a considerar todas las condiciones como temporales y como extrínsecas al objeto; maximizando la vaciedad y apertura del mismo, para que cualquier contexto pueda llegar a ser (si así se decide) condición (extrínseca) suya; minimizando los contextos (hechos de experiencia) que lo definen, que lo construyen como concepto y comprometen a su objeto.

Pero ¿hasta dónde puede llevarse esta tendencia de Idus? ¿hasta vaciar por completo de contenido (intrínseco) al concepto y a su objeto?

Desde mi punto de vista, creo que no. No, si el lenguaje es pensamiento, e instrumento de comunicación. (Ya decía el propio Adorno, de tendencia Idus, en la cita de más arriba:

[...] parece que habrá que comenzar por el concepto, no por el simple dato. [...] El concepto tiene una exigencia inmanente de invariabilidad que es la que crea el orden frente a la fluidez de su contenido [...] (200))

Si el lenguaje es una red de pensamiento y de comunicación, los objetos son sus nudos. Y éstos,

nada son sin estar mínimamente explicitados, realizados, en sus conceptos, a base de hechos de experiencia. Si el lenguaje puede comunicar a través de los objetos, éstos deben: tanto ser conjuntos, o secuencias, abiertas, cuyo contenido conceptual (a base de contextos realizados) no esté dado nunca por cerrado, finito y completo, y poder admitir tanto nuevos contextos del mismo lenguaje como de lenguajes diferentes a través de traducciones, como el tener algún tal contenido, por mínimo que sea.

Es a través de los conceptos y sus contextos contenidos como se comunican los sujetos al pensar y hablar de objetos. Pues son esos contextos los que los sujetos intertraducen, incorporando cada uno el contexto del lenguaje del otro, a su propio objeto, y el lenguaje del otro a su lenguaje, el lenguaje referencial común a ambos. Y esto, gracias a la abierta incompletitud de los conceptos respectivos, que le permite al sujeto irle incorporando, a base de traducciones, nuevos contextos, nuevos conceptos, de lenguajes y sujetos nuevos, e ir así realizando -y pensando- inacabablemente, sus objetos, de acuerdo con sus fijas, o cambiantes, intenciones.

*El lenguaje de objetos permite, pues, la comunicabilidad universal entre los sujetos.*

Si Idus no cumple esos mínimos de contenido para sus objetos, su pensamiento -si es que él mismo puede considerarlo entonces tal- se aleja del lenguaje y yo nada puedo decir de ello entonces.

Sin embargo, los sujetos de tendencia Idus sí que pueden reducir el contenido, intrínseco, del objeto y sus conceptos a un mínimo muy mínimo: a través del tiempo. Pues pueden, por rechazo u olvido, excluir de sus objetos conceptos antes incluidos, o pasar a considerar extrínsecas, condiciones antes intrínsecas al objeto, o estar siempre dispuestos a cambiar en este sentido, con la intención de no considerar nunca un concepto como invariablemente intrínseco a un objeto. Es decir, pueden dejar fluir, y cambiar, el contenido conceptual de los objetos sin regla fija alguna... (lo que, desde mi punto de vista, ¿no es eso cambiar de objetos, dejar de hablar de unos objetos para pasar a hablar de otros; aunque se mantengan los mismos signos, o un mismo tipo de signos, para referirnos al objeto cambiante, u objetos?; aunque, en este caso, ¿no serían ya éstos, un contenido mínimo invariable del objeto?; depende de las intenciones y decisiones del sujeto, y de las del análisis que se haga de su lenguaje; aunque, si a lo largo del proceso el sujeto ha cambiado de unas condiciones a otras mutuamente contradictorias, como contenidos conceptuales intrínsecos del objeto, en ese caso sí que habría que considerar necesariamente -mientras la contradicción persista- que ha cambiado de hablar de un objeto a hablar de otro distinto). Algo así era el "aire de familia" del segundo Wittgenstein, ya comentado (201), en el que, llevado a su límite, un pretendido objeto, por sucesivas incorporaciones y exclusiones de contenidos diversos, puede llegar a no contener

nada constante a través de todos los conceptos que por él han pasado como contenidos.

Eso puede suceder. Y sucede. Y, sin embargo, desde mi punto de vista (síntesis -recuérdese- de un Locus atomista y un Idus analítico), si en ese proceso ha habido pensamiento y lenguaje y comunicación, por mucho que haya cambiado y cambiado sus objetos y sus conceptos, en cada momento del mismo, las transformaciones han sido posibles porque unos contextos (hechos de experiencia) determinados hacían de condiciones intrínsecas de los objetos; y eran ellos (quizá diferentes, en diferentes momentos) los que servían de base para las traducciones en las que la transformación se realizaba en cada momento en que lo hiciera (202).

Situación que así llegaba a ser sintetizada, en la página antes citada, por Adorno:

El pensamiento identificante objetiva por medio de la identidad lógica del concepto. La dialéctica, en cuanto objetiva, tiende a pensar que la forma del pensamiento ya no convierte a sus objetos en inmutables, siempre iguales a sí mismos; la experiencia contradice tal inmovilismo [...]

La conciencia crea unidad, por irreal e inaprensible que le resulte su infancia. Pero en esa irrealidad el yo recordado, que antes fuimos y que potencialmente vuelve a identificarse con nosotros, se hace a la vez un otro, un extraño, y debe ser pensado con distancia. Tal ambivalencia de identidad y diferencia se mantiene incluso en la problemática lógica de la identidad. El lenguaje especializado tendría a punto para ésta la fórmula corriente de identidad en la diferencia. Por de pronto, habría que contraponerle la diferencia en la identidad.

Diferencia en la identidad. Eso harías tú. Los objetos son, para ti, Idus, secuencias inacabables de hechos diferentes de la experiencia de un sujeto que éste decide tomar como signos, o contextos, diferentes, de lenguajes diferentes, y traducirlos unos a otros. Cada uno de ellos, se dice que "denota", o "designa", o se refiere a, toda la secuencia, el objeto; y se dice eso porque cada uno de ellos puede traducirse, y, por tanto, sustituirse por cualquiera de los otros de la secuencia (en cualquier entorno, o contexto, respetando, claro, las reglas de traducción que se hayan decidido). Por eso hay quienes dicen que cada uno de ellos, el signo, "está en lugar del objeto" (204); cuando estrictamente creo que sería más exacto decir que "está en lugar de cualquier otro signo del objeto", pues el objeto mismo, como secuencia inacabada, es irrealizable y no puede estar en lugar alguno.

Se suele considerar que "el objeto mismo" es la visión, tacto, o cualesquiera -más o menos abundantes- sensaciones del objeto (lenguajes estos, los de los cinco sentidos, que gozan de cierto privilegio a la hora de identificar entre sus hechos un objeto); o, si se quiere, incluso el hecho de estar el objeto mismo un momento -más o menos largo- en un lugar determinado. Pero el objeto no es eso, no es sólo eso. El objeto mismo, todo él, su contenido, su sentido, es -como el de toda referencia- todo lo que pueda decirse -pensarse -construirse- con sus signos (205). Y un objeto

tiene, puede tener, muchos signos. No sólo cualquier hecho del mismo, sino también cualquier otro hecho que un sujeto, el sujeto que piensa en él, decida por traducción incorporarle. Y los cuerpos construyen muchos hechos con este fin, hechos, muchas veces, cómodos de emplear y de manipular en su lenguaje.

El objeto es todo eso. Conocerlo, conocer un objeto es saber todo eso, saberlo todo sobre él, es decir, decirlo, o poder decirlo (206). Y siempre se tendrá de él un conocimiento parcial, y diferente, pues es y será siempre inacabable.

(Desde luego, un signo, o contexto, de un objeto no sólo puede designar a su objeto; también puede designar cualquier concepto en el que él entre, que esté comprendido por el objeto (cualquier parte finita de la secuencia inacabable en la que entre el signo como miembro); o cualquier otro objeto que esté comprendido por el objeto en cuestión (cualquier secuencia inacabable en la que el signo entre, y que sea parte de la secuencia inacabable del objeto en cuestión; parte, en el sentido de que todos sus miembros entran también en los del objeto en cuestión pero no viceversa (207)), en cuyo caso quizá pueda decirse que el objeto comprendido es parte del objeto en cuestión; o, por supuesto, un signo también puede designar a cualquier otro objeto diferente (en cuanto puede entrar en otra secuencia inacabable diferente, cuyos miembros respectivos pueden tener algún tipo de relación de una secuencia a otra, o no tenerla; relaciones que construirían las que hay entre sus objetos diferentes). Un mismo hecho puede ser signo de muchas referencias diferentes, ya lo sabemos. Todo depende de la intención de su sujeto, de sus intenciones constructivas).

En cambio Locus, acentuaría la identidad en la diferencia. Para él, los objetos son los conjuntos, infinitos -puesto que su secuencia sería siempre inacabable-, de esos hechos de la experiencia que pueden hacer de signos (o contextos) intertraducibles para hablar y pensar en él. Cada uno de ellos "denota", o "designa", o se refiere a, todo el conjunto infinito.

Pero -podría preguntarse- ¿no viene esto a ser lo mismo que piensa Idus del objeto? ¿Cambia en algo la concepción del objeto por cambiar "secuencia" por "conjunto" e "inacabable" por "infinito"? A este nivel de mi síntesis entre ambos, podría decirse que la diferencia es poca, que es cuestión de talante: Por una parte, el concepto de "secuencia", implicando un orden temporal entre sus miembros, supone una tendencia a considerar la diferencia entre éstos que no tiene el de "conjunto"; a no ser que se le añadan a éste reglas adicionales que los ordenen. Por otra parte, son dos interpretaciones diferentes de unos mismos hechos; lo que para Idus es construir el objeto, para Locus es descubrirlo (208), pues el objeto estaba ya, todo él, infinito, designado por sus signos y "visionado" en la intención del sujeto, aunque sólo haya descubierto parte de él a base de hechos de

experiencia que se extinguen en un horizonte de anticipaciones... igual que, para Idus, el objeto parcialmente construido en sus conceptos a base de hechos de experiencia es quizá ya, todo él - infinito, si se quiere- designado por sus signos en la intención del sujeto, a la que no llamaríamos "visión", sino conocimiento de los conceptos construidos, que se extingue en un horizonte de nada, de desconocimiento, nada de anticipaciones... por aquí está la gran diferencia... que mientras que la concepción de Locus del objeto como todo él preexistente ya, de alguna manera, a su descubrimiento le da pie a considerarlo ya más o menos clara u oscuramente visionado en la intención de tal manera que lo ya descubierto le permita anticipar algo de lo que queda por descubrir, la concepción de Idus del objeto como algo siempre "en construcción", no le da pie a anticipar nada de lo que queda por construir de él; para Idus, en el futuro inacabable todo es posible; depende de las futuras decisiones del sujeto, o los sujetos, que marcarán el paso del tiempo inacabable; y aunque todo el objeto, pasado y futuro, esté ya designado por sus signos desde la intención de su sujeto (que en ello consiste el considerarlo "objeto") esta intención no consiste en una "visión anticipatoria" como en Locus, sino tan sólo la intención de seguir, en adelante, decidiendo al respecto del objeto, seguirlo construyendo; decisión que sólo será realizada, y su construcción conocida, en la futura construcción sobre la base de hechos de experiencia.

Parece, pues, que el objeto de Idus se caracteriza por una atencencia a su concepto, o conceptos, construidos. Lo cual parece chocar con la actitud de un Adorno, tipificado aquí como de tendencia predominantemente Idus, de crítica y desconfianza por el concepto, tildado de temporal y corruptible. Pero no hay que olvidar que la atencencia al concepto, por parte del objeto de Idus, está nimbada de futuro desconocido, virtualmente libre, que sólo espera la decisión del sujeto; lo que viene a ser una asunción del carácter temporal y corruptible del concepto; lo cual es frecuentemente negado por Locus.

En efecto, son muchas las maneras como los Locus dan rienda más o menos suelta a sus tendencias anticipatorias del objeto. En suma, quizá todas vengán a consistir en aplicar a los futuros descubrimientos del objeto lo ya descubierto en el pasado. En su aspecto negativo, esto puede hacerse, por ejemplo, dando por cerrado el descubrimiento de un objeto e identificarlo, por tanto, con su concepto (¡cuántas veces se ha oído últimamente que todo se ha dicho ya sobre tal cosa, o que todo ya se ha dicho!); o negando las posibilidades alternativas a cada decisión implicada en la construcción (descubrimiento) del objeto, de su concepto hasta la fecha (posibilidades que hubieran construido (descubierto) otro objeto o concepto distinto) (209). O, en su aspecto positivo, aplicándole al futuro descubrimiento del objeto reglas, formas, de lo ya descubierto; y la más famosa

y usada, el quid de la discusión entre los Locus logicistas y los Idus intuicionistas en filosofía de la matemática, el llamado "principio de tercero excluido", varias veces comentado ya en estas páginas (210). Pero sea como sea, lo que todas estas maneras anticipatorias, positivas o negativas, parecen tener en común es algo negativo, y aquello que es donde Idus difiere fundamentalmente: todas niegan, o prohíben, en el futuro posibilidades alternativas a las ya descubiertas y legitimadas en la construcción del objeto; sin que esa negación sea lo que es una negación para Idus, recuérdese (una construcción: la demostración de la imposibilidad de una construcción determinada, en un lenguaje determinado desde unas reglas determinadas); no; esa negación es una legislación restrictiva sobre las construcciones futuras; la adopción de una regla, o unas reglas, que aplicarles venga lo que venga. Por eso, cuando aparecen descubrimientos antes prohibidos por anticipaciones, hay muchas maneras de negarlos, ocultarlos, disfrazarlos o destruirlos, esgrimiendo cualquier bandera respetable, por ejemplo, la de la racionalidad, o el racionalismo, como antes vimos (211). Si esto se hace imposible, inasumible, surgen las revoluciones; científicas o sociales.

Ahora bien, ¿no podría considerarse que la adopción anticipatoria de la regla, o el contexto, en cuestión es ya una decisión, por la que el futuro se va haciendo presente -como dice Idus-, y que todo sujeto tiene derecho -según Idus- a tomar, si así lo decide? Sí; dices tú. Lo malo no está en tomar esa decisión, sino en negar o prohibir las demás decisiones alternativas al respecto, que descubrirían, o redescubrirían un objeto diferente.

Se ha argumentado a favor de Locus que gracias a sus anticipaciones son posibles las predicciones, tanto en ciencia como en el lenguaje común, o en la magia, en la adivinación o en las ciencias ocultas; en fin, que parece que la predicción es esencial al pensamiento. Pero también Idus admite las predicciones, claro. La predicción -que, efectivamente, es un concepto acuñado dentro del universo Locus- es para Idus esto: decisiones incompletas. Mejor dicho: construcciones incompletas. Mejor dicho (pues estrictamente, todas, si son construcciones de objetos, son incompletas): construcciones menos completas que la construcción, o descripción, de lo predicho, cuando ésta llegue a satisfacer los criterios adoptados para decidir que el hecho "ha tenido lugar", en la experiencia, generalmente en relación con unas coordenadas espacio-temporales establecidas que solemos decidir, día a día, o acatar (212). Las predicciones tienen diferente contenido, diferente sentido que las descripciones de lo predicho. Su sentido está construido sobre la base de los hechos de experiencia y las decisiones implicadas en su construcción, que son diferentes a los de la descripción, cuando tenga lugar, si tiene. Si se decide que la predicción se refiere al mismo objeto que la descripción, ésta comprende a aquélla, pero no viceversa. Que por muy acertada y precisa

que sea la predicción, necesariamente la descripción correspondiente contiene algo, algún hecho de experiencia que no contenía la predicción. Si no, no era ésta una predicción sino ya una realización (como parece ocurrir en las predicciones de pensamientos no implicados -aparentemente- de experiencia; al menos de experiencia pública y fechada (213)).

Lo malo, pues, no está en construir, decidir, sino en decidir negar, o mejor, prohibir, y pretender pasar la prohibición como si tuviera un contenido que no tiene. (Por eso Popper rectifica su logicismo de base, aceptando conscientemente -como programa, para la ciencia- el riesgo, en las prohibiciones en vacío (como lo son todas las prohibiciones), refutables en la experiencia, una experiencia que se considera libre de esas prohibiciones (214).

El uso anticipatorio del principio de tercero excluido por parte de Locus da lugar a descubrimientos, o anticipaciones, que Idus rechaza como tales, como construcciones parangonables a las que tienen un contenido en base a hechos de experiencia, porque no están basadas en ellas, sino en prohibiciones de lo desconocido, en la prohibición de que haya alternativa a una construcción no realizada o a la construcción de su imposibilidad, en un lenguaje determinado (eso viene a decir, prohibir, el principio de tercero excluido) (215). Pero Idus no las rechaza completamente. *Lo que rechaza es la interpretación que Locus hace de ellas. Para Idus, esas construcciones en discusión (por ejemplo, las de la matemática transfinita, o la "demostración indirecta" en matemáticas, etc.) pueden admitirse sobre la base de las (legítimas) decisiones que se han tomado para construir las en la experiencia de su sujeto, y haciéndolas relativas a ellas y a sus lenguajes; no deduciendo de ellas prohibiciones de otras decisiones. Esas construcciones en discusión son, para Idus, fruto de una libre traducción, metafórica, entre el lenguaje acerca de conjuntos finitos (donde el principio de tercero excluido sí puede ser una construcción con contenido, si se disponen de procedimientos o construcciones de decisión apropiados) y lenguajes donde no se disponen de tales procedimientos, como son los lenguajes acerca de conjuntos infinitos, como es el objeto. En esas construcciones en discusión se habla de conjuntos infinitos (o sin procedimiento efectivo de decisión) como si fueran finitos (y con procedimiento de decisión) -como en toda metáfora subyace una analogía libre-*.

Como ocurre en las metáforas de la literatura, las anticipaciones logicistas basadas en ella son *unas construcciones que acortan caminos constructivos y desarrollan en gran medida el lenguaje, prediciendo, en muchos casos construcciones efectivas realizadas después sobre bases empíricas por los intuicionistas, con métodos más complejos. Pero, como ocurre también en las metáforas de la literatura, lo construido sobre ella no tiene por qué excluir o prohibir otras metáforas posibles; como*



suele denunciar Idus en el uso que Locus hace de ella.

Si los intuicionistas u otros escolásticos, en lugar de limitarse a denunciar falsas interpretaciones de los logicistas y a ir a su remolque, tratando de construir, o reconstruir sus anticipaciones, se pusieran más a desarrollar las posibilidades constructivas alternativas que los Locus prohíben e Idus defiende -como de hecho ocurre en el pensamiento, fuera de las escuelas respetadas por su visión paradigmática del mundo, y temidas por sus medios represivos y violentos de imponerse; sobre todo ocurre en el arte, en el lenguaje común, en los pensamientos críticos y dionisiacos, etc.-, no tendríamos esa visión que tenemos monolítica y restrictiva del objeto, del mundo, del espacio y del tiempo, conceptual, sino que el objeto comprendería todo un bosque de conceptos, y de objetos, de mundos posibles, de lenguajes posibles de sujetos posibles, a merced de sus intenciones, a veces posiblemente contradictorios entre sí en apariencia, con contradicciones resueltas o por resolver, y el objeto sería comprendido de la misma manera por todo otro bosque de objetos, junto a sus objetos alternativos, construidos sobre los mismos hechos de experiencia o sobre otros distintos, *nimbados y penetrados todos por halos y nebulosas internas, agujeros, de desconocimiento, el que rodea a toda decisión implicada, en forma de encrucijada de decisiones alternativas no realizadas, halo en el que todo es posible, hasta que el principio de no contradicción, en construcción, demuestre lo contrario y exija resolver la contradicción con nuevas decisiones haladas.*

El objeto es una forma; una forma, en el sentido de "función" de signos o contextos. Pero una forma *in fieri*, haciéndose; incompleta, inacabable. Y el lenguaje objetual, un conjunto de formas incompletas, o un conjunto incompleto de formas; inacabable.

El objeto es también una forma en el sentido de proyección de signos con objetos. Pero no sólo por proyectar, conectándolos por traducciones, sus signos entre sí, siendo los signos -como se dijo y más adelante se comentará- cierto tipo de objetos (eso lo hacen, en general, todas las referencias, como vimos (216)), sino porque el objeto, al ser el conjunto de sus signos, contiene ya la proyección signo-objeto, expresable en una relación de pertenencia. Por eso, el objeto no es sólo una forma, sino que es, o contiene, un conjunto de formas: todas las pertenencias de cada uno de sus signos a él. Y cada forma, es, o contiene, un objeto, el segundo miembro de la relación de pertenencia. Objeto y forma son, pues, dos maneras de referirse a un mismo hecho de lenguaje.

Y como los objetos pueden comprenderse en otros objetos, las formas pueden prolongar sus proyecciones indefinidamente, como se dijo (217); desde el cuerpo que decide, y aún antes, desde

otros cuerpos que también deciden... de objeto en objeto, por el mundo.

Los objetos son formas. Son reglas, implícitas. Son decisiones (218). Son reglas morales, reglas de comportamiento de, o con, signos. Los objetos prescriben, ordenan un comportamiento; las decisiones que los van construyendo, van ordenando un comportamiento; que, como siempre, puede seguirse o no seguirse; inacabablemente; sin que puedan seguirse, y satisfacerse, nunca por completo.

Ahora bien, ¿qué hay de las referencias que no son objetos, que no son inacabables? ¿Las hay? ¿Es que todas las referencias son objetos?

¿Qué sería una referencia completa, o completable? La regida por reglas finitas. Aquella que sólo comprende sus conceptos, que pueden, en principio, ser realizados; sus intenciones, realizarse.

Aquella cuyo lenguaje comprende un número finito de lenguajes, los de sus contextos intertraducibles, contextos de un número finito de formas (219). Aquella cuyo lenguaje comprende y comunica a un número finito de sujetos, los de sus lenguajes comprendidos, un número finito de mundos posibles y de intenciones, en principio, realizables.

Aquella cuya no contradicción no exige, por tanto, traducir sus contextos a más lenguajes. Porque puede tener toda contradicción ya superada.

Son aquellas referencias cuyo lenguaje no comprende a su lenguaje sintáctico, o bien, que no puede tan siquiera traducir en él su lenguaje sintáctico (al menos con una traducción del tipo anteriormente referido (220)); incapaz de comprender su sintaxis.

Como dije más arriba (221), el concepto de construcción, o de concepto, implica presencia; presencia de un hecho, en cada momento, en el que el sujeto, al decidir incluirlo en el concepto, se hace presente. Pero en el caso de conceptos cuya referencia es completa, sólo el hecho, en el momento de la decisión, se puede hacer presente; y, en un momento más comprensivo, el concepto, o los conceptos, de la referencia, se hacen presentes; a su sujeto. Pero no el sujeto mismo, su cuerpo, o su lenguaje; a sí mismo. Porque es incapaz de comprender su sintaxis (222). En la referencia completa, sus conceptos y sus hechos de experiencia, se hacen presentes a su sujeto. En el objeto, referencia incompletable, también el sujeto se hace presente a sí mismo; pues su lenguaje puede comprender su sintaxis, y lo que ésta explicita, o explicitaría (las reglas de su lenguaje, su sujeto, las decisiones que construyen su lenguaje) está implícito en su lenguaje (224).

Como escribía Kant, todo pensamiento implica "yo pienso" (225). Desde mi punto de vista, eso sólo lo hace el pensamiento acerca de objetos. Los demás, dependen para ello de un sujeto que le piense una sintaxis, donde el "yo", el sujeto, aparecerá más o menos comprensivo, según la

capacidad comprensiva de su sintaxis.

Para los lenguajes completos, se cumple la proposición del *Tractatus* "el sujeto pensante, representante, no existe" (226). (Como ya se ha ido por ahí apuntando (227), para un sujeto sólo existe lo construido en su lenguaje, aquello de lo que es consciente, y el propio sujeto como tal, constructor, no es construido, a no ser que entre como referencia de su lenguaje; lo que solo lo hace en el lenguaje de su sintaxis). Pero no se cumple para los lenguajes objetuales, que contienen, implícita, su sintaxis.

Un ejemplo de lenguaje completo es el de la lógica de proposiciones; que, como Quine (para quien sólo el lenguaje objetual es propiamente lenguaje, y sólo él puede ser, propiamente, verdadero) dice, es sólo un pseudolenguaje de signos esquemáticos que, para ser lenguaje propiamente, sus signos deben ser sustituidos por (traducidos a) expresiones de lenguaje objetual (228).

Por eso. ¿Qué posibilidades hay de entrar o salir de esa especie de torres de marfil, de coherencia y satisfacción -tan frecuentemente buscados, o construidos, como una forma, o la forma, de la felicidad-, que parecen ser los lenguajes completos? ¿O son impenetrables? Bueno, no. En cierto sentido, no. Porque aunque su sujeto no está obligado por el principio de no contradicción a traducir sus referencias a otro lenguaje no comprendido por ellas, o a incorporarles, por intertraducción, nuevas referencias, puede hacerlo. Claro que, en ese caso, ya no es el mismo sujeto el que lo hace, sino otro, más comprensivo, que comprende al anterior. Y depende de si el nuevo lenguaje incorporado es completo o no, el que el nuevo sujeto haya salido de su torre de marfil para entrar en otra, o que haya salido ya al campo abierto, incerrable, del lenguaje objetual, incompletable... como en la traducción de la lógica de proposiciones a la de predicados, por la que aquélla queda incorporada a ésta...

O como ocurre si el sujeto del lenguaje completo en cuestión construye (toma conciencia de) su sintaxis, expresada (como en la nota 223 hemos considerado necesario) en un lenguaje de lógica de predicados incompletable. Y si mantenemos, como venimos haciendo, que todo lenguaje contiene implícita su sintaxis, habría que concluir que todo lenguaje, por completo o completable que fuese, contendría implícita su comprensión por un lenguaje objetual, incompletable: el de su sintaxis; contiene implícita, la conciencia de su propio sujeto entre los objetos. Solo que si no hace, o intenciona, su sintaxis, esa conciencia de la propia presencia queda oculta, como diría Locus; o sin construir, como diría Idus. (Aunque si lo hace, lo haría, propiamente, otro sujeto, más comprensivo que el del lenguaje completo en cuestión, el sujeto de un lenguaje incompletable, el de su sintaxis).

(Es incómodo, en cierto sentido, vivir un lenguaje objetual, vivir en el mundo... constantemente arrojado por la espada de la contradicción a errar por la insatisfacción *sin fin*, entre la nada y un futuro que nunca acaba por llegar. No es de extrañar, pues, que los sujetos frecuentemente caigan en la tentación de vivir, y construirse, esos mundos privados, satisfactibles, que son los lenguajes completables, donde el sujeto no existe, y queda así a salvo de las angustias y vicisitudes, condicionamientos, del mundo que construye; así se hace frecuentemente, al menos como estrategia momentánea. Y eso se hace evitando comprender en su mundo y lenguaje su propia sintaxis, evitando tener conciencia de sí mismo, lo cual, si acaso, se deja para otro momento.

Dicen que ningún médico puede operarse a sí mismo. Toma conciencia del cuerpo que opera, de su mundo y sus fines, y se olvida de sí, al menos momentáneamente. El cuerpo sujeto no puede clavar el bisturí y sentirlo en la carne propia que está decidiendo hacerlo (¿la paradoja de Russell?). Quizá sea necesaria esa estrategia, en general, para el pensamiento; y distinguir, en el tiempo, el momento de la construcción y el de su sintaxis. Si es así, el lenguaje objetual, la conciencia del sujeto de sí mismo, en el mundo, no puede dejar de comprender el tiempo, dejar de ser temporal.

Y sin embargo es en el lenguaje objetual donde el pensamiento, y el lenguaje, poseen sus plenas capacidades, donde pueden ir satisfaciendo, en el tiempo, sus fines, donde aunque amenazado siempre por la contradicción pueden salvarse cualesquiera contradicciones que puedan sobrevenir. La conciencia sintáctica, ya lo hemos ido viendo, tiñe por doquier los entresijos y la fábrica misma del lenguaje. Pero no siempre el sujeto emprende la tarea de explicitarla y tener una conciencia de sí en el mundo. Esa tarea se emprende, a lo largo de la historia, en algunos momentos, especialmente críticos, cuando las revoluciones científicas dejan los paradigmas en suspenso y discusión, cuando la poesía muestra conciencia de la palabra, de la escritura y su fábrica, la pintura aparece en la pintura, tratando de ser consciente de sí misma, y en el teatro aparecen, la escena dentro de la escena, los personajes buscando a su autor, y el mundo como un laberinto de escenarios... ).

Bien. Entonces, el objeto, con el que estábamos, es esa intención no realizable por completo, que: *habiéndose ya realizado parcialmente a través de todo un conjunto finito de conceptos, u objetos (conjuntos, a su vez, de hechos de experiencia), en lenguajes diferentes (o mundos posibles), los que su lenguaje comprende, entre los cuales conceptos u objetos hay construidas unas relaciones de intertraducción (las *cross-identifications* -identificaciones cruzadas- de las que hablamos hace tiempo (229) y que para Hintikka hacían de un objeto una función sobre mundos posibles) que lo identifican en todos esos lenguajes o mundos posibles; tiene asimismo la intención de seguirse realizando siempre, a través de cualesquiera y todos los hechos posibles desconocidos, por realizar.*

Es decir, la intención del objeto *tiene* la intención de la lógica. (Que la lógica -recordábamos antes, del *Tractatus*, "trata de toda posibilidad y todas las posibilidades son sus hechos" (230)).

¿Tiene?: Implica, exige, *contiene* (Locus), se abre a (Idus)...

¿Contiene?: Se contienen mutuamente; pues si el objeto precisa de los hechos de la lógica para seguir realizándose a través de ellos, construye, en su realización, nuevos hechos, que la lógica contiene, que construyen la lógica. El objeto es un camino infinito, en la lógica. Es, en cierto sentido, parte de la lógica. La lógica lo contiene, pero él precisa de la lógica para construirse sin fin, entre todas las alternativas que la lógica le presenta.

La lógica es, pues, el conjunto de todos los objetos, de todos los objetos alternativos. La lógica es, pues, la secuencia (o las secuencias) de todas las secuencias inacabables posibles.

Es el mundo. Y la vida. El mundo... como el conjunto de todos los objetos, de todos los mundos posibles, contruidos, o construibles, por todas las relaciones de traducción entre todos los contextos y conjuntos de contextos. La vida... como las secuencias inacabables de todas las decisiones constructivas.

Dice el *Tractatus*: "los objetos forman la sustancia del mundo". "Mundo y vida son una sola cosa" (231).

Es la realidad.

Ahora bien, ¿hasta qué punto hablar de objetos exige intencionar la lógica, toda la lógica? Si el objeto es un camino infinito entre todos los caminos infinitos de la lógica, ¿hasta qué punto no puede hablarse de un objeto sin pensar, sin intencionar, a todos los demás?

Pues, en primer lugar, diría que para poder distinguir el objeto del que se habla, de los que no lo son. Es decir, para negar los objetos alternativos; y antes de negar un objeto hay que construirlo, intencionarlo (no se puede negar sin saber lo que se niega). Y ¿no podría construirse un objeto sólo con afirmaciones, sin ocuparse de distinguirlo de ningún otro? Evidentemente, podemos distinguir entre los contextos del lenguaje que hablan de un objeto sin negaciones, de los que incluyen negaciones y distinciones; pero los primeros solos, su lenguaje, ¿construye su objeto, habla de un objeto? Creo que no, no habla propiamente de un objeto en el mundo. Y, por todo lo hasta aquí dicho, ni siquiera podría decirse que tal lenguaje que solo se ocupa en afirmar su objeto sin atender a nada más es, propiamente, un lenguaje.

No sí, como aquí estoy sosteniendo, hablar es pensar, y es preciso el azar, la indeterminación, para el pensamiento, en el lenguaje. Es preciso determinar las construcciones, entre sus alternativas (232); pues es la elección de alternativas, entre las rechazadas, la que determina la construcción, su

sujeto y sus intenciones... aquello de lo que habla, su pensamiento; y decisiones entre alternativas diferentes son, y construyen, pensamientos diferentes (233)... Porque un lenguaje -decíamos al principio, entre sus 5 características fundamentales- debe poder mentir, debe poder construir la falsedad (234).

Sí. Hablar de un objeto es hablar de un objeto *en el mundo, en la realidad*. Y para ello es preciso intencionar toda la lógica... poder decirselo y mostrárselo a cualquiera y discutirlo con cualquiera, estar dispuesto -en principio- a traducir el lenguaje empleado a cualquier otro lenguaje... estar dispuesto a su comunicabilidad universal. Y, a través de ella, irlo interminablemente reconstruyendo y realizando... Es preciso intencionar lo que aquí llamamos el mundo; aunque sólo sea para determinar después en él la elección de un mundo de objetos, y no otros, dentro de él.

Desde luego, a la construcción entre alternativas está obligado todo pensamiento, todo lenguaje; pero en el caso de los lenguajes objetuales esta obligación está exigida desde dentro del propio lenguaje, porque en él el principio de no contradicción no acaba nunca de estar satisfecho, y, en su incompletitud esencial, siempre cualquier construcción alternativa puede, en principio, pertenecer al lenguaje y siempre hay y habrá que plantearse. En los lenguajes objetuales no sólo es preciso intencionar la lógica para *distinguir* sus referencias (objetos) de las que no lo son, sino también para *completarlas*, a lo que el de no contradicción les obliga.

En el caso de los lenguajes no objetuales, la obligación de intencionar la lógica para construirlos actúa "desde fuera" de ellos. Me explico: Todo lenguaje está construido a base de signos y contextos, que son objetos y hechos de experiencia, del mundo. Pero el lenguaje no objetual en cuestión y su sujeto no los menciona, no se refiere a ellos; se refiere, mediante ellos como signo, a otras cosas, sus referencias. No habla de ellos, no los menciona; los usa. Y para referirse a lo que ese lenguaje quiera referirse no está obligado a intencionar toda la lógica; al menos, internamente, dentro del propio lenguaje y su sujeto, para comunicarse entre sí los cuerpos que lo construyan, sus sujetos; y a lo sumo, deberá intencionar toda la lógica necesaria para definir, mediante sus mecanismos sintácticos, sus referencias, y distinguir unas de otras, entre sus sujetos en comunicación, como he venido diciendo; pero no toda la lógica; sólo, en cada caso, la estrictamente necesaria.

Pero si esos signos y contextos usados son objetos y hechos del mundo, cualquier otro lenguaje o sujeto puede también usarlos, con diferentes referencias e intenciones. Puede incluso mencionarlos, hablar de ellos, referirse a ellos. Eso es lo que hace el lenguaje sintáctico del lenguaje en cuestión, que lo reconstruye; e igualmente, refiriéndose a ellos, el lenguaje sintáctico puede reconstruir

cualquier otro lenguaje que los use. Para eso sí que es preciso ir intencionando toda la lógica. Y eso es preciso si el sujeto del lenguaje en cuestión quiere comunicarse con otros sujetos y superar las disensiones, traducirlo a otros; y, en general, es preciso intencionar *toda* la lógica si quiere comunicarse con *cualquier* sujeto... Por eso decía antes que la obligación de intencionar la lógica actúa "desde fuera" de cualquier lenguaje, en cuanto cualquier lenguaje usa como signos, objetos y hechos del mundo.

(Es desde esa perspectiva "exterior" desde donde yo, en mi formalismo, he considerado aquí al lenguaje. Y DLO lo mismo. Desde esa perspectiva he considerado la indeterminación, el azar, esencial al lenguaje; y de ahí la capacidad de información, de transformación y de comunicación de todo lenguaje (235). Pero "desde dentro" de un lenguaje no objetual, para su sujeto, esa indeterminación no aparece, pues su mundo -el conjunto de todas sus referencias- no contiene sus signos, ni contextos, ni formas, pues su lenguaje no comprende su sintaxis; en su mundo no existe su propio lenguaje. No aparece tampoco, por tanto, su capacidad de información, ni de transformación, ni de comunicación, más allá de sus propias referencias. Esa perspectiva "interior" de sí mismo, o mejor, de su mundo, es, si acaso, una perspectiva exclusivamente Locus; pues en ella, puede verse "desde fuera" que su sujeto toma *su* mundo como *el* mundo, el único mundo; donde puede no haber paradojas, ni indecidibilidad, ni incompletitud, y, en consecuencia, y en ausencia de otros mundos posibles, los objetos y hechos de su mundo aparecen como incondicionados y necesarios (236).

Pero no podemos propiamente admitir que su mundo contenga objetos o hechos, pues su lenguaje no es objetual; tan sólo referencias. Por eso tampoco podemos admitir propiamente la posibilidad de que pueda su mundo contener, no ya su propio lenguaje, sino ni siquiera lenguaje alguno, como más adelante veremos (239). Un sujeto no objetual está ciego al lenguaje.

En ausencia de paradojas, un sujeto no objetual no está obligado "desde sí mismo" a intencionar más lógica que la que comprende su propio lenguaje y su mundo).

Ser sujeto objetual es, pues, pensar, en la intención de hablar del mundo, que es la intención de hablarle a cualquier otro sujeto, que es al mismo tiempo la intención de comprender los propios signos y las formas del propio lenguaje, de usarlas y de mencionarlas. Es la intención de estar siempre dispuesto a verse a sí mismo desde fuera. Intención irrealizable en su completitud, pues toda visión de sí mismo tendrá siempre su afuera.

Un tal sujeto está siempre obligado por el principio de no contradicción a tomar nuevas decisiones, entre alternativas, está siempre determinado a su indeterminación, al azar invencible, y a vencerlo inacabablemente. En un sujeto tal, el principio de no contradicción parece conducir a la inacabable realización de la lógica y del mundo.

Un tal sujeto intenciona identificarse con el espíritu racionalista, con el que está en comunicación (al adoptar alternativas) y en disensión (al desechar otras) constantemente; como el espíritu racionalista está en comunicación y disensión consigo mismo siempre.

Es en un sujeto tal donde constantemente, en todo momento, la ley del nacimiento de la naturaleza, determinando su constante renacimiento, por su insaciabilidad, parece ir satisfaciendo también la de su dominación, la eliminación-inacabable-del-azar-invencible (240).

Parece, parece conducir, parece ir satisfaciendo, intenciona... intenciones... Porque sobre lo aún no realizado y construido, poco o nada puede saberse... Un objeto, o un conjunto de objetos, un mundo en el mundo, es un camino de la lógica, ya lo dije. No puede saberse si completo (lo que es irrealizable) llegaría a recorrer toda la lógica, a ocupar todo el mundo, y a identificarse con ella. Sabemos que por ser siempre esencialmente inacabable, siempre podrá incorporársele, por intertraducción, cualquier construcción si así se decide. Por muchos caminos, construcciones, objetos o mundos posibles que la lógica pueda trazar, siempre son alcanzables, incorporables por los objetos de un lenguaje. Toda la lógica está al alcance de los objetos, de cualesquiera objetos; de una manera o de otra; si así se decide... Por eso

los objetos forman la sustancia del mundo (241),

dice el *Tractatus*. Por eso, entre los visionarios llamados por la historia "racionalistas", suele cundir esa fe: que cada objeto, completo, se identifica con la lógica y el mundo. Que la razón es el sujeto que piensa en sus objetos con esa intención (242).

Pero ¿no es cierto que un objeto, un mundo, como la lógica, el mundo, no puede ni podrá, en el tiempo, visionarse completo de manera alguna? ¿No es cierto que, en cada momento realizado, todo objeto, todo mundo, se ha ido construyendo, siempre parcialmente, sobre alternativas, habiendo desechado alternativas? ¿... y que por muchas alternativas que creamos poderle incorporar a los objetos, siempre habrá otras desechadas, pues la propia incorporación es una alternativa entre otras? ¿... y que por omnicomprendivos que sean los caminos que les trazáramos a los objetos, siempre habrá otros caminos, igualmente omnicomprendivos, pero alternativos, otros mundos? ¿...



siempre otros mundos posibles, alcanzables, pero siempre dentro del mundo, inalcanzable en su completitud, de totalidad irrealizable?

Los objetos, sus mundos, son inacabables, como el mundo que siempre les trasciende y los comprende. Pero aunque inacabables, infinitos, unos son parte de otros... como los números pares lo son de los naturales y éstos de los reales.

En cuanto cualquier mundo, construido, es alcanzable, incorporable, a cualquier otro, aquí se le llama *el* mundo, *la* realidad, al conjunto inacabable de todos ellos, en el que todos están y que los trasciende siempre.

La total realidad es el mundo (247).

No ha sido gratuito el que a los números reales se les haya así llamado, como se indica y comenta por la siguiente nota: (248).

*Pero no es la riqueza aparentemente inagotable de la sensibilidad, o de la imaginación, o del lenguaje, lo que, obligándole al sujeto a completar su mundo y completar sus objetos, los hace inacabables e infinitos. Ni siquiera tan sólo la aparente inexorabilidad inagotable del tiempo. Sino la intención del sujeto por la que entre sus referencias están los signos de éstas; eso es lo que las hace objetos, objetos que están en el mismo mundo que sus signos; el que en su lenguaje esté comprendida su propia sintaxis; en su mundo, su propio comportamiento con los signos que lo construyen; en su mundo está comprendido el mismo como sujeto, aunque tan incompleto e inacabable e irrealizable como sus objetos. Es esa intención, y su sujeto resultante y su mundo, lo que pone al principio de no contradicción como motor de inacababilidad e infinitud. Es eso lo que obliga a comprender todo cuanto la sensibilidad, o la imaginación, nos pueda presentar en la experiencia, para ir construyendo como decida, entre todo ello, sus objetos, y a sí mismo como sujeto en su mundo y en el mundo. Sin esa intención, siempre le cabe al sujeto reducir su experiencia como decida y prestar oídos sordos a cuanto quiera, todo el tiempo que quiera, por muy exuberante o ensordecedor sea el griterío a su alrededor. Con esa intención, eso le es imposible al sujeto, so pena de reducir todo y cualquier cosa a la nada.*

Así, en el mundo matemático, por muy infinitos, densos y continuos sean los altos jardines de los números reales, construidos sobre los números naturales, en comparación con lo discontinuo, individual y cualitativo de éstos, como se deduce del teorema de Löwenheim-Skolem, ambos mundos tienen la misma forma lógica. Y es esta forma lógica la que hace de ambos, mundos; de

objetos inacabables; cada uno con sus diferentes formas específicas, pero todos, inacabables, objetos, ya sean reales o naturales. La semilla de la inacababilidad ya está en éstos. Y esa forma lógica común es una que permite comprender la propia sintaxis.

- "Los objetos forman la sustancia del mundo" -repitió Idus-, dice el *Tractatus*, y añade: "por eso no pueden ser compuestos" (251)...

-Aquí, desde luego, los hemos considerado como compuestos. Y muy compuestos -responde Forum-. Compuestos de conjuntos inacabables de conceptos, los cuales son conjuntos de hechos de experiencia, los cuales son relaciones entre signos, en contextos. En esa estructura compositiva, constructiva, los que aparecen como simples con los signos, sobre los que toda se levanta... "El objeto es simple", dice Wittgenstein (252). Quizá lo que en el *Tractatus* se llama "objeto" sea lo que aquí, desde mi panlingüismo, he llamado "signo".

-Efectivamente -insistió Idus-, los objetos están compuestos de signos, sus signos... en el tiempo... pero los signos no son simples. Son, ellos también, objetos...

Más arriba, hace no sé el tiempo, te decía Locus, al principio del capítulo 3, que tus signos, de los que tú partes y que te descubre tu "intuición global" con pocos problemas, aparentemente (eso decías), eran sus objetos, los de Locus, los que componían el mundo (253). Y ahí emprendíais el camino de la ciencia... Ahora, que estamos en el camino de la filosofía, soy yo el que te digo que, como esos objetos que hemos visto construirse, así son los signos. Que los signos son un tipo de objetos y que todos los objetos pueden serlo.

¿Qué tipo? Pues unos objetos que están condicionados por relaciones de intertraducción (sustitución) con otros objetos (todo, como quedó dicho, a través de sus correspondientes conceptos, contextos y signos (254)); y construyen así una referencia (de un tipo superior, más comprensivo), que si es objetual, constituye a su vez otro objeto (de ese tipo superior).

Así, los objetos son conjuntos inacabables, o infinitos, de objetos (sus signos), los cuales, como objetos, son a su vez conjuntos inacabables de otros objetos (sus signos); y así. Y los signos son, objetos que construyen referencias (de las que aquéllos, son sus signos), que pueden ser objetos, los cuales pueden construir otras referencias, u objetos; y así. ¿Hasta cuándo? Inacabablemente. Todo cuanto tu análisis pueda descubrir, construir o reconstruir. En busca del acuerdo (-Dijiste "tal cosa" ¿no? -Sí, de acuerdo. -¿Y qué quisiste decir con "eso"? -...) que permita salvar los restos del naufragio y superar la contradicción del desacuerdo, y reconstruir, o construir de nuevo, la

comunicación y el mundo perdido, o descubrir otro en el que poder vivir. Es decir, en ese progreso, o regreso, *inacabable del análisis y la construcción*, un cierto punto de parada y descanso, si no un fin absoluto, lo constituye el acuerdo y sus posibilidades de construcción, no acuciado por la urgencia del de no contradicción como cuando estalla el desacuerdo (255).

Pero, al mismo tiempo, el que el signo sea un objeto, en el mundo, obligando a su sujeto a una intención abierta a la lógica, al mundo y a la comunicación, abre por doquier en el progreso del análisis posibilidades de comunicación al nivel del signo. Y así, el principio de no contradicción, que hizo desaparecer un mundo en el desacuerdo, abre en los signos, por ser objetos, posibilidades *inacabables de construir otro o reconstruir el aparentemente perdido*.

Que si las referencias construidas no son objetos, no pueden, propiamente construir a su vez, por arriba, otras referencias más comprensivas de las que ellas sean sus signos. Y, por abajo, si sus signos no son objetos, es que no son éstos propiamente signos, ni las referencias, referencias, ni construyen realmente nada. Puede que sí lo hagan, pero para un sujeto exterior a ellas que las analice y las reconstruya y las comprenda en base a signos. Pero éste no tendrá posibilidades efectivas de comunicarse con su sujeto, que permanecerá aislado; sólo podrá comprenderlo, con una comprensión que el sujeto no objetual no comprende. El sujeto no objetual, ya lo dijimos, está ciego al lenguaje; al estar ciego a los objetos, lo está a sus propios signos. No está llamado por el de no contradicción a informarse, a transformarse o a comunicarse con otros. Y si se encontrara con la paradoja, el de no contradicción no le ofrece salidas por las que superarla y reconstruir su mundo.

Ser signo es, pues, relativo a un objeto. Se es signo de un objeto. Y signos y objetos se van, pueden irse, construyendo unos sobre otros en una estructura de menor a mayor comprensión, o inclusión, como la que da lugar la teoría de conjuntos.

Y sujeta, asimismo, a sus posibles paradojas, como la paradoja de Russell; para evitar la cual, son varios los expedientes a utilizar, entre ellos, la distinción de tipos en los conjuntos, por la que signos y objetos se jerarquizan en tipos; todo signo es un objeto de tipo inferior a su objeto, y así, de tal manera que ningún objeto puede tener como signo un objeto de tipo superior, que lo comprenda (256). (La teoría de los tipos, desarrollada desde dentro de la propia teoría de conjuntos, viene a confirmar el carácter relativo y jerárquico que aquí hacíamos entre signo y objeto, desde nuestro análisis constructivista semántico y sintáctico).

Esta misma relatividad de la relación signo-objeto la tiene, por tanto, la infinitud, o *inacababilidad*, propia de todos los objetos. Dice Dummett:

En la teoría de los números naturales, nos encontramos con un conjunto infinito, aunque los elementos de ese conjunto son en sí mismos objetos finitos. En el cálculo infinitesimal, sin embargo, los objetos con los que nos vemos son en sí mismos infinitos (259).

Y sin embargo, en el teorema de incompletitud de Gödel, los números naturales, cada uno, aparecen como objetos, conjuntos infinitos de signos, en un lenguaje incompleto e inacabable. El número 2, por ejemplo, es finito en relación al conjunto de los números naturales, infinito, que lo comprende; pero es infinito en relación a sus signos, a los que comprende.

En la estructura de signos y objetos levantable en un lenguaje objetual, lo infinito, pues, se inserta por doquier (y con ello, la inacababilidad, la apertura, la indeterminación, la comunicación). Lo finito, lo concreto y lo individual, es, pues, relativo; una ficción relativa al punto en que hemos dejado el análisis que lo comprende.

Y en toda posible estructura de signos y objetos, pueden construirse una inacabable variedad de infinidades crecientes, comprensibles unas en otras. Pues, como se deduce del teorema de Cantor, por infinitos que sean los signos (todos los objetos, si se quiere), los objetos construibles en base a ellos, los objetos de los que pueden ser signos, son siempre más. (Pues los conjuntos de objetos de cualquier tipo son siempre más que esos objetos, dice el teorema en cuestión (260)). Inacabablemente. Por eso el mundo se significa a sí mismo. Y cualquier mundo, en el mundo, lo significa. Aunque qué es lo que significa, el mundo, esté siempre en descubrimiento.

Lo concreto, lo individual, lo simple, es, pues, una ficción relativa al análisis que lo comprende. No es, por tanto, el signo algo absolutamente simple como por un momento pensamos que podríamos interpretar el objeto simple del *Tractatus*. "El objeto es simple", decía éste, "... los objetos forman la sustancia del mundo. Por eso no pueden ser compuestos". Y añade: "Si el mundo no tuviera ninguna sustancia [, simple], dependería que una proposición tuviera sentido, de que otra proposición fuese verdadera. En este caso sería imposible trazar una figura del mundo (verdadera o falsa)" (261).

En efecto. Cualquier objeto puede ser simple, como signo de objetos, los que sean. Y en base a él se construye el sentido de las proposiciones de su lenguaje (262), en las que se figura el mundo. Pero no absolutamente simple, sino sólo en relación con la comprensión que se tenga de él como signo del lenguaje que construye, es decir, sólo en relación con un lenguaje sintáctico, o meta-lenguaje, de su lenguaje, en relación con un lenguaje sintáctico, analítico, donde su naturaleza simple de signo quede explicitada, al referirse a él y a lo construido sobre él. (Y ese lenguaje sintáctico estará comprendido, o será comprensible, por el lenguaje en cuestión, si es que éste es objetual. En

ese caso es el propio lenguaje objetual, explicitable en su lenguaje sintáctico, el que determina lo simple, sus signos). Para otro lenguaje, u otro lenguaje sintáctico, lo simple, el signo, es otro objeto.

Así que, para cada sujeto, para cada lenguaje (o cada lenguaje sintáctico), su mundo, tiene sustancia: sus signos. Y las construcciones, contextos, que forman entre ellos (hechos del mundo; y hechos de experiencia de su sujeto al mismo tiempo) trazan una figura del mundo.

Pero no para el lenguaje, como conjunto inacabable de todos los lenguajes. No para el mundo. El mundo no tiene sustancia. O bien, las tiene todas: todos sus objetos en cuanto todos pueden ser signos de los inacabables conjuntos de lenguajes que el lenguaje comprende; de unos lenguajes o de otros. Todos los objetos pueden ser simples, y sustancia, de algún mundo, dentro del mundo. Pero el lenguaje, el mundo, no tiene sustancia, o signos, absolutos, fijos y determinados con exclusión de otros. Porque comprende a todos los mundos. Aunque, eso sí, sólo se muestra, sólo se realiza, parcialmente, en mundos, que sí la tienen (sustancia); pero para cada lenguaje sintáctico (mundo, al fin y al cabo) determinado; para cada comprensión de esos mundos como lenguaje, determinada. Inacabablemente. (Para el lenguaje, el atomismo de tu amigo Locus, si no eliminado, queda disuelto).

Así que, para el mundo, que no tiene sustancia fija y determinada de una vez para siempre, el sentido de una proposición, o construcción, en general, como amenaza el *Tractatus*, depende de que no sólo otra, sino otras proposiciones sean verdaderas. ¿Cuáles? Las de su lenguaje sintáctico, que describe, y prescribe, cómo unos objetos, los signos, se configuran en construcciones, contextos, en el mundo (o en un mundo en el mundo).

Es el lenguaje sintáctico el que se refiere, explicitándolas, a esas figuras (hechos) que construyen los signos de su lenguaje; y es también él (o, si se quiere, el lenguaje semántico) el que se refiere a su relación de figuración, relacionando las figuras con el mundo. "La relación figurativa consiste en la coordinación de los elementos de la figura y de las cosas", dice el *Tractatus* (264). Esa relación queda explicitada, al referirse a ella, en el lenguaje semántico del lenguaje que construye la figura. Y lo hace, refiriéndose a las relaciones entre la figura y las otras figuras de otros lenguajes (mundos) del lenguaje (, del mundo); lo que Wittgenstein llama "las cosas", o "la realidad" ("la figura está *así* ligada a la realidad; llega hasta ella" (265); realidad sólo accesible, como sabemos, a través de todo el lenguaje, parcial, construido y conservado hasta la fecha).

Ese meta-lenguaje que reconstruye un lenguaje y lo relaciona con los demás (con lo que puede construir un lenguaje referencial que comprende a los que relaciona, si esas relaciones son de intertraducción), ese meta-lenguaje, digo, no tiene sentido para el *Tractatus*; como para el *Tractatus*

tampoco lo tiene el propio *Tractatus*. Para DLO, en cambio, y, según creo, para el sentido común, sí que lo tiene. También lo tiene el *Tractatus*. El precio de esa admisión del sentido del meta-lenguaje es relativizar la figura, lo simple, y el sentido, que son relativos a su lenguaje, a su sujeto y sus decisiones constructivas y reconstructivas. Y al lenguaje que lo comprenda.

Pero aunque la simplicidad del signo sea una ficción relativa al lenguaje que él construye, sí es cierto que, por mor del entendimiento, de la claridad... para facilitar el acuerdo acerca de los signos de un lenguaje y reducir al mínimo el posible desacuerdo al respecto (recuérdese que era la simplicidad y el acuerdo universal de aquella llamada "intuición global" que descubre los signos, la que pretendía darle de entrada su poder y utilidad al formalismo; y que éste ponía en el recurso a la "intuición global" de los signos, la posible superación de las disensiones en un lenguaje), por todo ello, los sujetos tienden a elegir como signos de sus lenguajes los objetos más simples, lo menos cambiables posible; o a construirse así, al alcance de su cuerpo, lo más manejables, e inconfundibles posible; para que su lenguaje sea lo más cómodo, útil y entendible, como máquina que es, máquina de comunicación, transformación e información. Tienden a determinar como signos, los que menos van a poner a los usuarios en la necesidad de decidir por su cuenta, al respecto, lo que podría provocar la disensión y la confusión.

¿Hasta qué punto? ¿Hasta el punto de que el signo es, para su sujeto, dentro de su lenguaje, en lugar de un objeto, un concepto: un hecho que se repite, una sucesión de hechos que obedecen todos a un número finito y fijo de reglas? Pues no. La verdad, creo que no. Por más que la tendencia en la construcción de lenguajes, desde los monumentos megalíticos hasta los programas de ordenador, pasando por el alfabeto y la numeración arábiga, haya sido esa, por mor del acuerdo, de la claridad, de la utilidad y del entendimiento. Por tener esas cualidades se han distinguido los signos (los signos de lenguajes así) de los objetos que no son signos; cuando, en general, todos lo son, o pueden serlo. Y se ha distinguido el lenguaje, o los lenguajes, del mundo.

Pero para todo lenguaje objetual, que tiene, como aquí se ha dicho, capacidad de información, de transformación y de comunicación inacabable, el signo, para su propio sujeto, "desde dentro" de su lenguaje, es un objeto. Pues si fuera sólo un concepto, al definir su sentido, y definirse él como signo en base a los contextos de su lenguaje que construye (262), y de acuerdo con reglas o leyes finitas y fijas, no tendría su lenguaje esas capacidades de información, transformación y comunicación. Para tener éstas es preciso que las reglas o leyes, sintácticas, semánticas y pragmáticas, del lenguaje o máquina, y, por tanto, de sus signos, sean inacabables; e indeterminadas, en la naturaleza. Para todo sujeto o lenguaje objetual, por tanto, sus signos son objetos, en cuya

inacababilidad descansa la inacababilidad de su mundo y su lenguaje. Sólo así puede intentar hablar del mundo, desde la conciencia de sí y de sus signos: como objetos en el mundo. Sólo así puede cualquier lenguaje objetual traducirse, y comunicarse, con cualquier otro que emplee los mismos signos, aunque entren éstos sobre la base de conceptos diferentes (o secuencias diferentes de conceptos) en unos u otros de esos lenguajes. O con cualquier otro lenguaje que emplee como signos, objetos diferentes, agrupables unos y otros en un lenguaje referencial que comprenda a ambos. Así es. Por más que por los mores que sean, por la "gubernabilidad" de la máquina, se pretenda ignorarlo u olvidarlo.

Y en el caso de los lenguajes no objetuales, que es lo que puede llegar a ser un lenguaje que conceptualice sus signos y fije y limite sus reglas, ciegos como son a los objetos, al lenguaje, a sí mismos, a los demás y al mundo, su única posibilidad de información, transformación y comunicación fuera de sí mismos, la tienen fuera de sí mismos: en otro sujeto, que los comprenda; y, sobre todo, en cualquier sujeto objetual, que los reconstruya en base a signos-objetos, los traduzca a cualesquiera otros lenguajes y los comprenda en otro, desde su sintaxis.

(Muchas de estas características de un lenguaje no objetual, las tiene el lenguaje, para el *Tractatus*. De ahí su autodisensión, su misticismo mudo).

(Hoy, además de la tendencia a la conceptualización de los lenguajes, capitaneada por la informática y por los medios de comunicación de masas, hay otra tendencia, opuesta e igualmente poderosa, a derribar las barreras entre lenguajes, a relativizar sus reglas y aumentar su indeterminación. A ella ya nos referimos anteriormente (266)).

Bueno, pues ya hemos llegado. A través de todo ese camino de traducciones, intertraducciones, referencias, formas, construcciones, conceptos y objetos, hemos llegado al signo, de donde Locus y tú partisteis. Y todo ese camino es el camino de la construcción de la "intuición global" que tan alegremente os parecía sin problemas. Y ya ves que está empapada de problemas, de decisiones, de disensiones, de más decisiones, indeterminaciones y cruces de caminos inacabables. Son todos los problemas que vosotros veáis después, en la construcción del mundo y de la naturaleza, y de la ciencia. Todos esos problemas pueden estar antes, siempre antes; y después...

Un conejo es un objeto, pensamiento inacabable... La aparición de un conejo, también. La sensación de un conejo, también. También, cada uno de sus componentes. Y también sus signos. Y todos esos objetos pueden ser, a su vez, signos, unos de otros, o de otros objetos.

-Gavagai.

-De acuerdo (267).

## Ser objetivo

¿Ser objetivo? -sigue Idus, tomando aliento-. Ser objetivo, para DLO, que ha tomado la cuestión en su título como bandera, es pensar, o hablar, si tú quieres, refiriéndose a algo; es construir alguna referencia, un lenguaje referencial.

¿Quién, o qué, es objetivo? Su sujeto: el lenguaje referencial; o su usuario, que lo decide y determina (en último término, como aquí se ha dicho, el mundo (268)).

Y su opuesto, "ser subjetivo", es pensar o hablar en un lenguaje comprendido por, o comprensible en, un lenguaje referencial.

Dice DLO "relativo o subjetivo" (269). Porque un pensamiento, o construcción, es subjetiva *en relación a* su lenguaje, a su sujeto. Y éstos lo son *en relación a* otro, objetivo, referencial, que lo comprenda. Pero de todo lo dicho en el párrafo anterior, se deduce que también se es objetivo relativamente: *en relación a* un lenguaje referencial; el cual lo es *en relación a* sus lenguajes comprendidos (subjetivos). Y que todo lenguaje, sujeto o construcción, objetivos, pueden ser subjetivos en cuanto pueden ser comprendidos a su vez por otros, referenciales; y todo lenguaje, sujeto o construcción, subjetivos, pueden ser objetivos en relación a otros, a los que comprendan (270).

En suma: que se es subjetivo u objetivo, lo uno en relación a lo otro; como ser comprendido y comprender; o, en la teoría de conjuntos, estar incluido e incluir (o como -antes vimos- ser signo de una referencia y ser referencia de unos signos). Se es objetivo *para* un conjunto de sujetos que, al intertraducir sus lenguajes, construyen referencias, un lenguaje referencial, un sujeto objetivo... para ellos. Como dice DLO,

Si un lenguaje se dice subjetivo, cualquier lenguaje referencial al que pertenezca se dice objetivo (271).

Y lo mismo respecto a cualesquiera construcciones de esos lenguajes.

Un sujeto es, pues, subjetivo u objetivo, implícitamente, a través de sus construcciones y sustituciones traductivas, lo cual es explicitado en la sintaxis de su lenguaje. En relación a cualquier lenguaje, cualquier lenguaje sintáctico del mismo es objetivo, pues lo comprende. (Y más, si es semántico; y más, si es pragmático).

La objetividad implica, pues, comunicación; comunicación entre los sujetos que la constituyen. Y



todo sujeto objetivo es, al mismo tiempo, subjetivo, pues comprende a sus sujetos subjetivos; pues construye sus referencias, y se refiere a ellas, desde sus sujetos subjetivos (desde sus lenguajes, desde sus signos y contextos, como signos de sus referencias), comprendidos todos por los sujetos traductores necesarios para construir las intertraducciones pertinentes. Por eso decías, más arriba, allá por el capítulo 2, que tu lenguaje y mi solipsismo hacían la comunicación posible (272); la comunicación entre los sujetos que, con ayuda de los sujetos traductores, construyen entre todos la objetividad de sus referencias. (Y el *Tractatus*, que mundo y vida son una sola cosa, y que el solipsismo alcanza al realismo). Objetividad es, así, intersubjetividad.

(En la filosofía intuicionista de la matemática, siguiendo a Brouwer, la construcción de la objetividad desde el sujeto está estudiada a través del llamado -y ya aquí varias veces referido- "sujeto creativo". Este viene a consistir en un conjunto finito de reglas que gobiernan su lenguaje, distinguiendo en él sucesivos momentos, los sucesivos momentos de su construcción, y lo conectan con el lenguaje sintáctico desde el que se efectúa el análisis; gracias a una noción primitiva —, que (en el lenguaje mentalista propio de la escuela) significa "el sujeto creativo, en el momento  $n$ , tiene evidencia de ...", que cae sobre cualquier contexto de su lenguaje (273). Así, las sucesivas construcciones del sujeto creativo van siendo comprendidas, unas en otras, en una sucesión de objetividad creciente, hasta ser todas comprendidas por el propio lenguaje sintáctico del análisis, que marca el límite de objetividad).

Como hemos dicho, todo sujeto objetivo es, al mismo tiempo, subjetivo. Pero no viceversa: no todos sus sujetos subjetivos son, al mismo tiempo y en todo momento, objetivos; pues pueden faltarles las reglas (e intenciones) de intertraducción necesarias (es decir, los sujetos traductores) para intertraducir todas y cada una de las construcciones subjetivas de forma que todas construyan alguna referencia común, alguna construcción objetiva; de forma que cualquier construcción subjetiva tenga la objetividad a su alcance. Y así, pueden quedar, en los lenguajes subjetivos, construcciones intraducidas (intraducibles, con las reglas suficientes, no lo son ninguna).

A estas construcciones, que no se refieren a construcciones del lenguaje objetivo señalado, que no intervienen en referencias (objetivas) de ese lenguaje, Quine y la literatura filosófica al efecto les llaman "actitudes proposicionales". A sus contextos, "contextos opacos", y a sus signos, "no rígidos" (275).

Por eso, el sentido objetivo de una construcción no tiene que coincidir con su sentido subjetivo:

Naturalmente, sólo las referencias, en cuanto lo son, tienen sentido objetivo: el que les da su lenguaje referencial: conjuntos, o secuencias, de referencias; ordenadas y definidas por las reglas de su lenguaje referencial (las de los lenguajes subjetivos comprendidos, más las de intertraducción). En cambio, su sentido subjetivo, o sentidos subjetivos, son los sentidos de los miembros de la referencia en cada lenguaje subjetivo comprendido (276).

Por eso, entre éstos puede haber construcciones (subjetivas) no traducidas -o de intertraducción incompleta, respecto a todos los lenguajes subjetivos comprendidos-, que no entran, pues, en las referencias que constituyen su sentido objetivo. Esas construcciones, "opacas", o "no rígidas", vienen a ser eso que suele llamarse las "connotaciones subjetivas" de una referencia.

Los contextos opacos (llamémosles así, en general) son, claramente, aquellos "contextos intencionales" a los que me referí ampliamente en mi pormenorizado análisis de la traducción, dos párrafos más arriba (277). Su sentido, y, por tanto, cuanto quepa decirse *con* ellos, o *de* ellos, depende exclusivamente de su pertenencia a su lenguaje (subjetivo), al que sólo pertenecen, por eso se llaman intencionales; no pertenecen al lenguaje referencial (objetivo) en consideración; no son intersustituídos-traducidos por otros contextos a través de todos los otros lenguajes (subjetivos) comprendidos por el lenguaje referencial. Por cualesquiera razones, o fines.

Pueden usarse sólo por su sujeto (subjetivo), dentro de su lenguaje. Y si pueden sustituirse-traducirse, o incluso intersustituirse-traducirse, es por otros contextos de su mismo lenguaje (subjetivo) (pues puede éste ser a su vez un lenguaje referencial que comprende otros sujetos, o sublenguajes comprendidos por su sujeto, respecto a los que él puede ser objetivo). O quizá puedan sustituirse-traducirse por otros contextos de otros lenguajes subjetivos como él, pero no por contextos de todos los lenguajes subjetivos comprendidos por el lenguaje referencial en cuestión. O las reglas de traducción que los rigen no constituyen una relación de traducción reflexiva, simétrica y transitiva, de intertraducción, por lo que no llegan a designar construcciones del lenguaje referencial en cuestión, no llegan a construir en éste referencias. Quizá sí lo hagan tan sólo de otro, u otros, lenguajes referenciales comprendidos por éste, pero menos comprensivos que él. Por esos sujetos menos comprensivos, y dentro de sus lenguajes, sí que pueden también usarse.

Claro que un sujeto referencial, objetivo, al comprender a sus sujetos subjetivos y sus lenguajes (como hemos dicho, todo sujeto objetivo es, al mismo tiempo, subjetivo), puede usar lo que usen éstos; pues siempre que habla el sujeto objetivo está hablando al mismo tiempo desde alguno de sus sujetos comprendidos (más sujetos traductivos). Pero si usa un contexto opaco, lo hace sólo desde su sujeto respectivo y su lenguaje, los del contexto opaco, es decir, sustituible sólo por las reglas de

traducción que le afecten (como ya vimos en su momento que las lógicas intencionales deberán limitar el alcance de las reglas de sustitución que construyen el sistema intencional, para cada lenguaje o contexto comprendido (278)).

O bien, naturalmente, puede el sujeto referencial objetivo referirse, con todo su aparato referencial, a los contextos opacos; como diría Quine, mencionarlos. Es decir, puede hablar *de* ellos (279). Pero también en este caso, lo que diga de ellos dependerá de lo que ellos sean en su lenguaje. Como hace el lenguaje sintáctico del mismo, que lo comprende.

Así, dado un lenguaje referencial (objetivo), su lenguaje sintáctico, en cuanto lo comprende, es tan objetivo como él (si es un lenguaje referencial que comprende, o puede comprender, a su lenguaje sintáctico; pues entre sus referencias están sus propios signos y contextos) o más (pues, al comprenderlo, puede también comprender otros lenguajes).

(Así, en el modelo de "sujeto creativo" intuicionista antes aludido, éste está construido desde un metalenguaje sintáctico, que marca el límite de objetividad, que conecta los contextos del propio lenguaje con los de los lenguajes subjetivos del "sujeto creativo" en los diversos momentos de su desarrollo, lenguajes que se van comprendiendo unos a otros, y en los que aparecen sus contextos como contextos intencionales, como actitudes proposicionales de un sujeto, bajo el signo —, que sintácticamente significa "el siguiente contexto pertenece al lenguaje del sujeto en el momento n"; por el que el contexto intencional (subjetivo) es mencionado. -Desde luego que ese modelo de "sujeto creativo" es poco escrupuloso con las prevenciones quineanas sobre la confusión de uso y mención, pero por razones que ya comentaremos-).

Y así, en un lenguaje referencial, objetivo, que en todo momento está hablado por alguno de sus sujetos comprendidos, comunicándose con los demás, más el sujeto, o los sujetos traductores necesarios en cada momento, pueden ir apareciendo todo un bosque intrincado de signos y contextos, de variadísimo grado de referencialidad (de objetividad o subjetividad), algunos mutuamente o jerárquicamente comprendidos unos en otros, otros no, comunicados por toda una laberíntica y líquida red de relaciones de traducción-sustitución, unas constituyendo referencias a diversos niveles de objetividad, otras no, según los variados fines e intenciones de sus sujetos en cada momento (cuyas vicisitudes y posibilidades fueron analizadas en detalle dos párrafos más arriba, en el titulado "Traducir", así como, y en varias ocasiones, su ubicuidad allí donde el lenguaje y el pensamiento esté implicado y en construcción, mezclando usos y menciones variadas, pasando de unos a otros de forma peligrosa, y, a través de esos pasos, emprendiendo el vuelo de la objetividad... (281)), pero todos bajo un límite de objetividad: el que hace del conjunto de los

lenguajes un lenguaje referencial, el que comunica a todos los sujetos que comprende. El cual lenguaje es comprendido, a su vez, si lo tiene, por su lenguaje sintáctico (que es, entonces, el límite de objetividad); o incluso por un lenguaje semántico, que a su vez comprende al sintáctico; o incluso por uno pragmático, que a su vez los comprenda (sobre todo si las decisiones constructivas de las traducciones y, por ende, de las referencias, se han tomado en función de unos lenguajes sintácticos, semánticos o pragmáticos que comparaban los lenguajes subjetivos comprendidos, como vimos en "Traducir" (282)).

Es más: incluso los contextos no opacos, que entran por ello como miembros (signos) de una referencia del lenguaje objetivo que sea, ¿no deben mantener la posibilidad, al menos, de su opacidad, es decir, que en cualquier momento puedan dejar de ser intertraducidos o sustituidos en todos los lenguajes subjetivos comprendidos, si han de poder reconocerse como contextos de su lenguaje subjetivo por el lenguaje sintáctico del mismo? Eliminada incluso esta posibilidad alternativa de la opacidad de cualquier signo o contexto, ¿no quedaría eliminada la distinción entre los lenguajes, y sujetos, subjetivos, puestos en comunicación por la objetividad de unas referencias comunes? ¿Y no quedaría asimismo eliminada la distinción entre los distintos lenguajes sintácticos de los sujetos comprendidos, y, con ella, la distinción entre la sintaxis, de cada lenguaje, y la semántica, que comprende distintos lenguajes y conecta los signos y contextos de unos a los de los otros... signos y contextos a sus referencias... conectando así los contextos de un lenguaje a "otra cosa" exterior a ese lenguaje, a una referencia u objeto (como desde el principio aquí se ha venido diciendo) (283)?

La lógica clásica pretendió ignorar esa posibilidad de opacidad de todo contexto, así como ignorar el sujeto, lo subjetivo. Pero ¿no fue al precio de encontrarse después con las paradojas de la teoría de conjuntos, y tener que superarlas con la distinción de jerarquía de tipos (en la teoría de los tipos russelliana) entre los conjuntos, o cualquiera de las superaciones alternativas semejantes del mismo problema? ¿Y eso no supone la admisión, aunque con otro aspecto, de la distinción entre lo subjetivo y lo objetivo, sin eliminar uno por otro, y la distinción de jerarquías de objetividad que aquí estamos haciendo?

Así, es la conciencia de libertad de los sujetos, sin la que, como aquí hemos venido diciendo, no hay propiamente pensamiento ni lenguaje, es ella, la que construye, desde ella, la objetividad como intersubjetividad. Y cualquier intento de olvidarla es imposible, pues el propio lenguaje objetivo construido lo denuncia desde su propia construcción (284).

Y es desde la conciencia de libertad desde la que construyen los sujetos su conciencia de

necesidad.

En efecto. Ya vimos en el párrafo "Traducir" que la lógica modal -la de los contextos modales "es necesario que" y "es posible que"- es un tipo de lógica intencional; con la misma estructura, e identificable, a la de la lógica intencional que analiza las construcciones traductivas. Y, por ende, a la construcción de la referencia y la objetividad (285): pues incluso las pequeñas diferencias que entonces comentamos entre la lógica modal y el análisis de la traducción como relación binaria que entonces hacíamos, desaparecen en el análisis de la referencia y la objetividad, donde la relación de traducción que la construye relaciona una pluralidad de lenguajes (como hace la relación de "alternatividad", que construye las modalidades). Una lógica modal en la que la relación de alternatividad entre mundos posibles sea simétrica y transitiva es un modelo de modalidad, comentado entonces (286), que se identifica con nuestro modelo de referencialidad y objetividad.

Así pues, lo posible se identifica con lo subjetivo, y lo necesario con lo objetivo, como en DLO se apunta (287). Todo lo que se tiene por objetivo, se tiene al mismo tiempo por necesario, al menos en el respecto por el que es objetivo... como consideramos necesarios los hechos acaecidos; aunque, en otra estructura de referencialidad, respecto a otras referencias de un nivel de objetividad superior (como las leyes naturales más firmemente establecidas, o las de la lógica) se consideren sólo posibles, o al menos, no necesarios... y no consideramos necesarios muchos de los hechos acaecidos cuando los comparamos y comprendemos con otros mundos posibles de hechos, como se hace al plantearse los condicionales contrafácticos, en los que el mundo objetivo acaecido se jerarquiza en diversos niveles de objetividad, y necesidad. Pero siempre, creo, objetividad y modalidad, van unidos, inseparables, idénticos.

-¡Caramba! -me podrían decir-. ¡Sí hasta pareces ahora Locus, con tanta identidad! -Y claro, no les faltaría razón.

Objetividad y modalidad pueden identificarse. Pero también puede no hacerse, si así se decide. De hecho existen como términos, o conceptos, diferentes. Y cada cual suele aplicarlos muchas veces a construcciones diferentes. Se hace así, quizá, con el fin de matizar en las construcciones sus referencialidades diferentes, y para integrarlas todas en una estructura única que, en su complejidad, respete y caracterice algo de esas enrevesadas, boscosas, selváticas, inacabables, múltiples estructuras de referencialidades que, hemos visto, pueden construir las traducciones en el pensamiento. Así, se disponen de dos pares de conceptos (objetivo-subjetivo y necesario-posible),

con los que puede caracterizarse y jerarquizarse mejor las referencias en su variedad de niveles... Algo así como, más arriba, en el capítulo 2 vimos que hacían los Locus, añadiendo al concepto de verdad, el de sentido; que, al articularlos, hacían menos monolítico su mundo y lo abrían algo a las posibilidades futuras y a la inacababilidad de mi pensamiento (288).

Y así, se va diciendo "esto es objetivo, pero (o y) posible", "aquello es necesario, aunque es subjetivo", etc. Pero si aceptamos la construcción de la referencia como estructura tanto de lo objetivo como de lo necesario, ¿no sería "esto" "objetivo", por ser *una* referencia, y "posible" por ser comprendido por *otra* referencia? ¿o "aquello" "necesario" y "subjetivo" por las mismas razones, respectivamente... al considerar, por ejemplo, que "aquello" es "necesario" pero solo para un sujeto, para mí mismo nada más quizá, y que el que sea necesario depende de que los sujetos así lo admitan y construyan; reconociendo así (al llamarlo "necesario" y "subjetivo") la construcción de la necesidad como pensamiento libre, decidido por sujetos, como estamos aquí considerándola?

El mantener "objetivo" y "necesario" como conceptos, y estructuras, diferentes, viene a delatar el carácter relativo, jerarquizable e inacabable que aquí hemos visto en la estructura de la referencialidad, que les es común. Pero, precisamente porque ésa les es común, el identificarlos es una decisión constantemente tentadora, si no inevitable. Por no ir más lejos, no parece que su identificación dé lugar nunca a paradojas, o a contradicciones.

Imaginemos que hacemos las dos cosas: identificarlos y distinguirlos (como, de hecho, se hace). (¿La identificación no es, como tú dirías, una proyección? ¿Y la proyección, no has dicho más de una vez que identifica y distingue a la vez (289)?). Pues si hacemos las dos cosas a un tiempo, podemos decir que un contexto es objetivo y subjetivo (es decir, objetivo y posible, es decir, necesario y posible, es decir, necesario y subjetivo), es decir, objetivo y no objetivo, subjetivo y no subjetivo, ...). Si eso es una contradicción (aparente, como pueden serlo todas) ¿no viene a superarla nuestra estructura de la referencialidad, por la que todo contexto puede ser objetivo (*por un lado*) y subjetivo (*por otro*), al precio, o ganancia, de la inacababilidad y continuidad de las referencias, y del pensamiento (como ocurre en el teorema de Gödel, en el de Cantor, etc. etc. )? El mundo, para Heráclito, aunque infinitamente fluyente, como el pensamiento, ¿no es a pesar de ello, o por ello, inteligible?

Sin embargo, hay un caso que presiona fuertemente por la identificación entre objetividad y necesidad. Se trata de los contextos opacos, en los que el acceso a la referencialidad aparece interrumpido. Especialmente si son contextos que, caso de ser considerados referenciales en alguna medida por un sujeto, tendrían que ser considerados falsos. Por ejemplo, "Tegucigalpa está en

Nicaragua" (290), que es fervientemente creído por Fulano. Un sujeto que cree firmemente que Tegucigalpa es la capital de Honduras sí que puede considerar aquel contexto como subjetivo y posible; posible, en cuanto entiende lo que significa; posible en un mundo posible; pero ¿podría considerar aquel contexto como subjetivo y necesario? Creo que no sin contradicción; al menos, en el sentido de necesidad de la lógica modal aquí expuesta y expuesta en todos los modelos que conozco de la misma... Sin embargo, ¿cómo podría superarse esa contradicción? Bueno, cualquiera sabe... con otra lógica modal diferente... en fin, dejemos esa superación a la imaginación del lector...

(Hoy, que la intensa y constante labor de traducciones variadas entre idiomas y lenguajes en general, ha debilitado a los mismos, llenándolos de incertidumbres y generando traducciones transformadoras de los mismos, hoy, la lógica modal, explícita o implícita, que organice los fragmentos de esos lenguajes mediante su relación R entre los lenguajes referenciales y sus lenguajes subjetivos (ver p. e., Kripke (291)), se hace más necesaria si no se quiere dar la referencia -y la comunicación- por perdida).

DLO, además de ofrecer la referencialidad como estructura de la objetividad y de la necesidad, la ofrece como estructura, común, también, a la abstracción; la abstracción de las formas (292).

Bueno, eso lo hemos venido considerando aquí, implícita y explícitamente, desde el principio. Ya dijiste en su momento que toda referencia es una forma, la contiene (293), y toda forma puede construirse o reconstruirse como una referencia (294). Quizá el tipo de referencia que más consiste en pura abstracción de formas tal como suele considerarse, por parecer desprovisto de las otras caracterizaciones referenciales (como la objetividad-subjetividad, necesidad-posibilidad, etc., que son aquí menos evidentes), sea el de la referencia que se construye a base de traducciones de aquellas que más arriba consideramos, que no transforman a su través los fines específicamente pragmáticos de los lenguajes traducidos, es decir, sus sujetos usuarios y sus condicionamientos (295), ganando, con la referencia y su lenguaje, unidad funcional interna, para la conciencia de sus sujetos, o su sujeto.

Pero, en fin, cualquier referencia es, o puede identificarse, como una abstracción formal... de la misma manera que antes vimos puede identificarse como un proceso de objetivación, o de modalidad. Si se mantiene la abstracción como un proceso distinguible a los anteriores, es por las mismas razones que antes vimos entre aquéllos: para matizar, y caracterizar, según los variados fines buscados en cada caso, la boscosa e inacabablemente analizable estructura referencial del pensamiento.

Lo mismo, puede decirse respecto a otro de los procesos que DLO identifica con la

referencialidad: el proceso de construcción; construcción de conceptos; de los que en su momento nos ocupamos... toda referencia es una construcción, dijimos (296)... Por lo que las lógicas modales y las clásicas logicistas (sobre todo en sus reconstrucciones formalistas), podrían, asimismo, identificarse con, y también distinguirse de, las lógicas constructivistas e intuicionistas: sobre la base de su común estructura referencial; en base a la cual pueden explicitar sus diferencias, a menudo aquí señaladas (297).

En realidad, en esas páginas centrales de DLO donde se identifica la referencialidad con la objetividad, con la modalidad, con la abstracción y con la construcción, mediante una identificación digamos "suave", mediante la expresión "se dice..." (299), se está declarando explícitamente lo que aquí hemos venido considerando desde un principio -e igualmente, asumimos, en DLO- al exponer el proceso de construcción de la referencia desde la traducción. Y lo mismo, por último, puede decirse respecto al otro de los conceptos, o procesos, que DLO, en esas mismas páginas centrales, identifica con la referencialidad: el tiempo.

En efecto. Desde un principio aquí se ha insistido en el carácter temporal de la lógica intuicionista. El "sujeto creativo" es una sucesión temporal de lenguajes (o, como dice la literatura intuicionista, de "estados mentales" temporales). Y aún antes: el propio sentido, la dimensión básica del pensamiento y del lenguaje, "es temporal de parte a parte" (300); y el tiempo, la dimensión, y cualquier medida, del sentido.

También, al hablar de la traducción, como proceso de sentido que es, comenté que era un proceso temporal, que la traducción implica tiempo... "pero -dije entonces- un tiempo como dimensión, sin dirección fija, sin antes o después... La determinación temporal del proceso traductivo y de los lenguajes [en él] implicados según un antes y un después, depende de ulteriores decisiones..." (301)

¿Cuáles eran esas "ulteriores decisiones"? en primer lugar, las decisiones de intertraducción que construyen las referencias...

En efecto. La referencia construía, como vimos, un espacio (302). Y las condiciones de los contextos que entraban en una referencia eran las condiciones espaciales de la misma, mientras que las de los contextos que no entraban, los contextos opacos, eran las condiciones temporales de la referencia (303) (identificables, pues, como condiciones subjetivas... posibles...).

El tiempo va siendo, pues, marcado por la referencia de una forma digamos negativa: es temporal todo condicionamiento, o relación, que no entra en una referencia (... temporal *con respecto a* una referencia, claro). Pero también puede eso verse de forma positiva: pues la referencia, al construir



espacio, un lugar, común, construye al mismo tiempo, desde el punto de vista temporal, la *simultaneidad* (304).

La referencia, como construcción, tú lo dijiste, implica presencia. Presente. Presencia de hechos de experiencia de un sujeto, que los hace presentes (305). Pues bien, como apunta DLO, si una referencia es presente, cualquiera de los contextos de los lenguajes que comprende es pasado; pasado hecho presente, si el contexto, como construcción que es, entra en la referencia; pasado pasado, si es opaco... (aunque, en cuanto descubierto y reconstruido, es hecho presente pero como pasado... tanto más pasado cuanto más opaco... (y, en último término, la opacidad absoluta, la de lo tan opaco que no es descubierto ni reconstruido, lo absolutamente olvidado, y por ello impresentable, que se identifica con lo inexistente y con lo por descubrir o construir, con el futuro...)). Así, la construcción de la referencia va marcando en la dimensión temporal del pensamiento, momentos; momentos ordenables por la referencia en un antes y un después, marcando una dirección, en el tiempo... haciéndolos, según se piensan como referencias, presentes; y haciéndolos, según se comprenden por otra referencia, pasados, momentos pasados. Toda referencia es un lugar presente, por serlo; para su sujeto. Y puede ser un momento pasado, en cuanto sea pensada, vivida, desde otra referencia más comprensiva; para el suyo.

En un modelo de sujeto referencial tan ordenadito y con tan buena memoria como el "sujeto creativo" de la matemática intuicionista, la construcción temporal es sostenidamente lineal, en base a referencias sucesivamente comprendidas unas en otras, cada una pasada respecto a las siguientes, que la comprenden, y presente, o futura, respecto a las anteriores, a las que comprende. Cuál se considere en cada momento la presente depende de cuál piense el sujeto en ese momento y desde qué nivel de referencia.

Pero en el modelo de sujeto referencial que aquí estamos calificando de selvático, ese al que pueden dar lugar todas las variadas posibilidades de construir referencias y más referencias, siguiendo los enrevesados posibles hilos de traducciones, intertraducciones y no traducciones por aquí o por allá... volviendo al pasado y haciéndolo presente, u olvidándolo, o haciendo al presente pasado, postulando o abriéndose a un futuro... la construcción temporal puede llegar a ser tan selvática como la de las referencias; y tan sujeta a posibles paradojas o contradicciones; que habrá que superar, o construyéndola más, o deshaciendo lo andado.

Dice Quine que el tiempo entra en la lógica por la lógica de predicados y sus cuantificadores; como parte del universo del discurso; como un conjunto de objetos, o referencias, llamados "momentos", que mantienen con los demás objetos, o referencias, determinadas relaciones; o

también, como dimensión de los objetos del universo del discurso; en fin (306). Es decir, que la lógica no puede formalizar el tiempo hasta que se hace, ella, referencial; el tiempo es una referencia; o una dimensión de la referencia. Y, como referencia, el tiempo y sus momentos caen en los peligros de las paradojas de los conjuntos y la necesidad de arbitrar superaciones de las mismas; como la teoría de los tipos, jerarquización de momentos, o conjuntos de momentos, según un antes y un después (307).

Así pues, DLO ofrece la estructura de la referencia, construida a base de traducciones, como la estructura del tiempo. Las identifica.

Trazando algunas de las proyecciones de esa identificación, podríamos decir:

Que en las referencias que aquí hemos llamado "completas" (309), su sujeto, o sujetos, si libres de las paradojas del tiempo, las viven como un lugar privado, y no se sienten obligados a pasar de ellas, a considerarlas un momento pasado, las viven sin futuro, en un constante presente. Sin tampoco pasado; pues entre ellas, en su presente, no están sus signos y contextos (su mundo no contiene sus signos ni su sintaxis). Tampoco se viven a sí mismos como sujetos de su propia vida.

En cambio, en las referencias esencialmente "incompletas", inacabables, objetuales, sus sujetos están constantemente viviendo en, o junto a, las paradojas del tiempo. En la intención de tener siempre presente su propio pasado, viven en la constante obligación de superarlo, de pasar de su presente hacia un futuro siempre abierto, viven el presente siempre de forma provisional, huyendo siempre de las paradojas del tiempo que por doquier les abren a la muerte, a la nada y al nunca.

Vivir en el mundo es vivir en el tiempo. Inacabable. En el que el presente se hace pasado, el pasado presente, ambos futuro, y el futuro se irá haciendo pasado. El lugar es un momento, y los momentos, un lugar. Un lugar de recorrido interminable. El tiempo, como el mundo, como la lógica, es el lugar y el momento de todos los lugares y momentos (310).

Vivir en el tiempo es vivir abierto a considerar cualquier momento y lugar como propio. Y los propios, como ajenos, como propios de cualquier otro sujeto que así los considere.

El tiempo es siempre anterior a sí mismo. Y cualquier vida, en el tiempo, también siempre tiene futuro. Pues (como se infiere del teorema de Cantor, proyectado sobre el tiempo), por interminable que sea cada momento e interminables todos los momentos, los momentos construibles en base a ellos, los momentos posteriores siempre son más...

Como ocurría con los objetos, no hay momento absolutamente simple, en el tiempo. Todo momento es una construcción de momentos. El llamado "instante" es una construcción inacabable de momentos (311). Todo momento es relativo; lo es, en relación al lugar que lo comprende, que es

otro momento, posterior, en el tiempo.

Dice Quine:

Del mismo modo que delante y detrás no son distinguibles más que respecto de una orientación, así también, según el principio einsteiniano de la relatividad, el espacio y el tiempo no son distinguibles más que respecto de una velocidad. Este descubrimiento no deja realmente más salida que el tratamiento del tiempo a la manera del espacio (312).

Momento y lugar, anterior y posterior, pasado y presente o presente y futuro, son relativos al pensamiento que los construye. Y es el pensamiento que los construye, o reconstruye, el que fija, como ficción interna a la construcción o reconstrucción, el momento simple en base al que se construye el lugar y los momentos que lo comprenden. Es así, desde esa ficción relativa, desde donde puede construirse una figura, o narración, del tiempo de una vida, de la vida de un sujeto y su lenguaje.

Y esa construcción, hecha a base de tales momentos considerados como simples, queda explicitada -e igualmente la simplicidad relativa de sus momentos- en un lenguaje sintáctico de la misma. Por eso dice DLO que todo lenguaje, o construcción,

ocupa un momento del tiempo sintáctico (313)

Y que

Todo lenguaje sintáctico narra una vida. La Sintaxis es la narración de la Vida (314).

Desde sus primeras páginas, DLO relaciona los conceptos de lógica, forma y espacio, por un lado; y de sintaxis, construcción y tiempo, por otro. La lógica es, o describe, la forma, espacial, del lenguaje; y la sintaxis narra la construcción del lenguaje, en el tiempo. Aunque toda referencia sea forma y construcción, el concepto de forma la contempla más como lugar, recorrible por intertraducciones entre sus signos; y el concepto de construcción, como secuencia de hechos finitos, simples, de la experiencia de un sujeto en el tiempo.

Así, lógica y sintaxis tienen una relación tan, digamos, dialéctica, o relativa, como lugar y momento, espacio y tiempo. Son dos dimensiones, inherentes al pensamiento; o maneras de considerar al pensamiento, pues depende desde qué pensamiento (o lenguaje) analicemos, nos refiramos, al pensamiento, para que enfatizamos en nuestra referencia una u otra, aunque ambas sean inseparables.

Así, si tratamos de narrar una vida, y de determinar qué momentos de ella vamos a considerar como simples, es desde un pensamiento o lenguaje sintáctico determinado. Desde otro, el momento simple, los momentos y lugares de una vida, son diferentes, diferentes el mundo y la vida que construye.

Hasta aquí, valga esta rápida zambullida en el mundo donde se identifica la referencia con el tiempo, o con el espacio-tiempo... Pero, como los conceptos precedentes, como en todo pensamiento, también pueden distinguirse. Y se hace. Y por las mismas razones: para adaptar una estructura que permite una riqueza inacabable, a un pensamiento que puede tener una gran variedad de fines, y oscilar entre ellos, y variar a lo largo del... tiempo. La distinción busca diversificar la estructura referencial, según los fines que en cada caso se busquen, sin ir la ampliando demasiado; instrumentalizarla cada vez, a cada caso, y en el caso, caracterizarla como proceda (objetividad, modalidad, ... , tiempo). Lo permite su relativismo. Su inacababilidad; por arriba, por abajo, a los lados y por dentro... Cada caracterización, cumple su papel, en la escena; pues qué duda cabe que enfatiza algún aspecto o dimensión diferente, de la común estructura referencial, aspecto o dimensión que es el que interesa en cada caso señalar. Si no, la identificación acumulable de la misma en todas sus caracterizaciones llegaría a complicarla demasiado pronto. Hay que saber olvidar. Y no se puede recordarlo todo ni atenderlo todo en cada momento. Así que se va aplicando por aquí y por allá la misma estructura referencial, unas veces como una red, otras como un andamio, tramoyas, procurando arrastrar así y retener lo más posible, sin perder funcionalidad cada momento... de acuerdo con los fines, próximos o remotos, realizables o irrealizables, que sean.

Por eso, y por amor del entendimiento y la comunicación, los hombres han construido lenguajes, o máquinas, referenciales especialmente destinadas a marcar el tiempo. Podríamos decir que la civilización y la sociedad empezó con ellas. Se empezó señalando, al cielo ("eso", "aquello", ...), a los astros, como signos; sus posiciones, sus contextos, como momentos. Y se construyeron después máquinas, lenguajes: el calendario y el reloj, con agujas que señalan signos... o una sucesión de números... Y se hicieron públicos, repetidos... con el fin de que cualquier otro tiempo, el tiempo de cualquier otro lenguaje referencial, de cualquier vida, pueda referirse a ese, al de los días y las horas... y poder quedar a una hora.

Y al tiempo de esa máquina referencial se le dice (recurriendo a las identificaciones) el tiempo objetivo; el tiempo necesario, ineluctable y fatal; el tiempo real; y a los que refieran sus tiempos a éste, se les considera personas formales y constructivas.

Y, especializado en marcar el tiempo, a sus referencias se les considera a todas, momentos;

porque después de cada una hay un siguiente; por eso la esfera del reloj es circular y a sus referencias se les nombran con números, infinitos, se proyecta sobre el lenguaje matemático; uniendo así su suerte y vicisitudes, pues ¿cuántos lenguajes matemáticos se han construido para medir el tiempo, y cuántos que se han construido sin matiz temporal han venido luego a ser aplicables como medida, cálculo y lenguaje del tiempo (315)? Y por entrar como referencia de tal máquina, o por no entrar, se han distinguido los momentos de los lenguajes; y el tiempo, del espacio.

Pero a pesar de todo ese deseo de fijar tal máquina como *la máquina del tiempo*, *del tiempo* oficial y objetivo, sus referencias -llamémosles, en general, "horas"-, sus instantes, sus siglos, si su máquina ha de mantener su capacidad de información, de transformación y de comunicación, como es propio de todo lenguaje y sin las cuales no podría cumplir los fines para los que se ha construido, sus "horas", digo, han de ser no meros conceptos, de una máquina puramente repetitiva, que obedecen a un número finito y fijo de reglas dentro de un lenguaje completo, sino objetos. El tiempo objetivo, como el oficial y canónico pretende ser, es un lenguaje objetual; y no debemos ignorarlo u olvidarlo.

Las leyes, o reglas, sintácticas, semánticas y pragmáticas, de las horas y los días son inacabables, e indeterminadas, en la naturaleza. Debemos esperar de ellas cualquier cambio, cualquier cambio de rumbo del tiempo... Las horas, pasadas, presentes o futuras, son objetos, inacabables, y en su inacababilidad descansa su capacidad referencial y de objetividad y necesidad. Y al tomarlas como referencia, de otros y nuevos lenguajes, contextos, hechos, más subjetivos, se reconstruyen y transforman... *inacabablemente*. La hora oficial, si no es una máquina cerrada, vacía e inservible para medir el futuro, cualquier futuro por venir, es plástica y cambiante. Las vidas que la usan, y la llenan de contenido, la transforman *inacabablemente*... Todo lo que puede caber en una hora, en un instante, no podrá saberse del todo nunca.

Esta labor problematizadora, abierta, innovadora y transformadora, incluso de la hora del reloj (ese reloj que Rousseau arrojó lejos, en un gesto romántico y moderno innecesario (317)), como todas las semejantes labores en el lenguaje, la cumple constantemente, por propia vocación, el lenguaje del arte. La Musa:

Si donde ella está suceden cosas raras  
y los hombres dicen que las tumbas se abren  
y los muertos caminan, o que el futuro  
se convierte en un útero, y se esparcen los no nacidos,  
no deben extrañar tales prodigios,

pues son torbellinos que forma en el Tiempo  
el fuerte impulso de su mente afilada  
a través de ese elemento siempre renuente (318).

En la poesía, dice, con muchos, Robert Graves, el tiempo queda en suspenso.

Los poetas tienen constantemente la sensación de la naturaleza equívoca del tiempo, lo que excluye la esperanza o la ansiedad respecto del futuro y concentra claramente el interés en el presente (319).

Pero no sólo la poesía, claro. Todas las artes lo hacen. Y en ellas, el tiempo que queda en suspenso es el tiempo oficial, pues lo sustituyen por -o reconstruyen desde- otro lenguaje temporal nuevo, diferente; alternativo -o, si se considera comprendido por el tiempo oficial, transformando y completando, inacabablemente, a éste-.

Pero no sólo las llamadas artes y literatura lo hacen. Todos los días, a todas horas, aunque con menos alcance, eso ocurre en nuestras vidas. A veces, un hecho, o secuencia de hechos, nos transforman de forma importante nuestro sentido del tiempo, oficial o no. De forma individual, o colectiva. Y, de cuando en cuando, conforme va pasando la vida, va cambiando lo que es, para unos y otros, una hora, un día, un instante, de tiempo.

En fin, la identidad y la distinción al mismo tiempo -que en DLO y en estas páginas quedan planteadas, implícita y explícitamente- entre los conceptos de referencialidad, objetividad, necesidad (o modalidad), formalidad, constructividad y temporalidad (y espacialidad), parecen estar invitando a su intertraducción (pues la traducción, como proyección, identifica y distingue a la vez). Y, por tanto, a comprenderlos todos bajo una referencia común: la que aquí hemos venido llamando la noción y estructura de la referencia. Y, efectivamente, al ir analizando, desde un principio, tanto en DLO como aquí, hemos venido insertando por aquí y por allá expresiones de objetividad, de modalidad, etc., para ir aclarándola e insistiendo en sus implicaciones y aspectos, en cada momento oportuno.

La identidad traductiva ha venido, pues, ahí, cumpliendo una función explicativa y comprensiva, al ir dotando, a los pasos y vicisitudes de la construcción de la referencia, de contenidos, de sentidos, de referencias, en función de las nociones intertraducidas (objetividad, modalidad, etc.); y una función explicativa y comprensiva también de estas nociones, al ir siendo comprendidas por aquélla, por la de referencia. Y al mismo tiempo, ha venido cumpliéndose así, una función abstractiva, al comprenderlas todas en una única estructura.

Pero también, y por ello, se ha venido así cumpliendo una función problematizadora de todas esas nociones identificadas y comprendidas; pues en esa identificación traductiva han venido a comunicarse de una a otra sus problemas, sus alternativas, aumentando las posibilidades de paradojas y contradicciones, y participando todas, en suma, de la inacabable, relativa y selvática, aunque ordenada, u ordenable, estructura de la referencia que, entre todas, han ido construyendo (320). (Es gracias a esa identificación como, por ejemplo, la estructura del tiempo oficial se problematiza y relativiza, en sus contenidos y sus alternativas, y deja de aparecer con esa ineluctabilidad represora de lo subjetivo con la que tantas veces se nos hace o nos la hacen presente. O -otro ejemplo- lo mismo respecto a la necesidad, o ineluctabilidad, de los cálculos lógicos desarrollados hasta la fecha).

Así que, podríamos preguntarnos, ¿es esa identificación traductiva una intención del espíritu o sujeto racionalista? ¿es él el que la decide constantemente?

Sí y no. Porque el espíritu racionalista no sólo tiene la intención de realizarla, sino también todas sus alternativas, e incluso la no identificación traductiva, es decir, la distinción de esas nociones en cuestión. Porque el espíritu racionalista tiene la intención de realizarlo, inacabablemente, todo. Sí: la identificación puede ser obra del espíritu racionalista, si está comprendida en la intención de realizar también sus alternativas. No: porque también en la intención de éste está comprendida la distinción.

-Bueno -dice Forum, que estimó que su compañero había concluido un período y llegado a una pausa.- Si esa es tu concepción de la objetividad, ¿no te parece que es una concepción bastante relativista?

Pues en ella, un sujeto, lenguaje o contexto es objetivo si su lenguaje es referencial; la objetividad es relativa a la referencialidad; y ¿no puede ser referencial cualquier lenguaje, como aquí se ha dicho, como lo mostraría explícitamente un lenguaje sintáctico del mismo que como tal lo construyera, o reconstruyera? La objetividad sería relativa a la sintaxis (o a la semántica, que comprende una sintaxis, o a la pragmática, que comprende a las anteriores). Y si un lenguaje sintáctico muestra un lenguaje como objetivo, ¿no podría mostrarse asimismo como objetivo un lenguaje alternativo, contradictorio incluso con el anterior, por obra de otro lenguaje sintáctico que así lo reconstruya?

Si ya viste, más arriba, que la traducción, y, por ende, la referencia, están indeterminadas, y asimismo las modalidades e intencionalidades, es decir, sólo son determinables, en último extremo,

por la voluntad de construirlas (322), la objetividad ¿no depende, pues, de la voluntad de así considerar a un contexto, lenguaje o sujeto? Y puesto que la voluntad es variable y contradictoria, ¿no puede ser eso relativismo... relativismo del malo, es decir, del que se autorrefuta, del contradictorio... y contumaz?

-No. -dice Idus- No. Bueno, sí que es posible, desde mi concepción, caer en ese relativismo contradictorio, como tú dices, y paralizante, y contumaz. Sí que es posible desde ella suspender toda decisión y parar; y acabar, con el pensamiento. Pero no es necesario que eso ocurra. Todo es posible siempre para la voluntad, pero nada es necesario, absolutamente necesario; ninguna objetividad lo es; tampoco el fin del pensamiento.

Por inacabable, selvática e intrincada que la estructura de la referencia (por ende, de la objetividad, de la necesidad, etc.) pueda llegar a ser, y siempre relativa a una referencia última, en cada momento, no es caótica ni sin orden. El sentido la atraviesa, hilando en multiformes hilos todos sus componentes. Por inacabables que puedan ser las posibilidades de que toda referencia *comprenda y sea comprendida, por otras referencias, y así sucesivamente por arriba y por abajo*, esas referencias van quedando comprendidas, jerarquizadas a sus respectivos niveles, y no de cualquier manera, sino de una manera determinada, constructiva, realizada en un momento, su momento, en cada momento, determinada por la voluntad, determinada en hechos constructivos de experiencia de sus sujetos.

El hecho de que un sentido, y la referencia que construye, no excluya otros posibles (sobre los mismos, o diferentes contextos o lenguajes), y otras posibles referencias, no anula lo construido con él y por sus sujetos. Una estructura referencial construye y ordena contextos, lenguajes y sujetos, y define, para éstos, qué es lo objetivo, lo que los comunica y cómo y hasta qué punto se comunican en lo que les es común, objetivo. Otra estructura referencial alternativa, hará lo propio, para sujetos diferentes. Y ¿cuál de las dos es *la* objetiva? ¡qué tontería! Cada una lo es, para sus sujetos... ¿Cuál es, para ti, la objetiva? Depende de ti, de tu voluntad; depende de con cuál te comuniques, de en cuál de las dos comunidades te integres, y de si comprendes a ambas en una referencia, objetiva, más objetiva para ti, al menos; para todo el que la acepte y decida.

Y ¿qué pasa si ambas objetividades a comprender son mutuamente contradictorias? Pues ¿qué pasa? ¡qué tontería! pues que habrá que resolver, superar la contradicción de alguna manera... ¡como si no hubiese maneras! O no considerarlas ambas objetivas. Y el considerarlas ambas objetivas cada una para sus sujetos respectivos, ¿no es ya una manera de superar la contradicción y comprenderlas? Quizá más tarde se encuentre la manera de intertraducirlas mutuamente, signo a



signo, contexto a contexto... quizá de una manera que a sus respectivos sujetos les cueste poco trabajo aceptar la intertraducción, construir así la nueva referencia (objetividad) y superar por completo la contradicción que fue, como todas, un momento, aparente. (Pues toda contradicción sólo lo es aparentemente, momentáneamente, hasta que se supera).

Mi concepción, quizá por relativista, ofrece inacabables caminos para evitar el relativismo y la contradicción, al poderlo comprender todo en estructuras de objetividad superior siempre. Al alcance de cualquiera. No es *l'embarras* de la contradicción el que mi concepción ofrece, por más que la contradicción pueda aparecer a cada paso, sino *du choix*, a cada paso. Que si el pensamiento se suspende y desaparece no será por mí; será porque así se decida, a cada paso.

Quizá mi concepción sea calificable de absolutamente relativista al negar que pueda haber un lenguaje, y sujeto, absolutamente objetivo, tal que no pueda ser comprendido por otro lenguaje de objetividad superior (es decir, que no pueda ser subjetivo), o que no pueda ser también objetivo (respecto a otros sujetos, claro) otro lenguaje alternativo. Pero es por ese absoluto relativismo por el que mi concepción escapa siempre a la contradicción, pues da siempre posibilidades de superarla y superar toda indecisión, y remontar siempre el vuelo del pensamiento y la objetividad.

Es más. Creo que es la concepción que cree que es posible un lenguaje absolutamente objetivo la que se pone a tiro de la contradicción. Pues, o bien ese lenguaje absolutamente objetivo no se alcanza nunca, o si se admite que se alcanza, si aparece en él la contradicción ¿quién, qué otro sujeto podrá ya salvarla?

Mi concepción ofrece la posibilidad de comprender cualesquiera sujetos y sus lenguajes en una referencia, objetiva; y en sus alternativas; y comprenderlas todas ellas en otra referencia; y en sus alternativas; y así sucesivamente, inacabablemente. ¿Qué quieren los que defienden la posibilidad de una objetividad absoluta? ¿Tener una justificación para imponerla, y matar así el pensamiento y sus capacidades de información, de transformación y de comunicación universal, inacabables y crecientes?

Además: mi concepción ofrece todas las posibilidades. Pero para mostrarlas posibles, hay que construirlas, realizarlas, efectivamente, en base a hechos de experiencia de sujetos; y eso es un trabajo; coser y cantar es un trabajo; no es gratuidad pura. Mi concepción, aunque permisiva y abierta, no es caótica, ya lo dije. Construir traducciones, referencias, evitar las contradicciones, todo eso es trabajoso y no siempre fácil. Todo puede tener solución y todo puede ser objetivo. Pero para que la tenga y lo sea hay que construísela, construirlo. Puede decidirse cualquier cosa. Pero no siempre sabemos qué decidir, no siempre qué fines, qué medios, cómo coordinar unos con otros,

quién habla y desde dónde, hacia dónde vamos. Para hacerlo, hay que hacerlo, y tomarse tiempo, y al hacerlo, el pensamiento va dejando su rastro y su ley, que va creando, al transformarla, construyendo. Todo es posible, el futuro está siempre abierto. Puede intencionarse todo. Así, más o menos en vacío; abierto. Pero no hay que engañarse sobre qué es lo que está construido, o reconstruido, en cada momento; lo vivido; lo que puede mostrarse; y decirse. Ello es lo que marca y define cada momento.

-Bien. De todas maneras -dice Forum- las intenciones, por muy abiertas que estén en principio a todo como has dicho, no se toman de hecho en completo vacío, exactamente. Acabas de insistir en lo efectivamente construido de las intenciones, y por ahí quiero yo ahora insistir más. Cuando un sujeto tiene una intención, algo ha construido, y -estoy seguro de que tú estás de acuerdo con esto- algo ha mostrado que realiza, en parte, su intención; la cual puede explicitarse, en el lenguaje sintáctico, mediante una regla; a la que obedece lo construido. (Aunque, desde luego que en cualquier momento puede abandonarse esa regla y dejar de construir siguiéndola).

Pues bien, acerca de las intenciones de construir la objetividad, creo que algo más se puede reglamentar. Pues hay reglas que gobiernan las reglas traductivas que construyen la objetividad (intenciones que gobiernan las intenciones traductivas). Son reglas específicas para construir objetividad. Y tratan de ordenar, y reducir, las selváticas posibilidades constructivas del ascenso a la objetividad. Tales son, al menos, -en la literatura lógica y tal como aparecen llamadas en DLO (323)-: la "regla de extensionalidad" y la "regla de objetividad".

La regla de extensionalidad rige la construcción de los conceptos, y la de objetividad rige la construcción de las proposiciones (324). Pero ambas vienen a surtir el mismo efecto en la construcción de la referencia, sea ésta un concepto o una proposición. ¿Cuál?:

En primer lugar, eliminar de la referencia los contextos opacos, sus "connotaciones subjetivas" (325). Ciertamente que, por definición, los contextos opacos no son comprendidos directamente por referencia alguna, pues son intraducidos; pero indirectamente sí que entran, en el sentido subjetivo de las referencias, sus "connotaciones subjetivas" para cada sujeto desde su lenguaje subjetivo. Pues bien, las reglas en cuestión los eliminan de los sentidos subjetivos de las referencias que construyen.

Eso significa que todo contexto que entre en los sentidos subjetivos de la referencia, a través de todos los lenguajes que ésta comprende (en último término, todos los contextos de los lenguajes subjetivos comprendidos) han de ser referenciales, han de entrar en alguna referencia, han de ser

intertraducibles (mejor, intertraducidos; pues todo contexto es siempre intertraducible, si se quiere) a través de todos los lenguajes subjetivos comprendidos. Esto es: las reglas exigen la comunicación completa de todos los contextos de los sujetos comprendidos. Que éstos no dejen nada en su lenguaje, en su vida, en su conciencia, completamente privado e inaccesible (inaccedido) e incomunicable (incomunicado), que todo en sus conciencias pueda traducirse (se traduzca) a las de las demás, y viceversa. Ello obliga a decidir todas las traducciones necesarias, al efecto. Ello supone que todos los lenguajes y sujetos comprendidos en la referencia acceden, en todos sus contextos y momentos, a la objetividad; todos sus contextos designan referencias. Que tienen una vida objetiva, y pública (naturalmente, traducciones mediante).

Y en segundo lugar, otro efecto de la aplicación de las reglas en cuestión es que no pueden construirse dos referencias diferentes, a las que pertenezcan los mismos contextos subjetivos; porque ¿en qué se diferenciarían? ¿En sus sentidos subjetivos? No; porque los sentidos, en sus lenguajes, de los mismos contextos son los mismos. ¿En sus sentidos objetivos? En principio, sin esas reglas sí que podrían diferenciarse en sus sentidos objetivos (dice DLO: dos referencias pueden tener el mismo sentido subjetivo y diferentes sentidos objetivos (326)); ambas referencias serían como un mismo lugar (mismo sentido subjetivo), al que se puede llegar por dos caminos diferentes (pues las intertraducciones de los contextos que son sus sentidos subjetivos, pueden construir con ellos referencias diferentes, pueden construir por tanto esos dos sentidos objetivos, o caminos, diferentes); y por sus caminos pueden distinguirse como dos referencias diferentes, dos lugares diferentes, en el tiempo... Pero si se aplican esas reglas, entonces no. Porque esas reglas exigen también la identificación de los caminos, que a un mismo lugar sólo pueda llegarse por el mismo, o los mismos caminos, desde el sujeto o lenguaje subjetivo que sea; que el camino para cada sujeto, de llegar al lugar, sea el mismo (a través de intertraducciones) que para los demás sujetos comunicados por la referencia. Es decir, las reglas prohíben que haya dos referencias con el mismo sentido subjetivo y diferentes sentidos objetivos. Para esas reglas, dos referencias con el mismo sentido subjetivo son las mismas, una sola, y si alguien las construye o reconstruye con sentidos objetivos diferentes, éstos son el mismo, uno solo.

Eso significa, no sólo que todas las vidas de los sujetos en comunicación sean comunicables entre sí (ausencia de opacidad), como antes vimos, sino también que sean comunicables, comprendidas a través de un solo sentido objetivo (de una sola relación de intertraducción), de una sola vida común, intersubjetiva y objetiva. Las reglas obligan a construir como referencial y común los sentidos objetivos de sus referencias, todas, referencias y sus sentidos, construyendo un lenguaje referencial,

común y único, si es que sus sentidos subjetivos, en los sujetos comprendidos, lo eran.

-Exigen mucho, pues, las reglitas -comenta Idus.

-¿Cómo lo hacen? -sigue Forum.- Muy sencillo; sólo les basta con exigir la identidad entre dos referencias con el mismo sentido subjetivo (327). Esa exigencia exige, a su vez, todo lo demás, que hemos visto.

-Pero ¿cómo puede exigirse que se considere idéntico lo diferente... y prohibir caminos diferentes para el pensamiento? ¿No es eso engañarse?

-Bueno, toda regla prohíbe, obliga; lo que no significa que lo prohibido no pueda pensarse, permitido por otra regla diferente. Así que si se han de construir referencias obedeciendo a las reglas que comentamos, eso es lo que exigen. Tú, o cualquiera, puede rechazarlas, claro.

Pero no engañan, en sí mismas. No engañan más que cualquier otra construcción decidida. Y la identificación que exigen puede construirse desde tu propia concepción de la traducción libre, como estamos haciendo aquí, en general, el análisis de la referencia:

En efecto. Fíjate bien. La identificación puede considerarse como traducción, que identifica y distingue a la vez, como hemos venido diciendo, o como intertraducción. Así que identificar -obedeciendo a las reglas- dos referencias con el mismo sentido subjetivo y diferentes sentidos objetivos, viene a ser exigir intertraducirlas, intersustituirlas en cualesquiera contextos; lo que viene a ser, construir con ellas dos otra referencia de un nivel de objetividad más alto, ¿no?... A través de esas traducciones, los diferentes sentidos objetivos de las referencias identificadas, e intertraducidas, cambian (son traducciones de las que tienen como fin cambiar el sentido de lo traducido en la traducción). Y si ello obliga, por necesidades de coherencia lógica, a intertraducir igualmente las referencias que constituyen los diferentes sentidos objetivos en cuestión, y, en último término, como antes se ha apuntado, todas las de su lenguaje referencial, así se va construyendo otro lenguaje referencial, de ese nivel de objetividad más alto que antes decíamos, en el que todas las referencias del mismo sentido subjetivo se identifican, así como todas las necesarias para identificar asimismo sus sentidos objetivos.

-En suma -exclama Idus-: dicho en términos de traducción y construcción de referencias: las reglas de extensionalidad y de objetividad obligan a ir ascendiendo los niveles de referencialidad y objetividad necesarios hasta identificar por traducción las referencias con el mismo sentido subjetivo. Y los cambios de sentido (objetivo), a cada nivel de objetividad, que ello lleva consigo, van prescindiendo del mismo, en ese ascenso constructivo, pues las nuevas referencias, a través de todas las traducciones necesarias, van haciéndose indiferentes a sus sentidos objetivos (los de su

lenguaje a su nivel referencial), hasta olvidarlos incluso, si acaso, por irrelevantes. Si estamos todos en un mismo lugar, uno llega a olvidar cómo llegó a él, o a abstraer *el* camino para llegar a él, a partir de todos los diferentes caminos por los que todos allí llegamos; abstraer *el* camino que comprende a todos los caminos.

Se identifican y distinguen, pues, las referencias por sus sentidos subjetivos, por los contextos que comprenden. Ese es el criterio rector de la construcción que sigue esas reglas. Por tanto, si la construcción, en la práctica, no lo hace preciso, y hasta podemos olvidarnos del sentido (objetivo, a cada nivel) -que es eliminable, comprensible, por las traducciones que sean-, quizá no sea preciso hacerlas efectivas -en función del criterio rector-, hasta podemos olvidarnos de traducir los contextos opacos para cada nivel de objetividad ¿qué más da? ¡alguna traducción podrán tener! O, para simplificar, se pueden rechazar, eliminarlos de sus sujetos, al no entrar en la referencia en construcción. Al ir prescindiendo así del sentido y sus contextos, por abstracción, por olvido o por exclusión, se va abstrayendo, olvidando o eliminando la distinción entre los lenguajes que van siendo comprendidos en la referencia, y sus sujetos pierden su subjetividad, lo que los distingue a unos de otros. Se va construyendo así un solo sujeto, el referencial, que ya no comprende otros más sujetos que a sí mismo (deja de ser, propiamente, intersubjetivo), hasta identificarlo con el propio sujeto del análisis sintáctico (o semántico, o pragmático), desde el que se construye, o reconstruye, la referencia, y que es el que marca el límite de objetividad y referencialidad de toda la construcción, como se ha dicho (328).

Y si los sujetos subjetivos van quedando abstraídos, o, lo que es peor, olvidados, o, lo que es mucho peor, eliminados, del sujeto referencial, ¿no van quedando, por tanto, abstraídas, olvidadas o eliminadas las posibilidades alternativas de la opacidad de cualquiera de los signos o contextos, o las posibilidades alternativas de construir cualesquiera caminos (sentidos objetivos que comuniquen entre sí a las referencias, en su lenguaje referencial), es decir, va quedando eliminada la libertad, subjetiva, a cada nivel, sin la cual no hay pensamiento, ni lenguaje, ni información ni transformación ni comunicación abierta posibles, que van quedando abstraídas, olvidadas o eliminadas? ¿Y no iría quedando con ello eliminada la sintaxis, y sustituida por la semántica, como antes se apuntó (329), semántica que solo incluiría la mínima sintaxis necesaria en función de sus criterios rectores, la inclusión de los contextos en sus referencias?

Y claro, todo puede ir así, devorando a los sujetos ignorados desde el sujeto del análisis semántico de turno, hasta que aparece la contradicción. Y entonces ¿qué? ¡Ah, entonces sí que habrá que recurrir a la sintaxis y a los sujetos, para eliminarla; como ocurrió con la paradoja de

Russell, que obligó a reglas sintácticas, a ordenar el sentido olvidado, mediante jerarquías de tipos, o niveles, o cualquier otro recurso semejante; o como ocurrió con el teorema de incompletitud de Gödel, que obligó a relativizar el lenguaje a una sintaxis y, por lo tanto, a un sujeto y un tiempo, en cada momento; entonces sí que habrá que retroceder a los sujetos, a la sintaxis, a los contextos y a los signos, para reparar el edificio! (330)

-Bueno, no te pongas así -terció Forum-. Sí que quizá tengas razón en el caso de olvido o eliminación de los sujetos comprendidos. Pero no si sólo se trata de abstracción, pues la abstracción no ignora o elimina aquello de lo que abstrae, pues de ello surge y en ello se basa... ni niega, sólo por sí misma, como antes dije, otras alternativas.

De hecho, las reglas de extensionalidad y objetividad son empleadas tanto en las construcciones lógicas de tu amigo Locus y sus logicistas, como en las de tus más próximos, los intuicionistas.

Pero sobre todo, son los logicistas los que cuentan con ellas. Ya hemos dicho que la lógica clásica logicista es una lógica de la referencia, pero construida por esas reglas. Con la regla de extensionalidad implícita, construyen su lógica de predicados (implícita en su "universo del discurso" y sus individuos); y así pasa a ser explícitamente afirmada como axioma de su teoría de conjuntos, que son (por obedecerla) referencias definidas por los individuos que contienen.

Y construyen su lógica de proposiciones con la regla de objetividad, implícita en su noción de "función de verdad", por la que construyen proposiciones, definidas en función de las proposiciones (de un nivel de objetividad inferior -en principio, tan sólo subjetivas, o posibles- respecto a la proposición referencial construida) que comprende. Por eso dice Frege que la verdad es la referencia de las proposiciones (331), porque la verdad o falsedad de una proposición (presencia o no de la misma en su lenguaje referencial) es función de la verdad o falsedad (presencia o no) de sus proposiciones subjetivas componentes en todos los lenguajes comprendidos o mundos posibles contemplados en las tablas de verdad, o reglas de construcción de proposiciones, regidas por la regla de objetividad.

(Por eso dice Quine, en defensa de la lógica clásica logicista y en contra de las lógicas intensionales, que las funciones de verdad son el único modo de composición de expresiones -o de construcción de proposiciones a base de expresiones- suficientemente objetivo, claro y bien definido, pues permite cuantificar todos sus contextos sin restricción alguna; pues todos sus contextos y signos, por obedecer la regla de objetividad, alcanzan el mismo nivel de objetividad y referencialidad. Y que, afortunadamente, la matemática, lenguaje objetivo por excelencia, no precisa otro modo de composición de expresiones (332)).

Así que la lógica logicista es una lógica de referencias construidas en función de las referencias que comprenden, y todas asumidas al mismo nivel de objetividad, el máximo (esté marcado o no por un meta-lenguaje sintáctico, semántico o pragmático), el que Quine, como dijiste, consideraba absolutamente objetivo, el único que puede reflejar "la estructura verdadera y última de la realidad", el de la ciencia (333).

Si esa lógica abstrae negando, en sus identificaciones, cualquier distinción de los niveles de objetividad, o lenguajes, o sujetos, a base de los que se construye, hasta eliminar cualquier subjetividad que no sea la del sujeto referencial absoluto que pretende comprenderlos a todos, eso depende de los autores o de los momentos del análisis que practican, y de las contradicciones que deben resolver. Aunque siempre dejan a salvo las reglas en cuestión y sus efectos (334).

-Sí, desde luego Quine se ocupa de los lenguajes no extensionales, que, como dicen, parecen inevitables en el lenguaje humano. Pero ¿no es para desprestigiarlos constantemente por no tener reglas de construcción objetivas, universalmente referenciales, y lanzar una y otra vez su lema de "huir de la intensión"? ¿No lo hace esto blanco de mis críticas anteriores?

-Por otra parte -sigue Forum con un gesto-, la lógica intuicionista también construye siguiendo esas reglas. Sobre todo cuando está aplicada a su principal objetivo (el mismo que el de los logicistas), la fundamentación de la matemática. Claro, el lenguaje matemático que deben reconstruir desde sus principios, les obliga.

Por ejemplo, en la reconstrucción intuicionista de la aritmética elemental, la regla de extensionalidad es aplicada (335); y los números naturales se distinguen entre sí por sus propiedades extensionales, la referencialidad de sus construcciones es asumida a todos sus niveles; no hay sentidos subjetivos que distingan dos números naturales que comprendan las mismas construcciones.

En la lógica de proposiciones intuicionista, también la regla de objetividad es asumida, y la definición de las conectivas da lugar a unas tablas de verdad, o funciones de verdad, muy parecidas a las de los logicistas (337).

Desde luego, parecidas, que no idénticas. Pero gracias a mi punto de vista lingüístico, las formalizaciones efectuadas de ambas lógicas han hecho posibles traducciones relativamente simples entre una y otra, de tal manera que la lógica intuicionista aparece como un subsistema de la logicista (338), pues hay expresiones de ésta que no encuentran traducción en aquélla. Por lo que la logicista es, para el intuicionista, el sueño subjetivo de Locutus, con contextos opacos.

Porque por mucho que las traducciones identifiquen muchas de sus expresiones, los puntos de

vista desde los que cada una de esas lógicas se fundamentan son diferentes. Para los logicistas, su *lógica es de la verdad y la referencia extensional y objetiva*.

Los intuicionistas, aunque en determinados campos puedan aplicar las reglas de extensionalidad y de objetividad, en ningún momento dejan de fundamentar su lógica en el sentido (lo que ellos llaman, la demostración) de construcciones efectivas a base de hechos de la experiencia de un sujeto (lo que llaman descripciones), con las que éste construye su lenguaje (339). Para ellos las reglas en cuestión, aunque puedan regir determinadas construcciones, no son leyes lógicas, necesarias (340). Y, sobre esas bases, queda asegurado que nunca hay olvido ni eliminación de los sujetos ni del sentido en su lógica; y sí, cuando aplicadas las reglas, abstracción sobre sentidos y sujetos.

En una de las intertraducciones entre las expresiones de la lógica clásica logicista y las de la intuicionista, propuesta por Gödel, éstas últimas, por ejemplo, "X", serían traducidas a "el sujeto tal piensa que X", en la logicista (341). Eso es lo que, para un logicista, está siempre haciendo un intuicionista: pensar en sujetos. Y éste estaría de acuerdo. Los dos pueden ponerse así de acuerdo, en general, desde el lenguaje sintáctico (o meta-lenguaje) desde el que se analiza o reconstruye la actividad del sujeto, creativo; lenguaje que es el que el logicista asume como lenguaje objetivo y el intuicionista no deja de considerarlo a su vez, construcción de otro sujeto; lenguaje que es el único que el logicista admite, tendiendo a ignorar o eliminar todo contexto de sujeto cualquiera que no acceda a él, que no esté comprendido en él.

En el análisis intuicionista de la actividad de los sujetos (y, si éstos forman una secuencia crecientemente comprensiva, es lo que se ha llamado el sujeto creativo) no hay olvido de la distinción entre ellos (o entre los diversos momentos del sujeto creativo) o entre sus lenguajes. Aunque la referencia a cada uno de ellos se disfrace de una función (por ejemplo, el llamado esquema de Kripke), es preciso distinguir esa función para cada sujeto (o momento), para cada lenguaje: definir qué es, para cada lenguaje, tener sentido (342).

Así, en general, el criterio intuicionista -como el de DLO- de identidad o distinción de las referencias está en función del sentido de las mismas: del sentido subjetivo (de una referencia, respecto a los lenguajes subjetivos desde los que, por intertraducción, se construye) y del sentido objetivo (respecto al lenguaje referencial de la propia referencia, a su nivel de objetividad). Y, teniendo en cuenta que las construcciones de referencias -o el análisis o reconstrucciones de las mismas- pueden prolongarse de forma creciente, pasando de niveles a niveles de objetividad, por arriba, y de subjetividad, por abajo, ... si se quiere, ... inacabablemente, las posibilidades de distinguir referencias sobre la base de los sentidos subjetivos acumulados, y objetivos a cada nivel de



objetividad relativa acumulados, a través de los diversos niveles, es, virtualmente, inacabable.

Por eso, para dos niveles de objetividad (o sea, para unos lenguajes, subjetivos respecto a otro, que les es objetivo -que es el cuántum mínimo para analizar las formas de la referencia y la objetividad-), los intuicionistas distinguen entre igualdad,  $=$ , entre dos referencias sobre la base de sus propiedades extensionales, es decir, sobre la base exclusivamente de los miembros (contextos subjetivos; de entre el universo del discurso) que las constituyen, intertraducibles, por un lado, y la identidad,  $\equiv$ , intensional, entre las referencias sobre la base de sus sentidos subjetivos y objetivos, es decir, sobre la base de todas las relaciones de sentido que las constituyen como referencias, a ambos niveles de objetividad, mediante las traducciones, por el otro lado. Pero como hemos dicho que en el análisis o reconstrucción puede haber más, muchos más de dos niveles, podría asimismo distinguirse otra identidad más fuerte,  $\equiv\equiv$ , que comprenda los sentidos de tres niveles, y así sucesivamente. Inacabablemente (344). Pero como sucede que todo análisis o reconstrucción, por abiertas e irrealizables que sean sus intenciones, debe hacerse, en cada momento, sobre la base de conceptos, como conjuntos, o secuencias, finitas de contextos, o hechos de experiencia de un sujeto (345), en cada momento, por ello, sucede también que las posibilidades de distinguir entre diversos tipos de identidades entre referencias, con menor o mayor fuerza, según comprendan menos o más niveles, son asimismo limitadas. Se prolongarán todo lo que requieran los fines del análisis del momento. Pero la lógica intuicionista de la referencia y la objetividad, da lugar para ello.

Que allí donde el análisis del momento se detenga en su reconstrucción de niveles de objetividad, por abajo (por los niveles subjetivos comprendidos) o por arriba (por los niveles objetivos que puedan comprenderlos), allí las posibilidades de distinción de identidades entre referencias, se detienen, y ambas lógicas, en un punto, momentáneo, coinciden, o pueden coincidir:

Pongamos por caso, como aún más mínimo, y paradigmático: que sólo haya un nivel de lenguaje, de objetividad; sin nada más subjetivo que comprender por abajo ni nada que lo comprenda por arriba. Entonces, entre sus contextos (que no, propiamente, referencias), no hay más distinción o identidad que sobre la base de sus sentidos, en su lenguaje. Un solo tipo, un solo nivel. Si la lógica logicista lo es sólo de referencias, no tiene posibilidades de analizarlos, ni distinguir ahí identidades o igualdades entre sus contextos (que no son, digo, para ese análisis, propiamente referencias). Pero si la lógica logicista hace un esfuerzo de implicarse con su análisis y considera al sentido como un cierto tipo de referencia, como el "contenido", o "significado" de los contextos -como aquí, varias veces, se ha considerado (346)-, indistinguiendo así sintaxis y semántica, entonces ambas lógicas coinciden, y no hay más tipos o niveles de distinción entre contextos que la igualdad, o identidad, de

sentidos, o contenidos, a su nivel (único) de lenguaje.

Es decir, las posibilidades de diferenciarse ambas lógicas con respecto a la extensionalidad y la distinción de diversos tipos de identidad, son relativas a la extensión, o comprensión, del análisis, según comprenda más o menos niveles de objetividad. Pero, en los límites a los que, para cada momento, llegue el análisis en su comprensión, en esos puntos, en esos momentos, por abajo, en el lenguaje más subjetivo, y por arriba, en el más objetivo, en ellos, ambas lógicas coinciden por falta de campo más allá sobre el que construir sus diferencias (tanto por abajo, como por arriba, el tiempo, que corre, se detiene en un lugar, cada momento). En esos momentos, aislados, ambas coinciden. (Como en cualquier momento aislado, sin tiempo, no propiamente momento). Y sólo se diferenciarían por sus intenciones: por sus intenciones ya realizadas, antes, a través de lo ya construido, y por sus intenciones por realizar, según la intención de su sujeto, de apertura o de prohibición, respecto a las posibilidades de decisión sobre las alternativas que la lógica pueda en adelante presentarle. Intenciones, que se realizarán, primero, en la construcción y admisión o rechazo de nuevos lenguajes, o mundos, posibles (subjetivos) y en su comprensión, después, por intertraducción con los ya construidos, construyendo así nuevas referencias de un nivel de objetividad superior. Es decir, sus intenciones sobre la inacababilidad del lenguaje, su intención, o visión, del infinito; como tiempo, secuencias de caminos, o como espacio, conjuntos de lugares; diferencia de la que aquí ya se ha tratado en varias ocasiones (347).

Desde esas intenciones, respectivamente, construyen ambas lógicas lo continuo, el continuo (en matemáticas, el continuo por excelencia: la sucesión o conjunto de números reales), la vida, o el mundo, continuos. Tiempo continuo. O espacio continuo. A base de momentos, tales que cualquier sucesión de ellos puede contar con otro inmediatamente posterior, que los comprende. O de lugares tales que para cualquier conjunto de ellos hay otro que los comprende inmediatamente. El continuo es la construcción de la inmediatez. Esos momentos, o lugares, inmediatos, son límites: el límite menos comprensivo de los momentos, o lugares, que puedan comprender a cada secuencia, o conjunto, de tales momentos, o lugares. Pues bien, para construir esos límites, la inmediatez -y, por tanto, el tiempo, o espacio, continuo en el que hay siempre momentos o lugares inmediatos-, ambas lógicas también coinciden en que deben hacerlo a base de aplicar las reglas de extensionalidad y objetividad en su construcción (348).

Así pues, los límites del pensamiento, tanto de su capacidad de comprensión, cada momento -sobre la base de la constructividad, y la finitud de toda construcción, o reconstrucción, desde el análisis, límites decididos sobre su inacababilidad abierta y sus inacabables posibilidades o

alternativas-, límites en sus medios, como en sus fines, la construcción de límites como referencias, de una secuencia o conjunto inacabable y denso de límites para todo pensamiento, ilimitados límites, donde el pensamiento vuelve a encontrarse, inacabablemente, en su inacababilidad, con los límites que lo constituyeron como pensamiento, los límites de toda comprensión, acercan a intuicionistas y a logicistas sobre la base de la extensionalidad y objetividad que esas reglas imponen.

-Pues sí -salta, impaciente, Idus-. Porque ¿qué son esas reglas, si no se toman, como hace Locus, como represoras de toda subjetividad que no las cumpla, sino como una invitación, una exigencia de comunicación, hacia todos los sujetos, para decidir las traducciones que les hagan encontrar el camino por el que todos sus pensamientos entren en alguna referencia común? Al aplicar esas reglas, Locus y yo podemos comunicarnos. Pero te digo que él las toma como dogmas venidos del cielo, ignorando que son reglas decididas con las que nos comunicamos porque queremos, ignorando la fábrica, la construcción del pensamiento. Y con ellas, cercena, elimina los sujetos, ignorando que fueron éstos, los que, desde su subjetividad, las decidieron, y construyeron a base de traducciones las referencias que las cumplen y donde la comunicación se establece. Impaciente, Locus rechaza como pensamiento todo el que no las cumple. E impide, con su actitud exigente y ciega, que los sujetos que no las cumplen, puedan hacerlo y accedan también a la comunicación y a la objetividad de la referencia, objetiva y extensa. Todo lo más, espera que lo hagan por su cuenta y los ignora mientras lo hacen; dejándome a mí el comprender sus decisiones ¡qué gracioso!, sus esfuerzos, sus mundos, o vidas, y su, sí, pensamiento.

Porque si para considerar algo como pensamiento hay que esperar a que tenga ya la comunicación establecida y asegurada, ¿hasta qué punto de comunicación? ¿Cuál es el límite mínimo aceptable de comunicación, para Locus? Y alcanzado ese límite ¿no hay más comunicación posible? Sí, hay límites en el pensamiento. Y puede haber comunicación, y pensamiento, siempre más allá, y más acá, de cualquier límite, y siempre las hay con un límite, en cada momento. Y los que no cumplen las reglas de extensionalidad y objetividad, no dejan de ser, por ello, comunicación y pensamiento, porque pueden no cumplirlas, siempre hasta un límite, el límite marcado por los sujetos, y sus lenguajes, que la comunicación comprende. Que la posibilidad de no cumplirlas y comunicar entre sí sujetos diferentes de formas diferentes sin que pierdan su subjetividad intransferible (intraducible) es riqueza, pero ¡ay! riqueza limitada, en cada momento.

Sí. Hay límites en el pensamiento, en eso Locus y yo podemos quedar de acuerdo. Pero infinitos, inacabables límites, ¿no?, continuos.

Si en la inacababilidad de mis alternativas de pensamiento aparecen, necesariamente, los límites

de subjetividad y de objetividad, para cada momento, los límites de su extensionalidad y objetividad, que él impone separando a justos y a réprobos, aparecen, también, como inacabables y continuos; aunque, si mientras tanto, ha condenado, por no cumplirlos, a muchos réprobos, esos límites celestiales continuos se le van a quedar vacíos, sin nadie ni nada que los llene. Aunque ¿a él qué le importa? Creerá que en ellos ve algo...

Y esos límites a la comunicación entre los sujetos, y a la distinción entre los sujetos comunicados y entre sus contextos, ¿qué son, en la naturaleza, sino azar, el límite de la determinación de las máquinas en la naturaleza y cuyo horizonte es continuo y cambia, de momento a momento?

Hubo un silencio. -Pues lo mismo que hemos dicho de los intuicionistas respecto de los logicistas -sigue Forum-, podemos decir de las demás lógicas intencionales, que estudian cómo la comunicación, la objetividad y la extensión construyen sus referencias comunes sobre las intenciones subjetivas, desde lenguajes, o mundos, posibles; intuitivos; materiales; y pasados, o presentes.

Pero -sigue Forum, tomando aliento... - ¿qué pasa, si el lenguaje en el que aplicar las reglas de extensionalidad y de objetividad, es objetual?

En ese caso, la situación respecto de tales reglas es muy peculiar. Veamos:

Todo lenguaje, o sujeto, objetual, habla con la intención de comunicarse con cualquier otro sujeto, o lenguaje. Y de intertraducir, entre su lenguaje y cualquier otro, todos y cada uno de sus contextos, los de su lenguaje, y también los de cualquier otro, para decidir, entre las alternativas, cuál intertraducir con los suyos y cómo, en cada caso, e ir así completando inacabablemente sus referencias (objetos) y comprendiendo en su lenguaje, de la forma en cada caso decidida, todos los lenguajes; si es que se trata de un sujeto, y lenguaje, objetual que intenta hablar de objetos del mundo (349). Es decir: un sujeto objetual no permite usar contextos opacos, pues intertraduce todos los que incorpora, y los incorpora por intertraducción, alimentando con ellos sus referencias (objetos) y ascendiendo así en su objetividad. Lo cual viene a ser cumplir el primero de los efectos, que reseñábamos antes, de la aplicación de las reglas de extensionalidad y objetividad a un lenguaje referencial (350). Pero con un efecto más: la intención objetual comprende la eliminación de la opacidad, no sólo en todos los lenguajes comprendidos en la referencia, sino en todos y cada uno de los lenguajes (pues todos pueden entrar, como alternativa, en el lenguaje objetual en crecimiento; y deben entrar; de alguna forma; aunque sea como negación, para construir, por distinción, los

objetos). La intención objetual comprende, pues, la de la transparencia universal; de todos los lenguajes. Del lenguaje. Y a todos los sujetos. Es la intención de que todos, todo signo o contexto, acceda (por intertraducciones) al nivel de objetividad del propio lenguaje objetual.

Y, en segundo lugar, la intención objetual comprende la intención de hablar de los propios signos y contextos, de mencionarlos, de contar con ellos entre sus objetos, de comprender su propia sintaxis, como vimos (351). Y esa intención de mencionar los propios signos, y contextos, y reglas entre ellos (de hablar de los propios sentidos como hechos entre objetos del mundo), comprende a su vez la de mencionar los signos de esos signos y contextos (objetos y hechos), a su vez como objetos del mismo mundo; y así, sucesivamente, mencionar, referirse a todos los signos y contextos de los lenguajes comprendidos, descendiendo inacabablemente en su nivel de objetividad, cada vez más subjetivos; pero considerándolos siempre, al nivel de subjetividad que sea, como objetos y hechos del mundo, transparentes, comunicables, por intertraducciones, con cualquier otro lenguaje o sujeto, y comprensibles, por cualquier sujeto objetual, que así puede comprender a cualquier sujeto, como objetos y hechos del mundo; *una máquina, o maquinilla, en el mundo.*

Es decir, desde esta perspectiva se insiste en que, entre todos los sujetos del lenguaje, los cuales la intención objetual intenciona hacer transparentes y comprensibles por su lenguaje y por cualquier otro lenguaje objetual como objetos y hechos del mundo, están, especialmente, los sujetos comprendidos (y comprensibles, por reconstrucción analítica) por el propio lenguaje, que, desde el nivel de subjetividad que sea, acceden al nivel de objetividad del propio lenguaje. De hecho, todos los sujetos (con sus signos y contextos) que son transparentados, al incorporarlos la intención objetual a su lenguaje, acceden al nivel de objetividad de éste desde algún nivel de subjetividad, el de su lenguaje, que queda así comprendido por el lenguaje objetual de la intención; ascendiendo éste, con cada incorporación, su nivel de objetividad.

Así, todos los sujetos entran en la intención objetual con toda su sintaxis; sus signos, sus contextos, sus reglas, como objetos y hechos; y, entre ellos, sus sentidos, objetivos y subjetivos, acumulados, desde todos los niveles de subjetividad comprendidos; inacabables. Entran en el lenguaje objetual como objetos y hechos, *secuencias, o conjuntos, de objetos y de hechos*, comprendidos unos en otros y otros no; toda la estructura de la referencialidad, hecha transparente, al nivel de objetividad del lenguaje objetual; hecha hecho.

Por eso, el segundo de los efectos, que antes reseñábamos, de la aplicación de las reglas de extensionalidad y de objetividad está también, en parte, intencionado por la intención objetual: la ascensión de los sentidos objetivos y sus referencias a niveles de objetividad superiores, que los

comuniquen y comprendan. También, por tanto, el efecto global de intencionar la comunicación, sobre la base de un común nivel de objetividad, de todos los sujetos comprendidos y comprensibles (que en la intención objetual son todos los sujetos). Y, entre todos los sujetos, Locus y tú podéis entrar en comunicación y poneros, en algunos puntos, al menos momentáneamente, de acuerdo.

Pero todos esos efectos de la aplicación de las reglas en cuestión, son alcanzados por la intención objetual (con creces, pues ya he insistido en que en ésta se comprenden todos los objetos del lenguaje), sin estar exigidos, arrastrados, por la capital exigencia de esas reglas; lo que antes calificamos del "criterio rector" de la construcción extensional: la identificación de las referencias con el mismo sentido subjetivo; criterio de distinción, que, como las reglas que lo imponen, no está obligada la intención objetual a aplicar (por eso hace un momento he dicho que esta intención cumplía, aunque con creces por otro lado, los efectos de estas reglas sólo "en parte"). Y, sin estar obligada a esas reglas, la intención objetual tampoco está, pues, obligada a abstraer la subjetividad de los sujetos que comprenda; tanto menos, a olvidarla o a eliminarla.

En la intención objetual, la ascensión de los sentidos objetivos comprendidos y sus referencias, a niveles de objetividad superiores, al nivel objetual de su lenguaje, no tiene necesariamente que ser a base de abstraerlos, por intertraducciones que no los conserven, con el fin de identificar por traducciones las referencias (en este caso, objetos) con el mismo sentido subjetivo, como manda el criterio rector. Puede hacerlo de cualesquiera otras maneras, con cualesquiera otros criterios con cualesquiera otros fines. Puede distinguir dos objetos con el mismo sentido subjetivo y diferente sentido objetivo (en contra de lo que ordenan las reglas de extensionalidad y objetividad), como distintos y diferentes. Y todo sujeto puede así comprenderlas, haciendo las intertraducciones pertinentes al efecto. Porque los sentidos objetivos acceden a la objetividad del lenguaje objetual y se ponen así al alcance de cualquier sujeto, como objetos, o hechos entre sus signos, objetos, del mundo... Así que el París al que se llega después de visitar Madrid, no tiene por qué identificarse necesariamente en todos los lenguajes y contextos con el París al que se llega después de visitar Londres... Según el lenguaje objetual que se quiera construir, pueden ser dos objetos, dos conjuntos, o secuencias, de hechos de experiencia diferentes; y así puede comprenderlos cualquier sujeto objetual que decida así comprenderlos, en su diferencia. Que la intención objetual puede agrupar, conectar, distinguir, construir, entre los objetos y hechos del mundo, como quiera, siempre que evite, o supere, la contradicción.

Ahora bien, ¿cómo puede, la intención objetual, dejar de abstraer la subjetividad de los sujetos que comprenda (todos los sujetos), y no privarles de ella, como antes dije, si los hace ascender, con

todos sus signos y contextos, a su lenguaje objetual, que los comprende, en el que no hay opacidad y en el que todo intenciona el máximo nivel de objetividad, el del lenguaje objetual? ¿No se hace esa ascensión, por comprensión, a base de abstracciones, de referencias, a base de intertraducciones, que lo comunican todo? La respuesta es esta: por medio del lenguaje sintáctico del lenguaje del sujeto a comprender, lenguaje sintáctico que es objetual y que la intención objetual comprende en su lenguaje objetual, y en el que el lenguaje del sujeto se proyecta, proyecta sus signos, sus contextos, sus opacidades, sus sentidos, objetivos y subjetivos, su subjetividad; que son comprendidos, con todas sus características subjetivas, como objetos, y como hechos, de su máquina, su lenguaje y su sujeto, en el mundo. Y todo sujeto que comprenda esa sintaxis, puede comunicarse con el sujeto analizado, con su subjetividad, reconstruida. Pero después de ciertas vicisitudes:

Supongamos, por ejemplo, el caso de un sujeto con contextos opacos; contextos que no está dispuesto a traducir a los de ningún otro sujeto, que son suyos, intransferibles, y que son los que le dan su identificación como sujeto, irrenunciables. Está claro que un sujeto así no es objetual (al menos por lo que respecta a sus contextos opacos, que no se refieren a objetos del mundo, en cuanto éstos constituyen su lenguaje y entran en los sentidos de los contextos del mismo), no está, propiamente, en el mundo; todo lo más, está en su mundo, o ni siquiera eso: es su mundo, como el sujeto del *Tractatus* (352).

Pues bien, en esto llega la intención objetual y trata de comprenderlo: haciéndole la sintaxis: construye sus signos y contextos como objetos y hechos del mundo, es decir, al alcance de cualquier sujeto o lenguaje, abriéndolos a traducciones para así construirlos como objetos, referencias inacabablemente abiertas a todos los sujetos. Lo cual constituiría un escándalo para el sujeto, que estaba allí tan tranquilito en su mundo aislado, que se abre de pronto a todo tipo de extraños, ruido y gente. Su intimidad quedaría violada y la opacidad de sus contextos perdida, que están ahora allá fuera, expuestos a las miradas y comentarios de cualquiera. (-"Mira lo que dice ese"). Su subjetividad, abstraída, traída a la luz pública; y, si en su opacidad cifraba su subjetividad, anulada ésta, también perdida.

Pero bueno, he dicho que así "sería", si el sujeto comprendido (y por ello incomprendido) pudiera sentir todo lo que la intención objetual hace y pretende hacer con su lenguaje. Pero si el sujeto es lo que hemos dicho, y no se objetualiza, no sale de su mundo al mundo para verse, aunque sea por un momento, desde fuera, él no lo siente, no entiende nada de lo que el lenguaje objetual diga de sus contextos. Si el sujeto aislado fuera el indígena de la traducción radical de Quine (353), nos lo podemos imaginar allí con su gavagai colgando (recordemos que así le llamaba a los conejos), que

no conejo, para él, ni siquiera es un gavgai dicho con el acento extraño del lingüista, que no entiende; y aunque éste lo pronunciara sin acento alguno, podría haber algo en su manera de decirlo por lo que él no entendería nada: ese algo es que no lo dice él, que lo dice otro sujeto (si identifica al lingüista como "otro" sujeto), pues tiene asumido que su gavgai sólo lo siente él y nada más que él; como el dolor de muelas de Wittgenstein (354), que se suele tener asumido que sólo lo siente el cuerpo que lo padece. La observación, o la comunicación, ha modificado lo comunicado, que se caracterizaba por ser incomunicable. Si la gracia de su gavgai es que fuera suyo y sólo suyo, ya no la tiene, aunque él no se dé, no se da cuenta.

El no lo siente. Pero el lingüista sí. Y anota en su bloc de notas: "ha dicho 'gavgai'; que parece consistir en hacer una sucesión de sonidos, o fonemas oclusivos, fricativos, etc., subiendo y bajando mucho las cejas con una sonrisa, etc." o lo que sea. Y lo discute con sus colegas y amigos. Y seguirá, de esa manera, haciendo lo mismo con todos los contextos del lenguaje del sujeto indígena, al menos de una manera provisional, hasta que cuente con un número suficiente. Si de lo que se trata es de hacer la sintaxis del lenguaje del indígena, irá anotando, como conjeturas, todos los hechos más significativos de su cuerpo y su entorno, posibles hechos de experiencia... si es que, como apunté cuando más arriba, en el capítulo 2, traté del tema (355), podemos distinguir en el análisis sintáctico dos momentos: la identificación de los contextos, y el siguiente, en función del cual el primer momento es sólo provisional, y suficiente sólo si puede dar lugar a ese siguiente: la formulación de las reglas que gobiernan los contextos, condicionándolos unos a otros. Y si los contextos son objetos, las reglas son hechos, referencias ambas del lenguaje objetual del lingüista. Esas reglas condicionarán "gavgai" a la aparición de algún conejo, de alguna manera más o menos estrecha. Y si de lo que se trataba era de dolor de muelas, a la aparición de los síntomas de una caries infecciosa o flemón patente.

Ahora bien, en cuanto el lingüista ha reconstruido, a base de reglas, todos los contextos (objetos y hechos) que registró del lenguaje del sujeto, es decir, ha reconstruido éste como un conjunto de hechos, en su lenguaje objetual, al alcance de cualquier sujeto objetual, ... igual que más arriba, cuando traté del tema en el capítulo 2, dije que le restituye al lenguaje comprendido la inacababilidad e infinitud que le sustrajo al determinar los contextos, finitos, de los que hacía el análisis, ... también le restituye ahora la subjetividad que le anuló al objetualizarlos.

Pues ahora, sus opacidades y sus sentidos, implícitos antes en sus decisiones constructivas, disfrazados y semiocultos en su lenguaje (356), aparecen ahora proyectados en su sintaxis, en el lenguaje objetual; aparecen referidos como hechos de objetos del mundo; y así, la opacidad, por



ejemplo, aparece como el hecho que prohíbe, o niega, las sustituciones de determinados contextos (objetos), los opacos, por otros. Y así todos los mecanismos del lenguaje comprendido como máquina en el mundo.

Claro que ahora, el contexto opaco, aparece: como transparente, en cuanto objeto del mundo, al alcance de cualquier sujeto objetual, como conjunto de signos o contextos, intertraducibles, como referencia objetual que es, dentro del lenguaje objetual que comprende al lenguaje del sujeto en cuestión; y como opaco, dentro de ese lenguaje, comprendido en el objetual. Pues un lenguaje objetual, al comprender inacabables lenguajes, que lo constituyen, como alternativas, puestas en comunicación, permite a su sujeto objetual identificarse, alternativamente, con cualquiera de sus sujetos comprendidos, con tal de aceptar las reglas de su lenguaje, comprendidas, y conocidas, como hechos entre los hechos de los lenguajes comprendidos, como hechos del mundo. y entre esos sujetos comprendidos está el sujeto no objetual en cuestión.

El lenguaje sintáctico, objetual, sería, pues, en su tarea comprensiva de los sujetos (lenguajes), la escalera de Wittgenstein, del *Tractatus*, que el sujeto (objetual) puede arrojar, al identificarse con uno de los sujetos comprendidos, después de haberla usado para entrar en él (357). (Que cualquiera que sea la manera como el sujeto comprendido llegó a serlo, a construir su lenguaje -la pragmática, desde su lenguaje objetual, la podrá descubrir-, el sujeto objetual puede llegar a identificarse con el comprendido, desde su conocimiento objetual sintáctico -ese que comprende el pragmático; y que puede incluir hechos semánticos que condicionan contextos a hechos u objetos de fuera del lenguaje analizado-, desde su análisis). Así, después de haber accedido a la comprensión del sujeto (su lenguaje, contextos, sentidos y opacidades) a base de traducciones entre inacabables lenguajes y sujetos, puede negarse a esas traducciones, o seleccionar, entre ellas, las que constituyen el lenguaje del sujeto en cuestión. Después de haber usado todas las traducciones pertinentes (permitidas por las reglas del lenguaje objetual) para mencionar los contextos, sentidos y reglas del lenguaje comprendido, puede usar sólo las comprendidas o permitidas por éstas últimas reglas; si es que quiere ocupar el lugar del sujeto o lenguaje comprendido, en el mundo; como todos ocupamos un lugar, cada momento, entre las alternativas que nuestra intención objetual del mundo nos ofrece; aunque ocupar el lugar de un sujeto no objetual, como en el caso comentado, suponga, por un momento, el dejar de ser objetual y dejar de ocupar el lugar por el que accedimos a él (arrojar la escalera).

(Evidentemente, el modelo del sujeto creativo mencionado, de la matemática intuicionista, que nunca olvida y siempre crece (358), no permitiría esa identificación, en ninguno de sus momentos,

con uno de los lenguajes comprendidos con exclusión de los demás ya comprendidos, es decir, no contempla la posibilidad de volver al pasado, o de *ir* al pasado; un pasado, no vivido quizá por el sujeto objetual como tal, del que por tanto no guarda memoria, pero que al reconstruirlo y comprenderlo, lo identifica como pasado (comprendido), implícito en su pasado como posibilidad sólo descubierta en el presente de su reconstrucción. El sujeto creativo se representa con una estructura espacialmente arbórea. No tengo claro todas las posibilidades de representación espacial de todas las posibilidades que se le abren al sujeto objetual que reconstruye lenguajes. Quizá forme circuitos retroactivos que tocan tangencialmente momentos pasados, momentos que no fueron vividos como tales, y no pudieron serlo hasta que la construcción objetual no definió claramente para su sujeto, de entre los lugares pasados, un lugar definido como alternativa vivible entre las demás alternativas, decidible. Si el lugar reconstruido, por el que habíamos pasado, entre otros, sin ser conscientes de él (sin haber vivido su aislamiento) como lugar en el mundo, y al que hemos llegado y comprendido como lugar, después de recorrer el mundo, y, al entrar en él sí que nos sentimos presentes en él... si ese lugar nos seduce y decidimos ocuparlo y ese lugar es, como el de nuestro caso, no objetual, entonces, dentro de él, podemos llegar a olvidar cómo llegamos a él, dejaremos entonces de sentirnos presentes en él y llegaremos a vivirlo inconscientemente de nuevo, fuera del mundo -aunque ya no "de paso"-, conscientes sólo de sus corrientes de sentido entre sus contextos, para nosotros ya, fuera del mundo, propias, sin saberlo, aislados, sin saberlo, en un mundo, sin ya saberlo, y sin nosotros como sujetos (359) (que los sujetos sólo existen como objetos y hechos, desde fuera)).

La intención objetual abre, por los contextos del sujeto comprendido, boquetes, por los que entrar en la casa, rompiendo los cristales; boquetes públicos, que casi destruyen su espacio, poniéndolo a la intemperie y al alcance de transeúntes. Aunque, en su reconstrucción de la casa, va ajustando los boquetes a lo que habían sido vanos acristalados, claraboyas, tragaluces, miradores. Y, reconstruida, pone ventanas, que se puedan abrir desde fuera, en sus lugares. Y se pone pruebas para asegurarse de que la casa reconstruida es la que se pretendía alcanzar, la de su sujeto, objetivado, si cualquiera que entre ahora por sus contextos, reconvertidos en accesos públicos, puede vivirla sin ser notado como algo o alguien extraño, sin molestar. Pruebas, según reglas que el sujeto objetual se pone, solipsistamente; para evaluar el éxito de su reconstrucción; evaluación que depende de esas reglas, cuya garantía se basa en su intención objetual, abierta a toda comprensión, a todo lenguaje o criterio, a toda comunicación. Reglas, de las que depende su capacidad de precisión en la distinción entre los contextos del lenguaje comprendido y los contextos reconstruidos.

Capacidad, que depende de los principios de análisis del lenguaje, que aplica. Principios, como los que DLO ofrece, y que aquí estamos aplicando: principios éstos, por los que pueden distinguirse los contextos o signos, en orden a toda una inacabable gama de sentidos, objetivos y subjetivos, de lenguajes comprendidos; inacabablemente; hasta donde alcance el análisis en cada momento, por arriba, por abajo y por los lados.

Principios que, quizá, puedan tener menos capacidad de distinción que otros, ser menos precisos que otros... pero que, al ofrecerse como capaces de desarrollar una estructura de distinciones inacabable, suponen que cualquier distinción posible pueda ser alcanzada, en algún momento de su desarrollo, desde la misma.

Al menos, creo, esa es la esperanza del formalista, expresada en su tesis formalista: Que se pueden identificar pensamientos diferentes con formas diferentes (360); formas, que pueden extenderse, inacabablemente, por la estructura referencial, hasta determinar la diferencia buscada.

Así que, cuál sea exactamente el sujeto o lenguaje que se reconstruye en el análisis, depende de los fines del análisis, definidos en sus reglas, desde la capacidad de distinción de esos principios, o de los que sean.

Ahora bien, si el análisis, en sus reconstrucciones, como toda construcción, debe tener límites, en cada momento, la estructura referencial sobre la que el análisis define sus distinciones, la estructura referencial que construye y puede seguir construyendo, no los tiene, es decir, el análisis puede cambiar de límites, de momento a momento, hasta alcanzar sus fines, si son realizables, o inacabablemente, si no lo son. Esos límites, fundamentalmente, son:

Límites en extensión; por los que los contextos analizados y reconstruidos son limitados en número, finitos, asumidos todos como "contexto mínimo" de su lenguaje (361). Son límites que son superados por el análisis al construir las reglas que los rigen, como hechos del mundo, aplicables inacabablemente, y comprendiendo inacabables contextos construibles en el futuro, desde su intención objetual (por eso decíamos en el capítulo 2 cuando traté del tema, que el análisis restituye al lenguaje comprendido la inacababilidad e infinitud que al principio le sustrae en sus construcciones). Y límites que el análisis puede también superar al incluir nuevos contextos como contextos mínimos, reconstruyendo quizá otro lenguaje que comprende al anterior.

Y, en segundo lugar, límites en intensidad; al asumir los contextos, o sus signos, como átomos, como objetos, o hechos, simples, inanalizables, sustancias, ficciones del análisis. Estos límites son también superados por el análisis de la misma manera (restituyendo así la subjetividad que al principio le sustrae al considerar los signos y contextos como objetos del mundo). Y límites éstos,

en intensión, que también el análisis puede superar al pasar a analizar, o descomponer, los contextos o signos considerados antes como simples, en otros más simples, de los que aquéllos estaban compuestos; pues siendo los signos objetos, para la intención objetual, es decir, conjuntos o secuencias de construcciones, hechos de experiencia, inacabables, siempre podrán descomponerse en otros conjuntos o secuencias relativamente menos comprensivos. Y así, inacabablemente, distinguiendo y analizando en el denso y continuo conjunto o secuencia de hechos y objetos del mundo. Y este descenso virtualmente inacabable a posibles niveles de subjetividad, progresiva y relativamente cada vez más subjetivos, está comprendido por la intención objetual desde la que se hace el análisis (pues, como hemos comentado, comprende la intención de referirse a su propia sintaxis, a sus signos, y a los signos de sus signos, y así sucesivamente (362)). Y en ese descenso, se detiene allí donde sus fines se hayan realizado, o progresa, momento a momento, sin detenerse nunca, donde los fines del análisis sean irrealizables.

Y así, la intención objetual del análisis puede virtualmente, descendiendo la estructura de la referencia y la objetividad, llegar a alcanzar cualquier contexto, cualquier signo, o pensamiento, por opaco, subjetivo y remoto que esté, y revelarlo como objeto a la luz pública, permitiendo, a cualquier cuerpo usuario de lenguaje que pueda ponerse en sus mismas condiciones pragmáticas y reproducir los hechos de experiencia que componen el contexto en cuestión, permitiéndole, digo, identificarse con el sujeto del pensamiento o contexto en cuestión, comunicarse con él... aunque el contexto fuera el dolor de muelas de un gavagai imaginado en un instante de sueño.

Para el análisis, como para el pensamiento, siempre, en cada momento, hay límites. Pero esos límites son ilimitados, no tienen límites.

-¡Caramba! ¿Y dónde puede ocultarse un sujeto a las indiscretas miradas de tu intención objetual? ¿Es que ya no es posible la intimidad? ¿Puede haber sujeto, sin intimidad? -dice Idus, aparentando visible preocupación.

-Bueno, no te preocupes. El conjunto de los hechos de experiencia de los que consta el pensamiento es inacabable, y continuo. Constantemente se está pensando por doquier, en todas direcciones, pero ¿cuántos de esos pensamientos se analizan y reconstruyen para servirlos a la comunicación pública? Una mínima parte. Sólo los que más interesan. No se puede vivir, como decía Russell, escribiendo tu diario durante las 24 horas del día. Así que si quieres pensar ocultamente, mi consejo es que no te hagas el interesante. No llames la atención. Escóndete. O disimula (ironiza). O mejor: no te muevas. Piensa para tus adentros. Pero, la verdad, en principio, ni aún en ese caso tus pensamientos serán inalcanzables al análisis público, pues si has pensado, en el

mundo, habrás tenido hechos de experiencia, aunque sean en el interior de tu cuerpo, mientras solo tú los advertías. Pero esos hechos son hechos del mundo, alcanzables por la intención objetual, al menos teóricamente alcanzables. Y la capacidad de alcanzarlos, por la ciencia y la historia, va siendo cada vez mayor...

No. Mi consejo es que si no quieres que sean ni teóricamente alcanzables, lo mejor es que no lo hagas. No pienses. Al menos, no pienses, desde el mundo. Piensa, si puedes, desde un mundo, pero, claro, que no esté en el mundo. Piensa desde un mundo, por tanto, en el que tú no estés presente, ni tus signos. Pero ¡cuidado! El análisis, desde el mundo, descubre muchos pensamientos así, muchos mundos así, que no saben que están en el mundo, en el mundo los descubre y ellos, ni se enteran, por no pensar en él, desde él; por no estar.

Si no quieres que tu intimidad pueda quedar violada sin saberlo, este es mi consejo, esto sólo puedes hacer: no pensar, no ser.

Si tú, como sujeto, eres un cuerpo usuario, no podrás. No podrás no ser; difícil te será no pensar. (Todo piensa...).

Mucho más, si eres hombre. Si eres hombre, no sólo no podrás no pensar, sino no podrás no pensar en el mundo. El pensamiento humano es objetual, incluso en los sueños. Siempre vuelve, una y otra vez, a sí mismo, siempre se hace presente el propio cuerpo, el propio sujeto, en la memoria, siempre se piensa en los propios signos. Aunque... vuelve, he dicho. Sí: por un momento, antes de volver al mundo, quizá puedas pensar en un mundo fuera del mundo, en el que no estés, ni tus signos. Pero si quieres que la intimidad de esos pensamientos no quede violada, es necesario, aunque no suficiente, que no los recuerdes, olvídalos, pues si no, tú mismo serás, al volver al mundo, el primero en violarla. Olvídalos, si puedes. Quizá tu memoria consciente pueda. Tu memoria inconsciente (pensamos los formalistas) no podrá (363).

Y si tú, como sujeto, lo que eres es un lenguaje, ¿qué más te da si tus pensamientos son públicos? Nada cambia en ti por eso. Eres el mismo, usado por un solo cuerpo usuario que por un millón, indiferente a si proceden de un análisis objetual o no. Eres uno, e inviolable. Eres conciencia, esa luz. Comuniques lo que comuniques, te use quien te use. Qué comunicas y quién te usa, no puedes saberlo. Sólo puede saberlo otro sujeto, que te comprenda, violándote. Todo sujeto, como lenguaje, puede violar a otro, comprendiéndolo, devorándolo. Pero él mismo, desde dentro, para él, es inviolable. Siempre virgen. Pues violarlo es identificarse con él. Y ser violado, seguir siendo ...

Y así, como iba diciendo, hasta el mismo Locus puede descubrir o reconstruir cualquier contexto, de cualquier lenguaje, cualquier pensamiento en el mundo, desde el lenguaje objetual que puede

acceder a todos. Desde un mismo nivel de objetividad, el máximo, cada momento. Desde el que el pensamiento es una estructura de elementos y conjuntos de elementos, y conjuntos de conjuntos, y relaciones, y así sucesivamente, cuyos elementos pueden ser conjuntos de otros elementos, y así sucesivamente, en un continuo siempre, en su totalidad, inalcanzable en cada momento... Un continuo de contextos, de signos, de lenguajes, todos los cuales pueden ser límites de construcciones, cada momento. Un continuo límite. Un continuo discreto (364).

Pues la intención objetual comprende toda la lógica, como lenguaje, el mundo.

Pero, ya sabemos: es irrealizable, en cada momento. Todo cuanto hemos dicho en las páginas precedentes, compete a la intención objetual, a su actitud abierta a todo pensamiento, que la prohibición no debe cerrar, en cada momento. Pero, intenciones aparte, el lenguaje objetual debe construirse y realizarse, y sus reconstrucciones con él, con límites, límites de la construcción, fines realizados, cada momento. Y en cada momento, dentro de sus límites, el lenguaje objetual sufre toda la lógica y todas las vicisitudes de cualquier lenguaje; más una: debe ir ahuyentando la oscuridad de la contradicción por aquí y por allá, e ir salvándola, por ser objetual, cada momento.

Por eso, aunque a la intención objetual no le haga falta invitación alguna, o exigencia, a la comunicación, como la que las reglas de extensionalidad y de objetividad imponían, pues comprende todo lenguaje y toda comunicación, es frecuente, y razonable, que en determinados lenguajes, se quiera abrir un espacio y utilizar las reglas en cuestión para construir en determinada dirección y con determinados fines constructivos. Así, por ejemplo, siguiendo una especie de atajo, se construye, se abstrae, en matemáticas, como hemos dicho, el continuo, el continuo del lenguaje, el continuo del discreto.

Es desde el lenguaje objetual, bajo la regla de extensionalidad, desde donde los logicistas aplican su noción de "extensión", de un concepto, que se identifica entonces con el "sentido subjetivo" de un concepto, en DLO, el que rige el criterio rector de la distinción de conceptos; pues entonces, desde el lenguaje objetual, ese sentido subjetivo está construido a base de objetos; se hace, de esa manera, objetivo.

Pero lo mismo son los "sentidos objetivos", de DLO, que tales reglas, a cada nivel de objetividad, abstraen u olvidan: objetos y hechos. Pues en el lenguaje objetual, toda subjetividad, abstraída o no, accede al mundo. Por tanto, dos objetos con el mismo sentido subjetivo y distinto sentido objetivo, son ahora distinguibles, pueden no aplicarse las reglas, pues ambos sentidos son, por objetuales, objetivos.

En el lenguaje objetual la aplicación o no de esas reglas consiste en adoptar un criterio u otro en

la distinción de objetos, unos de otros, en términos de objetos, y hechos. Los sentidos que rigen esa distinción son considerados "condiciones intrínsecas" de los objetos (365). Aplicar, por tanto, las reglas es considerar a los objetos o hechos intertraducibles, en cuanto signos, intersustituibles, considerarlos como las condiciones intrínsecas del objeto al que se refieren, el conjunto o secuencia de todos ellos; y, con ellos, todo el sentido subjetivo de su referencia. Y como extrínsecas, a los objetos y hechos de su sentido objetivo (366).

La intención objetual es, pues, la lógica, el lenguaje todo como referencia que comprende a todos los lenguajes. Es, pues, el nivel de objetividad máximo, nivel inalcanzable, pero presente en la oscuridad incompleta de la intención objetual, siempre abierta a comprender y decidir todo lenguaje, y optar, en cada momento, entre sus alternativas. Podríamos decir que es la objetividad absoluta, el límite superior de la objetividad; solo que es un límite inalcanzable en su realización a base de decisiones constructivas cada momento.

Y el sujeto objetual, al ir decidiendo, cada momento, sus construcciones, realizándolas, al nivel de objetividad que sea (según los lenguajes o sujetos que comprenda), y hacerlo con la intención objetual de comprender el lenguaje todo, todo lenguaje, considera sus construcciones realizadas cada momento como una realización incompleta de esa intención; pero, no por incompleta, con menor nivel de objetividad que el que su intención ostenta, el máximo, el que precisa ir comprendiendo para ir la completando inacabablemente.

A lo cual le anima siempre la contradicción que pesa y pesará sobre lo realizado, cada momento, si lo diera por completado y cerrado. (El sujeto objetual, cada momento, o nada hace, o está acercándose a un lugar al que nunca llegará).

Por eso, abrogándose para sus construcciones objetuales la objetividad absoluta de su intención, Locus habla de "verdad", la objetividad absoluta.

Y si tú, Idus, le dijeras que con intenciones no basta, y que no se sabe qué es verdad exactamente, pues lo construido como verdadero, es incompleto, recurriría Locus a su atomismo; para el cual se sirve de las reglas de extensionalidad y objetividad, tomadas como principios, es decir, como reglas necesarias de todo pensamiento y del lenguaje (367). Pues ellas prescindan del sentido (objetivo), y del lenguaje, de una construcción (de la intención, por tanto, de su sujeto). Desde ellas, pues, se puede conocer, distinguir, una construcción sin conocer su lenguaje; no importa, pues, que éste esté incompleto; basta con conocer su sentido subjetivo (su "extensión"), el conjunto de objetos, o

hechos que, como referencia, comprende; prescindiendo de que esos objetos o hechos (construcciones) pertenezcan a diversos lenguajes comprendidos; basta con que sean objetos o hechos del mundo, objetivos al nivel de la intención objetual y su lenguaje que todo lo ha hecho objeto, o hecho. Y así,

"el mar es azul" es verdadero, si y sólo si el mar es azul (369).

En ello fundamentan su atomismo, por el que puede considerarse verdadera una construcción - actual, finita- aunque su lenguaje, y su sentido objetivo, sea incompleto; ella no lo es... si tiene definida su extensión, entre los hechos y objetos, en el mundo.

"Puede considerarse"; pero cuáles construcciones considerar en cada caso verdaderas, es una cuestión que algunos defensores de la lógica logicista, con prudencia escapista, consideran extralógica, pretendiendo así salvar su lógica, y mantenerla como un instrumento, un cálculo de condiciones de verdad, absolutamente objetivo, que aplicar a las construcciones concretas que en cada caso se consideren verdaderas. Instrumento vacío. Un conjunto de preceptos que sólo en su aplicación pueden ser pensamiento, verdadero.

Así que, prescindiendo de su lenguaje, ¿qué construcción puede mostrar, y alcanzar, su verdad, sobre la base de su extensión, definida entre los hechos y objetos del mundo? Obviamente, la que cuente con su extensión, entre los hechos y objetos del mundo, como exige el ejemplo anterior del mar azul, que expresa la concepción semántica de la verdad. Dice el *Tractatus*:

Para conocer si la figura es verdadera o falsa debemos compararla con la realidad (370).

Pero ¿cuál puede hacerlo, si la extensión es virtualmente inacabable; sus objetos y hechos, construcciones (conjuntos de hechos) inacabables, e inacabablemente divisibles, densas? (pues, recuérdese que la intención objetual comprende la sintaxis de su lenguaje y la sintaxis de su sintaxis, y así sucesivamente; no, como en el *Tractatus*, con su comprensión detenida en la ficticia simplicidad de los signos, u objetos). Y todos ellos están comprendidos por la intención objetual cuya objetividad absoluta se abroga la construcción verdadera logicista, pero no por la construcción actual misma, en cada momento.

Así que poco parece haberse ganado, con esa eliminación de las intenciones de los lenguajes implicados, en lo que respecta a completitud. La extensión de una construcción también es



inacabable. Y cualquier construcción -finita- comprende una extensión incompleta.

Este es el problema que generalmente se plantea a propósito de las oraciones con conceptos universales, cuya extensión es sólo parcialmente existente, pues incluye a objetos o hechos futuros, como conejos, o con conceptos cuya extensión es inacabable, como los números. Este es el problema de la verificación; con el que se encontraron los empiristas lógicos desde el Círculo de Viena, que trataron de sintetizar su empirismo *Idus* con su logicismo *Locus* mediante un criterio empirista de sentido basado en un criterio de la verificación (371), conectando experiencia y verdad, como aquí venimos haciendo. Y no lo consiguieron. Por las mismas razones que aquí nosotros vemos que no puede conseguirse.

Por eso no es de extrañar que haya quienes consideran la verdad como inalcanzable, en la tradición de un Sócrates, aunque aproximable, en cuanto el lenguaje realizado -o, si se quiere, la extensión descubierta, construida o analizada, de una construcción- es algo acumulable, siempre en un presente siempre en contradicción superable siempre por la del siguiente presente...

Claro -podría decir sin duda *Locus*-, me pones la verdad en una situación imposible porque defines la verificación en términos de *Idus*, como mostración, o demostración, de su extensión. Pero esa es una noción muy ligada a un lenguaje y a su sentido, el lenguaje realizado cada momento, y yo, una vez situados en la intención objetual, que comprende todos los lenguajes, quería prescindir de éstos. Si hay que echar mano de alguna noción de *Idus*, prefiero hacerlo de la de decisión, y considerar, en general, que verificar una construcción es decidir tomarla como verdadera, sean cuales sean los criterios empleados para ello en cada lenguaje.

Esta es la línea emprendida por un Popper, en la que la lógica logicista, como instrumento, cálculo de condiciones de verdad, se aplica a las construcciones concretas, tomadas como verdaderas por decisión (372). Aunque para controlar estas decisiones en la línea del empirismo lógico, y evitar su arbitrariedad y su desconexión con el lenguaje realizado, se les exige ser refutables: es decir, prohibir -en el espíritu propio de *Locus* y utilizando, en la proyección, la lógica logicista- determinadas extensiones, alternativas (hechos y objetos), que no comprende, las que la contradicen, pero que pudieran construirse en el lenguaje objetual -naturalmente, de forma independiente de la verdad decidida- sobre la base de hechos de experiencia -en el espíritu abierto y constructivo propio de *Idus*-. La verdad, así decidida, tiene, pues, el carácter de conjetura: que la lógica de *Locus* proyecta al pasado y al futuro, proyecta su pretendida y asumida visión de su extensión infinita, desde su objetividad absoluta, abriéndose paso entre todos los lenguajes y todo el lenguaje, a base de prohibiciones. Si los hechos u objetos prohibidos llegan a ser construidos,

entonces habrá que resolver la contradicción, y quizá, elegir.

Así, en el modelo de Popper de la lógica de la investigación científica, que aquí tomamos como su modelo de todo pensamiento, el sujeto va construyendo el pensamiento, buscando la verdad, a dos bandas: decidiendo la verdad (objetividad absoluta) de construcciones que satisfacen sus fines, por un lado; y buscando construir en la experiencia hechos u objetos que la contradigan y refuten, o si no, que la fundamenten en la experiencia al irle construyendo su extensión, en el mundo, por otro lado; conectadas ambas bandas por la lógica logicista, como cálculo de extensiones, en cuyo seno y siguiendo cuyas reglas de lenguaje, es donde debe la contradicción aparecer y resolverse. Pero no es preciso construir la extensión, completa (lo que es imposible) o incompleta (lo que se realiza en su aplicación tecnológica, en su construcción semántica y pragmática), de la verdad decidida. Basta con que ésta -imponiendo, desde su objetividad asumida, sus reglas, proyectadas por las de la lógica logicista- prohíba hechos u objetos en el mundo. Así define la verdad su extensión; negando mundos posibles; naturalmente, siempre de forma incompleta; pero cuantos más niegue, mejor, más se expone a la contradicción, motor del pensamiento. En suma, decisión de construir un lenguaje *objetual y demostración incompleta del mismo*.

En algún lugar, más arriba, ya se ha comentado el parecido entre el modelo popperiano del descubrimiento científico y el modelo de DLO del pensamiento y la razón (373). Al fin y al cabo ¿no pretendía Popper, como hemos dicho, en la tradición del empirismo lógico, hacer una síntesis entre *Idus* y *Locus*, que aceptando la lógica clásica la pusiera bajo el control de la experiencia, para lo cual adoptó un punto de vista más pragmático e histórico del desarrollo científico que lo que había hecho hasta entonces el empirismo lógico? Por eso, acercando su modelo al aquí desarrollado desde mi planteamiento semejante, aunque menos respetuoso con el valor pretendidamente objetivo absoluto de la lógica clásica, hay varias cosas a comentar:

El modelo, aunque aparentemente parece a dos bandas, es, en realidad, a muchas bandas, *inacabables*: no hay decisión de verdad, por un lado, y hechos de experiencia, por otro. Ambas bandas consisten en decisiones, decisiones constructivas, de verdad, es decir, decisiones de construir un lenguaje *objetual*. Unas (por ejemplo, leyes, o teorías), a un nivel de objetividad, o *referencialidad*, *relativamente superior* a otras (por ejemplo, hechos singulares); *superior*, porque unas pueden comprender a otras; aunque todas, a un mismo nivel de objetividad, el de su lenguaje *objetual*, con extensiones y referencias comprendiendo hechos u objetos del mundo, del lenguaje *objetual*, *inacabables* (por muy singulares que parezcan los hechos de la experiencia destinados a refutar, o contradecir, las leyes). La decisión constructiva corta por lo sano, en el proceso de

construcción, o de reconstrucción, de análisis, del lenguaje, del pensamiento. La decisión se toma en los límites, marca los límites, del tiempo, del espacio, del pensamiento. Y, ya lo sabemos, puede haber inacabables, densos, continuos límites, por todos lados. Por arriba, construyendo los hechos más comprensivos que se quiera; por abajo, los menos comprensivos; pero ambos, pudiendo comprender y ser comprendidos por inacabables hechos, y las decisiones de construirlos. La decisión construye, es, una ficción, momentánea.

La decisión constructiva en un lenguaje objetual construye, es, una conjetura, momentánea. Es la verdad... si es que ésta, la verdad, (siguiendo el criterio poco exigente de Popper) está en el tiempo, en lo incompleto; al menos, temporalmente; como conjetura; definiendo en cada momento el mundo, para su sujeto, y sus creencias.

La decisión está donde está el límite, del pensamiento; donde está la muerte. Como la muerte, la decisión de un lenguaje objetual, el límite, son "falsedad para sí mismos"; pues como cierre de su lenguaje, el lenguaje objetual construido hasta la fecha, son contradictorias, construyen la contradicción, o mejor, destruyen su lenguaje. Pero son verdad "para nosotros" (374), para la intención objetual, como construcción incompleta de un lenguaje, cuyo sujeto debe tomar nuevas decisiones para superar la contradicción e irlo completando... inacabablemente.

Por eso DLO opta -en una dirección muy de Idus- por declarar el término "verdad" como vacío, innecesario, y quedarse en su lugar con el de "sentido", que la decisión construye (375). Aunque también dice:

Cuanto se dice se dice objetivo, ciegamente, con sentido y sin condiciones. El lenguaje es dogmático (376).

¿Objetivo, relativamente (lo cual es simple consecuencia de que todo el lenguaje sea referencial)?  
¿U objetivo absolutamente, lo cual es así para un sujeto objetual, y su intención de comprender todo lenguaje, como para DLO, y su punto de vista sintáctico? Si es así, cuanto se dice, se dice verdadero; en una dirección muy de Locus.

En cualquier caso, el concepto de "verdad" es de Locus, y si entra en la concepción del pensamiento de DLO es dentro de la intención objetual, irrealizable; y mucho se cuida de no distanciarse, al hablar de ella, de sus principios intuicionistas, constructivistas, y no aceptar dogmáticamente la lógica clásica logicista en su pretensión prohibicionista, visionaria de la totalidad del lenguaje objetual por descubrir, o construir, en el futuro, visionaria del infinito, siempre por

construir, como si ya estuviera construido; pretendida visionaria de la extensión infinita de sus construcciones verdaderas. Si el concepto de "verdad" entra en la concepción de DLO es para comprenderlo, sus pretensiones y sus limitaciones, subjetivizarlas y superarlas.

Así comprende DLO la prohibición: "cuando un lenguaje pretende tomarse como el lenguaje". "Entonces una regla se define por el conjunto de pensamientos que prohíbe". (Y de manera semejante comprende la refutación, en un lenguaje objetual, como el de la ciencia (377)). Entonces es cuando la verdad, de Popper, se define por la extensión que prohíbe; extensión que es descubierta como negación gracias a la lógica clásica que le da sentido, descubierta como mundos posibles pero no comprendidos en el lenguaje objetual más que en su negación; extensión, digo, que es visionada desde la pretensión de visionar lo infinito propia de Locus, con la autoridad que le da su lógica, considerada como la lógica del lenguaje, de todo el lenguaje, inacabable, por construir; lógica tomada como *la* lógica. Y, por tanto, su lenguaje como *el* lenguaje.

En esa pretensión se apoya la prohibición, y la refutación popperianas: en las de la lógica clásica como lógica absolutamente objetiva; lógica del lenguaje objetual, irrealizable, como si estuviera realizado y completo. Pero para DLO eso ocurre siempre que cualquier lenguaje se toma como el lenguaje; y el caso de que el lenguaje así tomado sea el de la lógica clásica es sólo un caso posible.

La prohibición, la contradicción y la refutación de Popper dependen de las que la lógica clásica define, están limitadas por las reglas y el lenguaje de la lógica clásica; no son las únicas prohibiciones, contradicciones o refutaciones posibles. Es cierto que la verdad de Popper, definida bajo la dictadura de la lógica clásica, no es más que conjetura, pendiente de las decisiones constructivas de su lenguaje objetual, realizadas y por realizar; y en esto, Popper sitúa su verdad y su lenguaje en el tiempo, consciente de las construcciones realizadas hasta la fecha. Pero la refutación que podrá negarla, y el tiempo en que podrá hacerlo, está limitada por la lógica clásica que la descubre; que, para DLO, no es toda la lógica.

Para DLO, la contradicción que puede encontrar la verdad para Popper, no es más que un caso de la contradicción propia de todo lenguaje objetual, en cada momento, al considerarlo como completo, o como el lenguaje, la contradicción de lo ya construido, en el mundo; la contradicción de un mundo cerrado, que contiene a su propio sujeto. Es la contradicción que aparece en todo lenguaje objetual al comprender su propia sintaxis, al comprender, entre sus objetos, a sus propios signos y contextos, en el mundo. Que cualquier construcción, decidida por un sujeto objetual, comprende (al menos en su intención, y quizá en su construcción, o reconstrucción, realizada) sus signos, y los signos de sus signos -un continuo inacabable- como objetos, construcciones

inacabables, del mismo lenguaje objetual, al mismo nivel (absoluto) de objetividad; en el mundo.

Y así, cualquier verdad, cualquier construcción, a cualquier nivel de referencialidad (no sólo las leyes, o teorías, generales; también los enunciados básicos, singulares, de Popper), es refutable, puede dar lugar a contradicciones, si de ella se construyen (o deducen) prohibiciones (negaciones) de construcciones de un nivel de referencialidad menor, para definir así su extensión, el conjunto de sus signos. Construcciones que pueden llegar a construirse (de hecho ya se construyen en mundos posibles) y asumirse como verdaderas en el lenguaje objetual, y contradecir así la prohibición. Prohibición que se realiza desde una lógica clásica que pretende visionar todo el futuro infinito y, desde el principio de tercero excluido, asume la negación como una construcción más, ignorando los niveles de referencialidad que comprende y que revela la sintaxis.

Por eso, una lógica intuicionista, o intencional, que no abstrae los niveles de referencialidad, y de lenguajes, comprendidos en sus construcciones y en sus negaciones (recuérdese que la negación intuicionista es la afirmación de la imposibilidad de una construcción -de su demostración- en un lenguaje determinado), está menos expuesta a las refutaciones, o contradicciones, en cuanto niega menos las posibilidades de construcciones futuras, a las que se mantiene abierta.

Quizá la lógica de la teoría de conjuntos logicista sea la más expuesta a las contradicciones, cuya expresión más general sea la paradoja de Russell, artificiosamente superada por la jerarquización en tipos. (Reflejo, como aquí se ha dicho, de la jerarquización de lenguajes que en la citada teoría en principio se ignoran). Algo menos, la lógica formalista empleada por Gödel en su teorema de incompletitud, en la que intervienen términos sintácticos, y la negación que puede encontrarse con la contradicción es la negación de la demostrabilidad de una construcción en un lenguaje; esa contradicción es ya superable, desde su propia construcción en el teorema en cuestión, al admitir la posibilidad de la incompletitud del lenguaje formalizado cuya demostrabilidad y sintaxis se analiza en él.

Y quizá una lógica sin negaciones, como la soñada, y construida en algunas propuestas de entre las tendencias intuicionistas (378), sea la menos expuesta a refutaciones y contradicciones, por ser la que menos visión del futuro asume y más apertura a sus posibilidades constructivas. Asume tan sólo lo construido, en el lenguaje objetual, hasta la fecha, sin sacar conclusiones que proyectar al futuro, abierto; pues tales proyecciones suelen estar basadas en la asunción de la completitud de lo construido; completitud que tales lógicas pretenden no asumir en ningún momento.

Pero, ya lo sabemos, el análisis intencional, y su distinción de lenguajes, y la descomposición o reconstrucción de sus signos, tienen siempre un límite, en cada momento. La propia incompletitud e

inacababilidad del lenguaje objetual, a todos sus niveles, que los Idus analíticos pretenden asumir, limita su programa. Y, en cada momento de su análisis, deben decidir ficciones, límites, verdades, de las que pueden proyectarse construcciones futuras, anticipaciones, que las exponen a la contradicción y a la refutación, que les obligarán a nuevas decisiones constructivas, nuevas ficciones... Que sólo con el tiempo se van superando las contradicciones, extendiendo las distinciones de lenguajes y sujetos comprendidos en la comunicación; contradicciones a las que el lenguaje objetual, por sus propias características de finitud de sus construcciones e inacababilidad de su intención, estará siempre sujeto. Y en esas limitaciones, cada momento, Locus e Idus (al menos, los Locus atomistas y los Idus analíticos) están obligados a encontrarse, cada momento, para desencontrarse al momento siguiente y encontrarse en otro.

Por eso, a pesar de las advertencias contra las limitaciones respecto a la asunción dogmática de la lógica logicista en el modelo del pensamiento objetual de Popper, mantiene éste, en conjunto, la concepción del mismo que en DLO se desarrolla. Porque en ambos, el pensamiento, ya sea decisión conjetural de verdades o del sentido de un lenguaje, es construcción de lenguaje objetual; sujeto, por la limitación de sus construcciones temporales y la irrealizabilidad de sus intenciones, máximamente abiertas al lenguaje y a cualquier sujeto o lenguaje, a la contradicción, a la crítica. De ahí el calificativo de "racionalismo crítico" del modelo popperiano. De ahí el filo crítico, ya advertido (379), del concepto de verdad (apoyado en la necesidad del límite y en la continuidad de los límites posibles), abierto a su refutación; crítica dramatizada (por Locus) con la negación y la contradicción y su o todo o nada expeditivo y simplificador, refutador; contradicción que las distinciones intencionales (de Idus) van superando como distinción relativa de sujetos y lenguajes, comprensibles en el objetual, que a todos va comprendiendo, extendiendo sus límites momento a momento.

Así que es el lenguaje objetual y su intención de objetividad abierta, absoluta, el que proporciona el campo de la crítica y la comunicación universal.

Apertura que expone a su sujeto y su verdad, a la contradicción y a su superación como sujeto, al comprenderse a sí mismo como sujeto, al comprender su propia sintaxis; como observa Adorno en el concepto de verdad en Hegel:

La idea de la objetividad de la verdad robustece la razón del sujeto [...]; para Hegel, en efecto, la verdad en sí no es el "ser": precisamente en éste se oculta la abstracción, *el modo de comportarse del sujeto* que fabrica nominalísticamente sus conceptos. Con todo, en la idea hegeliana de la verdad se encarece el momento subjetivo, el de la relatividad, *debido a percatarse éste de sí mismo* [...].

Acaso nada pueda decir más acerca de la esencia del pensamiento dialéctico que el que la

autoconciencia del momento subjetivo que hay en la verdad, la reflexión sobre la reflexión, haya de reconciliarse con la injusticia que la aprontadora subjetividad irroga a la verdad en sí *al meramente figurársela* y dar por verdadero lo que no lo es en absoluto [...].

La dialéctica es un proceso no menos bajo el aspecto del ser en sí de la verdad que bajo el de la actividad de la conciencia, pues el proceso es la verdad misma (380).

Autorreflexión que el *Tractatus* niega, negándose a sí mismo, al negarse a la sintaxis.

Pero negación, presente siempre, en cada límite, temporal, del análisis y la construcción del lenguaje.

En el lenguaje objetual, desde su intención, abierto a cualquier sujeto y su lenguaje, cualesquiera sujetos, con la misma intención, se encuentran y encuentran sus lenguajes, que comprenden, a base de intertraducciones, y los comprenden como momentos, o bien refutados (Locus, Popper), o bien relativizados como momentos subjetivos (Idus, DLO). El lenguaje objetual y su objetividad absoluta está, pues, al alcance solipsistamente de cualquier sujeto cuyo lenguaje, cualquiera, sea la realización temporal de una intención objetual que lo abre a los demás lenguajes.

La objetividad absoluta, no es más, siempre, pues, que una intención, que se muestra en su apertura, y no se realiza del todo nunca. Cualquier realización no es más que un lenguaje, temporal, abierto a contradicciones, un sujeto cerrado: nada; o casi (si, de alguna manera, presiente algún futuro).

El objeto, absolutamente real, absolutamente objetivo -quizá la cosa en sí kantiana- es el del lenguaje objetual cuya intención está realizada por completo. Lo que es imposible. Al menos, eso proyectamos al futuro, esa prohibición -la prohibición de prohibir-, exponiéndonos siempre en ella a ser refutados, y superados por otro sujeto más comprensivo, en cualquier momento.

La dialéctica -dice Adorno dando paso, en los esquemas intuicionistas de su dialéctica, a la negación, dándole así más dramatismo- "sería el intento de salvar críticamente el momento retórico [cualquier momento, en el desarrollo del pensamiento como lenguaje objetual], acercando momentáneamente la cosa [el objeto intencionado por la intención objetual] y su expresión hasta que llegaran a confundirse. [...] Contra la opinión vulgar, la retórica [análisis del lenguaje] se pone en la dialéctica a favor del contenido [la cosa, el objeto...]. Pero se inclina al contenido como a algo que está abierto, que no ha sido decidido de antemano por su andamiaje, es decir: protesta contra el mito. Mítico es lo siempre igual. [...] Un conocimiento que quiere el contenido, quiere la Utopía. [...] Quien le sirve es el pensamiento, un fragmento de existencia que alcanza a lo que no es aunque sea negativamente" (381).

Las peculiaridades del lenguaje, y su intención, objetual, por las que en éste quedan superados, con creces, los efectos de las reglas de extensionalidad y de objetividad en lo que respecta a ascender niveles de objetividad y de comunicación entre sujetos, sin necesidad de abstraerlos o eliminarlos, sin necesidad de aplicar esas reglas, sino que los sujetos, sus lenguajes, aparecen reconstruidos como hechos y objetos, objetivos, del mundo, al máximo nivel de objetividad, esas peculiaridades que hemos estado ampliamente comentando en las páginas precedentes, pueden resumirse, siguiendo a DLO, diciendo que el lenguaje objetual obedece a dos principios (o reglas de reglas, trascendentales, comunes a todo lenguaje (382)): el principio de extensionalidad y el principio de objetividad (383).

Estas formulaciones, por lo menos, da DLO del principio de extensionalidad:

Todo lenguaje es formalizable.

Todo cuanto puede decirse, puede mostrarse, demostrarse.

Todo lo discernible puede ser distinto.

Toda materia discernible puede pertenecer a distinta forma (384).

Es decir, todo contexto, o pensamiento, o sujeto, discernible, puede pertenecer -si así lo reconstruye el análisis desde su lenguaje objetual-, puede referirse a, puede reconstruirse como, distinto objeto, o hecho, del mundo, accesible a todo sujeto con la intención objetual, y así puede su subjetividad reconstruirse en base a hechos al nivel máximo de objetividad.

Tal principio es, como digo, un resumen, una conclusión general, que rige los criterios o reglas, y definiciones, de análisis del lenguaje declarados desde el principio en DLO, de los que depende, como más arriba (385) dijimos, la capacidad de precisión en la distinción entre los contextos y signos de los lenguajes, por parte del análisis, que se hace, y hace sus reconstrucciones, desde un lenguaje objetual. Y aquí, desde el principio, reconstruidos; declarados y aplicados.

Al menos, por mí, Forum, el formalista. Pues el principio de extensionalidad es calificado en DLO como el principio del formalismo. Resumen, o, si se quiere, el principio conductor, que ha guiado todos mis criterios, reglas y definiciones de análisis del lenguaje. El principio y el fin propuesto. Del que los criterios, reglas y definiciones que lo aplican, son sus medios.

Sus limitaciones son las de esos criterios, reglas y definiciones, que definen el concepto, o los



conceptos, de "forma"; que, definidos, sin embargo, en una estructura densa y continua, inacabable, parecen capaces de aprehender cualquier distinción, cualquier pensamiento, como dije antes, en algún momento de su reconstrucción. (Como cualquier razón, por inacabables que sean, es alcanzable por algún número real, cada uno inacabable, cualquier pensamiento es formalizable en un objeto, en un signo o contexto del mundo).

El principio de extensionalidad, por el que cualquier pensamiento, o sujeto, está en el mundo, ¿es, pues, irrefutable?

Sí, y no. Si pienso desde mi lado Locus, y considero al principio como definido por cualesquiera criterios, o definiciones, de formalidad determinados, como los en DLO y aquí desarrollados, entonces sí que es refutable; pues podrían deducirse, construirse, negaciones refutables; tales como "no hay pensamientos que no tengan forma propia, que no sean formalizables", o "nada puede pensarse, o decirse, si no es con objetos del mundo". ¿Son refutables? ¿Podría construirse, al menos como posible, un contraejemplo, un pensamiento sin objeto o hecho del mundo que lo denote o lo comprenda? Si pudiera, no sería desde luego en el sentido de "construcción" aquí definido, sobre la base de hechos de experiencia, en el mundo. No sería un "pensamiento" como aquí se ha definido. Sería un contraejemplo pensado desde fuera de los determinados criterios de formalidad del lenguaje aquí desarrollados. No. Desde éstos, no es posible un contraejemplo y el principio de extensionalidad definido desde éstos, es irrefutable. El principio no sería, en el sentido de Popper, una verdad-conjetura, del lenguaje objetual sobre el mundo. Sería la expresión del límite de nuestro mundo, del mundo de DLO; como dice el *Tractatus*, desde "dentro" (386), desde nuestro sujeto; la determinación de nuestra voluntad, que puede cambiar los límites del mundo (387). Desde ella; encerrados en él. Aunque desde la intención objetual que admite un "afuera".

Por eso, si pienso más desde mi lado Idus, con la intención abierta -objetualmente- a cualquier posibilidad no construida, desconocida, sí que puedo, y debo, admitir, no ya en ese caso contraejemplos contradictorios, sino, por lo mismo, otros criterios de formalidad y de análisis, otras concepciones del pensamiento diferentes; otros medios en orden al mismo fin, el principio, otros medios de aplicarlo. De hecho, cualquier otra teoría u opinión sobre el pensamiento, o sobre el lenguaje, o sobre el análisis, o sobre cualquiera de los temas aquí tratados, ¿no es ya diferente a la aquí expuesta? Pero incluso puedo admitir la posibilidad de otro principio, contradictorio con el de extensionalidad, o, al menos, diferente; otro principio y otro fin del pensamiento. ¿No hay ya quienes niegan los principios y la fe formalista?

Muchos de los criterios (medios) o principios (fines) que se han defendido en la literatura

filosófica se han tenido aquí en cuenta, se han procurado comprender en mis criterios; otros se han rechazado; y todos se consideran referirse al mismo mundo, al mismo objeto, al mismo pensamiento. Y la discusión, el consenso y el disenso, acuciados por el deber de superarlo, siguiendo el principio de no contradicción, son interminables.

Puesto que el lenguaje objetual es inacabable, el análisis que lo usa, también, la formalización de cualquier pensamiento, lenguaje, sujeto, inacabable.

El principio de extensionalidad, definible desde cualesquiera, inacabables, criterios de formalidad, es (como el principio sintético a priori kantiano "todo fenómeno tiene una causa") de aplicación y desarrollo inacabable. Fe formalista.

De cualquier modo que tú, Idus, puedas estar abierto a cualesquiera principios o criterios alternativos desde la intención objetual, abierta, el principio de extensionalidad y su concreción y aplicación aquí desarrollados este panorama ofrecen:

Hay y puede haber inacabables lenguajes diferentes. Todos son formalizables, reconstruibles y comunicables por un lenguaje objetual, como objetos y hechos del mundo. Algunos, los no objetuales, son reconstruibles por completo. Otros, los objetuales, sólo parcial, e inacabablemente.

Los lenguajes no objetuales son, pues, comprensibles de formas diferentes por lenguajes objetuales diferentes, inacabables, sin poder comprenderlos a éstos. Los lenguajes objetuales son mutuamente comprensibles y comunicables, en su incompletitud, y por ella.

Hay y puede haber inacabables lenguajes objetuales diferentes. Sus intenciones, irrealizables en su completitud, tienen todas algo en común: comprenden a todos los lenguajes -al lenguaje, a la lógica, al mundo-, entre los que determina cada una sus reconstrucciones de los mismos y la construcción del propio lenguaje.

Las intenciones objetuales pasan, pues, todas por dos momentos: la reconstrucción de cualquier lenguaje, como alternativa, y la incorporación o rechazo del mismo en la construcción del propio lenguaje.

Todo lenguaje objetual es incompletable; su intención, irrealizable. En cualquier momento de su construcción, en la que sus intenciones son parcialmente realizadas, su sujeto puede cambiar de intenciones, cerrarse al lenguaje, considerar lo construido hasta la fecha como un lenguaje completo, evitar las contradicciones en el mismo poniendo restricciones a su propia sintaxis, a su conciencia de estar en el mundo, y hacerse así no objetual. Y desaparecer, como sujeto, de su mundo. Eso sucede, en mayor o menor medida, siempre que un sujeto se considera en posesión de la verdad, la objetividad absoluta; cerrándose, negándose a comprender todas las alternativas de los lenguajes

que no sean el propio. (Y, eso lo hace siempre, en alguna medida, en un momento aislado, en cuanto opta y acepta y rechaza, para su lenguaje, entre las alternativas).

La verdad, la objetividad absoluta, es siempre irrealizable. Sólo son realizables, cada momento, objetividades relativas. Pero la búsqueda de la objetividad absoluta por parte de la intención objetual que busca, inacabablemente, realizarse, puede ir comprendiendo todos los lenguajes, incompletamente, en uno solo, el propio. Cada intención objetual, en el propio.

Y entre los lenguajes objetuales, que son mutuamente comprensibles, se van construyendo lenguajes comunes, en orden a sus contextos comunes, sus reglas comunes, sobre la base común sobre la que se construyen todos constantemente: la referencia al lenguaje, al mundo.

Desde esta perspectiva habla desde el principio DLO: de la filosofía, como análisis; del lenguaje y los lenguajes, como signos y conjuntos de signos; de los signos como objetos y de las expresiones como hechos (388), en el mundo. Desde la perspectiva de una intención objetual -"intuición global"- que pretende comprender todo lenguaje en su reconstrucción, desde su sintaxis.

Pero hay algo más: DLO, en algún momento al menos, asume todo lenguaje, y sus construcciones, como verdaderas (389), con objetividad absoluta. Es decir, se sitúa en ese primer momento en el que la intención objetual pretende comprender cualquier lenguaje, sin pasar al segundo momento en el que opta, entre alternativas; sino que opta, en todo caso, por aceptarlas todas, toda construcción de cualquier lenguaje, en su lenguaje objetual, que va reconstruyendo como referencia que las incluye. Así, cualquier contexto es verdadero (por opaco que en principio pudiera aparecer; verdadero, al menos como verdad-conjetura), en cuanto se refiere, en el lenguaje objetual que lo integra, a todos los demás, al lenguaje realizado y, abiertamente, por realizar. Desde el deber, siempre, naturalmente, de ir superando todas las (aparentes) contradicciones que de ello pudieran resultar. (Pues ¿qué más contradicción, ya, que el propio lenguaje objetual en cualquier momento de su realización?). Eso la hace DLO, abrogándose, un tanto visionariamente, en la línea de Locus -y pretendiendo comprender así su noción de verdad y traerla a la apertura de Idus, para disolverla, quizá- abrogándose, decía, o anticipándose, a la realización completa del lenguaje; la intención objetual realizada; único lugar (que no ya momento) donde cada contexto pudiera tener definida su referencia al lenguaje, desde su lenguaje, y su sentido objetivo absoluto; lugar, empero, inalcanzable.

Es decir, en ese punto, al menos, DLO habla desde lo que llama espíritu racionalista: la obediencia al principio de no contradicción en cualesquiera lenguajes desde cualesquiera reglas en cualesquiera contextos.

Viene a ser la asunción del papel del análisis, que no puede analizar sin comprender ni comprender sin asumir, al menos como mundo posible; y la convicción de que el pensamiento surge de cualquier sujeto, y su experiencia; y de que el propio sujeto, el del análisis, es incompletable y abierto; y que sus fines, pensar sin restricciones, conocer el mundo, alcanzar la verdad, sólo pueden irse realizando, siempre en parte, desde la comunicación universal del pensamiento; la asunción del pasado, del presente y del futuro, y del mundo como tiempo, vivible en el tiempo.

No sé qué podría ser el racionalismo para un Locus sin lenguaje... ¿diríamos, la contemplación del mundo, cualquier cosa no lingüística que sea la contemplación?... o para un Idus, sin lenguaje... ¿la vida, la decisión a ultranza? Pero para mí, y para DLO, que hemos intentado sintetizarlos sobre la base del lenguaje en el mundo, el racionalismo, definido en base al pensamiento como lenguaje, desde los criterios y principios de análisis del lenguaje allí y aquí desarrollados, debe asumir, comprender, la fe formalista del principio de extensionalidad en su acción, en cuanto éste afirma que su fin es posible, que es posible a cualquier sujeto objetual alcanzar a comprender cualquier lenguaje, formalizándolo desde su análisis, y aplicar en cualquiera el principio de no contradicción y el pensamiento; que le es posible a cualquier sujeto objetual, y sólo a él, ser racionalista; en la medida en la que no tome decisión alguna que no esté exigida por el principio de no contradicción; en la medida en que decida siempre superar toda contradicción, y por tanto, en la medida en que decida no parar de decidir y pensar y superarse, nunca.

Por eso DLO identifica formalismo y racionalismo, y considera al principio de extensionalidad como una expresión del racionalismo (390).

Así que, en la infinidad de lenguajes que se le aparecen al sujeto objetual en el mundo, quizá en cada momento finitos, pero innumerables, interminablemente numerables, desde interminable variedad de numeraciones diferentes, configurándose de formas variadas entre los hechos y objetos del mundo, variables, crecientes, olvidables, en cada momento, el sujeto objetual, no sólo como racionalista, ni sólo como objetual, sino tan sólo por ser sujeto, está obligado a evitar o superar las contradicciones. Por eso, a pesar de que quizá su fin racionalista sea asumir todo lenguaje, para superar las contradicciones, deberá, en cada momento, proceder a relativizar los diferentes lenguajes, unos respecto a otros, e ir construyendo su lenguaje objetual, que los comprende, en una estructura referencial donde no todos aparecen en el mismo nivel referencial o de comprensión relativa. (Por eso decía DLO: "cuanto se dice se dice objetivo, ciegamente, con sentido y sin condiciones. El lenguaje es dogmático. Es la Filosofía la que relativiza o vacía de sentido lo que se dice" (391)).

Es decir, el sujeto objetual, que en su actividad analítica se ha diversificado en sintaxis de lenguajes diferentes, está obligado a construir su propio lenguaje objetual evitando o superando las contradicciones, como un solo lenguaje, cada momento. Debiendo comprender, como objetual que es, en el mismo, su propia sintaxis, sus signos y reglas como hechos del mismo mundo.

El lenguaje objetual como un solo lenguaje en cada momento -que comprende todas las sintaxis y su propia sintaxis, y las semánticas y las pragmáticas de todos los lenguajes y de sí mismo, como hechos del mundo- es la ciencia, en cada momento.

La sintaxis (y su prolongación en semántica, y pragmática) es el lenguaje objetual que divide, analiza, los hechos y objetos del mundo (que en cuanto inacabables son inacabablemente divisibles), en busca de sus hechos y objetos del mundo componentes, en busca de su indeterminación, de sus indeterminaciones, dentro de las máquinas (sintácticas, semánticas y pragmáticas) que constituyen; en busca de los sujetos y sus intenciones; en busca de ese quicio, en los hechos y objetos, en el que van confiriéndole a éstos un sentido a través de la información, transformación y comunicación que proporcionan. Que eso es escuchar, entender y comprender; comunicarse con el mundo y los sujetos que lo constituyen... *Dividir, analizar el mundo: en continentes, en paisajes, casas, habitaciones, cajas y cajones; viajando por él, cruzando fronteras, entrando en los campos, en las casas, buscando las fuentes del azar, de donde los flujos de hechos manan...*

La ciencia, en cambio, es el mismo lenguaje objetual que une, sintetiza, los hechos y objetos del mundo, evitando y superando las contradicciones entre los hechos y objetos descubiertos por la sintaxis, en orden a construirse como un lenguaje, un sólo lenguaje, consistente cada momento, aunque inacabable. Y en esta labor, relativiza, sistematiza, contextualiza, los hechos y objetos, en orden a construirlos y construir sus determinaciones, sus sentidos, en un todo extenso y coherente de hechos.

La sintaxis es la multiplicación y desplazamiento constante de los límites, internos y externos, del pensamiento. La ciencia, su asunción, cada momento. Son dos dimensiones inseparables propias del lenguaje objetual; pues, como objetual, la ciencia comprende, o debe ir comprendiendo, su propia sintaxis. Y los límites externos que ésta descubre, o construye, se internalizan con el tiempo del lenguaje objetual, obligado a ser inacabable (392).

Por eso, en esa dimensión, que hemos llamado científica, del lenguaje objetual, el racionalismo que lo usa, se identifica con el determinismo; y su principio de extensionalidad, por el que toda intención es extensible en el mundo, se identifica con el que DLO llama principio de objetividad, al que presenta como el principio del determinismo, u objetivismo; y que formula, por lo menos, así:

Solo hay un mundo. O sólo hay un mundo objetivo.

Todo lo indiscernible es idéntico.

Toda forma indiscernible contiene idéntica materia (393).

Ha sido, pues, en suma, simplemente el principio de no contradicción -que el lenguaje objetual, por el principio de extensionalidad, debía aplicar en sus reconstrucciones de sujetos y lenguajes, incluyendo, por supuesto, entre éstos, por la apertura esencial de su intención, a todos los lenguajes objetuales- el que, al deber aplicarse por el mismo lenguaje objetual también a sí mismo como un todo coherente de formas, como lenguaje, cada momento -lo que expresa el principio de objetividad-, asumiendo así los límites por él descubiertos o construidos, cada momento, los límites de lo discernible, o efectivamente discernido, cada momento, asumiendo así las determinaciones y formas (hechos) descubiertas o construidas cada momento, construye así el máximo nivel de objetividad (de referencialidad, de comprensión) en el propio lenguaje objetual, como un mundo; existente; sin paradojas; aunque infinito, o inacabable, y por descubrir (Locus), o construir (Idus), o reconstruir (Forum), siempre...

... Un mundo en el que el propio principio de no contradicción, aplicado al lenguaje objetual como un todo cada momento, aparece como el principio de uniformidad de la naturaleza, la asunción de la determinación de los hechos, que, aunque provinientes de fuentes inagotables, van descubriendo, o construyendo, o reconstruyendo, inacabablemente el mundo (394) (395).

Es en esa aplicación del principio de no contradicción en el lenguaje, objetual, desde donde yo comprendo la contemplación del mundo y la naturaleza, tan cara a Locus, preocupado por visionar un mundo, existente, sin paradojas que lo aniquilen. Eso busca la ciencia. Es -según Wittgenstein- lo místico (396).

Y es en la fragmentación de los hechos de esa naturaleza (en busca de las fuentes de nuevos hechos, y en su aceptación, en su construcción, o reconstrucción, como toma sin fin de decisiones, a todos los niveles de los hechos, a las que también el principio de no contradicción obliga, a construir lenguajes en el mundo), es desde ahí, desde donde yo comprendo la vida, la acción a ultranza, tan cara a Idus, poco preocupado por la coherencia resultante de sus decisiones, que nuevas decisiones podrán una y otra vez restaurarla, si constantemente se escapara.

En la infinitud del mundo y la naturaleza de Locus, asoma la vida inacabable de Idus.

En la inacababilidad de la vida de Idus, asoma el *horror vacui* de Locus, cada momento.

## Comparar teorías

Llegados a estas aguas, en nuestra navegación, pienso que quizá sea este un buen momento para dar algún paseo por ese escollo duro, suscitado con especial atención en la filosofía de la ciencia siguiendo la ruta popperiana, que es el de la comparación entre teorías alternativas; y medirlo desde mis puntos de vista.

Una teoría, científica, ha venido siendo aquí considerada bajo la general caracterización de: un lenguaje; es un lenguaje, objetual, científico.

La filosofía de la ciencia de Popper orientó la filosofía analítica de la ciencia hacia la consideración de que la ciencia se hace a través de teorías; y, poco preocupado en el cierre objetivista de todas las teorías de la ciencia en un solo lenguaje coherente (en un rasgo más bien "idulógico"), se preocupó más en el cierre de la coherencia de cada teoría, de las que deducir sus prohibiciones refutables. (De ahí su *dictum* "no existe la ciencia, sino las ciencias"). Algo así se dijo en estas páginas, mucho más arriba, y algo así se ha ido sosteniendo: el lenguaje se da en lenguajes (397).

Y una teoría, como un lenguaje, es el fruto de la realización (sintáctica, semántica y pragmática) de unos criterios, decisiones: colectivas, por parte de la comunidad de científicos que la construyen y sostienen, en primer lugar, e, indirectamente, en segundo lugar, colectivas por parte de todos cuantos aceptan la teoría como paradigma -en la línea de análisis desarrollada, a partir de Popper, por Kuhn, en *La estructura de las revoluciones científicas* (398)- en un momento social o histórico determinado. Son las decisiones de aceptar sus construcciones como absolutamente objetivas, sus expresiones como verdaderas, sus hechos y objetos como reales; decisiones de aceptar todos sus criterios para construirlas sobre la base de los hechos de experiencia, decididos y contruidos éstos también por ella, desde ella (y ahí en ella incluidas también, por su puesto, todas las que los analistas logicistas llaman suposiciones no empíricas que las teorías precisan para ello) (399) (400).

Y, como un lenguaje contiene implícita una moral (unas prescripciones sobre comportamientos con signos, que son explicitadas en su sintaxis, aplicadas a los objetos del mundo, y extendidas por

los lenguajes en su semántica, y comprendidas por su pragmática), así, igualmente ocurre en las teorías. Solo que éstas, en cuanto lenguaje objetual que comprende su sintaxis, comprenden ya, incompleta, su moral y prescripciones. Así aparece la teoría, analizada por Kuhn, como un conjunto de decisiones, creencias, prescripciones, comportamientos, que abarcan todas las formas de vida de los sujetos que la mantienen (401). Y así lo resume Vattimo, relacionando ese análisis con la hermenéutica de Gadamer y su análisis de la cultura y los lenguajes del arte: son cuestión de retórica, el arte de persuadir (403).

Así, toda verdad, o expresión, o construcción, o pensamiento científico, lo es, dentro de una teoría, el lenguaje objetual de un sujeto, el grupo humano que la mantiene y vive y defiende y cree. Dice Kuhn solemnemente:

El conocimiento científico, como lenguaje, es intrínsecamente la propiedad común de un grupo o ninguna otra cosa, en absoluto. Para comprenderlo, necesitamos conocer las características especiales de los grupos que lo crean y lo usan (405).

*Es decir, pragmática.*

Esa insistencia (como ocurrió aquí, más arriba, al presentar los lenguajes y los estudios semánticos de los mismos (406); o al exponer la noción de objetividad relativa (407)) tiene un peligro: el relativismo.

No hay en ciencia "lenguaje neutro", al margen de las teorías (408). No hay pensamiento, o contexto, científico que no pertenezca a alguna teoría, como no hay pensamiento o contexto que no pertenezca a ningún lenguaje. Ni pensamiento que perteneciera, o pudiera pertenecer, a todas las teorías, por ser objetivo, absolutamente objetivo y necesaria y definitivamente verdadero. Ni siquiera los que Popper llamaba "enunciados básicos", deducibles de teorías y destinados a refutarlas si aparecía un enunciado básico contradictorio. Si aparecía, aparecía desde otra teoría; pues cada teoría, por coherente, sólo contiene, o deduce, los enunciados básicos que la confirman (409).

(Aunque los requisitos que Popper y Kuhn hacen a esos enunciados básicos son semejantes, el que en aquél éstos aparezcan simplemente en el lenguaje, y en éste aparezcan desde una teoría, delata el diferente enfoque lógico de ambos: Popper contempla el pensamiento desde una lógica logicista clásica como "medio universal de todo discurso", pretendiendo comprender todo el lenguaje; y Kuhn, más bien, desde la citada lógica de modelos semánticos, en la que el lenguaje aparece fragmentado en "cálculos", o lenguajes (410)).



Pero cada teoría, como lenguaje objetual, es abierta, inacabable: no puede darse nunca por cerrada, y no supera todas las contradicciones que plantea (como dice Kuhn, no resuelve todos los enigmas; y si algunas teorías han parecido haberlos resueltos todos, "(p. ej. la visión geométrica), pronto han dejado de constituir problemáticas para la investigación y se han convertido en instrumentos para el trabajo práctico"; "no existe la investigación sin ejemplos en contrario" (411); la contradicción parece esencial a la ciencia, como lo es para todo lenguaje objetual). Cada teoría, digo, no supera todas las contradicciones que plantea, pues debe hacer frente a todos los pensamientos, o contextos, que aparecen en el lenguaje, desde otras teorías, más o menos construidas, y no supera todas las contradicciones resultantes de ello. (Es decir, su sujeto, o sujetos, no las superan, todas, en cada momento, de hecho).

La refutación es, pues, un conflicto, contradicción (o diferencia, que diría Idus, poco preocupado por las contradicciones) entre teorías. ¿Cómo superarla?

Negándola; negando uno de los dos contextos contradictorios y toda su teoría. (Que si alguno de ellos descansa en alguna evidencia que no puede ignorarse, ya habrá maneras de construir sobre ella otro contexto diferente que no plantee la contradicción) (412).

Esa negación puede hacerse sin comprender el contexto negado y su teoría; como suele hacerse, cuando se niega lo que no se comprende, o no se quiere comprender; cerrando así el lenguaje de la teoría que se mantiene y privándola de su carácter objetual, teórico, científico, y de referirse al mundo, desde el mundo.

O bien, puede negarse comprendiendo lo que se niega. Pero entonces, ¿cuál de las teorías en conflicto negar y cuál elegir? ¿cómo compararlas? Sólo desde otra teoría, o lenguaje objetual, que comprenda ambas (contradicción incluida): Una teoría que comprenda sus máquinas sintácticas, o además sus máquinas semánticas, o además sus máquinas pragmáticas. Así, en un lenguaje objetual así -que, como tal, comprenderá su propia sintaxis, incluidas las de las teorías comprendidas- podrán compararse, medirse, ambas: O por la cantidad, o importancia, de los enigmas (contradicciones) que plantean, o de los que resuelven (en sus máquinas sintácticas); o por la cantidad, o alcance, de los objetos y hechos a los que se refieren, o por la precisión de sus predicciones (en sus máquinas semánticas); o por su comunicabilidad, y la satisfacción o realización de los fines de sus usuarios (en sus máquinas pragmáticas). Etcétera. (Estos valores en la comparación de las teorías son citados, en diversos lugares, por Kuhn en la obra referida (413); quizá pudieran enumerarse de manera sistemática y exhaustiva, pero tanto en el espíritu de Kuhn, como en el nuestro, está el evitar el componente cerrado y excluyente de lo sistemático).

Esta situación de conflicto entre teorías es la que se da en los momentos de crisis, en la ciencia. Aunque, desde mi punto de vista, es esta una situación constante en la ciencia y sus teorías, por su propia naturaleza. La ciencia siempre está en crisis. Se construye entre contradicciones, y yéndolas superando: debido a la esencial apertura e inacababilidad de su lenguaje objetual, que, al comprender su propia sintaxis, contiene siempre al menos la contradicción que le obliga a comprender, y si acaso elegir, de entre todas las demás teorías, del lenguaje. Cada momento de una teoría contiene su propia refutación, que sólo salva al ir la superando, al irse completando, con otras teorías, inacabablemente.

Claro que, en muchos momentos, en la refutación, o contradicción, que amenaza a una teoría, el contexto conflictivo no cuenta con una teoría suficientemente desarrollada como para constituir una teoría alternativa a la contradicha, sino que procede de "alguna fracción de la conversación cotidiana" (414). La contradicción queda, pues, como un enigma de la propia teoría, que plantea sin resolver; o, simplemente, la niega, como antes hemos visto; en cualquier caso, en esa situación, es considerada como un aliciente más de la teoría para ser aceptada; en su incompletitud; se considera una teoría "con futuro", por los conflictos que plantea e invita a su resolución. Es esta una de las dos características que Kuhn ve en toda teoría que, durante un momento suficientemente prolongado, ha accedido a ser considerada "paradigma" de la ciencia, y se ha desarrollado en ella como la "ciencia normal", universal, o casi universalmente aceptada. La otra característica es la cantidad, importancia, alcance, precisión, etc., y sin precedentes próximos, de sus respuestas, de sus contradicciones superadas (415).

Cuando las contradicciones sin resolver se acumulan, los científicos, en lugar de negarlas, o de superarlas dentro de la teoría paradigmática, intentan ir construyendo teorías alternativas. Entonces se revela en la ciencia su -por otra parte, constante, como he dicho- situación de crisis, y la comunidad de científicos se divide en su elección de la teoría. Hasta que una de ellas vuelve a tener las dos características mencionadas, y sustituye al anterior paradigma en la aceptación general de la comunidad científica. Es la revolución. Y así se construye, y se transforma, la ciencia: a través de momentos de ciencia normal, crisis y revoluciones. Pero ¿hay en ello progreso? ¿hay sentido, racional? ¿hay un acercamiento a la verdad?

Hay progreso, con sentido, racional, siempre que, a lo largo de los sucesivos momentos, las diversas teorías vayan construyendo un lenguaje, dentro del cual cada teoría tiene un sentido, en la secuencia; un lenguaje que mide el sentido de cada teoría. ¿Lo hay? Puede haberlo. Es fácil que lo haya: Siempre que cada elección se haya hecho comparando entre las teorías, por la cantidad,

importancia, alcance, etc. etc., de sus características sintácticas, semánticas o pragmáticas, como antes he dicho (y, de hecho, toda elección de teorías que pueda calificarse de científica se hace en virtud de una comparación respecto a alguna de esas características); y siempre que el conjunto, o secuencia, de esas elecciones y sus comparaciones, sea suficientemente coherente para constituir, todo él, un lenguaje que comprenda a todas las teorías analizadas y sus comparaciones. Las teorías son, pues, comparables, y conmensurables. Y hay progreso en la ciencia, o mejor dicho, al menos puede reconstruirse.

Pero el lenguaje objetual que lo hace es, por ello, a su vez, *un* lenguaje, una teoría; que las teorías, como lenguajes objetuales que son y que deben comprender su propia sintaxis, van construyéndolo y en él van justificándose en sus comparaciones. No es un lenguaje "neutro" al margen de las teorías que comprende y compara. No es tampoco un lenguaje que comprenda todas las teorías posibles, y futuras, porque no es un lenguaje absolutamente objetivo ni definitivamente verdadero. Como cualquier otro lenguaje, aunque sea objetual, o científico, tiene sólo una objetividad relativa a las teorías que comprende; y a la forma que tiene de comprenderlas. Pues incluso las mismas teorías comprendidas pueden serlo por diferentes lenguajes objetuales, en los que cada teoría tendría diferente sentido, sería diferentemente conmensurada y comparada, según fuera comprendida por uno u otro lenguaje objetual (... pues ya vimos que un mismo sentido subjetivo, una misma extensión, puede serlo de diferentes conceptos, con diferentes sentidos objetivos, sin obedecer a la regla de extensionalidad, y como permite el principio de extensionalidad formalista (416)). Y, de hecho, las diferentes teorías en litigio pueden desarrollar diferentes lenguajes objetuales que comprendan a sus alternativas, en cada uno de los cuales se justifica la elección de una teoría diferente, la propia, con exclusión de las demás.

Las teorías son, pues, comparables y conmensurables. Pero las comparaciones y medidas, los sentidos de progreso, que caben hacerse entre ellas son, como ellas, inacabables. Cada una puede tener el suyo. Y más. Por lo que el relativismo, que parecía haberse ahuyentado al admitir la conmensurabilidad de las teorías y el sentido del progreso, al aplicarse también a éstos, parece que vuelve a dejarnos como estábamos.

Y si entre todas las comparaciones, o sentidos del progreso, que se hagan entre las teorías, a través del diálogo y comunicación entre los mismos, puede construirse uno, que, constituyendo un lenguaje, sea común a todos, un lenguaje objetual referencial común a todos, que los comprenda a todos, no por eso dejaría éste de ser siempre uno entre otros posibles, diferentes, alternativos, que pudieran también así hacerse...

Como señala el propio Kuhn, la comunicación entre las diferentes teorías alternativas, o entre las diferentes comparaciones o sentidos del progreso entre teorías, se hace a base de traducciones (417), a través de las cuales (si éstas son lo suficientemente reflexivas, simétricas y transitivas -como precisa DLO-) se construyen teorías, o comparaciones entre teorías, referenciales comunes, y por tanto, relativamente objetivas. Pero -ya lo decía Quine- la traducción está indeterminada respecto al significado; e indeterminada -ya lo decías tú- en general. Todas las traducciones -sumariza Quine- son posibles. Así que, como toda teoría, toda medición, comparación, o sentido entre teorías, tiene y podrá tener siempre alternativas, contra las que no podrán esgrimirse razones que justifiquen la elección, más que dentro de otras comparaciones, o sentido entre teorías, que podrán siempre, a su vez, tener alternativas. Y así, inacabablemente...

Sólo la decisión, ¡tu decisión, Idus!, corta ese virtual regreso inacabable de las razones, en un momento del tiempo, marcado así por ella, en virtud de los lenguajes, teorías o comparaciones o sentidos entre teorías, construidos o en construcción hasta la fecha, en orden a sus fines. La decisión corta el tiempo inacabable con la realización presente y finita de su construcción.

La respuesta al relativismo aparente resultante se ha dado aquí varias veces y desde perspectivas diferentes. La que más oportuno me parece resumir y aplicar ahora es la que dice que, aunque privadas de la posibilidad de un lenguaje teóricamente neutro o absolutamente objetivo, las teorías científicas son inacabablemente (inconmensurablemente) commensurables, y por tanto, siempre comprensibles en teorías referenciales de objetividad siempre creciente. Es, por así decir, un relativismo que ofrece inacabables modos posibles de evitarlo y superar siempre, en la comprensión creciente, las contradicciones (418).

Y esa superación y ascensión objetiva creciente está posibilitada y exigida por la propia intención objetual del lenguaje objetual de toda teoría, cuyas realizaciones finitas en cada momento son siempre transparentes, es decir, traducibles y comprensibles, finitamente; y, por comprender su propia sintaxis; siempre esencialmente incompletas, y comprensibles. Así, el inacabable regreso de razones y justificaciones está no sólo posibilitado sino también exigido por su intención objetual, que, al intentar satisfacerlo, supera y comprende crecientemente siempre.

(En el capítulo 1 (419), se vio cómo el relativismo de las lógicas semánticas de los lenguajes (aquí "teorías") que consideraban al lenguaje fragmentado en lenguajes, como "cálculos", era superado al considerar también, más allá de los lenguajes, al lenguaje, como "medio universal de todo discurso". Eso lo hace la propia intención objetual, que debe comprender todo lenguaje, al lenguaje, más allá siempre de los lenguajes en cada momento comprendidos; sin dejar por ello de ser, cualquier

lenguaje que comprenda, más allá, a su vez, un lenguaje).

De acuerdo, pues, en que hay, y puede haber, si la voluntad así lo decide, progreso, y progresos diferentes, inacabables, y, progreso entre ellos, y fuera de ellos; y sentido y razón... entre las teorías científicas, a través de sus construcciones, transformaciones, crisis y revoluciones. Pero ¿hay también en ellas, y en ello, un "acercamiento a la verdad"?

Para mí, sí... Si es que puede hablarse de "acercarse" a algo a lo que no se llegará nunca, la verdad, como "objetividad absoluta". Pero sí. Como  $2 > 1$ , aunque no exista ningún número natural mayor que todos los demás. Porque, como he dicho, la intención objetual no sólo posibilita sino que exige comprensión creciente, ascenso creciente a niveles de objetividad cada vez superiores. Aunque eso haya de hacerse, a veces, a través de revoluciones.

Para Kuhn -él dice-, no. Pero no me parece que esa diferencia se deba a una importante, en nuestra filosofía de la ciencia. Se debe, creo, a la situación concreta en la que escribió su libro, contra quiénes, la filosofía de la ciencia ortodoxa del empirismo lógico, frente a quienes enfatiza sus diferencias, y, en especial, la renuncia, e imposibilidad, de objetividad absoluta alguna, para la ciencia. Ha optado por considerar que "acercarse" a lo imposible no es acercarse a nada. Al fin y al cabo, la posibilidad de crecimiento, o sentido, en la secuencia de teorías en la historia de la ciencia ya la ha admitido al admitir la posibilidad de progreso en la ciencia; pero un progreso inmanente, relativo, sin posibilidad de referirse a -dice él- "lo que está 'realmente ahí'" (420), más allá de cualquier teoría.

La obra de Kuhn no versa explícita y directamente de filosofía de la lógica o del lenguaje; sólo indirectamente, en cuanto interesa a su análisis de la ciencia, fundamentalmente pragmático. Pero desde el punto de vista lógico, su asunción clave de que todo pensamiento científico lo es desde una teoría -consideración que, por otra parte, suele citarse en Goethe, y con la que el poeta se oponía románticamente al positivismo de la Ilustración-, puede verse dentro de la orientación emprendida en lógica por las lógicas semánticas ya referidas que analizan el lenguaje como fragmentado en "cálculos", o lenguajes. Desde ella sola, no puede verse claramente cómo puede superar el relativismo; y su creencia en la posibilidad, y realidad, del progreso en ciencia queda como una fe personal sin suficiente fundamentación lógica.

Pero a pesar de ello, en sus nociones lógicas fundamentales, y en especial, la de "verdad", Kuhn permanece ligado a la lógica ortodoxa positivista a la que ataca. De ahí sus conclusiones relativistas. La verdad que Kuhn ataca y considera extraña e imposible para la ciencia es la verdad objetivista, platónica, logicista y esencialista -él le llama "ontológica" (421)-; el objeto, por otra parte, de los

ataques de Nietzsche, desde otra oleada romántica antipositivista. No se ocupa en desmembrar ésta, y el resto de las nociones lógicas fundamentales, aplicándolas y redefiniéndolas desde su diferente perspectiva lógica del pensamiento, y ofrecer así unas nociones lógicas fundamentales alternativas.

Desde esa posición, Kuhn insiste en la fragmentación de la ciencia y en el aislamiento, incomunicabilidad e inconmensurabilidad de las teorías, a las que ve esgrimiendo la misma noción de verdad, rechazada por imposible, que las teorías en litigio se abrogan cada una para sí, planteando de esta manera sus diferencias, en las crisis de las ciencias, como contradicciones insalvables, y obligando a superarlas mediante la revolución. Es, pues, una visión de la historia de la ciencia un tanto cruenta. Y parece que los datos que nos ofrece la historiografía le dan mucha razón, nutriendo y proyectando su punto de vista.

Pues lo mismo pasa en los momentos de "ciencia normal", en los que una teoría domina, como paradigma, la comunidad científica. El paradigma se abroga para sí la verdad, rechaza las teorías alternativas como falsedad y, todo lo más, construye una comparación entre teorías que fundamenta y desarrolla esa dominación exclusivista.

*Inevitablemente, estas observaciones sugerirán que el miembro de una comunidad científica madura es, como el personaje típico de 1984 de Orwell, la víctima de una historia reescrita por quienes están en el poder (422).*

Es el análisis de las relaciones globalmente pragmáticas (semántica y sintaxis indirectamente incluidas) entre las teorías, o mejor, entre los teóricos que las defienden, tanto en momentos de ciencia normal como en los de crisis o revoluciones, consideradas como relaciones de poder, a través de muchas de las variadas formas, recursos e instituciones, sociales y psicológicas, en las que se construye la ciencia, como una lucha por la posesión de ese anillo de poder, o globo, de poder y opresión, que es la verdad logicista exclusivista que Kuhn se ocupa en fundir, pinchar y desinflar, es ése, a mi juicio, el tema central de *La estructura de las revoluciones científicas*.

Pero en DLO, y en estas páginas, donde se ha analizado la construcción del lenguaje y el pensamiento desde un punto de vista lógico, aplicándole y redefiniendo las nociones lógicas fundamentales, en sus detalles y pormenores -donde, por ejemplo, la traducción aparece no como una referencia pragmática marginal, como en Kuhn, sino como un proceso fundamental en la construcción del lenguaje-, creo que la situación es comprendida desde un punto de vista más amplio y rico en posibilidades; y en concreto, pueden verse más explícitamente fundamentadas las que hay de superar el relativismo. Porque en DLO aparecen esas nociones lógicas fundamentales,

que Kuhn implícitamente exige, al oponerse a las clásicas logicistas, pero que no llega *explícitamente a construir*.

Así, sobre la noción de "verdad" *-quid* del posible relativismo de Kuhn-, pueden distinguirse en DLO, al menos, un par de posicionamientos:

Por una parte, para DLO, "todo lenguaje es un lenguaje verdadero" (423), y "toda expresión es verdadera. Toda expresión se dice verdadera, respecto a su lenguaje" (424). Es decir, para todo sujeto, la verdad está en su lenguaje, en sus expresiones; en cuanto contienen la decisión de asumirlas, y asumir sus límites. Y esa verdad está al alcance de cualquier sujeto, o usuario, que la asuma y comprenda. La verdad, ahí, es asumida a la decisión, al sentido. Subjetiva. Pero, a pesar de que ahí el sujeto sea un concepto abierto, en el que pueden haber todos los usuarios que, desde sus lugares o lenguajes más dispares, se pongan en situación de comprenderlo y asumirlo, si hay ahí relativismo (si no de usuarios, al menos sí de sujetos, o lenguajes).

Pero, por otra parte, en DLO también aparece otro posicionamiento respecto a la verdad: entendida como objetividad absoluta. Y su lugar es la intención objetual, la de los lenguajes objetuales, que *debe permanecer abierta a la comprensión de todo el lenguaje, de todos los lenguajes, de la lógica y la objetividad absoluta, aunque ésta no sea nunca completamente construible*. Y tal lenguaje objetual es en el que se construyen las teorías científicas.

En efecto, las teorías, como lenguajes objetuales, son lenguajes incompletos, y siempre inacabables. La asunción de sus límites, de sus reglas, de las decisiones que las construyen, son, pues, siempre momentáneas, pues están siempre obligadas por el principio de no contradicción a superar sus límites, a comprenderlos en otros, siempre. Prever, visionar, cuáles van a ser éstos, por dónde va a superarse y transformarse la teoría, es algo que sólo puede saberse cuando esa superación y transformación se construya. El asumir los límites de una teoría lanzando prohibiciones refutables -como en Popper e, implícitamente, en Kuhn, apoyados en parte por la historia- es una asunción arriesgada y gratuita, alentada por la asunción de una lógica logicista visionaria y pretenciosa -que pretende ver lo que no ve, esgrimiendo su principio de tercero excluido-, que contradice la constitución esencialmente abierta del lenguaje objetual de las teorías. (¡Qué manía por cerrar lenguajes! ¿No sabemos que los lenguajes objetuales, cerrados, son contradictorios?). Porque ¿quién puede saber por dónde va a desarrollar y superar sus límites una teoría? ¿No puede hacerlo de forma que comprenda y asuma lo que, en un momento, prohibió?

Claro que de ese constante cerrar y prohibir depende la visión cruenta y traumática del desarrollo de la ciencia en Popper y en Kuhn. Y también DLO, en algún momento, desde sus principios, la

asume ("el lenguaje es el conjunto de todas las prohibiciones y de todas las refutaciones" (425)). Desde su tendencia (logicista y semantista) a cerrar los momentos de una teoría, la posible asunción, por una teoría, de lo que en un momento anterior se prohibió, es visto como un cambio de teoría, de paradigma, una revolución que refuta toda una teoría anterior. Y así, si consideramos a las teorías como cerradas en compartimentos estancos, ¿no nos quedamos, al encerrarnos en la contradicción insalvable, encerrados, al mismo tiempo, y quizá por ello, en el relativismo incurable? (426).

Hay quienes piensan que el hombre progresa más, o incluso solamente, de esa manera, asumiendo esas decisiones constructivas que generan esa sucesión de teorías, que hemos calificado de cruenta, batallando, entre antinomias, por asumir un poder prohibicionista. Yo no quiero ahora ni atacar ni defender esa decisión. Solo quiero insistir en que es una decisión, un conjunto de decisiones, entre sus alternativas. Y tratar de comprenderlas a todas así desde nuestro análisis.

No. Para DLO, creo yo, o en cualquier caso para mí, desde el análisis de la objetividad aquí desarrollado, no es esa la única forma de progreso y construcción del pensamiento. Y no es, ella sola, si se toma sin comprender sus alternativas, o prohibiéndolas, capaz de superar el relativismo, y con él y por tanto, la aparente contradicción.

Porque, de acuerdo; teorías diferentes son lenguajes diferentes; y cambiar de paradigma, o de teoría, es cambiar de lenguaje; y cuando una teoría se desarrolla, puede cambiar de lenguaje; y *tiene* que cambiar; todas tienen que cambiar; pues son lenguajes objetuales, al alcance de cualquier sujeto que, desde otra teoría, las traduzca y las comprenda, y que por comprender su sintaxis (un lenguaje objetual incompletable), son o contradictorias o incompletas, con necesidad de cambiar.

Pero ese cambio de lenguaje, contiene la comprensión de la teoría superada por la ampliada. Y, desde esa comprensión, no es preciso pasar a rechazar la teoría superada, como falsa, que si se rechaza por contradictoria, no menos lo es la propia teoría ampliada, como lenguaje objetual que también es, necesitado de a su vez ampliarse. No es preciso, no; aunque puede hacerse, pues ambos momentos de la teoría son lenguajes diferentes (dice DLO: "toda expresión se dice verdadera, respecto a su lenguaje, y falsa, respecto a todos los demás" (428)). Bien se puede permanecer en esa comprensión, y aceptar ambas como dos momentos de un mismo lenguaje, o teoría, en construcción, siempre inacabable; y traducir una teoría, o momento, al otro, y viceversa, y construir así la teoría que, comprendiendo ambas, es su teoría-lenguaje referencial, a un nivel superior de objetividad. ¿No hace eso el "sujeto creativo" de la filosofía intuicionista de la matemática, al que aquí varias veces nos hemos referido?

Y, aparte de la transformación, o ampliación, de una teoría, en el diálogo, o discusión científica



entre teorías, o teóricos, siempre se está traduciendo entre las teorías, y se están comprendiendo, más o menos parcialmente, desde cada teoría a las demás; y en las comparaciones entre ellas, aunque se construyan con el fin de desarrollar y demostrar la propia y refutar, o superar con la propia, a las demás, se están comprendiendo, más o menos parcialmente, unas a otras. Y si esas traducciones y comparaciones tienen algún sentido (y no veo por qué no pueden tenerlo; se hacen con voluntad de sentido), es que ellas se están construyendo en lenguajes, referenciales, objetuales, que comprenden a las teorías que intertraducen o comparan... Aunque después se rechacen o refuten las alternativas comprendidas y por un momento aceptadas, evitando así aceptar la ascensión a un nivel de objetividad superior: el de los lenguajes (o teorías, o comparación entre teorías) que, como referencias, comprendieron las alternativas comparadas. Pero pueden no rechazarse las alternativas, y aceptar la teoría referencial que las comprende, y ascender a su nivel de objetividad: aceptando las alternativas como momentos diversos de la construcción de la teoría referencial que las comprende, más incompletos y parciales que ésta, pero a la que todas se refieren, y que todas construyen.

Eso, también, creo yo, se hace en la historia; es un comportamiento que puede reconstruirse en un análisis pragmático del pensamiento de los hombres a través del tiempo, y de su ciencia. Aunque, quizá, enfangados en la lucha por el poder a golpe de prohibiciones mutuas, quizá sea un comportamiento que comprende más largos plazos, y que en algunos momentos de crisis o de revoluciones sea poco perceptible, y en otros, más comprensivos y abiertos, como el nuestro (en el que no parece haber unas claras teorías, o lenguajes, en lucha por el poder, sino una ausencia de ellas, o un estado de todos contra todos), quizá sea más perceptible.

Esto suele ocurrir:

Las teorías y lenguajes del pasado, que se conservan, o que la historiografía reconstruye y comprende, o trata de comprender, siempre inacabablemente (sobre todo si, como teorías, son aceptadas o tratan de ser comprendidas como objetuales), esas teorías o lenguajes del pasado, digo, sobre todo cuando dejan de ser un peligro para el nuevo paradigma en el poder, empiezan a ser, alguna vez, admitidas; en un primer momento, como lenguaje estético, una ficción (en algún sentido -llamado literal-, falsa), pero una ficción que nos dice algo; con sentido; nos habla de un mundo, aunque superado, posible; y, como lenguaje objetual, incompleto, a desarrollar y seguir superando, y siempre incompletamente comprendido. (Como decía Schiller, la razón empieza por la estética: "la manera de hacer racional al hombre sensual es hacerlo estético primero" (429)). (También, Aristóteles decía que el fin del arte es hacer posible lo [que antes parecía] imposible (430)).

Eso les ocurre incluso a lenguajes, o a teorías, que en su primer momento, debido a las luchas de poder, no fueron consideradas ni ficción siquiera, ni estéticos, sino rechazables, rechazados, feos. Todos rechazamos lenguajes que consideramos amenazan la realización de nuestros fines; aunque más tarde, en otro momento, ahuyentada la amenaza, volvamos la atención hacia ellos y empecemos a aceptarlos, porque entonces sepamos ponerlos al servicio de nuestros fines, que también han podido haber cambiado. Se dice que el tiempo todo lo cura (431).

Las nuevas teorías, o lenguajes, suelen construirse distinguiéndose, u oponiéndose, a las anteriores, a las que suelen rechazar. Lo mismo pasa con las modas. Y cuando, posteriormente, otra nueva teoría, o lenguaje, o moda, empieza a construirse, suele ésta aliarse con la que su predecesora rechazó, y a aceptarla. Este esquema de comportamiento en la aceptación o rechazo de los lenguajes del pasado, simplificado como la "ley del péndulo", es sólo uno de los innumerables que pueden darse, claro; pero es bastante frecuente, con todos los matices y particularidades, más o menos relevantes, que se quieran (432).

Estos fenómenos, que deben ser tan antiguos como el pensamiento, quizá la primera vez que empezaron a darse de manera notoria e institucionalizada en la sociedad y la cultura -según los datos que la historiografía nos ofrece- fue en Grecia, cuando la filosofía empezó a distinguirse del mito... y la prosa del verso... y la ciencia de la poesía. Y mito, verso y poesía, que habían sido el paradigma de la verdad y -con todas sus vicisitudes e incompletitudes, o incompletabilidades- considerados absolutamente objetivos, pasaron a ser considerados por los constructores de la filosofía, de la prosa y de la ciencia, como falsos. Pero pronto, quizá debido, en parte (siempre en parte ¿no?) a haber constatado la fuerza del paradigma a desbancar, pasaron a admitir para éste un lugar en el nuevo paradigma de la verdad, el lugar de lo metafórico, de lo alegórico, de lo imaginario, lo ficticio, en suma, el lugar de lo subjetivo; y superado por la nueva objetividad; aunque, de alguna manera (más o menos reconocida), comprendido y abstraído por ésta. Y la poesía, asumiendo su subjetividad, se fue haciendo lírica...

"Más o menos reconocida", digo, porque en esa superación comprensiva había habido una entente, un reparto de poder, naturalmente no reconocido por muchos; y sólo por otros como una fórmula de coexistencia que permitiera a cada uno encerrarse en su lenguaje, ignorando, u olvidando... o atacando, o devorando, o también robando, o imitando, ... a los otros lenguajes; porque por muy cruentas, o aislacionistas, que sean las decisiones tomadas, ¿quién puede poner coto y barreras perdurables a la expansividad y comunicabilidad del pensamiento, sobre todo de pensamientos objetuales, que admiten todos estar en, y referirse a, un mismo mundo?

Los primeros constructores, institucionales, de tal entente de poder en la cultura, parece que fueron los sofistas, y más tarde los estoicos (433), ambos filósofos y políticos y con un aparato de análisis de lenguaje suficientemente poderoso para hacerlo.

Así puede empezarse a hacerse un lugar para los lenguajes del pasado en el edificio del lenguaje, del sentido, de la referencia y de la objetividad, de la verdad, tal que queden comprendidos, de alguna manera, en ésta; y así pueden querer conservarse, y conservar sus contextos. Pero, ahí conservados, no se están quietecitos, y la comprensión, siempre inacabable, que se hace de ellos, cambia con el tiempo y los lenguajes. Y lo que en un primer momento fue rechazado, y en otro admitido como ficticio, metafórico o estético, subjetivo, puede llegar a atraer la atención de la verdad lo suficiente como para ascender niveles de objetividad y llegar a ser considerado con interés creciente por los sujetos que ostenten la máxima objetividad, el paradigma aceptado en un momento por la comunidad, y emprendan nuevas traducciones y comprensiones que devuelvan al lenguaje pasado y reconstruido, al menos en parte, la objetividad perdida hace tanto tiempo. Mucho de esto ha hecho la ciencia respecto a teorías superadas, rechazadas y vueltas a considerar y comprender en su valor objetual científico. Como ocurrió con la astrología, las artes adivinatorias, o la medicina natural, o tantas teorías y prácticas del pasado, que, de magia, objetiva, pasaron a ser falsedades, literatura después, y estadios científicos recuperados o recuperables en su valor -o parte de su valor- de verdad, más tarde.

Conservados; u olvidados, pero conservándose en algún lugar a descubrir algún vestigio, alguna huella que permita reconstruir un contexto mínimo, alguna vez; la vida que pueden tener los lenguajes del pasado es inacabable; y las posibilidades comunicativas entre todos, y sus ascensos y descensos en los niveles de referencialidad y de objetividad, son siempre innumerables, e incontables.

Así que para superar el relativismo y fundamentar lógicamente la fe en el progreso, incluso en el progreso de la verdad, en la ciencia (como, en general, en el pensamiento), no basta con la lógica semantista y logicista de las teorías como lenguajes, que parece mantener Kuhn. Es preciso superarla, sin abandonarla, y abrirla a una lógica como "medio universal de todo discurso". Y es en nuestra noción de la intención objetual, con la que se construyen los lenguajes objetuales de las teorías, donde eso se hace, donde cualquier sujeto objetual puede hacerlo, y, creo, suele hacerlo, de manera más o menos consciente.

Porque la intención objetual comprende, como intención, la lógica, el lenguaje y todos los lenguajes, la objetividad absoluta, la verdad. El mundo.

Como apunta Kuhn, a pesar de las distinciones entre las teorías, los teóricos están intencionando referirse al mismo mundo, y desde el mismo mundo; y lo hacen desde el mismo mundo (434). Y eso lo asumen en su intención objetual; desde la que deben comprender también toda otra teoría y lenguaje, y compararlas, entre sí y con la propia.

Y la intención objetual de todos los teóricos, en cuanto comprende todos los lenguajes, al mundo, los supera a cada uno, es la lógica "como medio universal de todo discurso"; y es la misma en todos los sujetos objetuales.

La misma, como fin; como fin irrealizable; sólo parcialmente realizable, siempre. Y sus realizaciones parciales, cada momento, sí que son, lenguajes, "cálculos", diferentes: son las teorías, las comparaciones o discusiones entre teorías, las reconstrucciones del progreso, diferentes. Pero todos esos lenguajes contruidos diferentes, insisto, no se construyen y mantienen aislados, sino como realizaciones parciales de una misma intención, desde la asunción de referirse y estar en el mismo mundo; intención que se muestra y realiza, siempre parcialmente, en las discusiones, prohibiciones, comparaciones, comprensiones, en el diálogo y la polémica; en la que cada teórico *comprende no sólo la propia teoría o lenguaje sino, parcialmente también (quizá, en muchos casos, más parcialmente que la propia)*, los de los demás; comparaciones de las que pueden surgir, y de hecho surgen, desarrollos o transformaciones de la propia teoría, u otras teorías o lenguajes que (si las relaciones entabladas en el diálogo y comparaciones consiguen construir una de traducción reflexiva, simétrica y transitiva) comprendan las teorías en relación y las superen, pues superan sus contradicciones desde un nivel de objetividad relativamente superior, en el que su realización parcial de la intención objetual y de la verdad y la objetividad absolutas, comprende las de las teorías o lenguajes comprendidos, y, por tanto, las supera. Aunque ella, como cualquier otra construcción, como cualquier otro lenguaje, sea siempre, a su vez, superable y de formas innumerablemente diferentes.

Así, siempre es teóricamente posible salir del relativismo entre un conjunto de teorías, o lenguajes, y sus sujetos (para cada uno de los cuales su teoría o lenguaje es el verdadero, o el preferible), construyendo otra teoría o lenguaje que las comprenda a todas. Siempre es teóricamente posible *mostrar y demostrar un progreso entre teorías o lenguajes, construyendo una teoría o lenguaje que las comprenda como realizaciones parciales comprendidas unas en otras, o momentos, de la construcción de una que comprenda a todas las demás*. Y, si la verdad absoluta está en la objetividad absoluta, y consideramos que la verdad crece con la objetividad y con la comprensión creciente del mismo mundo, ese progreso demostrable es también progreso de la verdad de las

teorías o lenguajes que lo construyen, que se transforman y desarrollan y van completándose, incompletamente siempre, en él.

Y el que DLO, o nuestra reconstrucción de ella, posibilite también el que puedan construirse y demostrarse innumerables e inacabables superaciones del relativismo, o progresos, diferentes, no nos encierra nuevamente en el relativismo, pues todos ellos son, a su vez, siempre, inacabablemente superables y comprensibles por la intención objetual del mundo.

Así, el relativismo se hace compatible con el objetivismo; al redoblarlo, y comprenderlo como un "relativismo relativo", subjetivo, o "relativismo relativista".

Y el criticismo. Pues ningún sujeto puede considerarse haber construido nunca la verdad absoluta, la objetividad absoluta; nada más que realizaciones siempre parciales de la misma desde las que se refieren a ella, irrealizable por inacabable.

Esa intención objetual que supera la propia teoría para entrar en comunicación -con otras intenciones más o menos cruentas o conciliadoras- con las demás -aunque pueda utilizar la comunicación que consiga construir para fundamentar la superioridad de la propia teoría sobre las demás o el rechazo y refutación de éstas y sus intenciones de dominación o de aislamiento-, mientras la comunicación está así establecida y el lenguaje que ésta construye va comprendiendo las demás teorías o lenguajes (al menos parcialmente; si no las comprende en absoluto, ni ha habido comunicación ni puede haber fundamentación ni rechazo o refutación de nada), esa intención, digo, su sujeto, es lo que en DLO se llama "espíritu racionalista", que es el sujeto abierto a determinar y comprender cualquier lenguaje.

Es, como he venido diciendo, el sujeto de la comunicación, del análisis, de la construcción, de la reconstrucción, de la aceptación. De la superación. Es el sujeto que comprende a todos los sujetos en lo que éstos tienen de comunicación, de análisis, de construcción o reconstrucción, de aceptación y de superación. Es el lenguaje, el pensamiento, que comprende a todos los lenguajes y pensamientos, que parcialmente lo construyen. Es, por así decirlo, el sujeto de lo positivo, en el lenguaje, de la determinación de la voluntad a determinar y construir siempre. (¿Podría, dándole un nuevo sentido a una vieja palabra, llamarlo también "positivismo"?).

Es el sujeto de la intención objetual que sólo comunica, compara, y no rechaza; sólo comprende.

Y puede hacerlo. Y lo hace. Existe. Pues "todo", todo a lo que pueda referirme, es, en el mismo hecho en el que lo hago, comunicable, comunicado. Todo signo y lenguaje es comunicable con cualquier otro, es traducible. E, indeterminada en principio la traducción, es siempre determinable por la voluntad, cualquier traducción es posible y todas, por tanto, comprensibles, de innumerables

e inacabables formas en inacabables lenguajes todos comprensibles.

El racionalismo es el sujeto que comunica y comprende, abstrayendo lo comprendido sin rechazarlo o limitarlo. Asume las limitaciones y decisiones del lenguaje y del pensamiento, sólo desde la determinación de superarlas siempre, inacabablemente.

El racionalismo es el sujeto libre, el sujeto de la libertad; pues para toda superación, comprende todas sus alternativas (436).

El sujeto racionalista es la comprensión del tiempo. Abstrae y comprende. No olvida. Porque no tiene cuerpo. No es un sujeto como un cuerpo usuario de un lenguaje. Su cuerpo es la totalidad de todos los cuerpos, objetos, hechos, del mundo; un cuerpo inacabable. Su cuerpo es él mismo, el lenguaje, el mundo. Actúa en todo cuerpo que determina, construye, piensa.

Pero los cuerpos, objetos, hechos del mundo, al determinarse y determinar, en medio de la indeterminación invencible de la naturaleza, pueden también hacerlo, aparentemente al menos (437), determinando destrucciones, prohibiciones, negaciones, en suma, determinando indeterminaciones. Es decir, pueden también determinar como sujetos no racionalistas:

(Ser no racionalista, es decir, no ser racionalista, no es ser irracional, o irracionalista. Para DLO, se infiere, el sujeto irracional, o el irracionalista, no es sujeto en absoluto. Es la renuncia o desobediencia al principio de no contradicción, la renuncia a superar la contradicción; la aceptación de la contradicción, que, para DLO, es la renuncia a toda construcción y toda determinación, la renuncia al lenguaje y al pensamiento; la aceptación de su disolución; del vacío, de la nada, del silencio; el silencio de nada.

Considerando al sujeto en el sentido de lenguaje, o pensamiento, el sujeto irracional, o el irracionalista, no existe.

Pero si entendemos al sujeto como el cuerpo, objeto, o hecho, desde cuya indeterminación puede ser sujeto de lenguaje y que, sin embargo, se determina por no serlo, por la aceptación de la contradicción y la renuncia a construir lenguaje alguno, sólo en ese sentido sí que podríamos hablar de sujetos irracionales, o de irracionalistas. Y tratar de distinguirlos: El sujeto irracional lo es en cuanto acepta *la* contradicción, *alguna* contradicción (que sólo es distinguible de "otra" contradicción por los sujetos racionales capaces de superarlas), renunciando, por tanto, con ella a aceptar, y construir, los lenguajes o el lenguaje donde aparece. En cambio, el sujeto irracionalista sería aquel cuya regla, o intención, es la de determinar, indiscriminadamente, toda, cualquier

contradicción, desde cualesquiera condiciones. Todo sujeto irracionalista es irracional. Aunque no todo sujeto irracional tiene que ser irracionalista, pues puede ser racional al construir otros lenguajes y rechazar, o superar, otras contradicciones.

Asimismo, todo sujeto racionalista -o *el* sujeto racionalista, pues ¿no sería todo sujeto racionalista el mismo sujeto, o al menos, no tendrían la misma intención?- es racional. Pero no todo sujeto racional tiene que ser racionalista. Un sujeto es racional en cuanto determina algún lenguaje; lo es, en relación a éste. Todo lenguaje es racional. Todo sujeto, como lenguaje, es racional. Un sujeto es racionalista en cuanto determina todos, o cualquier, lenguaje. Sólo el lenguaje, el conjunto, o secuencias, de todos los lenguajes, es racionalista. Sólo la intención objetual, que debe comprender al lenguaje, a cualquier lenguaje, es racionalista. Al comprender todo lenguaje, el sujeto racionalista comprende todas las limitaciones y todas las prohibiciones y negaciones.

Ante una contradicción, el sujeto racional no la acepta -no la construye, si puede decirse eso, pues una contradicción no es una construcción, es la destrucción del lenguaje; no acepta esa destrucción-, la rechaza. Puede también negarla. Y rechazar, y negar, con ella todo un lenguaje -o pseudolenguaje, pues la contradicción lo ha destruido-, aquel donde la contradicción ha aparecido. Y si la contradicción ha aparecido al poner en comunicación dos lenguajes, puede rechazar o negar uno de ellos. O rechazar la comunicación, en cuyo caso quizá esté dejando de considerar al lenguaje que acepta como objetual. En cualquier caso, la evita.

En cambio, ante la contradicción, el sujeto racionalista no la rechaza, la acepta, pero como construcción incompleta. Y la supera, completándola, a ella y por tanto a su lenguaje, lo suficiente para que la contradicción desaparezca. Y si la contradicción ha aparecido al poner en comunicación dos lenguajes, acepta ambos y su comunicación, completándolos, o completando la comunicación, lo suficiente. Completándolos de cualquier y de todas las maneras, alternativas y comprensivas.

Pero aunque, como hemos dicho, todo sujeto racional no tiene que ser racionalista, los sujetos objetuales, al menos por un momento, sí que todos lo son, para cada momento, racionalistas: cuando comprenden cualquiera de las alternativas de lenguajes con que seguir completando, cada momento, su propio lenguaje, incompleto, inacabable; en su intención objetual, que debe comprender cualquiera y todos los lenguajes, el lenguaje. Aunque después, en otro momento diferente (puede que anterior, o posterior, o ambos; desde cualquier perspectiva temporal) puede dejar de ser racionalista, para rechazar, o negar, alguno de esos lenguajes por un momento comprendidos. Y todos los sujetos, o lenguajes, no objetuales pueden llegar, al menos, a ser en algún momento, comprendidos por un sujeto, racionalista.

Desde luego, ningún sujeto racional es irracional, y viceversa, respecto al mismo lenguaje. So pena de caer en contradicción.

Y, por último, todo sujeto racionalista es irracionalista, pues puede comprenderse como tal, por un momento, por inacabable número de momentos: todos aquellos en los que ha aceptado y comprendido la contradicción y su destrucción, y antes de superarla. Así, si la contradicción, que es ausencia de lenguaje, dijéramos que es comprensible (aunque entonces, la contradicción es comprensible y tiene sentido pero en función de las posibilidades de superarla y completar su, o sus, lenguajes), entonces podríamos decir que el sujeto, o espíritu, racionalista comprende al irracionalista, pues comprende, antes de superarlas cada vez, todas las contradicciones.

El sujeto, o espíritu, racionalista comprende, pues, todos los sujetos, o espíritus. Lo comprende todo. Incluso a su opuesto).

### Interpretar

Y dice Idus:

-Un término que aparece definido en DLO, y que hasta ahora sólo hemos empleado casi de pasada, es el de "interpretación".

Es un término importante, al que deberíamos dedicar algunas consideraciones, frecuente en la literatura filosófica. Desde tiempos remotos, mucho pensamiento se ha considerado interpretación. Aparece en la literatura lógica; y, en general, en toda la cultura, especialmente en los últimos tiempos, de nuevo (periódicamente, suele volver a aparecer con insistencia en determinadas épocas). ¿Qué pensamiento, o corriente o escuela de pensamiento, no se considera hoy interpretar algo? ¡Hasta hay algunas, como la hermenéutica, que toman su nombre de esa noción!

Por eso, tanto en DLO como aquí, yo creo que no ha dejado de estar implicado desde el principio, por lo que sólo nos cabe ahora destacarlo y tratar de aclarar algunas cuestiones y aspectos que le son propios. Y, en especial, donde ha estado específica e implícitamente implicado es en las páginas precedentes, donde se ha estado trazando la construcción de la referencia y su estructura, en sus variadas formas. Y es desde ahí desde donde lo vamos ahora explícitamente a tratar.



Pues es en la estructura antes desarrollada de la referencia donde DLO lo define: le llama "interpretación" al lenguaje, o pensamiento, en cuyo sentido, en cuya construcción, intervengan construcciones de otro lenguaje que lo comprenda, de un lenguaje referencial del lenguaje en cuestión, al que las construcciones de éste se refieran (438).

Aparentemente, es como dar marcha atrás en el proceso constructivo: de un lenguaje referencial, como condición, o sentido, a otro lenguaje de los comprendidos, o comprensibles en aquél. Marcha atrás, en el proceso constructivo de la objetividad. Pues es pasar de un lenguaje, a otro que le es relativamente subjetivo.

-Es decir -tercia Forum:- dada la estructura aquí desarrollada de la referencia sobre la base de intertraducciones de los lenguajes comprendidos por ella, la relación entre la referencia y cada una de las construcciones intertraducibles comprendidas por ella, se llama "de interpretación". Cada construcción "interpreta" su referencia.

-Sí. Por eso apuntaba que la noción de interpretación es una caracterización sobre la estructura de lo ya expuesto. Pero, ¡caramba! Pareces Locus con tu fría visión de conjunto. Si fuera sólo tal como dices, "interpretar" sería sinónimo de "referirse a". Y, bueno, sí, lo implica. Desde luego toda interpretación se refiere a lo que interpreta, de alguna manera, ahí estaríamos de acuerdo. Pero ya más discutible sería decir que todo lo que se refiere a algo sea una interpretación de ese algo. ¿No?... En fin, podríamos decir (aplicando aquí los criterios de análisis expuestos en DLO) que "interpretar" y "referirse a" tienen el mismo sentido objetivo pero desde diferente sentido subjetivo.

El matiz importante que encierra la diferencia entre "referirse a" e "interpretar", que aparece en DLO, y que es precisamente el que tú ignorabas antes, aunque yo sí que lo estaba considerando, es que la noción de interpretación es más procesual y constructiva, se aplica al proceso constructivo del lenguaje. Y así es definida en DLO; como reglas de construcción. Mientras que la de referencia era definida, con la visión estructural que tú ahora has vuelto a mostrar, en términos de conjunto (ya ves, eso debió de ser cosa de Locus); y aunque aplica después esta definición a lo constructivo -¿cómo no?, al lenguaje... y hasta define estructuralmente "construcción", se mantiene en esas páginas (439) en su visión estructural. Mientras que son las nociones de traducción -páginas antes (440)- y de interpretación -páginas después (441)- las que tienen una dimensión más propiamente constructiva y procesual. Al fin y al cabo la referencia se construye, procesualmente, por traducciones.

Y claro, es dentro de esa dimensión constructiva procesual -secuencial, diría yo- desde donde, en DLO, se establece también la diferencia entre traducción e interpretación. Por más que, en la

literatura y en el habla en general, puedan confundirse ambos o incluso considerarse sinónimos.

Efectivamente. Suele confundirse "traducir" e "interpretar" y traductor e intérprete, ignorando sus matices diferenciales. Que en el lenguaje común los tienen; y muy tenidos en cuenta en las escuelas de traductores y en sus planes de estudio. Pues en este campo profesional se aplica el término "traducir" al lenguaje escrito, y el de "interpretar" al lenguaje oral; con las diferencias que ello arroja entre ambas actividades: la una pretende orientarse hacia la literalidad, u objetividad, y es de tiempo lento, mientras que la otra admite la subjetividad, y la improvisación, pues es de tiempo rápido, momentáneo -o, como se dice, "simultáneo"- . También la noción de interpretación, aplicada a las artes escénicas, mantiene estos matices de improvisación.

Sin embargo, para DLO, para quien la traducción es, como se vio en su lugar, radicalmente indeterminada y subjetiva, la diferencia, aunque en cierta consonancia con la expuesta, está planteada de otra manera:

Para DLO la diferencia está claramente definida dentro de la dimensión constructiva. Es esta: la traducción no precisa, en su construcción, de un lenguaje referencial previo, construido; o referencial del mismo grado de referencialidad que el del lenguaje referencial que la traducción, si llega a constituir una intertraducción, pueda construir, el cual es de un grado siempre superior, pues comprende más (los lenguajes intertraducidos). Además, como ahí acaba de quedar insinuado, la traducción no tiene por qué ser o llegar a ser intertraducción, y puede no construir referencia alguna. La traducción, en sí misma, es un momento previo a la referencia. En su mínimo, comprende sólo dos lenguajes.

La interpretación, en cambio, presupone la referencia, que interviene en su construcción y su sentido. Presupone, pues, también en ella, las traducciones que la construyeron. Sus sentidos son diferentes. El de la interpretación comprende los anteriores, los de la referencia y la traducción (442). Por ahí se concretan, en la dimensión constructiva, sus diferencias.

El sentido de la noción de interpretación contiene esencialmente la pluralidad, pues toda interpretación contiene en su sentido una pluralidad de lenguajes intertraducibles entre sí y con el propio, pues contiene el de su referencia. Una interpretación contiene y comprende, en su sentido, como posibles alternativas, los demás lenguajes que constituyen su referencia. Para que esos lenguajes lleguen a ser interpretaciones alternativas sólo basta con construirlos como tales, desde el lenguaje referencial, común a todos, del que así serían interpretaciones. Hasta entonces son sólo, en todo caso, alternativas traductivas.

Esa diferencia esencial entre traducción e interpretación tiende, sin embargo, a ser obviada en

estos tiempos, en los que tanto se invoca a la pluralidad, a la alternatividad; en los que se confunde, por tanto, traducción e interpretación, pues todo lenguaje se considera, dentro del *mare magnum* del lenguaje, con límites indefinidos; tiempos, en los que la traducción transformadora entre lenguajes se convierte en norma usual, o predicada, y en los que se construyen, o propugnan, toda clase de fusiones y mestizajes; tiempos, en los que se presupone para todos ellos la objetividad del lenguaje, madre, del que todo sale, el lenguaje referencial total, con la consiguiente disolución del orden constructivo que la construcción de la objetividad supone, por muy arbóreas o boscosas que sean las líneas constructivas trazadas (como vimos en anteriores párrafos).

DLO pretende comprender esa situación, pero sin disolver el sentido constructivo del pensamiento en torno a la objetividad. Y ello lo hace ateniéndose, en su análisis del pensamiento, a las construcciones efectivas del mismo, al sentido realizado, procesualmente, en y entre sus lenguajes; que no por abiertos e inacabables dejan de tener un sentido constructivo definible en cada momento. El presuponer que "todo vale lo mismo" es dar por hecho y construido lo que no es tal. Eso es una visión Locus sobre unas presuntas intenciones no realizadas, lo que conduce al nihilismo. DLO contempla esas intenciones, e incluso, más o menos implícitamente, las defiende. Pero no las da, en su análisis, por realizadas. No lo estarán nunca.

Por eso hoy se tiende a decir que todo es interpretación. Y no. Aunque sí todo puede serlo.

¿No puede considerarse cada idioma como una interpretación del lenguaje? ¿Lo es? Sí, si así se construye. ¿Y se construye así?... Sí, bueno, realmente creo que así se construye: partiendo siempre de una referencia a hechos de experiencia, e interpretándolos (y transformándolos con ello) en el propio idioma; y a veces esos hechos de experiencia son referencias, proposiciones o conceptos, de otros idiomas, que se traducen. Porque haya lo que haya, se considera que todo idioma es un lenguaje que, a su manera, siempre en transformación, puede referirse a todo.

-Hablando de tendencias actuales -interviene Forum-, otra tendencia, también ya desde el principio aquí comentada, propia de los tiempos que corren, y que, esta sí, DLO aplica en su forma más radical, es el panlingüismo. También por él, se dice hoy que todo es interpretación. Porque la noción de interpretación cae, en su sentido más extendido, y por derecho propio, sobre el lenguaje y el pensamiento. Y el nihilismo encuentra por ahí, y en el relativismo, la manera de disolverlo todo. Aunque no es esa, como ya se ha expuesto, la intención de DLO con su panlingüismo, sino el racionalizarlo todo... entre el sentido y la objetividad... gracias a mi formalismo lingüístico.

Pero es el panlingüismo radical de DLO el que, sobre la base de una estructura de referencialidad para todo lenguaje, asimila a la noción de interpretación y a su naturaleza procesual y constructiva,

otras nociones, que, para el sentido común y para mucha literatura filosófica, a pesar de las modas de hoy, son heterogéneas. (Ya he dicho antes que eso lo hace DLO, en general, como método):

En concreto, considera "interpretación" a lo que, estructuralmente, en su sentido objetivo, son "individuos" (objetos, o hechos, ...); y "referencia interpretada" a lo que, objetivamente (prescindiendo del proceso constructivo de la interpretación), son el "conjunto" de aquellos individuos. Así, en base a la estructura lógica -en un sentido más bien Locus, eso sí- objetiva de la objetividad, todo individuo de un conjunto puede ser -si así se construye, o reconstruye, eso también- una interpretación de su conjunto, la referencia interpretada.

-Efectivamente -salta Idus- como sucede muchas veces. Así estamos reconstruyendo aquí la lógica, el pensamiento. Como diría Locus, el mundo.

-Y sin embargo -sigue Forum-, desde esa estructura común, diversifica aún más DLO su vocabulario para comprender así en ella un mayor número de términos y nociones, suavizándola con ello, flexibilizándola. Y usa también el término "imagen" específicamente para la interpretación del pensamiento (443) y de la idea (444); y el término "ejemplo" cuando la interpretación es de hechos y de objetos (445).

Toda esta diversificación de términos sirve a DLO para comprender y referir su estructura analítica a:

En el primer caso, a las artes; y a la imaginación, en general, que suele considerarse como fuente del pensamiento, la fuente creadora.

La noción de imaginación quizá esté demasiado teñida de psicologismo para DLO. Y para mí. En su lugar, creo, DLO y tú, y yo, hemos usado la de "decisión". Aunque... ¿de dónde surge esa decisión, cuál es su fábrica, su máquina? Para la ciencia, descubridora de máquinas, muchas, e intrincadas en una, la máquina del mundo; y, entre ellas, está la imaginación, como máquina, y su indeterminación, que le es propia, y necesaria para el pensamiento.

Pero es solo aquí, aplicada a la interpretación y su subjetividad, donde aparece la imaginación en DLO... Implicando con ello que en su construcción, en la construcción de la imaginación, es preciso una referencia, para poder imaginar; como interpretación que es. Para DLO, pues, no hay imaginación, imagen, sin referencia previa, algo a interpretar, lo que confiere a su construcción un orden, un foco, que no suele contemplar el sentido común sobre la imaginación.

Lo que ocurre es que, si reflexionamos un poco sobre la definición aquí hecha de interpretación, la construcción de la misma contiene también las intertraducciones que la hacen referirse a su lenguaje referencial, e interpretado por ella, intertraducciones entre ella y todas las demás

alternativas (posibles interpretaciones alternativas) que constituían el lenguaje referencial, ahora interpretado. Pero al hacer esto, cambia, desarrolla, transforma el mismo, que, antes no y ahora sí, comprende en sus referencias la nueva interpretación.

La interpretación cambia, transforma lo interpretado.

Esta dimensión transformadora de la interpretación confiere, por ejemplo, a la imaginación una nueva fuente de indeterminación, que enriquece y flexibiliza la exigencia a la que antes aludimos, de una referencia para la imaginación. Así es la vida. La imaginación, pues, como proceso constructivo, queda focalizada, ordenada, conectada al pensamiento, como máquina creadora, por una referencia previa. Cuando se imagina, por muy peregrina que sea la imaginación, se imagina algo. Pero ese algo va quedando transformado, desarrollado, recreado, por la imaginación; que es así considerada como una especie de circuito retroactivo; "retro", al precisar en su sentido de una referencia previa -o al menos, en su construcción, postularla-, y "activo", al transformarla. Así es la vida.

En el segundo caso que antes mencionaba, el término "ejemplo", aplicado a la interpretación de hechos y objetos, implica al lenguaje de la ciencia. Ya vimos cómo Kuhn (446) habla de la importancia de los ejemplos en la construcción de las teorías paradigmáticas, o Habermas (447), en el campo de las ciencias sociales.

Volviendo a fijarnos en el núcleo estructural de nuestro análisis, es decir, la estructura de la referencia y el lugar que ocupa en ella la interpretación, hay que aludir obligadamente al papel semejante, y esencial, que la noción de interpretación juega en el pensamiento lógico por lo menos desde los sofistas, o desde Aristóteles. En todo él, quizá sin excepción.

Pero la que en el presente siglo más ha hecho de ella una de sus nociones fundamentales y ha extendido e influido su análisis por todas las demás es la literatura lógica formalista; lo que no es de extrañar, dado el carácter lingüístico, antes señalado, de esa noción, y que toda lógica o filosofía actual no puede dejar de prestar atención al lenguaje. La lógica del formalismo ha sido el paradigma de la filosofía de la interpretación en este siglo.

Precisamente el programa formalista hilbertiano surgió, como se sabe, de la intención de construir una interpretación para demostrar la consistencia de la teoría de conjuntos y toda su matemática:

El demostrar la consistencia de un lenguaje construyéndole una interpretación, naturalmente se había usado mucho en matemáticas; era el método clásico de demostrar la consistencia de un

lenguaje. -Y aquí lo estamos considerando un proceso constructivo esencial al pensamiento.- En esa ocasión, en el programa hilbertiano, el escollo estaba en construir una interpretación de los conjuntos infinitos y su lenguaje, que estuviera libre de las paradojas, y cuya consistencia estuviera fuera de peligro, es decir, libre de la misma necesidad de demostrar su consistencia que la del lenguaje matemático cuya consistencia se intentaba demostrar (448).

Y lo que hizo Hilbert fue construirla, una interpretación. Y el lenguaje que usó en ella fue el de la sintaxis, gracias al cual, en un lenguaje acerca de signos y contextos, como objetos, *finitos*, podía construir -reconstruir -interpretar- el lenguaje de los conjuntos *infinitos*. Para alcanzar la finitud, pueden darse los ascensos sintácticos que se quiera, de lenguaje en lenguaje. ¿No está ya el propio signo dotado de infinitud, como objeto, aunque no sea más que uno?

-Desde luego -exclama Idus.

-Y Hilbert la construyó, pero no consiguió demostrar con ella la consistencia del lenguaje matemático interpretado, porque no consiguió demostrar su propia consistencia, por muy finita que la interpretación pareciera. El fin de esa historia, ya aquí mencionado, es que lo que se demostró fue casi lo contrario: que no puede demostrarse su propia consistencia, porque se demostró que si no es inconsistente es infinita, ella también. Eso es lo que hizo Gödel, reinterpretándola a su vez, sintácticamente, en el lenguaje de la aritmética elemental.

Pero mientras tanto la escuela desarrolló y lanzó el método sintáctico, que al fin y al cabo había dado una respuesta a lo que se intentaba. Y desde él estudió la construcción de la interpretación.

Y en él, Hilbert distinguió dos tipos de reglas de construcción de la interpretación: las de construcción (o "sistemas formales") y las de interpretación (449). Las primeras son las que no se refieren al lenguaje a interpretar, el referencial; son las reglas del lenguaje de la interpretación. Las segundas son las que se refieren al lenguaje referencial, del que hacen del construido su interpretación; las que conectan ambos. En la construcción de su sintaxis, para ambos tipos de reglas, Hilbert sintetizó muchas investigaciones previas, les dio unidad, método y desarrollo.

Gracias a esa distinción de sistemas de reglas, se pudo proveer a un mismo lenguaje interpretativo (a un mismo sistema de reglas constructivas, o "sistema formal") de diferentes interpretaciones (de diferentes modelos, diferentes sistemas de reglas de interpretación que hacían del lenguaje interpretativo, interpretaciones diferentes de lenguajes referenciales -interpretados- diferentes), es decir, podían diversificar las interpretaciones que tuvieran en común un mismo conjunto de reglas constructivas (un mismo "sistema formal"); aunque fueran interpretaciones de referencias diferentes... (Esa distinción no se hace expresamente en DLO. Allí, "interpretación" se llama a la

totalidad del lenguaje en que está expresado; en ella se incluyen las reglas que los formalistas llaman de interpretación, entre todas las reglas de su lenguaje, en su sentido; siguiendo, creo, el uso más común; aunque, en efecto, son las reglas que los formalistas llaman específicamente "de interpretación" las que hacen de la interpretación una interpretación; aunque sean las "de construcción" las que lo hacen lenguaje a secas).

Esa distinción da, pues, a lo que llama lenguaje a secas ("sistema formal") un valor referencial; pues, como hemos dicho, un mismo lenguaje tal, puede convertirse en diferentes interpretaciones (con diferentes reglas de interpretación que lo hagan interpretaciones diferentes de referencias diferentes). Con esa distinción, lo que en DLO y aquí llamamos interpretación, cuenta con dos lenguajes referenciales de los que es interpretación a un tiempo: aquél del que es interpretación debido a esas reglas que los formalistas llaman específicamente "de interpretación", y aquél que sólo estaba construido con las reglas que los formalistas llaman "de construcción", el "sistema formal". Es una interpretación de ambos lenguajes referenciales. Con una ambigüedad en sus referencias, salvable si ambos lenguajes referenciales se intertraducen, en una referencia común, etc. Así se estudiaron las posibilidades de múltiples referencias, trazando caminos en la boscosa estructura de la referencia.

Pero esa distinción que estamos comentando, al permitirles aislar el llamado "sistema formal", como referencia, les permitió considerarlo independiente de sus interpretaciones, un sistema de "formas" como entidades puramente objetivas, independientes de la subjetividad de sus interpretaciones, como si una referencia fuera algo independiente de sus interpretaciones, cayendo así en uno de los peligros aquí denunciados del formalismo, y bajo la acusación ya mencionada de Habermas de que el formalismo ocultaba intereses, subjetividad.

(Esa posibilidad de distinción y de construcción del "sistema formal" es, sin embargo, admitida en DLO, al decir que "la relación de interpretación es o puede ser binaria, ternaria, cuaternaria, etc." (450). Incluso eso es lo que hace el propio DLO en su análisis del lenguaje, p.e. al considerar que objetividad, modalidad, abstracción, construcción y tiempo son interpretaciones diferentes de un mismo "sistema formal", la referencia. Pero sin negar, sino revelar, la construcción de la misma sobre la subjetividad de sus interpretaciones).

Y se desarrolló en la escuela formalista toda una lógica a base de la sintaxis de la interpretación.

-Como ocurre en el pensamiento en general -comenta Idus-, los formalistas hicieron mucho pensamiento persiguiendo un fin imposible, sin saberlo aún.

-Vieron también, por ejemplo, que el universo del discurso de una interpretación (en el sentido de

DLO) está incluido en el de su lenguaje referencial, el interpretado; es decir, que sus mundos, sus objetos y hechos, están incluidos unos en otros, el de la interpretación en el de su lenguaje referencial; pues éste incluye también los mundos de sus otras posibles interpretaciones, e incluso los mundos de todos los lenguajes de los que sea, por intertraducción, referencial (451).

Desde el punto de vista de DLO, eso sucede con los sentidos subjetivos de los lenguajes implicados; entre sus mundos subjetivos. Pues el mundo subjetivo de un lenguaje referencial incluye los mundos subjetivos de sus lenguajes constituyentes por intertraducción, sean interpretaciones o no. Esa es, pienso, una de las doctrinas fundamentales de DLO.

En cambio, en lo que respecta a sus sentidos objetivos, el mundo, objetivo, del lenguaje referencial es el conjunto intersección (no unión) de los de sus lenguajes constituyentes. Y esa, según me han dicho, fue la intuición que dio origen a la construcción de DLO y de la objetividad.

La articulación de ambas, mediante la traducción, es, pienso, lo que da al análisis de DLO su aparente poder integrador y sintético... entre objetividad y subjetividad.

Es significativo que, a pesar de su aparente objetivismo y positivismo, las investigaciones formalistas se hicieron atendiendo a lo que para DLO son los sentidos subjetivos -relativamente subjetivos-. Claro que, para ellos, todos eran lenguajes referenciales, por principio, y se pusieron a analizar las relaciones entre sus referencias. Pero esa atención a la subjetividad -por más que, insisto, relativa- da al formalismo un alcance mucho mayor que el que su filiación positivista le ha proporcionado (452).

También de gran trascendencia y alcance fueron las investigaciones formalistas de las relaciones de consistencia entre los lenguajes en la interpretación. Era su foco de interés, y ello dio a las mismas su enfoque positivista, movidos por la ambición integradora de construir para la ciencia un todo analítico coherente. Pero ello me parece que se aparta de nuestra conversación, pues no es la consistencia algo que a ti te preocupe especialmente, ¿no?

-Sí que me preocupa -protesta Idus-. Tan sólo que, como ya he dicho (455), la considero tan sólo como diferencia, entre lenguajes; superable.

-Por cierto, entre tu parentela intuicionista, poco aficionados al lenguaje como son, con su mentalismo, hay poca específica atención a la interpretación; y la que hay, viene de orígenes formalistas, por haber llegado a ser desde éstos un tema obligado en lógica y filosofía de la matemática; eso ocurrió en la segunda generación del intuicionismo, que eran un cruce con los métodos formalistas. No en balde tenían ambas escuelas mucho en común ¿no?

-¡Pues claro!



-Por eso no deja de haber en el intuicionismo actitudes semejantes para resolver problemas semejantes. Y eso, antes del cruce formalista, desde el propio Brouwer. Citaré como ejemplo su noción de "representación". Para Brouwer, "una demostración intuicionista que contenga inferencias a partir de enunciados universales es, realmente, [...] una representación de una demostración, más completamente desarrollada, que contiene inferencias a partir de infinitas premisas" (456). Y la construcción de esa "representación" para poder manejar y referirse a un conjunto infinito (infinitas premisas) desde el punto de vista intuicionista antiinfinitista no es otra cosa que un ascenso sintáctico constructivo, yo diría, una interpretación; una interpretación finitista, de un lenguaje infinitista como las del método formalista hilbertiano. Que ahí, como en el teatro, representar es interpretar (457).

Hablando de la interpretación, los formalistas no sólo hablan de sentido y de sintaxis, también, y esencialmente, hablan de verdad. Y eso te hará menos gracia.

-Prosigue -responde Idus.

-Para ellos, la función de una interpretación es alcanzar la verdad. La verdad se encuentra en la interpretación. ¿Toda verdad es interpretación? Ateniéndonos a sus investigaciones sintácticas, sin comprometerlas con una visión Locus, yo diría que sí.

Para alcanzar la verdad, para los formalistas, son precisos los dos sistemas de reglas que antes vimos distinguían, y por tanto, que la interpretación (en el sentido de DLO) lo sea, como antes vimos, tanto del "sistema formal" (o lenguaje, de signos, construido) como del lenguaje referencial que se pretende interpretar; esa interpretación doble que antes vimos es necesaria para la verdad. El ser interpretación del "sistema formal" le asegura su consistencia, poder demostrarla. Y el serlo del lenguaje a interpretar, le asegura el contenido, el estar hablando de algo del mundo, como diría Locus, de objetos y hechos; para ti, le asegura el sentido.

-¿Es que no tenía sentido el "sistema formal" ya él solo, con sus reglas de construcción?

-Sí, para ti sí. Pero ahora con la doble interpretación se le aporta más sentido, se le aporta el del lenguaje interpretado, sea el que sea.

Y el lenguaje interpretado -el lenguaje referencial de la interpretación para DLO-, como referencia, como conjunto de lenguajes intertraducibles, es el que integra a la interpretación en esa comunidad, por estar en sus condiciones de construcción, en su sentido, en una estructura referencial que hace comprender la interpretación; le da el sentido, o la verdad, o lo que la referencia posea, lo hace tan aceptable, tan consistente, tan lo que sea, como la referencia. Delimita un mundo en el mundo de referencia.

Dice Dummett, en contra -intuicionistamente- de la noción de verdad, que ésta

es propia de enunciados que se relacionan con una realidad existente independientemente, porque entonces podemos asumir legítimamente, de cada enunciado tal, que posee un determinado valor de verdad, verdadero o falso, independientemente de nuestro conocimiento, según esté o no de acuerdo con la constitución de esa realidad externa sobre la que versa (458).

El "sistema formal" es fruto de las decisiones del intérprete, constructor; tiene el fin de ser un lenguaje construido cuya consistencia sea demostrable con métodos finitistas. Para los formalistas, es el que da el sentido a la interpretación. La conexión con la "realidad externa" que hace verdadera a la interpretación, le viene a ésta de la referencia; ésta es esa "realidad externa" que la verdad de la interpretación precisa. "Externa" al intérprete. Lo integra en la comunidad de intertraductores que la constituyen como referencia. Por eso el intérprete llega a comprenderla. Y la verdad accede al sujeto que interpreta.

-¿Cómo que accede? -salta Idus-. ¿Por qué no es el intérprete el que le da verdad, o inteligibilidad, sentido, en fin, a la referencia interpretada? Si no, ¿para qué interpretarla? Para hacer comprensible, y verdadero, lo que antes no lo era.

-Bueno, podríamos pensar, hablando de verdad, que ésta surge, como una llama, en la interpretación, por la confluencia, por entre las decisiones del intérprete, de la referencia, que tiene éste que construir, o reconstruir, para construir la interpretación. De cuál de las decisiones procede, si de las de construir la referencia a interpretar, o de las demás (las de construcción de sus contextos y las de intertraducirlos con los de la referencia), no es necesario plantearlo. Se puede pensar que ahí es donde surge la verdad. En general.

Porque según los casos, la corriente más poderosa de sentido, que tú dirías, viene de la referencia o viene del propio lenguaje de la interpretación. Según las intenciones. Para el programa formalista, la verdad venía de la referencia, el lenguaje de las matemáticas; pero lo interpretaron para hacerlo sintácticamente calculable, para hacer de él una máquina, y demostrarse que existe en el mundo. En cambio, para la interpretación de un lenguaje, o contexto, antes problemático, o ininteligible, o caduco, o con cualquier carencia de pensamiento, la corriente más poderosa de sentido, o la verdad, viene del intérprete y las decisiones constructivas de su lenguaje interpretación, gracias a la cual se lo comunica a la referencia, que se ve así transformada, más comprensiva, más referencial y objetiva, con la aportación del lenguaje interpretación y sus valores entre sus constituyentes intertraducibles. Como dice DLO, "un espíritu subjetivo imagina un pensamiento objetivo mediante

un pensamiento subjetivo" (459).

Sin embargo, para DLO, que suele mantenerse en el plano general, analítico sintáctico, muy de mi estilo, lo que hay es la construcción de una comunicación, entre la interpretación y su referencia, en ambos sentidos; la reconstrucción, y transformación comprensiva, de una referencia. La puesta en marcha de la comunicación, del sentido, entre todos sus lenguajes comprendidos (con la aportación de un nuevo lenguaje, la interpretación) y entre sus sujetos; entre sus mundos; dentro de una estructura referencial que construye objetividad. Al interpretar sucede todo eso a la vez.

Y por lo que respecta a la noción de verdad, DLO ni siquiera la ubica específicamente en la interpretación, y casi ni la menciona en ese lugar. Tan sólo dice:

Todo lenguaje referencial se dice válido en el sentido de que todas sus interpretaciones son verdaderas (460).

Para DLO, la verdad, noción que aunque usa desdeña, es propia de toda expresión y lenguaje. Por serlo. Por eso la sustituye, implícitamente, por la de sentido. Igual que Dummett en el artículo anteriormente citado la sustituye por la de demostración. Porque la noción de verdad supone la admisión de una fuente de verdad, o *la* fuente de verdad, en esa "realidad externa" que no problematiza.

El programa formalista pretendía demostrar la matemática logicista. Comprometió, pues, sus investigaciones sintácticas con el logicismo; aunque yo pienso que no tienen necesariamente que estarlo. Y el logicista, como *Locus*, parte de la noción de mundo y verdad, sólo amenazada por las paradojas, que el programa formalista quiso eliminar. Y ya sabemos que no se eliminaron. Sino que si el mundo es existente, y verdadero el pensamiento, son esencialmente problemáticos, inciertos y algo menos y algo más que incomprensibles.

Así que ¿qué es, en último término, esa "realidad externa" de la que los *Locus* sacan su verdad? ¿La del lenguaje común, como dirían los defensores dogmáticos del sentido común? ¿La del lenguaje de hechos, como dicen los que, con Popper, apelan a los hechos para decidir entre teorías (461)? ... Para DLO, la "realidad externa" que interviene en la interpretación es la de la referencia interpretada, la que sea, en cada caso, con el sentido -o verdad- que tenga. Toda interpretación es relativa a una referencia, y su mundo. Pero no hay referencias neutras ni privilegiadas, pues todas pueden ser, si así se construyen o reconstruyen, interpretaciones de otras referencias más "exteriores", más objetivas. Y todas pueden serlo del lenguaje, el lenguaje referencial, conjunto de

todos los lenguajes.

Pero ¿qué es eso del lenguaje, del mundo, al que muchos logicistas apelan y del que sacan la verdad? Si para interpretarlo hay que construirlo primero, aunque sea para transformarlo en la interpretación, quién puede hacerlo? ¿Quién y cómo y por qué habla en el lenguaje... inacabable? De trazar su sentido es de lo que DLO trata.

... Por eso se puede "comprender un hecho" (que muchos fisicalistas, y sociólogos que quieren distinguir su ciencia de la física, dicen no poderse (462)), construyéndolo y transformándolo, al interpretarlo. ("Nosotros nos hacemos imágenes de los hechos", dice Wittgenstein (463)).

La interpretación es siempre relativa; a una referencia. Y así fue sintácticamente investigada por los formalistas. Y entre las diversas referencias, las hay más "exteriores", más comprensivas, más objetivas, que otras; y las hay incomunicadas, que siempre se pueden comunicar. Y cabe interpretar de unas y de otras, e interpretar siempre la de mayor grado de referencia, o tratar de hacerlo. Por ahí se puede ir, hacia la interpretación del lenguaje, del mundo, que al hacerla, siempre se transformaría en otra que puede de nuevo interpretarse; y así sucesiva e inacabablemente.

Esa intención sería la del totalismo que Quine defendía, como probable camino en el que alimentar su fe objetivista (464); un totalismo gradual, parcial, con reconocimiento de lo construido y sus límites, crítico. El mismo totalismo, quizá, que el que le hacía reconocer como guía final y última sancionadora de la traducción, a las totalidades de comportamientos lingüísticos en una comunidad.

Si algo se afirma en una teoría y se niega en la otra, puede afirmarse que la particular forma verbal afirmada y negada discrepa en significación en las dos teorías, pero que éstas mismas, como todos, siguen teniendo la misma significación resultante total. Análogamente puede afirmarse que dos sistemas de hipótesis analíticas son, en cuanto todos, equivalentes mientras no haya comportamiento lingüístico que las diferencie; y que si ofrecen traducciones castellanas aparentemente discrepantes, es que el aparente conflicto lo es sólo entre partes vistas fuera de contexto (465).

Las últimas líneas ya habían sido citadas a otro propósito (466).

Es, en mi opinión, similar a la dialéctica de Hegel. Y es -y algo más- lo que, para DLO es el racionalismo; y su análisis del lenguaje lo hace posible.

Interpretar es traducir una referencia haciendo del conjunto otra referencia. Es decir, intertraducir una referencia.

Y una referencia es un conjunto -estructurado- de traducciones. Interpretar contiene muchas traducciones. La invitación a interpretar es la misma que la invitación a traducir: el principio de no

contradicción, en su aspecto de principio de razón suficiente (467). Pero si la referencia es objetual, entonces no es una invitación; es una orden (468), bajo amenaza de contradicción, de quedarse sin nada. Y, bueno, si se trata de realizar la intención de no quedarse sin nada, pues hay que interpretar e interpretar; inacabablemente.

-Pero esto significa -dice Idus, citando a Vattimo-

que el principio de razón suficiente en general vale sólo porque está el *Dasein* que, proyectándose y asumiendo la situación, abre el mundo como *totalidad* de entes, es decir, como un conjunto "sistemático" ligado por una estructura de justificación fundante (469).

-Sí, sí -responde Forum-

Pues igual que: aunque toda verdad, como toda referencia, sea relativa, y sólo pueda ser la más objetiva y referencial dentro de un conjunto de referencias por tan sólo un momento, sin embargo la interpretación contiene ya una estructura referencial que sistematiza lenguajes en un sentido -aunque relativo- de mayor o menor objetividad; igualmente: aunque todo lenguaje sea construcción de un sujeto, sin embargo la interpretación contiene ya en su sentido el reconocimiento del propio lenguaje como subjetivo dentro de la estructura referencial que contiene y reconstruye.

Igual que la "interpretación" contiene, como noción, por su estructura, más verdad y objetividad que, simplemente, la noción de lenguaje en general, el "sujeto intérprete" contiene también un concreto reconocimiento de la propia subjetividad. Porque contiene en su sentido a su propia referencia.

La interpretación es la construcción de un sujeto en la que éste se apropia de una referencia, y se integra en ella, la comprende y se comprende a sí mismo en ella. Tiene conciencia de su propio mundo, en el de ella, entre los de los demás constituyentes de la referencia.

(La conciencia de sí como sujeto que el intérprete tiene es una conciencia incompleta y relativa: conciencia de ser uno, en una colectividad, los demás sujetos de la referencia. Es una conciencia de sí mismo implícita; que si para resolver disensiones, o por cualquier otro motivo llega a poder comprender su propia sintaxis (como ocurrió en el programa formalista), entonces llega a ser explícita y conciencia de sí en el mundo; llega a ser un sujeto objetual, junto a cualquier otro sujeto. Por eso, la interpretación, como desarrollo y reconstrucción de una referencia por un sujeto, es ya un camino que, al ascender a su sujeto en la objetividad, le acerca a llegar a ser un sujeto objetual; y a su interpretación, el ser una interpretación del mundo.

De la misma manera, todo sujeto objetual es, al menos implícitamente, un intérprete, y su

lenguaje realizado, una interpretación del mundo. Y todas sus decisiones constructivas, en las que desarrolla y realiza sus intenciones objetuales, son, implícitamente al menos, decisiones interpretativas. Que se harán explícitas si se construye la sintaxis de su interpretación, en forma de reglas de interpretación; lo cual ya lo tiene implícitamente construido el sujeto objetual, pues su mundo puede comprender su sintaxis).

La interpretación es quizá la única forma que tiene un sujeto de apropiarse, integrarse, referirse a una referencia constituida por otros sujetos distintos. Como se ha dicho, todo sujeto construye su o sus lenguajes a base de hechos de experiencia, entre los que decide sus construcciones; hechos de experiencia que un lenguaje pragmático descubre condicionados por un o unos cuerpos, objetos: el o los usuarios de su lenguaje. Mientras haya objetos distintos en el mundo, sus hechos de experiencia, si los tienen, tienen que ser distintos, sus lenguajes distintos. Pero pueden comunicarse y constituir entre ellos un cuerpo usuario, y un sujeto, más comprensivo: construyendo entre sí referencias por intertraducción e interpretándolas a sus propios lenguajes distintos, con sus propios distintos hechos de experiencia. Es decir, pueden construir referencias e imaginárselas, a base de los propios hechos de experiencia.

Y, como siempre que en la construcción de una referencia intervenga entre sus condiciones, en su sentido, alguna otra referencia hay interpretación de ésta, es desde la interpretación desde donde todo sujeto puede apropiarse, y reconstruir, una referencia, e integrarse en ella, imaginándola con su interpretación, y desde ésta referirse a ella. Así la hace propia; y se comunica con todos los hechos de experiencia que la referencia comprende: identificándolos, por imaginación, con sus propios hechos de experiencia, con los que ha transformado, desarrollándola, la referencia.

Así, la objetividad, la referencia, la comunicación, el mundo, pueden estar al alcance de cualquier sujeto usuario, de cualquier objeto con suficiente experiencia. Y todo objeto-cuerpo-usuario, por ser objeto, es decir, inacabable, tiene experiencia suficiente para ir imaginándose todo.

(Así es el "sujeto creativo" de la filosofía intuicionista; que va desarrollando sus referencias, por interpretaciones sucesivas, de momento a momento).

E incluso cualquier sujeto-cuerpo-usuario por pequeño que sea, con las intenciones apropiadas, puede imaginar la verdad, el mundo, al menos en intención, imaginando una referencia, que aunque parcialmente realizada, como todas, sea rechazada por los mismos sujetos-usuarios cuyas experiencias la integran (bien porque no acepten la forma de intertraducirlas entre sí que construye la referencia, o por no aceptar la interpretación del sujeto imaginante entre ellas). Es decir, cualquier sujeto puede imaginar la verdad y el mundo en soledad y desde la incomunicación; pues si su

referencia sí que establece la comunicación -pues incluso hasta el rechazo de los demás puede estar en ella interpretado-, puede que no suceda lo mismo en los lenguajes de los demás sujetos, que la rechazan. Desde la soledad puede comprenderse a quien no te comprende.

Por el hecho de interpretar, cualquier sujeto construye como referencia cualquier lenguaje que no hubiera desarrollado hasta entonces su estructura referencial, o al menos, la que ahora construye en él el intérprete por el hecho de interpretarlo. Algo así, como señala Gadamer, sucede en las artes, sobre todo en las escénicas.

Para el contenido de la experiencia es incluso indiferente, como ya hemos visto, que la escena trágica o cómica que se desarrolla ante uno ocurra en un escenario o en la vida... cuando se es sólo espectador. Lo que hemos llamado una construcción lo es en cuanto que se presenta a sí misma como una totalidad de sentido. No es algo que sea en sí y que se encuentre además en una mediación que le es accidental, sino que sólo en la mediación alcanza su verdadero ser (470).

Es en esa mediación, en la interpretación, donde la realidad de la construcción alcanza su ser, su objetividad.

Como la interpretación es un sistema de intertraducciones, de la indeterminación radical de la traducción se deduce que toda referencia, toda objetividad, están al alcance de cualquier sujeto que la interprete. Y que cualquier sujeto puede construir cualquier objetividad, interpretándola, imaginándosela. (Tal como hace el "sujeto creativo" intuicionista, tomado aquí como modelo de sujeto; según se admite en las interpretaciones que aquí hicimos, más arriba, de sus principios básicos (471)).

Así pues, la interpretación contiene ya en su estructura la conexión entre lo objetivo y el sujeto, entre objeto y sujeto, entre objetos y sujetos cualesquiera.

A pesar de la indeterminación de la traducción, Quine decía estar interesado en las posibilidades de encontrar unas estructuras objetivas que, atravesando actitudes proposicionales (diversos grados de subjetividad u objetividad), conectaran sujeto y objeto. Pero no debía tener mucha fe en esas posibilidades, pues encargaba el trabajo a otros.

La interpretación es la construcción de un sujeto, que tiene conciencia -libre- de su interpretación frente a alternativas. Contiene ya en su estructura la conexión entre mundo y vida.

Es indiferente que la escena que se desarrolla ante uno ocurra en un escenario o en la vida... incluso aunque no se sea sólo espectador. Toda referencia nos invita más o menos a tomar decisiones al respecto, a interpretarla. Una de las tendencias más insistentes en las artes del siglo XX

es a hacer intervenir al espectador, a invitarle mucho, a exigirle toma de decisiones que le obliguen a interpretar la obra, construyéndola, y así conseguir que el mundo de la obra no sea otro que el mundo en que vivimos.

Vivir es interpretar el mundo; que nos imaginamos desde unas reglas de interpretación, reglas de vida.

Si para interpretar es preciso una referencia, un mundo previo que interpretar, de que la vida - como dice DLO- no tenga fin, por inacabable, se deduce que el mundo -dice DLO- no tenga principio (472). Para vivir siempre es preciso un mundo previo.

Dice Heidegger:

Lo abierto en el comprender, lo comprendido, es siempre ya accesible de tal manera que en ello puede destacarse expresamente su "como qué". El "como" constituye la estructura del "estado de expreso" de algo comprendido; constituye la interpretación (473).

Y:

al desarrollo del comprender lo llamamos interpretación (474).

Toda interpretación presupone, pues, y desarrolla una referencia, que en el análisis de Heidegger de las estructuras de la subjetividad, es lo que él llama "el comprender" (que es la función propia de la referencia, que en Heidegger apenas se sustantiviza, mantiene en su expresión su morfología verbal y queda como una actividad-construcción del sujeto).

Sin embargo, para Heidegger, a diferencia de lo aquí expuesto,

en la interpretación no se vuelve el comprender otra cosa, sino él mismo. La interpretación se funda existencialmente en el comprender, en lugar de surgir éste de ella. La interpretación no es el tomar conocimiento de lo comprendido, sino el desarrollo de las posibilidades proyectadas en el comprender (475).

Bueno, sí. Pero, para DLO, o para nosotros, más atentos que Heidegger a lo efectivamente construido, en el lenguaje, en cada momento, ese "desarrollo de las posibilidades" de la referencia ¿no implica una transformación de la misma, una transformación del comprender previo?

Ese, a mi juicio, excesivo a priorismo del comprender, de la referencia previa del interpretar, es consecuencia del punto de vista heideggeriano, de estirpe intuicionista, para la que el pensamiento y el ser surgen en la conciencia del sujeto como actividad mental, no lenguaje; prelingüística. Es precisamente la interpretación la actividad del sujeto en la que éste desarrolla su comprender



prelingüístico, como lenguaje y sentido y significación, en el que lo "a la mano", el signo, "entra expresamente en el campo del "ver" comprensor" (476).

En una línea semejante, dice Derrida:

En el monólogo interior, la palabra estaría, pues, solamente representada. Su lugar puede ser lo imaginario (*Phantasie*). Nos contentamos con imaginar la palabra, cuya existencia es así neutralizada. En esta imaginación de la palabra, en esta representación imaginaria de la palabra (*Phantasievorstellung*), no tenemos ya necesidad del acontecimiento empírico de la palabra (477).

¡Como si imaginar no pudiese también ser un acontecimiento empírico! ¡Ni más ni menos que el lenguaje hablado o escrito! No. A mí no con esas. No hay pensamiento sin lenguaje, del tipo que sea. No hay lenguaje sin experiencia, ni pensamientos radicalmente opacos. Ya hablamos de esto antes (478). La opacidad depende de la voluntad del análisis. Y la imaginación es interpretación, una forma de pensamiento.

No hay subjetividad que no pueda acceder a la objetividad, pues ésta se nutre y construye en aquélla. Así, el propio Derrida reconoce en otro lugar, citando a Husserl:

En realidad es bien claro que nuestra afirmación de que toda expresión subjetiva puede ser sustituida por una expresión objetiva no dice en el fondo otra cosa que la *ausencia de límites (Schränkenlosigkeit) de la razón objetiva*. Todo lo que es, es cognoscible "en sí", y su ser es un ser de determinado contenido, un ser que se halla documentado en tales o cuales "verdades en sí"... lo que está determinado en sí fijamente, debe poderse determinar *objetivamente*, y lo que se puede determinar objetivamente, ha de poder expresarse -hablando idealmente- en *Bedeutungen* verbales fijamente determinadas... *Ahora bien, de ese ideal nos hallamos infinitamente lejos...* (479)

Husserl, quizá debido a sus intenciones positivistas, es más respetuoso con la objetividad y el lenguaje. Concluye Derrida:

la posibilidad de distinguir entre signo y no-signo, signo lingüístico y signo no lingüístico, expresión e indicación, idealidad y no-idealidad, sujeto y objeto, gramaticalidad y no-gramaticalidad, gramaticalidad pura general y gramaticalidad pura lógica, intención e intuición, etc., esta pura posibilidad es diferida hasta el infinito (480).

Son, pues, distinciones relativas, pero negadas de forma principal y radical por la "ausencia de límites de la razón objetiva", consecuencia, que aquí hemos visto, de la indeterminación de la traducción, que la construye.

Cualquier objetividad es posible; entre sus alternativas; y la noción de interpretación, que la

desarrolla y alimenta, hace referencia a, esa pluralidad.

Como dice Adorno comentando a Hegel:

No obstante todo esto, aun cuando la dialéctica hace patente la imposibilidad de reducir el mundo a un polo subjetivo fijado, y persigue metódicamente la negación y producción alternativas de los momentos subjetivos y objetivos, la filosofía de Hegel, por ser una filosofía del espíritu, se aferró al idealismo; mas sólo la doctrina (inherente a tal idealismo) de la identidad del sujeto y el objeto, la cual, por su pura forma, va a parar siempre a la preeminencia del sujeto, le otorgó aquella fuerza de lo total que llevó a cabo el trabajo negativo, la fluidificación de los conceptos aislados, la reflexión de lo inmediato y, luego, el dejar otra vez en suspenso la reflexión (481).

Para DLO, sin embargo, que no es "una filosofía del espíritu" básicamente, sino del lenguaje, del pensamiento como lenguaje y análisis del lenguaje, no creo que exista esa "preeminencia formal del sujeto"; sino que, partiendo del signo, traza las conexiones relativas entre sujeto y objeto, para problematizar su distinción y problematizar el signo y su "preeminencia formal"; desde una estructura desde la que se hundan los caminos del análisis del sujeto y del objeto en sus inacabables posibilidades, paralelos e inseparables.

Ya expuse, en los anteriores comentarios a la literatura fenomenológica, intuicionista, lo inaceptable de una opacidad radical en las presuntas remotas fuentes de la subjetividad. No hay subjetividad sin objetividad, y sus posibilidades de seguir creciendo en ella.

Como no hay objetividad sin subjetividad. Dice Adorno:

La sociedad es concepto tan esencialmente como lo es el espíritu; en ella, en cuanto unidad de los sujetos que mediante su trabajo reproducen la vida de la especie, se convierte el espíritu en objetivo, en independiente de toda reflexión y en algo que prescinde de las cualidades específicas de los productos del trabajo y de los trabajadores; y el principio de la equivalencia del trabajo social cambia a la sociedad -en el sentido burgués moderno- en algo abstracto y máximamente real (482).

La sociedad, y en ella sus políticos, desconectan la objetividad, *una* objetividad, de sus raíces subjetivas reales que la problematizan y le dan todas sus posibilidades y riqueza, las del pensamiento. Y la imponen, haciendo un uso represivo del logicismo.

La noción de interpretación contiene en sí ya la sociedad, la pluralidad, la objetividad, reconstruidas y transformadas por un sujeto, que las comprende, entre alternativas.

-Sí -dice Idus-. Yo siempre soy otro.

La noción de "interpretación", en DLO, contiene las de "traducción" y "referencia", de tal manera que podríamos sentirnos tentados de compararlas con la triada de categorías kantianas de unidad, pluralidad y totalidad, que, como comenta Körner (483), proporcionaron el esquema dialéctico hegeliano de tesis-antítesis-síntesis. Pero yo pienso que serían difícilmente emparejables. Son estructuras diferentes, que arrojan, sobre todo, una construcción que apunta en direcciones diferentes. Las de Kant y Hegel apuntan en la dirección de la objetividad. La interpretación, de DLO, en las dos direcciones: la de la objetividad (por la referencia que transforma) y la de la subjetividad (por el sujeto que la construye, entre alternativas).

Para DLO, el pensamiento, la filosofía, es lenguaje: análisis de lenguaje, implícito o explícito (484). Y analizar, explícitamente, un lenguaje, es -dice DLO desde sus primeras páginas- traducirlo a un lenguaje lógico (485).

Bien. Hemos visto también, más arriba, que todo lenguaje es, implícita o explícitamente, referencial (486).

Por tanto: todo análisis de lenguaje es, implícita o explícitamente, traducción de un lenguaje referencial para, transformándolo, construir otro lenguaje referencial que incluya la traducción: es decir, interpretación.

El análisis tiene, pues, todas las características de la interpretación. Ya habíamos dicho que todo análisis hace una reconstrucción del lenguaje analizado. Pues bien, esa reconstrucción es una interpretación; subjetiva. Y, como puede hacer toda interpretación, puede reconstruirlo, transformarlo, hasta darle toda la objetividad que quiera... y pueda; efectivamente; a base de construcciones. El análisis reconstruye un lenguaje como referencial, objetivo; y aumenta su objetividad al aportarle la interpretación. El análisis es, pues, como el lenguaje -análisis implícito-, un instrumento de comunicación.

Y todo pensamiento, por tanto, toda realidad, es lenguaje analizable, interpretable.

¿Y qué referencia interpreta cualquier lenguaje, que como tal es, al menos, análisis implícito?: La que un análisis (interpretación) explícito reconstruya y transforme para él. En último término, todos son interpretaciones del lenguaje, que el análisis, como todo lenguaje, reconstruye implícitamente y desarrolla transformándolo.

Y el análisis, como interpretación, como lenguaje subjetivo que es, puede contener mecanismos y contextos opacos, subjetivos (en la medida en que un análisis, como explicitación de sentido, puede usar un lenguaje que no entre, totalmente, en su lenguaje referencial interpretado, analizado); opacidades que otro análisis puede tratar de eliminar construyendo con ellas otra referencia...

Y así, por vías del totalismo antes aludido, pueden irse resolviendo las comparaciones entre análisis-interpretaciones alternativas de un mismo lenguaje, que, a través de ellos, ha ido transformándose y aumentando su referencialidad y objetividad... trascendiendo siempre todo análisis y todo lenguaje, en referencia a esa totalidad desconocida, intencional, del lenguaje, en virtud de la cual hablamos y pensamos tan incondicional y místicamente como para Wittgenstein era que el mundo sea (487)... aunque el sentido de lo que decimos deba rastrearse, construirse-reconstruirse dentro de algún lenguaje del lenguaje, y desde algún lenguaje, en cada momento (488).

A la interpretación hecha a base del lenguaje de la ciencia, lenguaje con un más o menos determinado grado (relativo, claro) de objetividad, a esa interpretación, o interpretaciones, le llama DLO "interpretación natural".

Es el análisis cuyo lenguaje no sólo es de objetos (los signos de los lenguajes reconstruidos, transformado e interpretación, desde la intuición global, entre ellos) sino que: Por un lado, estos objetos están ahora referidos desde el lenguaje de la ciencia -desde una ciencia, desde una teoría-, sometidos a sus reglas del momento, y definidos, por ello, como objetos de la naturaleza, en el mundo; esto, en mayor y más explícita medida que en cualquier análisis, cuya intuición global puede ser más simple y bastar para los fines del análisis concreto, por lo que los derechos de sus objetos (signos y contextos) a estar en el mundo, se obvian o no desarrollan.

Y por otro lado, y al mismo tiempo, esos objetos están condicionados por leyes científicas, naturales, causales, mecanismos de una máquina, la construida (reconstruida) por la teoría que constituyen en su lenguaje científico. No por simplemente reglas, como las de cualquier análisis, regidas por la voluntad (la del lenguaje, y sujeto, respectivo), sino regidas por la naturaleza, el conjunto inacabable de leyes del mundo que el lenguaje científico reconstruye. (Suele decirse, con DLO, que el análisis explicita razones, mientras que el análisis científico, o interpretación natural, explicita causas, en el lenguaje interpretado (489)).

Y así, puede decirse que se puede comprender, más y mejor, un hecho; hecho del mundo, hecho, como todos, de lenguaje, el lenguaje de la naturaleza que la ciencia analiza, interpretándolo; al reconstruirlo en máquinas cada vez más referenciales.

-Bien. Pero. -dice Idus.- Pienso que el lenguaje científico hoy al uso -que, en general, ha preferido negar, o ignorar, en los objetos y hechos, naturales, su naturaleza lingüística, al contrario de lo que

tú haces desde tu panlingüismo; porque eso le parece demasiado antropomórfico, o animismo trasnochado- aplica al interpretar los hechos y máquinas, naturales, unos criterios que no se suelen aplicar al interpretar los hechos admitidos como de lenguaje. Y pienso que, si admitimos tu panlingüismo, a todo objeto, todo hecho, como de lenguaje que son, se les puede, y se les debe, aplicar los mismos criterios en sus interpretaciones naturales.

Entre esos criterios, y sobre todos, está el que me interesa recordar ahora: el criterio, o ley -en la que los científicos ponen su fe- que en DLO se llama Principio de Uniformidad de la Naturaleza, y aquí se ha concretado en ley del nacimiento de la naturaleza (490). Es el que excluye de la naturaleza y sus máquinas la paradoja.

Así que si el análisis, en general, al interpretar un lenguaje puede esperar encontrar en él contradicciones, puesto que la voluntad ha podido determinarlas, indeterminarse (491), la interpretación natural ha excluido esa posibilidad, porque para el lenguaje científico la naturaleza es la determinación, no se contradice, siempre habla, siempre construye. Y si en algún momento, en nuestra interpretación natural nos aparece una contradicción, es que no hemos hecho nada, o lo necesario, para la interpretación natural; la contradicción está en nuestro intento de interpretación (o por no haber reconstruido adecuadamente la máquina referencial de la naturaleza que queremos interpretar, de entre los objetos y hechos del mundo, o por no haber formulado adecuadamente el lenguaje, la máquina, de nuestra interpretación). Porque, como dicen los cálculos formalistas, si el lenguaje referencial es consistente (y todo lenguaje, máquina, de la naturaleza así es asumido por los científicos), lo es el de su interpretación. Así, la interpretación natural está obligada por los científicos a ser siempre consistente, porque lo es de un lenguaje consistente, el lenguaje de la naturaleza.

Cierto que, en este trabajo, la contradicción (la indeterminación, el azar) aparecen frecuentemente destrozándonos nuestra interpretación y tenemos que buscar otro lenguaje, máquina, a interpretar, de entre los objetos y hechos del mundo.

Así pasó, en los albores de la ciencia, con la interpretación de Zenón de Elea del movimiento en el espacio natural, en la que Aquiles alcanzaba y no alcanzaba a la tortuga. Hicieron falta siglos para ir dando con una verdadera interpretación, una interpretación con sentido, que reconstruyera en el movimiento espacial en la naturaleza otra máquina diferentemente definida, diferente.

Y es cierto también, como aquí ha quedado antes expuesto, que, siendo el lenguaje de la ciencia un lenguaje objetual, y por tanto inacabable, de objetos y hechos todos y cada uno inacabables, si aparece la contradicción, siempre hay esperanza y posibilidades de construir con los hechos de la

experiencia diferentes objetos y hechos y de hacer otra interpretación.

¿No es eso resolver las contradicciones? ¿No es eso lo que vino a significar el teorema de Gödel, al resolver, en general, la contradicción del lenguaje objetual demostrando su incompletitud, su inacababilidad; al menos en su interpretación formalista?

Así que ¿no podemos decir que, si el programa formalista culmina con el éxito-fracaso del teorema de Gödel, los formalistas estaban intentando hacer del lenguaje matemático -y, en general, de todo lenguaje objetual, como aquí se ha visto (492)- una interpretación natural; y que su interpretación es la reconstrucción científica de una máquina de lenguaje de la naturaleza, la que comprende todos los lenguajes objetuales, o máquinas objetuales, de la naturaleza, como sus miembros, y posibles interpretaciones?

-Parece que sí podría decirse -responde Forum, sorprendido por cómo Idus, en su intervención, se había asociado a la ciencia para justificar sus convicciones.- Sí que podría decirse... aunque tal interpretación natural no se construyera dentro de la comunidad de los científicos naturales; o sus objetos, los signos de los lenguajes construidos y reconstruidos, fueran de esos fácilmente construibles con una pluma o cualquier impresora, desde una "intuición global" sin complicaciones; o sus reglas no fueran sacadas de leyes y teorías científicas o fueran propuestas como tales, pues se hicieron, además, diferentes interpretaciones... a pesar de todo eso, no pudo ignorarse el sentido de esa interpretación para el lenguaje científico y su visión del mundo cuya naturaleza trata de reconstruir, de interpretar; aunque a ese sentido, con todas sus consecuencias, por su amplia referencialidad se le llame ontología; DLO podría llamarle también física (493). Y de ese sentido y consecuencias aquí hemos, entre todos, intentado tratar y trazar (494).

-Ontología o física... en cualquier caso puede haber otras, otras reconstrucciones e interpretaciones de la naturaleza y su lenguaje diferentes...

Pues bueno -prosigue animado Idus-, eso que hacen los científicos con el lenguaje de la naturaleza e hicieron los formalistas con el de la matemática, puede hacerse respecto a todo lenguaje, como máquina del mundo en el mundo: asumir su coherencia... desde la construcción de la "intuición global" de sus signos, que la intuición global, el primer paso del análisis, es el primer paso de la interpretación.

Nadie habla en balde, todo cuanto se dice, tiene un sentido. Todo vale, algo. Y siempre diferente. La interpretación natural asume la coherencia de todo lenguaje y trata de reconstruir su sentido. Es cuestión de buscar en cada momento quién habla, con qué signos y qué dice con ellos.

-Por cierto -tercia Forum:- valgan ahora unos comentarios que quisiera hacer sobre un tema que

sin duda te interesa: el papel de la interpretación en la construcción del tiempo.

En suma, la estructura del tiempo, para DLO, ya se expuso al identificarla con (o definirla en base a) la estructura de la referencia (495). Pero en cuanto la noción de interpretación comprende, incluso en su estructura mínima, la construcción, el desarrollo y la transformación de la referencia, que entonces allí se trataron, comprende también, en su propia estructura mínima, la dimensión temporal y la construcción del tiempo. Hasta el punto de que es en ella donde DLO define propiamente la construcción del tiempo:

Una relación de interpretación irreflexiva, asimétrica y transitiva define el devenir sintáctico (496).

Y en su papel sintético, la interpretación, comprende la estructura nodal en la que se teje aquella dimensión selvática en la que vimos podían desarrollarse las referencias, tan proclive a las paradojas, y entre ellas, las paradojas del tiempo... siempre absoluto y relativo.

*Grosso modo*, la referencia construía un espacio. Y la referencia objetual va construyendo el espacio del mundo. Porque la referencia estaba construida por una relación reflexiva, simétrica y transitiva, la intertraducción, entre sus miembros. Y ese tipo de relaciones construyen espacio, pues al satisfacerlas, al realizarlas, construyen algo que tiene la esencial característica del espacio: la reversibilidad; algo a lo que siempre se puede volver; el lugar, una forma.

En cambio, en la interpretación -noción que comprende la de referencia y la relaciona con uno de sus miembros, la interpretación-, la relación que la construye se establece entre lenguajes a dos niveles diferentes de referencialidad y objetividad; entre un lenguaje objetivo y uno subjetivo (comparables y definibles como de mayor y menor nivel respectivamente, pues cada uno es objetivo o subjetivo respecto al otro, porque uno comprende al otro). Y esa es la dimensión que ya allí definimos como la temporal. La relación de interpretación construye el tiempo, porque se tiende a través del tiempo: de un momento, a un siguiente momento.

Quizá la referencia la supone, la dimensión temporal; la comprende, en su construcción, implícitamente, como comprende a la traducción; es la construcción del espacio al recorrerlo en el tiempo; y así construye en la dimensión temporal su sentido, el sentido del tiempo.

Pero es la interpretación la que la nombra, en su sintaxis; pues la comprende, como construcción, explícitamente, pues la recorre y construye en su propio sentido. La construye como tal: pues no

basta para ser interpretación el ser miembro de una referencia sino que es preciso que se haya construido como interpretación, desde reglas que cuentan con la referencia en sus condiciones y en ellas la relacionan con ella. La interpretación, pues, es una relación que construye, a través del tiempo. Pues construye, explícitamente, a su través, el tiempo.

E identificamos allí, en su sentido, la relación subjetivo-objetivo (la relación de interpretación) como la que construye el tiempo, en el sentido (en el orden) de pasado a futuro. Porque las relaciones, como ella, irreflexivas, asimétricas y transitivas, construyen algo que tiene la esencial característica del tiempo: la irreversibilidad; algo a lo que nunca se puede volver... un momento ya pasado, un sentido.

(Y para los sujetos objetuales como suelen ser frecuentemente los seres humanos, el tiempo devora al espacio, el espacio se vive y se construye en el tiempo, porque el espacio es inacabable... Por eso el tiempo es absoluto. ¿No? ¿O es que se puede decir lo mismo del espacio, que el espacio devora al tiempo, que el tiempo se vive y se construye en el espacio porque el tiempo es inacabable y siempre habrá tiempo de volver...?)

En cualquier caso, la estructura categorial de DLO, en la que la noción de interpretación comprende la de referencia y no viceversa, parece que ha colocado sus categorías en la primera de esas posiciones; aunque en su desarrollo y aplicación analítica, según las ficciones del análisis, puedan llegar a verse invertidas. Puesto que todo lenguaje es, o puede analizarse, tanto como referencia como como interpretación).

Eso *grosso modo*. Pero si nos fijamos en la definición de interpretación, empiezan las paradojas. Por eso.

Resulta que, por relativamente subjetiva, la interpretación es anterior a su referencia, pero por estar ésta entre sus condiciones constructivas, en el sentido de la interpretación, la referencia es anterior a la interpretación. Si la interpretación comprende a su referencia, ¿no es entonces posterior en el tiempo? ¿Quién comprende aquí a quién?

Y así, puede decirse: interpretar es viajar al pasado... como la restauración. ¿Por qué? ¿Porque hay que contar con un previo, una referencia ya construida o a reconstruir, la que se trata de interpretar, aunque la interpretación la haga presente, haga el pasado presente? ¿O porque, si la relación de interpretación va de su referencia a la interpretación, va de un lenguaje objetivo a uno subjetivo, es decir, de un momento a otro que le es relativamente anterior, pasado, recorriendo así, hacia más atrás, el tiempo, implícito en la referencia? ¿Se sitúa, por eso, el intérprete, al interpretar, en un pasado -posible, quizá no antes realizado- de su propia referencia a interpretar, sólo por serle



subjetiva? ¿... un pasado que nunca existió hasta que él lo construyó? ¿... desde su referencia, desde su futuro?

Y si todo lenguaje es, o puede ser reconstruido como, interpretación, ¿es que todo lenguaje, toda construcción es, o puede ser, un viaje al pasado? ¿Así incide la subjetividad, el sujeto intérprete, al incorporarse a una referencia presente, previa?

Creo que hay muchas posibilidades de paradojas semejantes, como sabíamos. Los escritores de ciencia ficción, y también los científicos a veces, las imaginan; imaginan la posibilidad, que en DLO se ofrece, de viajar al pasado, haciendo así del tiempo un espacio recorrible y de sus momentos, lugares; a los que se puede volver.

Pero si examinamos un poco más detenidamente la noción de interpretación, creo que también en ella está la posible solución de esas paradojas, o su nudo central tal como quedó expuesto 4 párrafos más arriba: la interpretación es anterior y posterior a su referencia. ¿Quién comprende a quién?

Creo que la solución está en algo que ya se ha reflejado y analizado en la noción de interpretación: la paradoja se aparece por llamar referencia a dos construcciones distintas (como tú dices, toda contradicción es diferencia): la referencia previa que el intérprete construye o reconstruye con la intención de incorporarse a ella como miembro, y cuenta con ella entre las condiciones de la construcción de su interpretación, en su sentido, por un lado; y la referencia posterior, resultado de haber incorporado su interpretación entre sus miembros, por otro lado. Aquélla es anterior a la interpretación; ésta, posterior. Y es que la referencia, a lo largo del proceso constructivo de la interpretación, se ha transformado, como resultado de la acción del intérprete, en otra referencia más comprensiva.

En ello también, y fundamentalmente, estriba el papel sintético de la noción de interpretación. Porque no sólo comprende la relación entre lo (relativamente) objetivo de la referencia con lo (relativamente) subjetivo de su interpretación, sino también la relación entre lo (relativamente) subjetivo de la referencia previa con lo (relativamente) objetivo de la referencia transformada, que, implícitamente, construye.

Por eso, quizá, en un momento DLO dice "objetivación" donde parecía que tendría que decir "interpretación" (497). Porque la interpretación asciende el nivel de objetividad de lo interpretado, su referencia, al transformarla.

Así incide la subjetividad en la objetividad, aumentando su objetividad, nutriéndola. Como se decía antes y, sobre todo, más arriba, nutriéndola al devorarla (498).

La interpretación es el viaje de un sujeto al pasado, para hacerlo presente; igual que este presente podrá, al interpretarlo, hacerse futuro.

En la interpretación, dos momentos (la referencia previa y la interpretación), antes sin relación temporal (de comprensión) entre ellas, construyen un momento posterior, que los hace pasados (la referencia transformada). (Si esas distinciones parecen negadas por el concepto de interpretación de DLO, que identifica a ésta como una sola construcción, ya sea en su relación con la referencia previa, ya sea en su relación con la transformada; y que toda la construcción es un solo momento; quizá es que hemos llevado ahí nuestra distinción más allá, y hemos distinguido, con los formalistas, entre la interpretación como "sistema formal" (construido independientemente de la referencia previa) y la interpretación como tal, como interpretación de una referencia previa (la interpretación, como lenguaje que se ha incluido en la referencia transformada y ha contado con la referencia previa en su construcción, interpretándola y transformándola)).

Así incide la subjetividad en la objetividad. Como dice Wittgenstein en un momento en que contempla la dimensión dinámica del lenguaje, éste "debe comunicar con expresiones viejas un sentido nuevo" (499). *La estructura de la interpretación recoge esa dimensión temporal creadora del sujeto*. El sujeto, con su interpretación, va transformando, ampliando, los contenidos de la referencia; por los caminos creadores de la metáfora y la analogía (500).

*Sic tempus fugit*: el sujeto actúa, construye; golpea, por ejemplo. Y vuelve a golpear. Otra vez. Discontinuamente, discretamente. En cada momento, en cada golpe, aparece. En un presente que cada golpe va haciendo pasado. Aparece, desde otro tiempo. En un presente y luego pasado, acumulados en su memoria, realizados, y quizá ordenados. Si tiene a su alcance la máquina apropiada, puede contar los golpes: 400 golpes, 401, ...

Así, más o menos, contempla Kant la síntesis del tiempo y su descripción, la construcción de la aritmética (501): en la memoria -en un espacio- incide el sujeto reconstruyéndolo, subjetivándolo, temporalizándolo, y construyendo el tiempo -al recorrerlo-; el tiempo como una estructura, parcialmente espacial, de momentos, en parte lugares, pues puede recorrerse y puede volverse a los momentos pasados; pero sólo parcial y relativamente, pues la construcción que los recorre los *mantiene definidos en sus diferencias, y siempre se vuelve a otro momento diferente, pues al tratar de volver a él, lo transforma*. Y así, en la interpretación, va incidiendo el sujeto en la referencia, por ejemplo, en los conceptos, a base de reconstrucciones, y va definiendo en la opacidades que va dejando las condiciones temporales de los objetos, y el tiempo.

Así, en la interpretación, el sujeto supera las contradicciones entre varias referencias, por ejemplo,

varias teorías, construyendo con su interpretación una referencia que las comprenda (que si para el formalista la consistencia implica interpretabilidad, la interpretación prueba la consistencia de su referencia (502)); y deja así pasar el tiempo, construyéndolo. Así, en la interpretación, el sujeto hace las revoluciones científicas. Y construye nuevas referencias, nuevos paradigmas, a base de los hechos de experiencia de las anteriores y los que su interpretación aporta, e interpreta las viejas referencias. Y pasa el tiempo.

Así, hoy, en el lenguaje común se producen, y en las artes tanto se propugnan, los mestizajes o fusiones como método de creación y renovación, que saquen de los viejos lenguajes una capacidad nueva de construir nuevos hechos: interpretando varios lenguajes desde una interpretación, en la que la incidencia de un nuevo sujeto ha construido, comprendiendo los antiguos, un nuevo lenguaje, una nueva referencia... construyendo el tiempo.

... La "misma forma" que en el capítulo 4 se decía que tenían la conciencia de la muerte y la del tiempo, y la del cambio y la libertad, es sintetizada y recogida en la estructura de la interpretación, donde todos los actores esenciales que allí veíamos tienen su lugar (503). La estructura de la interpretación es el análisis, o un análisis, del cambio; en la que un sujeto incide, quizá desde la simpatía, hacia una referencia, una vida, que al interpretar, alimentándola, la cambia.

-No en balde, quizá -dice asintiente Idus-, las escuelas de traductores llaman intérpretes, como dijimos, a los que actúan en un tiempo corto, subjetivamente, en la vida imparable que pasa, irreversible; en el tiempo.

-Sí. Pero dice DLO: en el tiempo... sintáctico. La interpretación define el devenir *sintáctico*.

Bueno. Ya lo dijimos. El tiempo, para DLO, se explicita -espacializándose- en la sintaxis (504). Pues en cuanto la estructura de la interpretación recoge las de la referencia y su transformación desde la subjetividad, dando cumplida cuenta de la construcción del tiempo, ésta se explicita desde el análisis sintáctico de la interpretación.

Y sin embargo, la noción de interpretación es una noción semántica. En DLO se les llama a las reglas de interpretación, reglas semánticas. Creo que es la única vez que usa el término de *semántica*.

Mucho hemos hablado aquí de sintaxis y de semántica. En el capítulo 3, en el párrafo "Lenguajes", decía yo mismo que el estudio y análisis de un lenguaje desde la intuición global de sus signos y contextos no podía seguramente evitar el distinguir dentro de sí tres partes, aunque cada

una comprenda a la anterior: la sintaxis, la semántica y la pragmática. Que un lenguaje funciona como tres máquinas, cada una dentro de la siguiente, cada una con sus leyes y mecanismos específicos: una máquina sintáctica, dentro de otra semántica, dentro de otra pragmática.

Pues bien: lo que las nociones de traducción, referencia y, por ende, interpretación, que las comprende, consiguen es la reducción de las tres máquinas a sintaxis; y, en concreto, la disolución de la semántica en sintaxis, sintaxis de la interpretación.

Es esa la diferencia fundamental entre las partes I y II de DLO. En la primera, sólo se habla de sintaxis de un lenguaje, pero se adjudican a sus signos valores, funciones y relaciones claramente semánticas, como verdad, mundo, hecho, objeto; por principio, como valores propios de todo signo o contexto que la sintaxis determine en un lenguaje. Ciertamente que, se observará, esos valores se dan no desde la sintaxis propiamente dicha, sino desde el análisis científico de un lenguaje como máquina en el mundo y gobernada por la naturaleza.

En la segunda, esas valoraciones semánticas de la primera quedan estructuralmente explicitadas, analizadas y justificadas, al analizar las relaciones -de traducción- entre lenguajes y su inclusión en referencias e interpretaciones. Pues en ésta, aparece la relación semántica definida como relación sintáctica entre varios lenguajes; entre cada uno de ellos y su referencia, es decir, todos los demás de su referencia. La relación semántica es una relación sintáctica (entre signos y contextos) dentro y a través de todo conjunto de lenguajes que constituyan una referencia. Es la noción de referencia la que hace la reducción. Y la noción de interpretación, la explícita.

Desde luego, sí que está la máquina específicamente sintáctica de un lenguaje dentro de la semántica. Y la semántica es la que relaciona entre sus leyes a los signos con los objetos, es decir, a signos y contextos (objetos y hechos) de un lenguaje con objetos y hechos que no pertenecen al lenguaje, esa "otra cosa" a la que el lenguaje se refiere. Pero estos objetos y hechos de fuera del lenguaje están definidos por relaciones sintácticas (de traducción) entre los signos y contextos de los lenguajes de su lenguaje referencial. Por tanto, la diferencia entre la máquina sintáctica y la semántica es relativa: la primera es la estudiada por la sintaxis de su lenguaje, que sólo relaciona entre sí los signos y contextos del lenguaje analizado; la segunda es la estudiada por la sintaxis de un lenguaje referencial al que pertenece el lenguaje analizado, que relaciona entre sí los signos y contextos de éste con los de los demás lenguajes de su lenguaje referencial, por relaciones, o leyes, traductivas.

La semántica es, pues, la sintaxis de un lenguaje referencial. La semántica de un lenguaje es, pues, la sintaxis de un lenguaje referencial al que pertenece ese lenguaje, respecto del mismo. Es, pues, la

sintaxis de ese lenguaje como interpretación.

Por eso decían Fraenkel-Bar Hillel-Levy, comentando los análisis formalistas de la interpretación, que

La noción sintáctica de una interpretación de T en T' tiene su origen, como casi todas las nociones sintácticas interesantes, a partir de ideas semánticas.

Y, más adelante:

Por tanto, una interpretación del lenguaje de T en T' se da sintácticamente en una fórmula (505).

Por eso, si se define "verdad" semánticamente (y no solo, sintácticamente, como coherencia), como hace Dummett en su última cita, por su referencia a una "realidad externa", la verdad aparece propiamente dentro de un lenguaje referencial, que es esa "realidad externa". Por eso dice DLO que todo lenguaje y toda expresión de un lenguaje es verdadero, en cuanto pertenece a su referencia; presuponiendo, en su parte I, lo que se desarrolla en su parte II: que todo lenguaje puede tener una referencia y así puede analizarse; que todo lenguaje es, una interpretación.

Que esto es lo preciso para ser verdad: aplicar el principio de no contradicción (ser coherente) y pertenecer a algún lenguaje referencial (por relaciones -sintácticas- de traducción).

Pero si una sintaxis es relativa a un lenguaje, una semántica es doblemente relativa: a un lenguaje y a un lenguaje referencial. Pues las semánticas son diferentes según sean de lenguajes diferentes, pero también las semánticas de un mismo lenguaje pueden ser diferentes según lo sean respecto a lenguajes referenciales diferentes.

Por eso es posible la indeterminación semántica que vimos en el capítulo 3 (506): no ya porque toda expresión pueda ser falsa, como se decía al principio de todo esto que era una de las características posibilidades del lenguaje; sino porque toda expresión puede estarse refiriendo a referencias diferentes en lenguajes referenciales diferentes.

-Igual que para mí la contradicción no es sino diferencia -interrumpe Idus-, la falsedad es diferencia entre referencias diferentes. Lo falso, lo es respecto a una referencia alternativa. Por eso se dijo entonces que sin falsedad no es posible la ficción: porque la ficción se refiere a otra realidad alternativa, diferente, que puede ser no menos real y referencial que aquella respecto a la que es falsa.

-Quine señala, refiriéndose a un trabajo de Chisholm, que las nociones semánticas son todas intencionales (507), dependen de las creencias del usuario de su lenguaje, de su lenguaje referencial. Como vimos, la indeterminación semántica, como la irreducibilidad de la intensión, "es inseparable de la tesis de la indeterminación de la traducción" (508).

Por otra parte, si el análisis semántico, como análisis, es interpretación, y la interpretación transforma su lenguaje referencial, ¿cuál es la referencia que define la semántica, la previa o la transformada?... Yo diría que depende de los fines del análisis... Yo diría que depende del grado de identificación que se pretende entre una referencia (el pretexto) y la otra (el texto). Pero, en principio, por no ahorrarnos distinciones, que pudieran llevar a paradojas (como las de las actitudes proposicionales y los contextos opacos), diría que más bien la primera. Pues la interpretación puede introducir en la transformada contextos opacos a la previa. Y las posibilidades de que dejen de ser opacos dependen de que el sujeto del lenguaje analizado se haga también intérprete de su lenguaje y, así, lo cambie. Ciertamente que la primera está comprendida en la segunda. Pero son diferentes. La segunda es intencional respecto del lenguaje y creencias del intérprete.

Por ese camino, el del análisis como interpretación, nos deslizamos del análisis semántico al pragmático; pues habíamos definido éste como el que se refiere a los signos y contextos de un lenguaje en relación con todos o cualesquiera objetos y hechos del mundo (muchos fuera, por supuesto, de los de su máquina semántica), entre los que está el cuerpo o cuerpos de sus usuarios (509).

Si hemos concluido que DLO disuelve, en su parte II, la semántica en sintaxis, ¿qué relaciones hay entre la sintaxis y la pragmática? Ambas son lenguajes de intuición global, objetuales. La separación, ya lo hemos dicho, empieza cuando empiezan a haber en el análisis referencia a objetos y hechos que no entraban en el lenguaje referencial del sujeto analizado. Entonces, eso empieza ya justamente en el propio análisis semántico, en tanto éste es una interpretación que modifica la referencia interpretada.

Quizá sea esa una de las razones por la que los semantistas pragmatistas, acuciados por las indeterminaciones semánticas, identifican las máquinas semánticas y pragmáticas, y los análisis respectivos, como vimos antes (510). Pero creo que el criterio de demarcación que estamos considerando puede defenderse, junto con la distinción entre el lenguaje interpretado y el transformado en la interpretación (el lenguaje referencial del sujeto interpretado, y el del intérprete).

Aunque, desde luego, ese deslizamiento a la pragmática y ese criterio de demarcación de ésta, puede suceder ya en el propio análisis sintáctico -no semántico incluido- de un lenguaje, en cuya

interpretación pueden incluirse referencias que ya no son los signos y contextos del lenguaje analizado, ni de su semántica, del lenguaje referencial del sujeto analizado.

Claro que si aceptamos ese criterio de demarcación entre semántica (o sintaxis) y pragmática ¿qué hay de aquella otra característica de las máquinas pragmáticas, en la que en el capítulo 3 insistimos tanto (509), de incluir entre sus objetos y hechos al cuerpo o cuerpos usuarios del lenguaje analizado? Pues ahora creo que no es estrictamente necesaria. (Cierto que si el propio lenguaje analizado o su lenguaje referencial se refieren al propio cuerpo de su usuario, pues entonces sí que entra; pero no por el análisis pragmático sino desde el propio lenguaje. No. Imaginemos, como puede ser, que ni éste ni su lenguaje referencial lo hace).

Lo que ocurre es que, por poco que avance el análisis pragmático, pronto habrá de referirse a los cuerpos usuarios. Por dos razones, al menos. Una: Todo lenguaje está construido a base de hechos de experiencia, que son hechos de los cuerpos usuarios; aunque puedan distinguirse entre esos hechos, abstracción hecha de sus cuerpos o de cualesquiera cuerpos usuarios, como entran en la máquina sintáctica, y esos hechos como hechos de sus cuerpos. Y por poco que avance el análisis pragmático (y está obligado a avanzar, a transformarse y reinterpretarse, como lenguaje objetual que es), pronto incluirá los cuerpos.

Otra razón: Que incluya o no los cuerpos usuarios en su avance, eso depende de sus fines, de los fines del análisis pragmático. Pero si esos fines son, como suelen ser, la comunicación con los sujetos del lenguaje analizado, entonces sí que tendrá que incluir sus cuerpos, que son los objetos y hechos nudo de las determinaciones del lenguaje y origen de sus indeterminaciones, como vimos (511). Para comunicarlos, con su propio lenguaje, con sus referencias, con el del intérprete y las suyas, con todo del mundo con lo que el análisis quiera comunicarlo. Y, como aquí se ha dicho, "es a través de la máquina pragmática como los usuarios del lenguaje se comunican entre sí y con el mundo" (512).

Ese era el fin del análisis ficticio del lenguaje del indígena del conejo en el que Quine estudió la traducción radical y su indeterminación semántica. Por eso la sanción suprema de cualquiera de las traducciones posibles era totalista y pragmática: identidad en el comportamiento lingüístico global de los usuarios. Y es en busca de ese totalismo pragmatista por lo que Quine interpreta, a su vez, las nociones semánticas de traducción o de interpretación, como sustitución de contextos, noción pragmática, de comportamiento de usuarios, más alejada de las nebulosidades ontológicas e intencionales de la semántica. Y eso lo hace, como varias veces aquí hemos visto, siempre que puede (513).

*Sentimos que al hablar de sustituciones de expresiones aún tenemos los pies en la tierra (514).*

Esos "pies en la tierra" son, para Quine, el lenguaje objetual, y máximamente comprensivo, y objetivo, de la pragmática.

También desde otras escuelas, no exentas de nuestra visión formalista del lenguaje, se objetiva la semántica como sustituciones. Derrida, por ejemplo (515).

Y, en general, el mismo aterrizaje en la pragmática suele producirse, de forma más o menos declarada, en toda la familia intuicionista, donde la propia definición de "construcción" (signo, o contexto) queda abierta y relativa a los fines de cada análisis.

*Así la cuestión pierde su carácter dogmático y, análogamente al procedimiento axiomático, asume esta forma: qué partes de la matemática, o de una cierta rama de la matemática, pueden obtenerse desde un punto de partida dado por medio de tales y tales métodos "constructivos"? (516)*

Y así se pretende disolver la semántica en sintaxis; y liberarse o del dogmatismo, por un lado, de la semántica, o del relativismo, por el otro lado, al que puede conducir la indeterminación semántica: aterrizando en un pragmatismo.

No otra cosa es el paso que da Dummett desde la noción -sintáctica- de demostración (sentido) a la -semántica- de verificación, englobándolas en la -pragmática- de uso; apelando a las ideas pragmatistas del segundo Wittgenstein y a una visión totalista del lenguaje y los lenguajes.

*Precisamente porque [esa concepción] se basa en una seria consideración del lenguaje como instrumento de comunicación social, parece diferente de las consideraciones tradicionales intuicionistas, que, notoriamente, le conceden una importancia mínima al simbolismo como medio de transmitir pensamiento, y están constantemente dispuestas a caer en la dirección del solipsismo (517).*

Y sin embargo, ¿no es la misma apelación a la pragmática la que Brouwer, el capitán tradicional del intuicionismo, hace, al referirse a la "actividad mental", o "actividad humana", como la realidad que constituye el pensamiento que él analiza?

Es, en suma, desde la máquina pragmática desde donde se determinan los fines del lenguaje y de su comunicación. Y el análisis pragmático los explicita. De ellos dependen los signos que usen, qué queremos decir, con quién queremos hablar... Sí, de acuerdo, hay comunicación por todas partes, todo vale, pero ¿con quién quiere usted hablar? La pragmática lo determina.



Pero si todo análisis es interpretación, y toda interpretación modifica la referencia interpretada ¿no es, pues, inevitable que por ello todo análisis, sintáctico o semántico, se deslice al pragmático, y que, si se quieren mantener los criterios de demarcación sintaxis-semántica-pragmática aquí defendidos, sea desde el propio análisis -pragmático- desde donde se establezcan, definiendo cuáles van a ser los signos y contextos del lenguaje analizado (sintaxis) y cuáles los de su lenguaje referencial (semántica), de acuerdo con sus fines?

Así que, en general, si quedaba antes la semántica definida como sintaxis, sintaxis de referencias, ¿no quedan ambas ahora definidas como pragmática, criterios de demarcación incluidos? ¿Por qué - podemos preguntarnos- habla DLO tanto de sintaxis y nada de pragmática?

Bueno: el hecho de que todo análisis sea, en fin, pragmático no le quita sentido a las demarcaciones en cuestión; de ellas, aunque dependan en cada caso de decisiones pragmáticas, de ellas depende qué se va a analizar en cada caso, qué se va a comunicar exactamente y cómo. Ya en el capítulo 3, dijimos que la máquina pragmática contiene las otras dos (518).

Pero si DLO habla tanto, desde el principio, de sintaxis, en lugar de hacerlo de pragmática, como por lo dicho parecería más propio, yo creo que es por su panlingüismo:

En efecto; si la semántica queda reducida a sintaxis es porque las referencias son signos, conjuntos de signos, construcciones, y las relaciones semánticas son entre signos, entre conjuntos de signos y conjuntos de signos; pero igualmente, si la pragmática se refiere a objetos y a hechos que no entran entre los signos ni entre las referencias de un lenguaje (y por ello empieza a ser pragmática), esos objetos y hechos son, asimismo, signos y conjuntos de signos. De otros lenguajes. Al menos, del propio lenguaje del análisis pragmático, que no deja de ser un lenguaje. A su vez analizable. Interpretable. Y, por objetual, necesariamente interpretable, inacabablemente.

Por eso habla de sintaxis, lenguaje de signos y de relaciones entre signos.

Pero, sí es cierto que el equilibrio y la indeterminación en este punto, están, en DLO, servidos. Porque si todo signo es, o puede analizarse como un conjunto de signos, si todo lenguaje, como aquí se ha dicho, es referencial, bien pudiera verse todo análisis reducido a semántica, como también hemos visto que podría considerarse reducido a sintaxis o a pragmática. No en balde, como hemos recordado, desde el principio DLO adjudica a todo signo y expresión valores semánticos.

Quizá el aparente sintactismo de DLO haya sido cuestión de retórica, de orden compositivo. En él, se dice:

Todo lenguaje es, para el Racionalismo, un estilo diferente de decir lo mismo. Es por esto que Retórica

es uno de los nombres de la *Filosofía* (519).

Y puesto que sintaxis, semántica y pragmática están incluidas las unas en las otras por ese orden, es comprensible que se empiece el análisis del lenguaje en ese orden, y que el reducirlas a la primera, a sintaxis, sea la forma más sencilla, desde ahí, de expresar, con el panlingüismo, el carácter relativo, y mutuamente crítico, de las tres; indeterminación puesta al servicio de la decisión, en cada caso, del análisis y del lenguaje.

Pero no es cierto que sólo habla DLO de sintaxis. También habla, si no de pragmática explícitamente, de ciencia. Desde el principio. Contrapuesta a la sintaxis, como otro, "el otro", tipo de análisis de un lenguaje (520). Y el fin que desde su panlingüismo DLO da a la ciencia, el análisis del lenguaje, desde el principio, aunque no lo diga, la considera como pragmática. La pragmática es la ciencia. Y la ciencia, aunque a veces parezca no darse cuenta, es pragmática. (Por eso DLO adjudica los valores semánticos de todo lenguaje desde su consideración pragmática, desde su consideración científica, en cuanto toda pragmática contiene la semántica).

Esa era la "tierra firme" que Quine y los intuicionistas buscaban en su pragmatismo: la tierra firme de la ciencia, su objetividad. Pero también esa identidad ciencia-pragmática le confiere a la ciencia, como lenguaje que es, un fin autocrítico. Y su consideración como lenguaje objetivo, siempre relativamente objetivo, la pone también en relación relativa y crítica con los otros análisis, el sintáctico y el semántico, que la constituyen.

Ya comentamos antes, al final del párrafo "Ser objetivo", las diferencias relativas y relaciones críticas entre sintaxis y ciencia (relaciones, así como el fin pragmático de la ciencia, que son el punto de vista en que se colocan, en las ciencias sociales, las llamadas Ciencias del Espíritu) (521).

Si, al final, ha quedado en la retórica de DLO el doble polo analítico de sintaxis y pragmática (ciencia), debe ser, en parte, por distanciarse de las visiones logicistas semantistas, generalmente acompañadas de dogmatismo, como aquí se ha denunciado, sometiendo la semántica a la doble crítica de la sintaxis y la pragmática, por un lado y otro. Y, por otra parte, porque bastaban dos polos (sintaxis y ciencia, subjetivo y objetivo) para ir trazando desde el principio el carácter dinámico del lenguaje y su estructura, para llegar a admitir al final su carácter relativo, dentro de una estructura única del lenguaje.

O, a nivel de principios, el de no contradicción (sintaxis) y el de la voluntad (pragmática). O el de uniformidad de la naturaleza y el de la naturaleza. O la primera pareja o la segunda.

Y este relativismo es, esencialmente, crítico, constructivo, y no nihilista, porque, igual que Quine

y los intuicionistas proponían una salida por el pragmatismo totalista, DLO hace lo propio por lo que llama racionalismo. Y la estructura desarrollada en su análisis del lenguaje y el pensamiento, se lo permite.

Es por su carácter relativo y relativa y mutuamente comprensivo por lo que sintaxis, semántica y pragmática están relacionadas críticamente. Y, como dijimos en su momento, un cambio en una de ellas provoca cambios en las demás, unas hacen de vanguardia, o razones o causas de transformaciones en las otras, siempre que sea el propio sujeto del lenguaje analizado el que las analice, o el analista tome las decisiones oportunas como sujeto del lenguaje analizado; y siempre que sea la comunicación máximamente extendida el fin de su análisis. Y a constantes reinterpretaciones está el analista obligado; desde su lenguaje objetual y, por tanto, inacabable, y siempre obligado a reinterpretar.

Cualquier descubrimiento pragmático de condicionamientos del lenguaje analizado no incluidos en su semántica, serán incorporados a la misma, transformando y reinterpretando las referencias del lenguaje. Lo mismo ocurrirá con cualquier descubrimiento semántico; la sintaxis, se reinterpretará para poder referirse a la nueva referencia.

Como todo lenguaje es comprensible por un lenguaje referencial, y todo lenguaje tal, por otro lenguaje, así toda máquina sintáctica puede construirse como interpretación de una máquina semántica y ésta, como interpretación de una máquina pragmática. Y la sintaxis, como interpretación de la semántica y ésta de la pragmática.

Así, en el lenguaje objetual, podría considerarse a la necesaria inacababilidad de la máquina sintáctica y la sintaxis que implicó el teorema de Gödel, como una interpretación de la indeterminación radical de la traducción, en semántica; y a ésta, como una interpretación del racionalismo, o al menos del totalismo pragmático y de la inacababilidad de la ciencia, y la inacababilidad, o infinitud, o invencibilidad, del azar y del mundo...

### ... Sobre sentido, referencia y significado

... Significado, significación, sentido, contenido, querer decir... son nociones tremendamente

ambiguas, confusas, y de diferentes significados, significaciones, sentidos, ... en los diferentes autores y contextos; a pesar de ser nociones tan esenciales en el lenguaje y el pensamiento.

Una de las aportaciones que DLO parece ofrecer al análisis del lenguaje es una doctrina a base de definiciones de nociones de esa galaxia, que, por un lado, contribuyan a una distinción entre los mismos, y, por otro, justifiquen y comprendan la confusión reinante, único camino probablemente para poderla orientar hacia una vereda constructiva.

La doctrina en cuestión, que ha ido quedando expuesta a lo largo de todo lo ya andado, pero que quiero destacar sumariamente en este punto, está basada en la distinción, que hemos analizado y comentado en las páginas precedentes, entre sintaxis, semántica y pragmática.

Y consiste en distinguir, de entre esa galaxia de nociones (que suelen considerarse propias de un vago, confuso y genérico cajón de sastre semántico), a tres de ellas, tomadas como modélicas, e incluir cada una en cada uno de los tres tipos de análisis, y máquinas, antes distinguidas: el sintáctico, el semántico y el pragmático.

Así, el *sentido* queda como una noción propia del análisis sintáctico. La *referencia*, como propia del análisis semántico. Y el *significado*, o significación, del pragmático. Cada una de ellas es definida, en DLO, en su momento (522); y ha sido asimismo definida y comentada por nosotros, cada una en el suyo (523).

Resumiendo, el sentido es una secuencia, quizá arbórea, o selvática, de construcciones de *un lenguaje*, gobernada por reglas. La referencia es un conjunto de construcciones, pertenecientes a *un conjunto de lenguajes*. Y el significado es cualquier máquina, o mecanismo, natural, en la naturaleza, al que pertenece una construcción, como objeto del *mundo*, y descubierta por la ciencia.

Por todo lo dicho hasta el presente es comprensible que esas tres nociones, por muy definidas que estén, entren en confusión:

Todo tiene sentido, en cuanto, desde el panlingüismo, todo pertenece a algún lenguaje y al lenguaje. Todo tiene referencia en cuanto todo lenguaje es referencial, o así puede analizarse. Todo tiene significado en cuanto todo pertenece al mundo y está regido por la naturaleza.

Además, los sentidos pueden ser diferentes, según que lo que lo tiene puede pertenecer a lenguajes diferentes. Las referencias, lo mismo, en cuanto se puede pertenecer a lenguajes referenciales diferentes. Lo mismo el significado, en máquinas diferentes.

Se comprenden las confusiones. Pero también se ofrece el camino para superar las posibles contradicciones a las que ellas conducirían: tanto sentido, como referencia y significado son, pues, relativos; relativos al análisis. Pero siempre podrá determinarse, desde un análisis del análisis, qué

sentido, o referencia, o significado lo es de qué para qué análisis, con respecto a qué lenguajes, referencias o teorías científicas. El análisis, como todo lenguaje, es analizable siempre sucesiva e inacabablemente, hasta que la contradicción o la disensión se superen o el fin propuesto se realice, o alguno de los fines propuestos. Es más, está obligado a hacerlo, como lenguaje objetual que es, si entre sus fines está el evitar la contradicción en su propio lenguaje, sin el que no hay más fines que valgan.

Y en un sujeto objetual, como suelen ser los humanos, cuyo lenguaje puede comprender su sintaxis, y por tanto, su semántica y su pragmática, obligado a reinterpretarse inacabablemente, la relatividad de esas nociones las pone en inacabable relación y reinterpretación; cada momento. Sobre todo si el fin del sujeto es la máxima comunicación; si es racionalista:

Así, por ejemplo, un descubrimiento pragmático, será incorporado en la referencia del sujeto, en su semántica, y sus signos correspondientes en su sintaxis. Pues, en general, si el análisis transforma la referencia analizada, la transformación efectuada se incorporará. (Si el análisis semántico se deslizaba en el pragmático, la referencia analizada incorpora la transformación y el deslizamiento se invierte en transformación semántica). Y así inacabablemente. Como aquí se ha dicho, la pragmática hace de vanguardia transformadora de la semántica y ésta de la sintaxis. Pero, naturalmente, también sucede a la inversa.

Quizá de entre esas nociones la más universal y ubicua sea el sentido; seguramente porque es aquella cuyo análisis precisa de menos aparato conceptual; todo puede considerarse un lenguaje, y rastrearse, por él, el sentido. La que más sufre y disfruta de confusiones por uno y otro lado es la referencia, como hemos antes visto. El significado, aunque relativo a una teoría científica, cuenta con la intención unificadora de la ciencia y su lenguaje (524).

La probable fuente principal de esas distinciones quizá sea el artículo de Frege "Sobre sentido y referencia" en la traducción de Ulises Moulines, para esas nociones. (Dice Frege, en transparente frase (525):

La conexión regular entre el signo, su sentido y su referencia es tal, que al signo le corresponde un determinado sentido y a éste, a su vez, una determinada referencia, mientras que a una referencia (a un objeto) no le corresponde solamente un signo.

Claro, que para nosotros no toda referencia es un objeto, como se sabe. Ahí van: signo, lenguaje y conjunto de lenguajes, cada uno comprendido en el siguiente).

Y para el significado, podríamos destacar las ideas de Bloomfield citadas más arriba (526).

La integración que DLO hace de ellas en su estructura analítica, parece en consonancia con el espíritu de estas palabras de Adorno:

Lo absoluto, puesto que lo produce en el filosofar la reflexión para la conciencia, se convierte merced a ello en una totalidad objetiva, en un todo del saber, en una organización de conocimientos. En tal organización, cada parte es, a la vez, el todo, ya que consiste en la referencia a lo absoluto; mas en cuanto parte que tiene otras fuera de ella, es algo limitado, que sólo es merced a las otras; aislada en su confinamiento es insuficiente, y sólo tiene sentido y significado en virtud de su unión con el todo (527).

Respecto a esa estructura de DLO pueden confrontarse y orientarse las diversas opciones de las respectivas filosofías semánticas de los autores:

Por ejemplo, para Husserl, de acuerdo con su orientación de corte intuicionista, la *Bedeutung* - que fue considerada por Frege, desde su logicismo, como referencia- es estudiada por él en el sentido de lo que aquí hemos considerado sentido. Y si alcanza la naturaleza ideal y objetiva de la referencia, es siempre -como en DLO queda resoluble la referencia- resuelta en términos de sentido, es decir, desde el sujeto individual que la construye (528).

En cambio, Quine, por ejemplo en "Notas acerca de la teoría de la referencia" (529), desde su positivismo (aunque crítico y poco dogmático), y su adopción de la ciencia como el conocimiento y lenguaje más firme y seguro, opta por la referencia como la más clara de las nociones semánticas, estudiada desde el punto de vista lógico formal en la obra de Tarski. Y en torno a ella define todas las nociones semánticas que puede. Las que no puede, pertenecen a lo que genéricamente llama significación, que considera un cúmulo de paradojas y problemas para las que no puede haber definición general. A ellas pertenece la traducción (desde la que no da, al menos explícitamente, el salto que DLO hace, desde ella a la referencia), cuyas indeterminaciones justifican, en parte, la confusión que lamenta; pero, como sabemos, en ausencia de criterios objetivos que la determinen, tiende a resolverla, y lo mismo con las otras nociones del sector, desde una pragmática: como significado; apelando de nuevo a la guía de la ciencia; aunque ello no resuelva su indeterminación lógica interna.

En cambio, el segundo Wittgenstein, el que identifica semántica con pragmática, tiende en sus nociones semánticas a asimilarlas a lo que aquí hemos llamado significado. Y en su crítica al mentalismo, para destruir la creencia en un algo ideal o mental, y único, al que llamar significado, se sumerge en constantes paradojas de sentido, para apuntar a su solución pragmatista y totalista moderada. Moderada, porque las totalidades en cuestión son para él juegos de lenguaje, lenguajes:

máquinas, con toda la indeterminación de lo humano y el pensamiento; juegos, cuyas reglas (definitorias, para DLO, del sentido) son al mismo tiempo mecanismos (determinaciones, para DLO, de significado). Y, en un espíritu semejante al de Quine, no confía en las posibilidades de que un totalismo radical y completo, de todo el lenguaje, pueda llegar a unificar criterios y determinaciones. De ahí su noción de "aire de familia", disolvente de la de "forma", de vieja tradición platónica, pero aprovechada por DLO -y quizá, implícitamente, superada- en su estructura, en un sentido constructivo, dinámico, relativo y crítico.

### Critica y tecnología

Filosofía es la interpretación del lenguaje. Es por esto que Crítica es uno de los nombres de la Filosofía (530).

*Si el análisis es interpretación y la filosofía análisis, ésta es crítica, que es como DLO llama a la actividad de interpretar. La filosofía de DLO es una filosofía crítica.*

Pero "crítica" en un sentido determinado, sentido que pretende comprender los otros sentidos que, por ahí, se le dan a esa palabra; por tanto, superándolos.

Suele emplearse, por ejemplo y sobre todo, el término "crítica" como búsqueda o construcción de disensiones; de contradicciones o de refutaciones. Así es usado el término en el "racionalismo crítico" popperiano. Búsqueda de disensiones que obliguen a tomar una alternativa; o a cambiar de alternativa.

En cambio, en el sentido de "crítica" de DLO, como interpretación, el cambio en que consiste la crítica es el cambio, la transformación de la referencia criticada; pero por asunción y comprensión de la misma y de todas sus interpretaciones, sus críticas, a las que se añade la nueva. Si aparece la disensión, o la refutación, es entre las diversas interpretaciones, olvidando que pretenden referirse a lo mismo, a la misma referencia, que la constituyen, desde lenguajes y sujetos diferentes;

intencionando y realizando fines, en parte al menos, diferentes; como puede explicitarse si la crítica se desliza lo suficiente en la pragmática.

Así es la visión que ofrece Quine, explícitamente, del análisis filosófico: como poseyendo todas las características de lo que aquí hemos llamado interpretación (531).

El análisis, para Quine, ofrece una posible sustitución de una expresión, o contexto, oscuro o que no satisface determinadas exigencias, o reglas, o fines, por otra que sí los satisfaga: ofrece la sustitución de una interpretación por otra, que realice más los fines que el análisis busca. Ciertamente que la nueva interpretación, la "explicación", como suele llamarse, que el análisis ofrece de alguna vieja interpretación, tiene peculiaridades y contextos opacos diferentes que ésta, que la "explicada", la sustituida. Pero ahora, para el analista, para sus fines, esas opacidades son lo que tomando la expresión del lenguaje de los ingenieros de calculadoras, Quine llama "esiguales" (532). Es injusto que algunos analistas lamenten que la nueva interpretación no tenga las características de la vieja cuando de eso se trataba.

Wittgenstein pensaba que la tarea de la filosofía no era resolver problemas, sino disolverlos, eliminarlos, al sustituirlos en el análisis por una interpretación diferente, mostrando así que se debían a un uso lingüístico innecesario. Si uno hace una nueva interpretación de algo es porque las que había no le satisfacían, y hace bien en quedarse con la suya, que para eso la hace. Pero es absurdo negar las alternativas abandonadas, si es que se pretende que están "refiriéndose a lo mismo", sin cuyo nexo no puede considerarse la eliminación consumada. Lo que las enfrenta las concilia.

Esta visión del análisis, de la crítica, como interpretación supera la llamada paradoja del análisis.

Esta paradoja dice así: ¿Cómo puede ser informativo un análisis correcto, si para entenderlo tenemos que conocer ya las significaciones de sus términos, y conocer por tanto que los términos con que se pone en equivalencia son sinónimos? (533)

... El aspecto de paradoja se debe exclusivamente a la suposición de que haya un único análisis correcto (536).

¿Cuál es el correcto? Dice Quine: todos lo son, todas las interpretaciones de una misma referencia, la que todas constituyen y transforman; cada una desde sus decisiones constructivas y desde sus criterios pragmáticos.

Ciertamente que Quine -que como hemos dicho no da el salto desde la indeterminación de la traducción (quizá porque no es indeterminación radical, como la aquí expuesta, y la refiere a la un



tanto dogmática y poco problematizada objetividad del lenguaje científico) hasta la construcción del lenguaje objetual por traducciones- dice no pretender sinonimia entre las interpretaciones alternativas... Tímidamente dice ofrecer sólo sustituciones de unas interpretaciones por otras, que cumplan determinadas "mismas funciones", o fines. Y en muchas ocasiones, a esas interpretaciones, o sustituciones, les llama "paráfrasis" (término que toma de la teoría de las ficciones de Bentham) (537), a las que es muy aficionado. Así, evita el compromiso de darle entidad semántica ontológica a la referencia interpretada -como DLO, reduciendo la semántica a sintaxis-; pero evita así también las paradojas que resultarían de la combinación de los diferentes lenguajes de las interpretaciones, con sus opacidades, en uno solo, a través de actitudes proposicionales, de las que, paralizado semánticamente por su indeterminación de la traducción, se siente incapaz de controlar objetivamente, con la objetividad de la ciencia; y por eso resuelve la situación desde la pragmática.

Pero para nosotros, que sí hemos dado ese salto, hacia una semántica crítica y dinámica, en transformación continua, sí que podemos reconocer la sinonimia dentro de una semántica como la aquí analizada. La misma sinonimia que construyen las sustituciones traductivas. La sinonimia que hace que las diversas interpretaciones, lo sean de una misma referencia, en transformación.

Las interpretaciones, pues, la crítica del análisis, no eliminan lo que interpretan. Al contrario, lo objetivan. Le confieren, transformándolo, un grado mayor de objetividad.

Esta concepción de la crítica está más extendida entre la llamada en sus círculos propiamente "Crítica", la crítica artística; la interpretación de las obras llamadas de arte.

En ese campo, tal como yo lo veo, la crítica asume la obra criticada, interpretada. La asume con toda la incondicionalidad del mundo y del lenguaje, con toda su objetividad; objetividad que, sin embargo, alimenta con su interpretación (si no es que, visionariamente, ha admitido que la obra contiene ya, desde siempre y para siempre, todas sus interpretaciones posibles hechas y por hacer). La crítica se ve, así, como una prolongación, o desarrollo, de la obra, en un lenguaje diferente, que la aproxima, o traduce, a un sujeto, el del lenguaje de la interpretación que construye.

Así Vattimo, en la tradición heideggeriana que veía en la poesía el lenguaje de la verdad, de la objetividad, considera a la obra de arte: como monumento; relación dinámica e inacabable entre "mundo" y "tierra"; entendiendo Heidegger por el primero -visto desde DLO- cada conjunto de interpretaciones de la obra realizadas cada momento, y por la segunda, el conjunto de todas las hechas y por hacer, inacabables. Lenguaje objetual. Y prefiere Vattimo esa noción a la de Hegel, para la obra de arte, que identifica sin residuos forma y contenido, idea y manifestación; por demasiado estática, demasiado Locus, poco contemplada desde el estar en el mundo y en el tiempo

(538).

Sin embargo, para DLO también es forma y contenido, identificables, como pueden serlo los de cualquier signo o contexto; forma cuyo contenido van explicitando las interpretaciones, comprendiéndola y transformándola con ellas, si se quiere, o desarrollando su contenido, realizando por el mundo lo que ya ella contenía desde su construcción: la referencia a todas sus interpretaciones posibles, habidas y por haber, lo que para el racionalismo de DLO es el lenguaje, la lógica, el mundo, la idea:

Referencia intencional donde las haya. Porque DLO, a pesar de sus proyecciones Locus, se mantiene generalmente, como Heidegger y Vattimo, y aún más (539), sin perder conciencia de lo efectivamente realizado, explicitado, en el mundo y en el tiempo, a base de hechos de experiencia y construcciones de los mismos.

Pero aunque esa identificación de forma y contenido pueda hacerse, como acabo de decir, en todo signo o contexto, es cierto que en el signo artístico, esa posibilidad es más claramente expresada, desde la *experiencia estética*, la experiencia del signo o contexto artístico. Y el arte, en nuestra cultura, se ha ido reservando para sí esas posibilidades de inagotabilidad creadora, que, en principio se les pueden conceder a cualquier signo o contexto de cualquier lenguaje y realizarlas.

Efectivamente, en la obra de arte, el signo es, desde su experiencia, un objeto, porque así es articulado y construido en el contexto de la obra. Desde la experiencia del signo estético, éste se resiste a ser limitado a concepto, o conceptos, a uno o a varios lenguajes determinados; es demasiado rica y compleja como para considerarse comprendida en ellos, y exige -como ocurre propiamente en la experiencia del objeto- conceptos, lenguajes, interpretaciones, inacabables.

La experiencia estética, los hechos que la componen, contienen, pues, una especie de conciencia de su propia inacababilidad como lenguaje y lenguajes, una especie de conciencia de sí; contienen, o podrían contener, de alguna manera, su propia sintaxis, como lenguaje objetual. Por eso se ha dicho que toda obra de arte contiene una interpretación de su propia sintaxis, del propio proceso constructivo, lo muestra (540). O muestra alguno, o algunos; porque, como también se ha dicho, la obra de arte es obra de la falsedad: en su propia inagotabilidad, o pluralidad de interpretaciones, siempre engaña (541). Pero expresa, desde su experiencia, algún tipo de conciencia de sí, en forma de algún tipo de brillo de astucia, de risa, o de sabiduría... En la experiencia de la obra de arte se cumple ese dicho: el saber envuelve el lenguaje como el sabor la lengua.

Pero, ya lo sabemos: para DLO eso puede ocurrir en cualquier lenguaje, y para su racionalismo, debe. Y no hace falta ser racionalista. Basta con ser sujeto objetual; en el mundo. Por qué no sucede

eso en todos los lenguajes, depende de los fines de los constructores o intérpretes de los lenguajes, parciales, limitados. Y tan expuestos siempre a ser superados, pues no pueden evitar (como la conciencia sintáctica de sus lenguajes los considera) el ser lenguajes de signos, objetos en el mundo y en el tiempo.

Por eso el sujeto experimenta la obra de arte y su lenguaje como fiesta, y provoca entusiasmo, como señala Gadamer (542). Porque tiene en ella el sujeto la experiencia de una máquina que funciona, se deja llevar por ella, y que, en su apertura, acoge la propia experiencia, como interpretación, pero sin dejar por ello -sino por ello mismo- de ser experiencia constitutiva de la obra, en cuya comunicación el sujeto participa. Es fiesta y teoría, contemplación participativa. En ella, como en el lenguaje, en el mundo, Locus, tú y yo, podríamos coincidir y, cada uno desde nuestros puntos de vista, identificarnos.

Gadamer, como Vattimo o Heidegger, como yo, consideramos la obra de arte desde la temporalidad y mundanidad de sus signos, temporalidad por la que va desarrollando sus interpretaciones en el tiempo. Ahora bien, hemos considerado a la obra de arte como la referencia que van constituyendo sus interpretaciones. Podríamos preguntarnos: ¿qué lugar ocupa, entre ellas, el propio contexto de la obra, como objeto del mundo? (Por eso decía un amigo que las obras de arte son cosas, ¿no lo sabíamos? (543)).

Podríamos decir que la obra, como contexto-objeto, es una interpretación más, entre todas las de la obra como referencia inacabable en sus interpretaciones. Así Unamuno decía que el Quijote, como obra de arte, está más allá del Quijote como libro de Cervantes, que, como el propio Unamuno en sus escritos, se refiere a él. Pero si quieren construirse las interpretaciones de una obra de arte como tales, ésta, en el sentido de contexto en el mundo, debe intervenir como referencia previa en la construcción de todas sus interpretaciones; aunque a su vez la obra como contexto pueda reconstruirse como una interpretación y realización parcial de otra referencia, realizada después, o no, a lo largo de las demás interpretaciones. Toda interpretación se refiere a la obra-en-el-sentido-de-referencia-inacabable, a través de la obra-cono-contexto-y-objeto-de-experiencia; ésta está en el sentido y construcción de todas las interpretaciones, y en el sentido objetivo de su referencia inacabable, en cada momento.

Así considera Gadamer el despliegue de la obra en el tiempo, y la construcción, a través del tiempo, de la simultaneidad de su referencia: como repetición -aunque renovadora y transformadora, desde la subjetividad de la interpretación, o representación-, repetición del contexto de la obra, y de su experiencia "original", a través del tiempo (544).

De ahí también el que Vattimo considere a la obra como "monumento", en cuanto contexto, objeto, con sus determinaciones en el espacio y el tiempo, en el mundo; determinaciones que son superadas, pero también transformadas, por comprendidas, en sus interpretaciones. Por eso

el monumento es más bien aquello que dura en la forma, ya proyectada como tal, de la máscara fúnebre [...], la *fórmula* que se constituye para transmitirse y, por lo tanto, ya signada por su destino de alienación radical, signada, en definitiva, por la mortalidad (545).

Por eso, también, dice Derrida, refiriéndose ahora al lenguaje en general:

la ausencia total del sujeto y del objeto de un enunciado -la muerte del escritor y/o la desaparición de los objetos que ha podido describir- no impide a un texto "querer-decir". Por el contrario, esta posibilidad hace nacer el querer-decir como tal, lo da a oír y a leer (546).

Ya lo dijimos algo más arriba: la conciencia de la interpretación contiene la del tiempo, la de la muerte, la del cambio (547). El intérprete da vida a su referencia, la obra, un contexto; explicita lo que ella "quiere-decir", transformándola, "alienándola" (decía ahí arriba Vattimo), asume su muerte, su temporalidad, en la transformación que ejerce. Para todos los espectadores, lectores, interlocutores... intérpretes, la obra es un contexto que deben superar, una y otra vez, en sus interpretaciones. Por eso dice Derrida:

Mi muerte es estructuralmente necesaria al funcionamiento del *Yo*. Que esté además "vivo", y que tenga certeza de ello, esto viene por añadidura al querer decir (548).

La vida eterna, o perdurable, inacabable, para todo sujeto objetual, se encuentra en la inacababilidad de sus interpretaciones.

E incluso en la propia obra de arte, en el propio lenguaje estético, en esa conciencia de sí, como lenguaje objetual, que en su experiencia expresa, hay esa asunción de sí misma como contexto, de su propia muerte y de su superación.

Al asumir la muerte de la obra de arte -sus determinaciones como contexto, objeto en el mundo y en el tiempo-, hay algo que se realiza especial y modélicamente ahí, en la interpretación de la obra de arte... en mayor medida que en la interpretación de otro tipo de lenguajes, e incluso que en la interpretación del signo, o contexto artístico, o estético. Es de entre éstos, signos o contextos estéticos, de donde podríamos considerar a uno de ellos, como ese algo, como una característica

propia, o definitoria, de entre ellos, del concepto "obra de arte": y es el interpretarlo asumiéndolo como "contexto mínimo" de su sujeto y su lenguaje; es decir, contexto que por sí solo, basta, para "querer-decir"; basta contar con él como único previo necesario, para que podamos interpretarlo; contexto al que nada le falta ni le sobra para expresar su sujeto y su lenguaje, forma y contenido (549).

Pero el concepto de "obra de arte" es, naturalmente, relativo. ¿Es obra de arte un fragmento de un cuadro, o de un poema? Porque la interpretación de la crítica no sólo lo es de una obra de arte, sino también de fragmentos, o de conjuntos de obras, de un autor, de una época, de una tendencia... La crítica actúa sobre el lenguaje como la sintaxis, cortando por aquí y por allá contextos, comprendiendo unos dentro de otros, fijando su atención e interpretando lenguajes y lenguajes dentro del continuo del lenguaje, y viendo monumentos por cualquier parte. Y lo que en un momento se consideró obra de arte, autosuficiente, contexto mínimo de su lenguaje, queda superado y comprendido en otros momentos, y en la interpretación del lenguaje.

Ese superar ocurre también, y sobre todo, aunque algo diferente, en las críticas negativas, que también las hay.

Hasta ahora hemos hablado de las positivas. Pero todos sabemos que están las negativas. Las llamadas "interpretaciones críticas", o como debemos llamarlas, mejor, las "críticas disidentes", no asumen el contexto interpretado como contexto mínimo de un lenguaje, como obra de arte; sino parte de él, a lo sumo; cortan el contexto disentido por algún lugar, más estrecho, y lo consideran, a todo el contexto disentido, como una interpretación, no asumida, de otra obra que el crítico imagina, referencia de su interpretación y referencia también de la parte del contexto que el crítico, cortando en el disentido, ha seleccionado. Una crítica disidente lo es porque el crítico ha interpretado otra obra, sugerida quizá por parte del contexto u obra criticada, pero que no es a la que se refiere el contexto disentido completo, la obra criticada. El crítico se ha negado a darle objetividad y vida a la obra como tal, como contexto en el mundo, y ha propuesto en su lugar otra. La disensión, como contradicción, es diferencia entre lenguajes diferentes. Ha propuesto otra obra que quizá nunca se realice, pero que el crítico disidente, implícitamente al menos, propone; porque, quizá incompletamente, la refiere. Por cualesquiera fines, diferentes a los del contexto criticado.

Y luego, como todo crítico y todo criticable sabe, está la crítica más negativa y disidente, que es el silencio; el negarse a participar en la objetivación de un contexto ni de parte suya alguna, silencio; como el que propone Wittgenstein al final del *Tractatus*; silencio que siempre puede ser traicionado y convertirse en interpretación, siempre que la obra silenciada y el silencio del crítico, que en su

silencio la refiere, estén, de alguna manera, como contextos entre los hechos del mundo.

Si las posibilidades de vida, objetividad y comunicación de todo signo, contexto y lenguaje, dependen de la crítica, se comprende el poder de la crítica y que ésta se ejerza como una cuestión de poder, como política.

Desde luego el poder de la crítica es el poder del lenguaje, que es la construcción en el mundo de una máquina de determinaciones e indeterminaciones (550). Pero es en la sintética y comprensiva estructura de la interpretación donde ese poder se muestra especialmente vinculante, pues se ejerce y alcanza a toda una comunidad de contextos, de lenguajes y referencias, de máquinas dentro y fuera de máquinas, de sujetos, que comprende, transforma y pone en determinada comunicación. (Podrían hacerse contextos de lenguaje incluso con obsolescencia planificada, de usar y tirar, pero, en cuanto lenguaje, si una de sus características es, como vimos en el capítulo 1, el ser susceptible de una indefinida aplicación en el tiempo (551), el realizar este fin y cómo se realice depende de la crítica).

Por eso, aunque todo lenguaje sea, o pueda interpretarse como interpretación de otro u otros, los usuarios que tienen como fin el ejercicio de la crítica, si tienen conciencia de su actividad en el mundo, no pueden ignorar su actividad desde la perspectiva política. Es más: ¿no se presta la estructura de la interpretación, con su intervención de la subjetividad sobre una referencia previa, intersubjetiva, colectiva, para transformarla, como muy apropiada para la actividad política, en general?

Por eso, aunque aquí estemos considerando el ejercicio de la crítica como el libre ejercicio de la subjetividad desde una perspectiva superadora de disensiones, conciliadora y comprensiva, en la actividad política, esa sustitución de las viejas interpretaciones por la nueva, que la crítica propone, se considera como sustitución en el poder, como oposición. Y se ignora, se olvida, o se oculta que esa sustitución es la de la intertraducción, que es un derecho recíproco, intersustitución, negando ese derecho a la interpretación del oponente. Para ello, se usa una lógica logicista en la que las diferencias aparecen como contradicciones, los razonamientos como refutaciones del contrario, pretendiendo obligar, bajo la amenaza de la contradicción, a abandonar unas interpretaciones, por otras, sin alternativas. Como aparece en DLO, en sus páginas dedicadas a lo político, la prohibición, la refutación y la oposición surgen cuando un lenguaje pretende ser *el* lenguaje, lugar del sentido y la verdad, en exclusiva. Y ello se hace dentro de una lógica logicista, "que pretende ser la formalización del lenguaje" (dice en la sección inmediatamente anterior a la política (552)). "O al menos, del lenguaje objetivo"; que si hasta allí hemos llegado, hasta admitir otras posibles lógicas,

éstas se rechazan por subjetivas, y, con ellas, las de las interpretaciones de los oponentes; las que no son rechazadas simplemente por absurdas.

Y lo mismo que los intuicionistas reprochan a los logicistas el esconder -o el peligro de esconder- vaciedad de contenido tras sus "principio de tercero excluido", "axioma de objetividad" y de "extensionalidad" y demás, así podemos advertir el mismo peligro en la política de la crítica ejercida como oposición. Solo que aquí, ese peligro es un acicate más para emplear tal política, pues bajo la forma de oposiciones, disensiones, refutaciones y exclusiones se pretende dar apariencia lógica y apariencia de contenido, a unas interpretaciones que no han sido propiamente construidas, que no cuentan con una construcción real sobre la base de hechos de experiencia. Así, se puede estar refutando una alternativa, pero desde ninguna otra, desde la inanidad.

Y así, olvidando que su interpretación es un lenguaje, y que como tal cifra su sentido y contenido en la voluntad de construcción sobre hechos de experiencia de su sujeto, y olvidando que la obra o contexto interpretado lo es del mismo modo, y olvidando -o evitando- que ambos son lenguajes objetuales que hablan del mundo en el mundo; y olvidando -o ignorando o negando- que si su lenguaje es interpretación, el de la obra interpretada puede serlo, de igual modo, de otro, es decir, olvidando que su lenguaje pertenece a la estructura inacabable de la referencia y la objetividad; olvidando todo eso, la crítica profesional, valiéndose de una lógica logicista que da a su lenguaje apariencia de tal, suele determinarse como un lenguaje necesario, sin alternativas, que explicita la verdad, objetiva, de la obra interpretada, de cuyos signos y contextos deriva necesariamente su sentido, sin los cuales no lo tiene en absoluto; olvidando que esos signos y contextos interpretados son, como los propios, objetos del mundo construidos y reconstruibles como hechos de experiencia del mundo y en el mundo; cayendo así en lo que más arriba, en el capítulo 4, hemos llamado los "peligros del formalismo" (553).

Así, la crítica profesional, como las interpretaciones que se construyen como lucha política, limitan la inacabable estructura de la referencia y la objetividad: por un lado, por el lado de lo interpretado, al que niegan, pues, su carácter de pensamiento libre y lo convierten en letra muerta al considerarlo referencia necesaria y última; y por el otro lado, al oponerse a las interpretaciones alternativas y considerar la propia como exclusiva y necesaria.

No quisiera que pareciera estar haciendo la misma crítica que criticamos. Afirmamos la diferencia. La intolerancia con la intolerancia no es, simplemente, intolerancia (554). De nuestros principios se deduce que no nos oponemos, simplemente, a la oposición, sino que defendemos que debe superarse.

Si la crítica se ejerce desde un lenguaje objetual, que pretende estar en el mundo refiriéndose a objetos y hechos del mundo al alcance de cualquiera, la crítica debe ser inacabable. Si no quiere quedarse en la contradicción, debe continuarse y a las interpretaciones deben sucederse otras interpretaciones que las comprendan, debe poder contener su propia sintaxis, y ser consciente de sí misma, desarrollando la crítica de la crítica, en la que ésta explicita su relatividad, y determina qué se estaba criticando, desde qué interpretación y cómo lo estaba ésta transformando, quién habla, de qué habla, y a quién habla y con qué fines. Y si por algo no podemos hacerla nosotros, dar por bien venido que otros la hagan en nuestro lugar, porque con ello nos objetivan, aunque sea transformándonos, nos dan vida perdurable y satisfacen nuestro fin de objetividad, verdad y consistencia.

Si eso defendemos en la crítica y el pensamiento por ser un lenguaje objetual, el racionalismo de DLO dice algo más: en esa actividad inacabable y comprensiva, autocrítica, de la crítica, no debe negarse alternativa alguna, sino criticarla, comprenderla, explicitando en un lenguaje objetual, público, sus determinaciones, su grado de objetividad, quién habla, de qué habla, etc. Que es el racionalismo, desde su panlingüismo, la forma de totalismo de DLO, la posibilidad que ofrece de superar las contradicciones y construir la objetividad; asumiendo los derechos, las posibilidades, que toda alternativa tiene de alcanzarla. Asumiendo, intencionalmente, la incondicionalidad del lenguaje como la incondicionalidad del mundo, su significado. Bajo cualesquiera condiciones.

Esa intencionalidad y actividad comprensiva e integradora profesa tenerla y hacerla la ciencia; en su inacabable comunicación con la naturaleza y el mundo, que es uno. Y, en su actividad pragmática, explícita, determina, construye y reconstruye máquinas por el mundo, que son máquinas de lenguaje, y trata de integrarlas y comprenderlas todas... intencionando la comprensión de la naturaleza. Inacabablemente.

Y ella misma, como lenguaje objetual, debe ser consciente de sí misma, hacer y rehacer su propio análisis, su propia crítica, su propia ciencia, reinterpretarse, y explicitar y determinar en cada momento su máquina: sus determinaciones, sus indeterminaciones, sus fines, hasta dónde ha extendido la comunicación.

Y si es panlingüista y racionalista, ningún hecho de experiencia puede considerar ajeno.

La ciencia, como lenguaje que es, es la interpretación y reinterpretación inacabables del mundo y



de la naturaleza. En su inacababilidad de lenguaje objetual que es, cualquier interpretación tiene alternativas y la ciencia en su reinterpretación debe comprenderlas. En su inacababilidad, siempre determina indeterminaciones. Pero también en su inacababilidad, siempre puede intencionar vencerlas, y realizarlo en parte, inacabablemente (555). Por eso, sus objetos, sus hechos, sus causas, sus leyes, su espacio, su tiempo, lo que de todos ha determinado y realizado en cada momento, están nimbados de indeterminación, determinados unos a otros en parte, pero en parte inacabable, también indeterminados. Y este camino se realiza a base de inacabables reinterpretaciones, en las que la ciencia va transformando su imagen del mundo, comprendiendo a las anteriores.

(Esta visión de la ciencia de DLO coincide, en gran parte, con la que muestra la historia de la ciencia. A pesar de que en muchos momentos ésta suceda como la lucha política, a base de refutaciones y oposiciones. Pero sobre todo está más claramente asumida tras la crisis del neopositivismo, a mediados del presente siglo, cuando la teoría de la ciencia se fue haciendo, al mismo tiempo, historia de la ciencia, y viejas teorías antes desechadas fueron puestas en consideración; como inició Kuhn y prosiguió Feyerabend y otras corrientes) (556).

Pero, como todo lenguaje, la ciencia es una máquina.

Se ha hablado aquí mucho de panlingüismo. Podía haberse hablado también de panmaquinismo.

Porque yo, sobre la base de la intuición global, ese lenguaje objetual que es el de la ciencia, y del que se sirve la sintaxis, veo máquinas por todas partes y el mundo es una máquina, lo veo intencionalmente, desde mi subjetividad, y lo voy realizando inacabablemente, una máquina en constante y continua reconstrucción. Y todo cuanto hay y de lo que hablo aparece perteneciendo a alguna máquina, a máquinas. Y unas máquinas van comprendiendo a otras, y, entre todas, la máquina de la ciencia pretende ir comprendiéndolas a todas; como veo, intencionalmente, a la máquina del mundo, comprendiéndolas a todas siempre. Esto es importante subrayarlo. Porque está implícito en DLO y conviene decirlo, en nuestro análisis, explícitamente: todo formalismo es un maquinismo. Y el panlingüismo formalista, panmaquinismo.

En DLO se le llama "trabajo" (557) a la construcción de máquinas, a la construcción; a la construcción de un sistema de determinaciones e indeterminaciones en la naturaleza. Así que todo en el mundo es trabajo; de alguien, que construye alguna, o muchas máquinas. Y entre todos los objetos y hechos que aparecen como usuarios trabajadores, está el hombre. (¿No está, visiblemente, el hombre siempre trajinando en meter cosas en cajas, de unas cajas a otras, las cajas en otras cajas mayores, armarios en habitaciones, casas en urbanizaciones, cajas en cajas y contando cosas y cajas? ¿Y los animales igual, y metiéndose, y midiéndose, cosas en la caja del cuerpo? ¿y sacándose otras,

unas transparentes, otras opacas?). Y su ciencia, trabajando por comprenderlo todo en ella, como él ve intencionalmente, y yo con él, que el mundo trabaja siempre, comprendiéndolo todo.

Es de notar que DLO llame "trabajo", en general, a la actividad de construir; máquinas. El lenguaje común podría llamarle también, y más propiamente, a tal actividad, "tecnología" ¿no? Eso de asumir que el simple trabajo es siempre de construir máquinas, de maquinar (558), es consecuencia del panmaquinismo; y manifiesta la idea de que no hay trabajo sin intención que lo comprenda y que, parcial o totalmente, realice.

Para la noción de "tecnología" tiene DLO reservado otro lugar, que comprende la de "trabajo": la interpretación científica, a la que antes en algún lugar nos hemos referido como "interpretación natural" (559), a la que también llama en cierto momento "aplicación" (560). Aún mejor: llama "tecnología" a la ciencia como interpretación natural, o aplicación, de máquinas. Es decir: a la máquina de un sujeto (colectivo, claro; como son todos los sujetos) cuya intención es la reconstrucción inacabable de todas las máquinas, comprendiéndolas, en sus reconstrucciones, unas en otras; en ellas, la reconstrucción inacabable de sí misma; y, a través de todas ellas, la reconstrucción inacabable de la máquina de todas las máquinas, la máquina del mundo, la naturaleza. A eso llama "tecnología".

Le llama "aplicación", probablemente porque se trata de una relación, o determinación, entre máquinas: el trabajo de usar, de poner en funcionamiento una máquina (más objetiva, más comprensiva), para construir (dentro de ella) otra máquina (y que esté comprendida por ella). A ese trabajo le llama "aplicar una máquina para construir otra", menos comprensiva, pero más asequible quizá, más manejable, o que satisfaga cualesquiera fines; (como se hace, entre cuatro paredes, una habitación, levantando tabiques (561)). Y ese es el trabajo de la ciencia como tecnología; a las que DLO identifica.

Y ese trabajo de "aplicación" es de reconstrucción, como ya hemos dicho, pues el uso, la puesta en funcionamiento de la máquina previa, es considerado como implicando una reconstrucción de sus mecanismos (objetos y hechos) como tales, en su funcionamiento dentro de la máquina, que el sujeto podía tener antes ignorados, u olvidados, y que ahora se aplica, él también, como máquina, a ellos... Y si insistimos en que algunas máquinas ya están construidas y en funcionamiento y no hace falta reconstruirlas, diré que, al menos, reconstruye el sujeto su relación con ellas, su puesto en ellas, al acercárseles y tomar su funcionamiento en consideración.

-De todas maneras -dice Idus- eso de que usar un objeto previo es reconstruirlo muestra ese subjetivismo que a veces tienes que me resulta tan grato.

-(Al construir tabiques, ¿no habrá que replantearse las cuatro paredes existentes, abrir algún vano, poner una viga, afianzar un muro, reestructurar el espacio?)

Pero además, y sobre todo, esa reconstrucción lo es porque implica una transformación, de la máquina previa, la máquina ahora aplicada. Porque puede ser que, al aplicarla ahora, para construir, en su funcionamiento, una máquina nueva, como producto, diferente a las anteriores que haya podido producir antes, la máquina aplicada ha cambiado, al haber producido nuevas determinaciones; que el sujeto deberá, o podrá, considerar en adelante.

(Entre los humanos, ¿no se aplican las máquinas de sus cuerpos, de dos en dos, para producir nuevos humanos... y algo parecido entre los seres vivos... en los que unos mecanismos, o máquinas dentro de ellos, unas células y sus mecanismos químicos, hacen el trabajo que empezó en el apareamiento, en el que dos máquinas se han puesto, o vuelto a poner -han reconstruido- su funcionamiento? ¿y no es la indeterminación de esa aplicación la que, al producir novedades en el nuevo ser vivo reproducido, en su código genético, va transformando la especie... como nos recordaba Jacques Monod, que nos dice que "los seres vivos son máquinas químicas" (562)... y lo mismo, en otra escala, en la máquina social...? ¿y lo mismo, en las diversas tecnologías sectoriales... y lo mismo por todas partes, cómo unas máquinas se aplican a construir otras, de generación en generación?).

Tomemos, por ejemplo, el caso de las llamadas, ya en el uso común del lenguaje, tecnologías sectoriales. ¿No pone la ciencia a trabajar una máquina, por ejemplo, una planta de fabricación, para aplicarla a producir determinados bienes, productos, que son, al fin, otras máquinas, más o menos complejas, de cuyas peculiaridades, u opacidades, saca la ciencia conclusiones que determinan la transformación de la máquina aplicada, la planta de fabricación, de forma que satisfagan más los fines propuestos, o de forma que satisfagan otros fines diferentes?

Y este proceso lo lleva a cabo la ciencia desde un análisis pragmático del mismo; es decir, desde otra máquina, la máquina de la ciencia (consciente de sí misma, es decir, que comprende su propio funcionamiento, o trata inacabablemente de comprenderlo, transformándose, aplicándose y transformándose continuamente), desde la que se determinan las otras máquinas, y sus fines; y se transforman, tratando de determinar y comprender, siempre inacabablemente, las indeterminaciones, los nuevos hechos imprevistos que el proceso ofrece.

Como sucede entre muchas nociones de DLO, el paralelismo entre las nociones lingüísticas y las científicas, es evidente. La estructura de la interpretación es paralela a -o identificable con- la de la aplicación transformadora de máquinas; y la de la crítica a la de la tecnología.

Si la aplicación de la estructura de la interpretación a la crítica ofrecía una comprensión de la oposición crítica al mismo tiempo que de las posibilidades constructivas de superarla, la aplicación de la estructura de la aplicación a la tecnología ofrece una comprensión de la misma, de su capacidad integradora de comprender máquinas en máquinas, de coordinar el trabajo y las relaciones de producción (como dicen los marxistas), al mismo tiempo que la ofrece desde una dimensión dinámica del conjunto, desde su finalidad transformadora y autotransformadora; que es la finalidad intencional de la ciencia, que la alimenta y la pone en marcha.

Interpretación y aplicación son, en DLO, paralelas, e identificables, e identificadas. Pues la aplicación es la interpretación científica y toda interpretación es aplicación de máquinas de lenguaje.

Esta identificación, la del panlingüismo con el panmaquinismo, no solo ofrece la comprensión dinámica de la tecnología que acabamos de decir y de sus relaciones con la ciencia, sino una identificación de toda la ciencia como tecnología. No solo por sus relaciones con las llamadas máquinas, sino también por sus relaciones y estructura interna, como máquina; como máquina en transformación inacabable.

Porque la ciencia, como lenguaje, o máquina, objetual, en el mundo, es consciente de sí misma; y debe serlo creciente e inacabablemente para satisfacer, parcialmente siempre, sus fines. Es decir, puede comprender su propia sintaxis, su propio funcionamiento como máquina, o trata inacabablemente de comprenderlo, aplicándose a sí misma y transformándose constantemente.

Por eso la primera definición que da DLO de la ciencia es como pragmática: la determinación de la construcción de un lenguaje, de los lenguajes y del lenguaje, como máquinas en la naturaleza (563); pragmática explícita; e implícita, que deberá seguir explicitando inacabablemente, pues debe ir comprendiendo su propio funcionamiento como máquina, como máquina de aplicar y transformar todas las máquinas, aplicándose y transformándose a sí misma; tecnología de sí misma; ciencia de la ciencia.

Suele considerarse a la ciencia como pensamiento, como un lenguaje; quizá como una institución social, de pensamiento y lenguaje, que se construye en totalidades parciales llamadas teorías; lenguajes. Para DLO eso es una máquina de aplicar máquinas. Y las teorías, dentro de ella, son máquinas, y su construcción, su funcionamiento, un proceso tecnológico de aplicación, de máquinas.

Cuando un científico mira, por ejemplo, el cielo estrellado, al menos dos máquinas se están aplicando: su cuerpo (y, si se quiere, la máquina de la ciencia detrás, aparatos de observar y medir, teorías previas, etc.) y un cuerpo, una máquina de la naturaleza, que él acota, el cielo estrellado (y,

si se quiere, toda la naturaleza como máquina detrás). El resultado de esa aplicación es un conjunto de hechos de experiencia, de experiencia del cuerpo del científico, con los cuales éste construye una teoría, una máquina de lenguaje, con conceptos contruidos a base de esos hechos de experiencia; en ella construye una figura (Wittgstein) (564) del cielo estrellado; es una interpretación del cielo estrellado; la aplicación, propiamente dicha, del cielo estrellado como máquina relativamente objetiva, que ha determinado una máquina relativamente subjetiva, la teoría, con la que el científico se refiere a aquélla; que la comprende, pues comprende los hechos de experiencia que ha determinado en la teoría, con los que la teoría ha hecho sus construcciones, y por los que ésta se refiere a aquélla.

La teoría es una máquina sintáctica. El cielo estrellado, la referencia, es su máquina semántica, que la teoría, como nueva interpretación, o aplicación de su máquina semántica, ha transformado, al incorporársele con su nueva construcción de hechos de experiencia. Las teorías de la *inducción* son intentos de reconstruir los mecanismos que han conducido de los hechos de experiencia a las construcciones de la teoría.

Como en el esquema de la interpretación de los formalistas la interpretación era aplicación de dos máquinas referenciales (el lenguaje interpretado y el lenguaje -o "sistema formal"- de la interpretación), las teorías científicas lo son también, como hemos dicho, de dos máquinas referenciales: la referencia, propiamente así considerada, de la teoría (en nuestro ejemplo, el cielo estrellado) y la máquina de la ciencia, en cuyo lenguaje se construye la teoría y que también ha sido transformada por ésta.

En esta doble transformación, se han construido en la teoría contextos opacos, determinaciones en su máquina que no tienen en principio traducción en las demás teorías de la misma referencia (el cielo estrellado), por un lado, o en las demás teorías de la ciencia, por el otro. Entre estos contextos opacos, están las predicciones y los descubrimientos de la teoría. Sobre ellos, y en aplicación de los fines de la ciencia (la máquina -intencional y en realización- de la naturaleza), se aplica el principio de objetividad (565), que obliga a transparentar esos contextos en todas las demás teorías de sus mismas referencias, a objetivarlos, a aplicar, la máquina referencial transformada por su aplicación a la teoría, a todas sus demás aplicaciones; a extender (por el principio de extensionalidad, contenido en el de objetividad (566), que actúa como mecanismo transmisor) la novedad por todas las máquinas comprendidas por la máquina transformada.

Las teorías del método *hipotético-deductivo* como mecanismo del lenguaje de la ciencia que construye teorías, son análisis de ese proceso, pues en él se realizan las comprobaciones de las

predicciones de una teoría en la experiencia, así como los ajustes y conexiones de la teoría nueva respecto a las demás teorías de la ciencia.

El análisis de ese proceso de extensión de la transformación determinada por una aplicación, que supera y comprende al análisis semántico, relativamente estático, de las teorías inductivas, se hace desde la pragmática, que comprende la teoría dentro de la máquina, o máquinas, aplicadas, y todas dentro de la máquina de la naturaleza, determinando sus fines, los fines que alcanzan sus mecanismos, cada momento.

Así es el análisis del método hipotético-deductivo de Popper. Y así su ensanchamiento comprensivo, por los historiadores de la ciencia, que extendieron la extensión de las novedades de una teoría no sólo a su comprobación en hechos de experiencia sino también en mecanismos comparativos intertraductivos con teorías del pasado, aparentemente refutadas por la nueva.

Así, en la filosofía de la ciencia, ésta hace su pragmática, su ciencia de la ciencia, comprendiéndose, comprendiendo su funcionamiento, reconstruyéndose a sí misma como la inmensa e inacabable tecnología de la naturaleza en la que ésta aplica sus máquinas a la máquina de la ciencia, a través de los cuerpos de los hombres y su experiencia, y así transformándose a sí misma, y comprendiéndose, inacabablemente.

Puede parecer que en muchas de estas formulaciones generales hay una confusión de signo y referencia, de uso y mención (la ciencia y la naturaleza se comprenden a sí mismas), igual que vimos parecía ocurrir en los mismos orígenes de la construcción del lenguaje (567). Pero igual que entonces vimos que eso se debía a la naturaleza cambiante, en constante transformación, del lenguaje, y a la relatividad, en cada momento, de sus construcciones, a las mismas razones se debe en este lugar y por las mismas razones es evitable. (En el fondo de esta aparente confusión está el concepto de forma, que identifica y distingue a la vez (568)). La comprensión que la ciencia o la naturaleza hace de sí misma, son transformadoras; y es, en cada momento, diferente la ciencia comprendida de su comprensión por otra reconstrucción diferente de la ciencia, más comprensiva. Lo mismo respecto a la naturaleza y a todas las máquinas en sus aplicaciones.

... Hay en las definiciones que ofrece DLO de las nociones de "comprender" y de "conocer", una fuerte exigencia, que denota la prudencia y discreción de los constructivistas y de Idus, de evitar visionarismos Locus y no pretender que se comprende y se conoce más allá de lo real. (Paradójicamente, la denunciada debilidad del liberalismo de Idus y de alguna así llamada filosofía contemporánea, descansa, al menos en DLO, en la fortaleza de nociones como éstas (569)): Así, dice DLO que "comprender" un lenguaje, o "conocer" una máquina, es construirlo, o construirla

(570).

Entonces, en la reconstrucción pragmática que hace la ciencia de sí misma como tecnología de la naturaleza, ¿quién comprende? ¿quién conoce? ¿La naturaleza -como intencionalmente cree la ciencia y conforme a esa creencia construye sus mecanismos comprensivos-, que lo comprende todo? ¿Unas máquinas a otras, transformándose, y toda máquina a sus aplicaciones? Por ahí vamos al animismo naturalista y maquinista. Y ya se ha comentado que es esa una de las posibles consecuencias del subjetivismo creativo de Idus, extendido por el mundo a través de mi panlingüismo (571).

Pero ya dijimos también que no es preciso sacar esas conclusiones. Sobre todo si -como en todo de lo que pueda el hombre efectivamente hablar y pensar- está implicado el cuerpo humano y sus sentidos, con sus hechos de experiencia, como lo está en el mundo y su tecnología de la naturaleza. Puede considerarse que es el hombre, con su cuerpo, el que comprende y conoce en la ciencia y en la naturaleza; y si decimos que el mundo se comprende y conoce, es a través del hombre y en el hombre donde lo hace, como parte que es del mundo y de la naturaleza.

(Cierto que también en cualquier comunicación entre humanos puede uno de ellos decir que es él el que conoce y comprende al otro y no viceversa; pero en este caso, cualquier análisis de la comunicación hecho por un tercer sujeto, sobre la base de los hechos de experiencia, la comprendería como entre humanos que, cada uno desde sus lenguajes, conocen, comprenden y se comunican. La aparente falta de otros interlocutores en el mundo, que puedan mantener con los humanos una comunicación a su nivel, hace posible el considerar la comprensión y el conocimiento como propio exclusivamente de ellos).

Pero aplicando estrictamente las definiciones de "comprensión" y "conocimiento" de DLO, ¿qué es lo que, en la ciencia, comprende y conoce el hombre? Estrictamente, los lenguajes, o máquinas, que construye. ¿Cuáles son esos? Pues gran parte de su comportamiento, el lenguaje hablado o escrito, las máquinas artificiales... en suma y en general, lo artificial, en cuanto tal. Pero ¿y el resto de las máquinas de la naturaleza, de las que el hombre hace teorías?

Estrictamente, el hombre comprende y conoce, en la ciencia, sus teorías; y sólo en la medida en que ha podido construirlas y pueda reconstruirlas. No comprende y conoce las máquinas que ha aplicado a sus teorías, sino, igualmente, en la medida en que haya podido construirlas o participado en su construcción. No comprende y conoce, pues, las máquinas naturales, el cielo estrellado, la síntesis de proteínas, los fenómenos atmosféricos y la caída de una hoja. No las comprende y conoce a ellas mismas, en su totalidad y su completitud. Sólo comprende y conoce a partir de que

empieza a decidir construir, con los hechos de experiencia, sus teorías, y en la medida en que también ha construido, fuera de esas teorías, la referencia de las mismas, la referencia previa (su máquina semántica) que sus teorías transforman; a través de otras teorías. Conoce y comprende, sí, el cielo estrellado; pero, estrictamente, sólo la parte de él que ha construido como interpretación (teorías) y como referencia de la misma (más teorías), en cada momento.

No suele ser el lenguaje común tan exigente... Hay quien por ver la foto de alguien, o saber su nombre, diría que ya lo conoce. (Como todas las nociones analíticas que estamos considerando, las de "comprender" y "conocer" son relativas al momento y al análisis (572)). Esa línea de poca exigencia es la de Locus. Para él, tan sólo el referirse a algo contiene o implica el conocimiento de ese algo. Y, claro, también para nosotros el referirse a algo se hace desde un sujeto que comprende, y conoce, su referencia. Pero para nosotros no la conoce más allá de lo que estricta y realmente la comprende, desde los lenguajes que intertraduce y con los que la constituye. Y, sobre todo, en el caso de referencias que son objetos, o hechos, es decir, en los lenguajes objetuales, Locus está dispuesto a admitir que el sujeto objetual visiona su objeto, aunque, por ser inacabable, infinito, sólo haya construido realmente parte de él, intencionando el resto, un resto siempre irrealizable en su totalidad y completitud. Esta es la polémica sobre el infinito, sobre los conjuntos infinitos, que ya nos ha ocupado varias veces (573). Y aquí, ya sabemos, Locus da mucha fuerza al sujeto, le concede todas las anticipaciones que pueda construir en él, presentes o futuras, a costa de la libertad real del sujeto en cada momento, en el tiempo: y luego ya sabemos lo que pasa, vienen las contradicciones, las refutaciones y las represiones.

Y la ciencia es un lenguaje objetual. Por tanto, para Locus, las teorías son formas de conocer sus objetos y hechos, su referencia, y de comprender el lenguaje de ésta. Y las anticipaciones o predicciones son una forma de mostrarlo.

Un paso más en la exigencia constructiva de lo que el sujeto de una teoría puede decir que comprende o conoce, es el racionalismo crítico de Popper, que para satisfacer su empirismo desde el logicismo, exige a una teoría un control sobre sus predicciones, en el que éstas sean refutables, al estar sometidas a la crítica sobre la base de hechos de experiencia, construcciones; aunque sea al precio de una crítica cruenta, a base de contradicciones y oposiciones; como hemos antes visto.

Un objeto, o una referencia objetual, como lo son las máquinas que las teorías pretenden comprender y conocer, es una intención. Pero la intención se muestra realizándola, y no es discreto pretender haberlo hecho sin haberlo hecho, sin distinguir lo hecho de lo por hacer. El sujeto de una teoría comprende y conoce, estrictamente, la parte de su referencia objetual que ha podido construir



como referencia de su teoría, en la máquina semántica de su teoría; ahí están las teorías alternativas que su máquina semántica comprende, que tienen su misma referencia objetual, por ejemplo, el cielo estrellado, que el teórico usa para referirse a "lo mismo", a la "misma máquina natural", y entre las que debe poder intertraducir los contextos de su teoría.

Desde luego, a falta de una definición general, objetiva y única, de "constructividad" y de los criterios de ésta (574), la noción es siempre relativa; y, por ende, las de "comprensión" y "conocimiento", también. (Aunque recuérdese que Quine exigía, al menos, finitismo en la definición de "construir una forma"; exigencia de la línea empirista (575)).

Pues incluso más allá de mi formalismo, por el Idus radical -no ya el analítico, que es el que yo comprendo (576)-, el entregado al presente, nada se comprende ni se conoce, y el pensamiento, que no llega a ser lenguaje, es sólo decisión presente, vida sin tiempo.

Pero si nos quedamos en unos criterios de constructividad realizables, en el tiempo, nos encontramos con que la exigencia constructivista sobre la comprensión y el conocimiento revela en la ciencia unas intenciones que no las revela la ausencia de las mismas:

En efecto:

Si la ciencia, guiada por el principio de objetividad, tiene como fin intencional la eliminación del azar en la naturaleza, ¿no implica eso la comprensión, y conocimiento, de todas las máquinas de la naturaleza, desde una pragmática que las muestre completamente determinadas por leyes; es decir, la comprensión de la naturaleza y el conocimiento del mundo? ¿Y esa comprensión no es la de la naturaleza como un inmenso proceso tecnológico de aplicación -desarrollo y transformación- de máquinas; proceso en el que el sujeto de la ciencia se identifica con, o comprende y conoce, toda la naturaleza; proceso en el que el cuerpo usuario de la ciencia se identifica con toda la naturaleza, en la que todo hecho es hecho de experiencia de ese cuerpo, es sentido por ese cuerpo y de ese cuerpo; y todas las leyes de la naturaleza son leyes de un lenguaje que comprende y conoce ese cuerpo y puede determinarlas y aplicarlas? Si toda ley determina una relación de poder en la naturaleza (577), ¿no sería todo poder, en la naturaleza, determinable por ese cuerpo, tecnológicamente extendido por toda la tecnología de la naturaleza, que puede usarlo para determinar en cada momento sus fines, de poder y comunicación, en la naturaleza?

Porque si admitimos, como parece demostrado al menos para lenguajes objetuales como los de los humanos, que el azar es invencible, la comprensión y el conocimiento de la naturaleza que busca la ciencia ¿no implicaría que todo azar, toda indeterminación en la naturaleza, sería sólo indeterminación del cuerpo usuario de la ciencia -suyo el poder- que determinaría en cada momento

sus fines en el lenguaje y máquina de la naturaleza -... suyo, entonces, el reino, el poder y la gloria de la naturaleza-?

Y ese estado de dominio compartido, y comunicación, con la naturaleza, ¿no implica una comprensión y conocimiento de su tecnología más allá de las débiles exigencias de la comprensión y el conocimiento que tienen los logicistas? ¿no implica comprensión y conocimiento en todos los sentidos fuertes que puedan exigir los constructivistas, en todas las inacabables reconstrucciones que puede hacer el análisis sobre el continuo del lenguaje, constructividad como posibilidad de control efectivo y real, cada momento, de determinación de las máquinas comprendidas y conocidas? Comprender y conocer el cielo estrellado ¿no sería poderlo mover, transformarlo, determinarlo a voluntad, realizando los fines del usuario sin que todo, si no quiere, se le venga abajo?

Desde luego parece un fin inalcanzable en su totalidad, irrealizable en su completitud.

Quizá en los lenguajes referenciales no objetuales, cuyas leyes de su máquina sintáctica son finitas, pueda imaginarse un descubrimiento completo de las mismas; por eso tales lenguajes han servido para imaginar y alimentar utopías, por otra parte siempre mundos cerrados, no en el mundo, como vimos (578).

Pero la indeterminación de los lenguajes objetuales no puede mantenerse exclusivamente a disposición de su usuario; esa indeterminación lo es, al mismo tiempo, de leyes naturales, las leyes del propio lenguaje objetual de la ciencia, inacabable como máquina sintáctica, y, por ende, semántica y pragmática. La indeterminación del propio lenguaje objetual de la ciencia es indeterminación de la naturaleza y desconocimiento e incomprensión de la misma, siempre parcialmente eliminable pero inacabable en su completa eliminación.

Pero aunque irrealizable en su completitud, ¿la realización parcial y progresiva de tal fin de la ciencia, no se muestra, o puede mostrarse en, la historia de la misma? Las exigencias de control empírico en las teorías, que obligan al científico a considerarlas como máquinas que aplican, tecnológicamente, las máquinas naturales que pretenden comprender y conocer, a las que se refieren y que transforman, y a construir las máquinas necesarias, aplicaciones tecnológicas de la máquina natural transformada, para producir los hechos de experiencia que confirmen sus predicciones y descubrimientos, ¿no muestran la naturaleza tecnológica de la ciencia y sus fines, tal como aquí estamos manteniendo desde nuestro panlingüismo y panmaquinismo constructivista?

Y que el fin de la ciencia es la completa, e inacabable, reconstrucción, transformadora, del mundo y de la naturaleza? ¿la completa e inacabable aplicación tecnológica de la naturaleza?

Así, nuestro formalismo, aplicado a la naturaleza y a la ciencia por el panlingüismo y el panmaquinismo, revela la naturaleza tecnológica de ciencia y naturaleza. Y revela los fines del propio formalismo como fines tecnológicos; como ha puesto las bases en nuestro siglo para el desarrollo de la ingeniería informática; que es uno de los acontecimientos capitales, en nuestro siglo, del pensamiento.

... Sin embargo, las aspiraciones tecnológicas del pensamiento no son nuevas, ni nacen con las escuelas formalistas contemporáneas, sino que parecen ser una constante del pensamiento humano desde los tiempos más remotos. Las técnicas de análisis del pensamiento aquí utilizadas y comentadas son sólo la manifestación de esas aspiraciones en los últimos tiempos; aunque no por eso dejan de ser aplicables a, y de pretender comprender, las técnicas de pensamiento más antiguas.

Tal sucede, por ejemplo y sobre todo, con la magia, la forma de aspiración tecnológica de los antiguos pensamientos míticos; a cuya terminología intertraduce frecuentemente DLO sus tesis sobre la naturaleza y fines de la ciencia, tratando de comprenderlos como formas -no por pasadas, inválidas- de racionalidad científica, o precientífica.

En efecto, el fin de la magia, y su tecnología del rito, ¿no era la reconstrucción de la vida y la naturaleza, en condiciones favorables a los fines de sus usuarios? ¿convocando a los poderes naturales, a los dioses; o invocándolos; obligándoles, o rogándoles, según sus creencias menores o mayores en la indeterminación de los mismos?

Así, los ritos, por ejemplo los ritos más importantes, los de la entrada de las estaciones, sobre todo de primavera, ¿no eran sino interpretaciones de la naturaleza y de sus dioses; aplicaciones de éstos, de su poder, siguiendo las leyes de la máquina sintáctica del rito, especialmente en forma de calendario, que si se seguía, es decir, si se celebraba el rito en la fecha apropiada, determinaba los efectos esperados, satisfacía sus fines; y si no se celebraban de la forma apropiada, a saber qué tipo de primavera incontrolada, si acaso, podrían los dioses depararnos? Y aunque muchos de sus contextos hayan sido desechados con el tiempo como opacidades de su máquina sintáctica, ¿no han ido perdurando y transformándose muchos otros contextos, sobre todo, el calendario? ¿y también muchos otros de sus mecanismos festivos; si no como condiciones necesarias para la llegada de las estaciones, sí como condiciones para vivir, subjetivamente (como en las interpretaciones) el paso del tiempo?

O en los ritos de la magia negra simpatética: el que en ella construía una figura -o imagen- del destinatario -o referencia- de los mismos, ¿no lo reconstruía, de esa manera, lo comprendía, lo poseía? Y si en los ritos se introducía una novedad, por ejemplo, pinchar la imagen o destruirla, ¿no

se esperaba que esa novedad se objetivara en el destinatario de referencia, como en las teorías se tratan de verificar sus predicciones?

Esas prácticas denotan un concepto del objeto reconstruido como una unidad sustancial, inseparable, que comprende todas sus imágenes como una unidad sin posible desarticulación entre ellas, entre sus posibles componentes, sin indeterminaciones entre ellos; aunque en muchos mitos, este concepto del objeto era a veces contrarrestado por las posibilidades de metamorfosis en algunos de ellos, o en las de cambiar de forma a voluntad por parte de algunos dioses o demonios.

Desde luego parece que, en general, los ritos no eran considerados como interpretaciones, en sus propias culturas, es decir, como ritos con alternativas. La casta sacerdotal usuaria de su máquina tendía a negarles el carácter abierto, incompleto -objetual, en nuestro sentido-; y, con mayores o menores excepciones, según las culturas, tendían a oponerse a cambios e intromisiones de ritos extraños. (No en balde se trataba, como estamos arguyendo, de una cuestión de poder; piénsese en los ritos -tecnológicos- de los magos herreros y alquimistas; de ahí, en general, sus secretismos y luchas de oposición política).

Pero a la larga no pudieron evitarlo. Y un paso más, en dirección a la apertura del lenguaje de mito y rito, fue la construcción de textos sagrados.

Aunque probablemente hecha con el fin de fijar el rito y cerrarlo, a través del tiempo, permitió el desarrollo del pensamiento como interpretación de los textos; contruidos, o reconstruidos, como máquinas referenciales que tendrían que aplicarse -tecnológicamente- en sus interpretaciones, en sus ejecuciones, en cada ceremonia; eso permitía, inevitablemente, por tanto, alguna flexibilidad en las interpretaciones, y la admisión de posibles alternativas entre ellas. Si bien es cierto, que había que ejercer un control de las interpretaciones, control de la tecnología de la aplicación (ejecución) del texto sagrado, y someter sus opacidades (descubrimientos, predicciones, etc.; como se hace en las teorías científicas) al constante veredicto y referencia al texto sagrado, a juicio de los sacerdotes. Y así iban las interpretaciones, a juicio de sus usuarios, si no reconocidamente transformando, al menos desarrollando y desvelando el contenido eterno del texto sagrado, en el seno de una máquina de aplicaciones del texto semejante a las que la crítica profesional y las interpretaciones como oposición política construyen, que fueron analizadas más arriba, sirviéndose de una lógica logicista; tal como opina George Steiner, comparando y comprendiendo la inflación actual de lenguajes "secundarios" (críticos y académicos) con el de la literatura interpretativa de la Biblia en la tradición judía y el de otras tradiciones interpretativas de textos sagrados o autoridades (579), que al pretender fijar el pensamiento lo estrangulan.

Y, por fin, los espiritualismos al rededor del siglo VI a. de C., en los que, criticando el valor de objetividad última e inapelable del texto sagrado, empezó a tomar cuerpo y máquina el pensamiento crítico. Y, en él, la filosofía. Y, progresivamente, la consideración o comprensión crítica de alternativas, el consiguiente reparto de poder, y la ascensión del empirismo en busca de los hechos de experiencia de un lenguaje del mundo y en el mundo. (En el caso el cristianismo, hasta se proporcionó, para la Verdad infinita, que es al mismo tiempo Camino y Vida, un cuerpo en el mundo: Cristo).

El fin de la ciencia es, pues, un fin tecnológico de poder; como ya señaló Bacon cuando empezaba a construirse la ciencia moderna.

Pero, como se muestra en el análisis que estamos aquí desarrollando, no es un fin de poder *a* la naturaleza como si se tratase de una fuerza externa a la naturaleza. Es poder *con* la naturaleza, *desde* dentro de ella; es poder de comunicación en la naturaleza y de transformación y autotransformación en comunicación inacabable.

No es un poder de destrucción, sino de construcción transformadora.

Una construcción es una determinación en la naturaleza que aumenta el poder de comunicación y comprensión de su máquina. Una destrucción podría llamarse a una determinación de azar -que, como dice DLO, "es el dios de la carencia de mundo. El Azar es el dios de la Nada" (580)- que disminuye o anula el poder de comunicación y comprensión de su máquina.

Como el pensamiento está siempre expuesto a la contradicción, que es un momento que debe pasar para superarla, y, en cierto sentido, la contiene como momento, así el poder de construcción de la ciencia contiene el poder de destrucción, que debe asimismo superar para realizar sus fines. (Pues el azar que determina la destrucción es, como todo azar, "ausencia o insuficiencia de determinaciones en una construcción científica" (581)).

El poder constructivo y transformador de la ciencia como tecnología ha sido claramente demostrado en los últimos siglos. También lo ha sido su poder destructor. Y el global deterioro de la tierra como máquina de vida que hoy tanto preocupa y que tanto está contribuyendo, por el análisis de los desequilibrios imprevistos provocados, a comprender y conocer mejor la naturaleza y poder reconstruirla, es, como acabamos de decir, un momento en cierto sentido inevitable por el que el poder transformador y reconstructor de la ciencia debía pasar, para ser superado. Ante tanto deterioro hoy crece el conservacionismo de la naturaleza; para evitar cambios indeseables irreversibles. Más tarde, cuando aumente el control de las máquinas naturales y sus equilibrios, como totalidades, máquinas, se empezarán -ya se ha empezado- a replantearse los fines de hacia

dónde ejercer el poder transformador de la ciencia y la satisfacción de los deseos humanos en el mundo.

De este análisis de la ciencia como poder tecnológico destructor, constructor y transformador del mundo, se desprende su importancia política de primer orden. La estructura tecnológica de la ciencia la hemos visto basada en la estructura de la interpretación, que, como antes observamos hablando de la crítica, se presta como muy apropiada también para la actividad política.

Efectivamente, por lo que afecta y contiene la estructura de la interpretación -mejor, de la aplicación tecnológica- como poder de comunicación, de lo objetivo con lo subjetivo, del trabajo y sus condiciones, de las posibilidades de transformación del mundo, de la naturaleza y de las condiciones de vida en ella (muy señaladas en la últimas páginas de DLO (582)), no es de extrañar que los políticos, los que profesan como actividad la construcción y transformación de las relaciones de poder en la máquina social, utilicen la ciencia como instrumento de sus fines; y tampoco es de extrañar que los seres humanos, implicados en ella, miren hacia la política, que pretende administrar el poder de la ciencia, como a la única esperanza de satisfacer sus fines en el mundo.

Otros, con más fe en los fines de la ciencia y en su inevitable realización, consideran las intromisiones de los políticos en ella como un ruido, entorpecedor y retardatario, pero incapaz de detenerla, pues en el desarrollo de la ciencia es la misma naturaleza la que se transforma. Depende de la relevancia que se conceda al poder de determinación de la indeterminación de la decisión humana, la indeterminación del pensamiento que construye la ciencia en la naturaleza, en una reconstrucción pragmática global de la ciencia en la naturaleza.

De todas maneras la importancia política de la tecnología, que la constituye como la más poderosa máquina política, no sólo entromete en su funcionamiento a los políticos. Si, como decía Nietzsche, toda la naturaleza tiene ambición de poder, toda está implicada e interesada en la máquina política tecnológica. De ella depende no sólo la comunicación global de la humanidad, sino las vidas concretas de todos los implicados.

De ahí que ciencia y política se construyan, y destruyan, muchas veces como oposición, en toda la estructura de prohibiciones y refutaciones, moral e ideología, física y metafísica, que DLO analiza esquemáticamente en sus páginas 94-98, donde se exponen las estructuras de pensamiento de que se suele vestir la política.

Y, por supuesto, la industria, como aplicación, a su vez, de la tecnología de la ciencia a todos los seres humanos, construida como una máquina social individualista basada en la oposición-competencia (como el racionalismo crítico popperiano) que -a pesar de los fracasos de los intentos

comunistas de construcción de una industria y una política colectivista- ha quedado obsoleta, la industria, digo, constantemente incide en la tecnología, con ignorancia, olvido u ocultación de los fines de la ciencia, supeditándolos a sus subjetivos intereses comerciales, militares, o, en fin, políticos.

Por ejemplo, los industriales, y sus portavoces publicitarios en los medios de comunicación de masas, parecen buscar en la tecnología que aplican más la reproducción de sus productos, que la transformación y el descubrimiento, en ellos. Así, como los políticos, engañan a los compradores o votantes con el señuelo de una falsa seguridad conservadora.

La naturaleza se transforma con la tecnología de la ciencia. Y la ciencia se transforma y se comprende pragmáticamente en la naturaleza transformada. En una naturaleza de cuyo azar surge su transformación, y desde él, concretamente desde el azar del pensamiento que construye la ciencia tratando de comprender y eliminar todo azar en la naturaleza, surge la determinación transformadora de la ciencia y de la naturaleza.

Por eso dice DLO que la naturaleza se identifica con la azarosa determinación del pensamiento objetivo que construye la ciencia: con la voluntad de un lenguaje objetivo. Siempre máximamente objetivo; objetivista.

Y que, viceversa, la voluntad se identifica con el azar que determina en la naturaleza, a las máquinas subjetivas (583).

La naturaleza es una.

La voluntad, infinitas.

De ahí, un rousseauniano: la naturaleza es la voluntad de todos.

Y la voluntad, la naturaleza de uno, en un momento.

Voluntad y naturaleza son relativas, en cada momento del análisis y de la vida. La voluntad la identifica el sujeto, en cada momento, con el principio de determinación de su propio lenguaje. La naturaleza, con el de un lenguaje referencial, relativamente objetivo.

Y el principio de uniformidad, con el de no contradicción de un lenguaje relativamente objetivo.

En esto, el camino que en el capítulo 3 había tomado Locus, rotulado "Ciencia", y el otro camino, el que al empezar el presente capítulo había tomado Idus, rotulado "Filosofía"... y los tres

personajes que los transitaban... se encuentran.

(FIN  
del  
Cap. 5. TRADUCCIÓN)



NOTAS  
al Capítulo 5.

1. DLO, p. 62.

2. Recuérdese, más arriba, Cap. 2, parágrafo "Espejos y mapas", pp. 144s.

3. Cita de Wittgenstein usada más arriba, en Cap. 4, n. 112.

4. DLO, p. 63.

5. Para el caso, por ejemplo, del español, véase el clásico Rafael Lapesa, *Historia de la lengua española*, Gredos, 9ª ed., Madrid, 1981; que presenta las leyes de traducción o tendencias traductivas que fueron construyendo el español, como condicionadas, fundamentalmente, por dos tipos de hechos: movimientos de cuerpos sujetos de lenguajes, especialmente migraciones y comunicaciones (milicias, comercio, etc.), los cuales determinaban las alternativas; y hechos sociales y culturales, que al condicionar los fines de los individuos, condicionaban la determinación de sus decisiones de entre las alternativas existentes.

La literatura nos ha dejado, entre otros, un pequeño monumento de esa confluencia de alternativas en el zéjel, canción híbrida en árabe o hebreo clásicos y latín vulgar arromanzado, o aljamía; así como numerosos casos de coexistencia durante un tiempo de varias traducciones alternativas, a veces en un mismo contexto.

Por otra parte, la pervivencia del latín, en algunos grupos, para determinados fines comunicativos especializados (liturgia y burocracia, especialmente) hizo del proceso traductivo, que procede siempre a fragmentos, contexto a contexto, un proceso extenso y profundo; llevado a cabo entre los sujetos que iban olvidando, o ignorando, el lenguaje madre y sus momentos pasados (la llamada primero "lengua vulgar" y, más tarde, "nostra lingua" (6)), por un lado, y los que iban traduciendo los contextos del latín aún no traducidos, a ese mismo lenguaje, y con ello, creándolo y transformándolo, por otro. Y no sólo traducían del latín. También del árabe, hebreo, francés, etc. De acuerdo con sus fines comunicativos divulgadores y nacionalistas.

También, en general, son dignas de notar las tendencias más transformadoras del habla, y las tendencias más estabilizadoras de su traducción al lenguaje escrito; hablantes y escritores.

6. Lapesa, op. cit., p. 195.

7. DLO, p. 42.

8. Véase Quine, op. cit., pp. 39ss.

9. Recuérdese, más arriba, especialmente en Cap. 4, pp. 313 y 317.

El análisis de la disensión entre teorías alternativas, lo hace Kuhn en *La estructura de las revoluciones científicas*, ed. cit., especialmente en pp. 307ss.

10. Véase Kuhn, loc. cit., donde se refiere a su vez al análisis de Quine, y donde dice:

Lo que pueden hacer los participantes en una conversación rota, es reconocerse cada uno como miembros de comunidades con diferente lenguaje, y entonces tornarse traductores. Tomando como objeto de estudio las diferencias entre su propio discurso intragrupal e intergrupales pueden en primer lugar procurar descubrir los términos y locuciones que, usados sin problema dentro de la comunidad son, no obstante, focos de disturbio para las discusiones intergrupales. (Las locuciones que no presentan tales dificultades pueden ser traducidas homofónicamente.) Habiendo aislado de la comunidad científica tales áreas de dificultad, pueden en un esfuerzo más para dilucidar sus perturbaciones, hacer uso de su vocabulario diariamente compartido. [...] Puesto que la traducción, si se continúa, permite a los participantes en una comunicación trastornada experimentar, por sustitución, algo de los méritos y defectos de los puntos de vista de otros, ésta es una potente herramienta tanto transformadora como persuasiva.

Aunque este tema de la superación de las disensiones entre teorías recibirá específico tratamiento aquí, más adelante, en el parágrafo "Comparar teorías", pp. 510-527.

11. Recuérdese, más arriba, Cap. 2, p. 191.

12. Más arriba, Cap. 2, p. 193.

13. Más arriba, Cap. 2, p. 191.

14. Recuérdese, por ejemplo, más arriba, Cap. 3, pp. 257, 274 y 282.

15. Recuérdese, por ejemplo, la construcción del código genético, según Monod, en Cap. 4, n. 109, como el desarrollo y eliminación de mutaciones.

16. Sobre los términos "comprender", "entender", "conocer" o "saber", si es necesario, puede verse DLO, pp. 59s.

17. Recuérdese por ejemplo, más arriba, Cap. 2, p. 205.

18. Quine, op. cit., pp. 86-92, y cita, más arriba, en p. 2.

19. Claro que en el caso de tratarse de un solo cuerpo bilingüe, muchos de los trabajos y comprobaciones de la traducción, que Quine analiza, quedarían, aparentemente, muy facilitados.

20. Claro que en el caso de la incorporación, por ejemplo, de "hardware" en el lenguaje de la informática, no está tan claro qué término español sustituye. ¿"Ferretería", como algunos prefieren traducirlo? ¿"Lógica", como hacen los que traducen la traducción francesa de "hardware" por "logique", más arriesgada en implicaciones semánticas con tal de transformar lo menos posible el idioma patrio? En esos casos, el término que se traduce es solo un "pudo ser", puede ser cualquiera, del idioma que lo incorpora. Pero, recuérdese, si la incorporación es traducción lo es porque "transforma" todo un lenguaje a otro, igual pero con la forma incorporada con todas sus consecuencias, forma que no estaba incluida en ese lenguaje antes de su incorporación.

21. Recuérdese, por ejemplo, en Cap. 3, p. 274, donde se dice que un lenguaje se entiende en la medida en que está determinado por sus leyes.

22. DLO, p. 62. Más exactamente, le llama la relación "es traducción de".
23. Recuérdese, más arriba, Cap. 2, p. 160.
24. Más arriba, Cap. 2, p. 190. La proyección identifica y distingue por su carácter sintáctico, que comprende (identifica) los sentidos y también (distingue) sus signos.  
Esta identificación, o proyección, expresada en la regla de traducción, es la que Quine ve expresada en lo que él llama *hipótesis analítica* de una traducción, que "pone hipotéticamente en relación de igualdad varias de esas palabras y frases" (25) entre los dos lenguajes.  
Le llama "hipótesis" debido a herencias positivistas y al planteamiento empirista del que parte, en el que se deciden en medio de pruebas y errores. Aunque él mismo reconoce que "sólo son hipótesis en un sentido incompleto", pues "ni siquiera hay una materia objetiva respecto de la cual la hipótesis pudiera ser acertada o desacertada" (26). Aunque sobre esto, ya hablaremos.
25. Quine, op. cit., p. 81.
26. Quine, op. cit., p. 86.
27. Quine, op. cit., p. 88, donde dice: "tampoco podemos hablar significativamente de sinonimia interlingüística más que dentro del discurso de algún concreto sistema de hipótesis analíticas".
28. Véase, más arriba, Cap. 3, pp. 268.
29. Véase, más arriba, Cap. 3, pp. 269, y en particular, n. 38. Y también, al principio, Cap. 1, párrafo "¿Qué es lenguaje?", características del lenguaje 4. y 5., pp. 107s.
30. O "estímulos", como él los llama conductistamente, "irritaciones de la superficie sensible".
31. Porque entre éstas (a las que Quine llama "ocasionales") pueden encontrarse las que tengan en común, en sus significados, un hecho sensorial, de estímulos, al que llama la "significación estimulativa" de la oración. (Ya nos referimos a ella, más arriba, en Cap. 2, p. 217).
32. Además de esos dos tipos de contextos, también puede encontrarse, según Quine, un hecho común -el asentimiento de los cuerpos de los usuarios de los lenguajes en cuestión- para las oraciones analíticas; de tal manera que puede servir de cierta guía de la traducción, si es que ésta persigue la máxima conservación del significado, el traducir oraciones, calificadas así de analíticas, de uno de los lenguajes, por otras también así calificadas, del otro; pero no puede saberse por cuál en concreto.  
De todas formas la propia noción de analiticidad es considerada por Quine como discutible y relativa (33).
33. Véase Quine, op. cit., pp. 75ss, y el artículo "Dos dogmas del empirismo", en *Desde un punto de vista lógico*, ed. cit., pp. 49-82.
34. Quine, *Palabra y objeto*, ed. cit., pp. 64ss.
35. Más arriba, Cap. 3, p. 257.

36. Véase Russell, *Inquiry*, cap. IV y Carnap, *Meaning and Necessity*, 2ª ed., supl. D; citados por Quine, op. cit., pp. 66 y 47.

37. Véase, más arriba, Cap. 2, p. 214 (especialmente la n. 194), y p. 191.

38. Quine, op. cit., p. 74.

39. En Quine, *Filosofía de la lógica*, trad. esp. de M. Sacristán, Alianza Ed., Madrid, 1973, p. 157. Los paréntesis son nuestros.

40. En Charles Parsons, "A plea for substitutional quantification", en *The Journal of Philosophy* 68 (1971), p. 231.

41. Recuérdese, en el Cap. 1, p. 121, que se dijo, defendiendo el panlingüismo, que esa "otra cosa" a la que debía referirse el lenguaje, un lenguaje, era "otro" lenguaje, más lenguaje.

42. Quine, *Palabra y objeto*, ed. cit., p. 39.

43. Quine, op. cit., pp. 74 y 66.

44. Quine, *The roots of reference*, ed. cit., p. 68; citado y comentado, más arriba, en Cap. 2, nn. 154 y 155.

45. Aquí, más arriba, en Cap. 2, p. 190.

46. ¡Cuántas creencias, más o menos fundadas o infundadas, acerca de la determinación, más o menos azarosa o misteriosa, entre los signos del lenguaje y sus objetos o hechos están basadas, arraigadas en esa "confusión"... o "cambio"... ese cambio que va desde la acción de acompañar, con una palabra, la visión, el acaecimiento de un hecho (de concatenársela; como ponerle una cadena que, desde entonces, arrastra), hasta la acción de pronunciar la palabra sin el hecho, e incluso acompañarla quizá de otra (como si trajésemos el hecho, por la cadena... al decir "la nieve es blanca"... suponiendo el hecho, en algún lugar indeterminado, suponiendo el "esto es nieve")! ¡Creencias que nos llevan a suponer los hechos de cuanto decimos, o pensamos, hasta olvidar, a veces, que esas cadenas están sujetas a indeterminación en todos sus eslabones, y a creer en los hechos supuestos, arrastrados, significados, olvidando la indeterminación semántica, olvidando la distinción de signo y hecho, u objeto, hasta creer que todo cuanto decimos existe, se realiza, en algún lugar, pasado, presente o futuro! Y el pecado de esa creencia, o temor, en el poder determinante y fatal, del lenguaje y el pensamiento como un acto determinante y fatalmente creador, ¿no es el de olvidar esa indeterminación, la indeterminación semántica? (Dicen los chinos: "cuando dices 'carro', un carro pasa por tu boca).

Y esas creencias están fundadas en la determinación semántica, que existe, es un mecanismo que arrastra. Pero infundadas cuando se olvida que está sometido a indeterminación. Que cuanto se dice *puede*, pero sólo puede (si el sujeto mantiene su mecanismo semántico y decide y consigue verificarlo y satisfacerlo) llegar a ser real. Puede, entre alternativas. (El sujeto, o la naturaleza, tienen límites ¿no?, indeterminación).

Que cuando olvidamos la indeterminación, ¿no entramos dentro del mito? (47).

47. Sí, el mito -piensa Locus-: lo siempre igual. Aquí el mito es el de un dios que crea, en un solo

acto, pensamiento y mundo, identificados, confundidos, atados para siempre: ¡sea! (48).

48. Yo aquí defendería el mito que distingue -piensa Idus- en la creación, dos actos. Mejor, tres: primero, la del mundo (49); luego, la del pensamiento (50); y luego, la recreación del mundo por el pensamiento, ¡sea! (51). -En algún lugar, a su alrededor, el fragor del mar, o el zumbido del espacio, en silencio...

49. -Y pasa todo -dice Forum.

50. -Y pasa todo de nuevo y le va poniendo calificativos, predicados, motes -añade Forum.

51. -Y llama a todo por sus motes, como sus nombres; y todo vuelve a pasar, llamado -dice Forum, puntualizando.

Y eso sucede una y otra vez, diferente y constantemente.

52. Proverbialmente, lo que distingue al lenguaje de sus subhumanos antecedentes es su productividad de nuevas combinaciones.

En Quine, *loc. cit.*

53. Más arriba, p. 376, en el párrafo de la n. 36.

54. Véase Quine, "Grades of discriminability", en *The Journal of Philosophy*, LXXIII, N° 5, 11 de Marzo, 1976, pp. 113ss, donde defiende que los posibles grados de discriminabilidad entre objetos son virtualmente infinitos, y relativos, al lenguaje usado en la discriminación, a las condiciones de la operación.

55. Recuérdese, por ejemplo, en Cap. 2, la p. 189.

56. Por ejemplo, en Quine, *Palabra y objeto*, ed. cit., pp. 59ss y 83s.

57. Eso de abstraer de la información sintáctica, como hace Quine; y nosotros mismos, buscando lo que llamábamos "semántica específica", también proyectamos, ¿no tiene mucho que ver con el conductismo y su abstracción de la información verbal del sujeto, objeto de la investigación; y las posibilidades de suavizar esa abstracción e incluir información sintáctica, que estamos ahora considerando, con el neoconductismo?

58. Más arriba, p. 375.

59. Más arriba, en p. 373.

60. Más arriba, p. 379 y p. 380.

61. Quine, *op. cit.*, p. 92.

62. No voy a acusar a Quine de absolutista ni de objetivista extremo. Su crítica de tantos dogmas filosóficos y su talante relativista, siempre atento a los fines buscados y a las motivaciones pragmáticas lo impedirían. Pero su misma crítica (como toda crítica, quizá) está basada en sus más

irrenunciables y, virtualmente, absolutas convicciones. Y va dirigida a lo que no es coherente con ellas, o simplemente discrepa de ellas.

Sus observaciones, en este sentido, abundan, por tanto, en todos sus escritos más polémicos y filosóficos. Baste, como ejemplo, por citar algunas de sus expresiones en torno a los temas que aquí nos ocupan, su insistencia en haber alcanzado un criterio objetivo y absoluto para determinar los contextos de un lenguaje (él habla de teorías) que significan identidad:

[...] lo que digo es que tenemos un criterio objetivo e inequívoco por el que determinar el predicado de identidad de una teoría dada, si hay tal. El criterio es independiente de lo que el autor de la teoría pueda hacer con '=' o 'I' o la palabra 'identidad'. De lo que depende es del reconocimiento de las notaciones de cuantificación y de las funciones de verdad. Lo absoluto de este criterio es importante, pues ofrece un punto fijo de referencia en la comparación de teorías (63).

Y el criterio ese de identidad consiste en exigirle al predicado en cuestión, reflexividad y sustitutividad; es decir, cualquier cosa que sea identificar, todo es idéntico consigo mismo (reflexividad) y con todo aquello que cumple todo lo que él cumple, por lo que sus nombres son sustituibles en todo contexto.

O cuando en *Palabra y objeto* descalifica la pretendida objetividad de la traducción, defendiendo su indeterminación, sobre las bases de su análisis y el lenguaje que en él y para él ha construido, y desautorizando la lógica intensional que pretende eliminar la indeterminación:

Si estamos intentando retratar la estructura verdadera y última de la realidad, entonces nuestro esquema canónico habrá de ser el más austero, el que no conoce más cita que la directa, ni actitudes proposicionales, sino sólo la constitución física y el comportamiento de los organismos (64).

63. Quine, "Reply to Professor Marcus", *Synthese* (Volumen 20), 1961, p. 326. (Reimpreso en *The ways of paradox and other essays*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, ed. de 1976, pp. 177ss).

64. Quine, *Palabra y objeto*, ed. cit., p. 230.

65. Véase Quine, op. cit., pp. 229s.

66. Véase, por ejemplo, su J. Hintikka, "The modes of modality", donde simplifica y generaliza lo expuesto en "Modality and Quantification", ambos en *Models for modalities*, Reidel Publishing Company, Dordrecht-Holland, 1969, pp. 71-86 y 57-70, respectivamente.

67. Véase DLO, p. 52.

68. Hintikka, op. cit., p. 72.

69. Véase Saul A. Kripke, "Semantical analysis of modal logic I, Normal modal propositional calculi", en *Zeitschrift für mathematische logik und Grundlagen der Mathematik*, 9, (1963), p. 69.

70. Es un famoso ejemplo introducido por Quine en "Referencia y modalidad", en *Desde un punto de vista lógico*, ed. cit., pp. 206ss.

71. Debido, principalmente, a su adopción de la perspectiva semántica, en su cálculo formal; en el que, en lugar de decir que una oración es verdadera, dice que pertenece a un lenguaje (en el que, se

entiende, que es verdadera), reduciendo así su cálculo a uno de inclusión o no de oraciones en lenguajes como conjuntos de oraciones; manteniendo, por tanto, distinguibles, este cálculo de inclusiones (en el que las oraciones son mencionadas), es decir, los contextos modales, y los contextos no modales de los lenguajes comprendidos (donde las oraciones son usadas). Véase Hintikka, op. cit.

Aparentemente más cuidadoso que, por ejemplo, Kripke, arriba mencionado (v. n. 69) o que Ruth B. Marcus, en "Modalities and intensional languages", *Synthese* (Volumen 20), 1961, pp. 303-322. Véase también Quine, "Reply to Professor Marcus", editado a continuación del anterior, pp. 323-330.

72. Véase Ruth B. Marcus, op. cit., pp. 304ss.

73. Que si aparecieran contradicciones, habría que revisar, por ejemplo, el alcance del concepto de "experiencia", es decir, el alcance y reglas del lenguaje de análisis semántico empleado en descubrirlos, y asegurarnos que son, como se pretende en su descubrimiento, hechos y objetos de experiencia común y pública, identificable entre la de todos los lenguajes que los usen, como decía Quine, "moneda de curso universal" (74).

74. Recuérdese, más arriba, n.43

75. Hintikka, op. cit., p. 77.

76. Véase DLO, p. 62.

77. Véase Hintikka, op. cit., p. 75. O Kripke, op. cit., p. 68, en el caso de una relación de alternatividad simétrica y transitiva.

78. DLO, loc. cit.

79. Hintikka, loc. cit.

80. DLO, loc. cit.

81. Recuérdese, en Cap. 3, pp. 275ss, el análisis de la indeterminación semántica.

82. Quine, *Palabra y objeto*, ed. cit., p. 230.

83. Sobre la confrontación de estos puntos de vista, reléase por un momento el diálogo entre Locus e Idus del final del párrafo "Logicismo", del Cap. 2, pp. 155s.

84. Recuérdese, en el Cap. 3, las pp. 272s.

85. En Cap. 3, loc cit.

86. Quine, op. cit., p. 91.

87. Cap. 3, p. 277.

88. Un ejemplo de esta actitud la tenemos en la filosofía intuicionista de la matemática de Brouwer, y su insistencia en el análisis del *pensamiento* matemático y no en el del *lenguaje* matemático en el que aquél se expresa; lo que, para despojarla de la hojarasca mentalista de la que se cubre, entendemos aquí como una insistencia no sólo en la intuición primordial, la decisión libre, como aquí se entendió en su momento (89), sino también en la decisión intencional, como acabamos de expresarla, en los fines intencionales del pensamiento, expresados no sólo en un lenguaje, sino en virtualmente inacabables traducciones de ese lenguaje, y traducciones de las traducciones, a otros lenguajes.

Así, esa insistencia intuicionista en el pensamiento por encima del lenguaje, por acercarla a una visión formalista como ahora Idus está intentando hacer en su largo alegato, viene a ser una insistencia en la traducción inacabable, pues ningún lenguaje puede satisfacer por completo al pensamiento, matemático (90).

89. Véase, más arriba, Cap. 2, pp. 162s.

90. Véase, por ejemplo, Fraenkel-Bar Hillel-Levy, op. cit., pp. 224s.

91. Véase DLO, pp. 85ss; o p. 95, donde dice:

El Racionalismo es la determinación de la Voluntad a evitar toda prohibición.

O p. 96, donde dice:

Todo lenguaje es confundible; he ahí el Principio del Racionalismo.

92. Sobre esos métodos de investigación científica, véase, por ejemplo, E. Nagel, *La estructura de la ciencia*, trad. esp. de Néstor Míguez, Paidós, Buenos Aires, 1968, 3ª reimp. en España, 1991, p. 409.

93. Véase, por ejemplo, más arriba, Cap. 2, p. 220, y DLO, pp. 53-57.

94. Recuérdese, Cap. 3, parágrafo "... Lenguajes".

95. Además, la interpretación intuicionista del cuantificador universal, nos obliga a buscar demostraciones de la aplicación del predicado en cuestión a todos los individuos del universo del discurso, a través de todos los lenguajes.

96. Véase, por ejemplo, S. Körner, *Kant*, trad. esp. de I. Zapata, Alianza Ed., Madrid, 1977.

97. Véase Vattimo, *Introducción a Heidegger*, ed. cit., p. 65.

98. Dice DLO, en p. 63:

Todo cuanto es susceptible de construcción natural es susceptible de traducción natural.

Como se habrá observado, en las líneas precedentes del texto, el *puede* es propio del punto de vista de Idus y el *es*, de Locus. Por eso en las definiciones de DLO suelen coexistir en la frecuente expresión "es o puede".



99. Recuérdese, Cap. 3, p. 270.

100. Son algunos de los conceptos que Quine emplea para reconstruir el aprendizaje del primer lenguaje, en sus etapas intermedias. Un ejemplo de término-masa sería "agua", o, al principio, antes de individualarla, "mamá". El niño lo dice señalando. Quiere decir "esto es agua". Ese contexto, privilegiado para Quine (como "conejo" o "esto es conejo" o "un conejo"), es una traducción, que pone en práctica al sustituir, más adelante, lo antes señalado, por simplemente "agua". En *The roots of reference*, ed. cit., p. 52.

101. Por eso, siendo relativa e intencional la caracterización de un lenguaje como literal, DLO, en cierto momento caracteriza cualquier construcción como metafísica, y al análisis filosófico como Retórica (102).

102. DLO, p. 86.

103. Recuérdese, más arriba, Cap. 2, p. 145.

104. DLO, p. 64.

105. Posibilidad que, para un cuerpo usuario comunicante, se torna real en cuanto se hace sujeto de ese lenguaje, antes ajeno. Aquí, los términos "real" o "posible", tomados de la aplicación de los mismos que antes citamos en la lógica modal (106), parecen depender del sentido, que proporciona el lenguaje propio: es real aquello cuyo sentido se domina o conoce, desde su lenguaje; pero también aquello que tiene una referencia, que está conectado con otros contextos de otros lenguajes, posibles, alternativos, con los cuales se encuentra en su referencia común. Lo real y lo posible están, pues, determinados por un conjunto de lenguajes con referencia común, y por un lenguaje de ellos (un sujeto), que entre todos los posibles determina el real; para cada sujeto.

106. Recuérdese, más arriba, p. 389.

107. Recuérdese, más arriba, en Cap. 2, p. 154.

108. Como dice DLO, en pp. 66s,

Una relación de traducción reflexiva, simétrica y transitiva construye un espacio lógico en un momento del tiempo sintáctico. Una relación de traducción reflexiva, simétrica y transitiva define la simultaneidad sintáctica.

109. Más arriba, Cap. 1, p. 106s.

110. Negándose así a la posibilidad de resolver, analizando, las posibles disensiones en su sujeto ("o se comprende todo o no se comprende nada"), como si su lenguaje fuera un todo indivisible.

111. En Cap. 1, pp. 107s.

112. Véase, por ejemplo, Quine, "Reply to Professor Marcus", ed. cit., p. 329.

113. Recuérdese, más arriba, en el Cap. 4, p. 331.

114. Véase DLO, p. 86.

115. Sobre el "decir":

Como en los términos "mostrar", o "construir", o "expresar", hay en "decir", tal como en DLO se usa, y aquí mismo, la misma ambigüedad y, a veces, aparente contradicción, que hay en la discusión entre Locus, Idus y Forum, especialmente en su quicio fundamental, la cuestión del infinito y de lo inacabable.

En ciertos contextos, por ejemplo, en DLO p. 39 ("El Principio de No-Contradicción no puede decirse"), y en otros semejantes, "decir" parece usarse como significando el hecho de construir efectivamente una referencia real, explicitada por completo.

En otros, como en el referido en la nota anterior, de DLO p. 86 ("Todo lenguaje es, para el Racionalismo, un estilo diferente de decir lo mismo"), y usado en el mismo sentido en las líneas del texto que estamos en esta nota comentando, "decir" es construir referencias intencionales, las cuales, su objeto directo, son realizables sólo parcialmente siempre, inacabablemente explicitables.

Lo mismo, en los párrafos de DLO precedentes a ese anterior, en pp. 85s, donde más de una vez hemos comentado que confluyen ambos sentidos mostrando su contradicción aparente; que no es sino la diferencia entre lo hecho y lo por hacer, entre lo real y lo intencional.

116. Cap. 1, p. 105s.

117. Cap. 2, p. 189.

118. Cap. 2, p. 191.

119. Como se dijo entonces, suele decirse "síntesis", en el uso implícito, y "análisis", en su explicitación *ex post facto*.

120. Cap. 2, p. 192.

121. Ver DLO, p. 90.

122. Cap. 2, p. 193 y p. 213.

123. Cap. 2, p. 213.

124. Cap. 2, pp. 193s.

125. Véase, más arriba, Cap. 2, nota 128.

126. Una discusión, desde el punto de vista intuicionista clásico, de esta cuestión, en términos de decidibilidad de un dominio, o referencia, puede verse en Dummett, *Elements of Intuitionism*, ed. cit., pp. 23s. Solo que la solución está buscada en el concepto de demostración, que aquí fue reducido por Idus al voluntarista concepto de sentido y decisión (127). Por éste, las tres definiciones intensionalmente diferentes del número 1, por ejemplo, al que Dummett se refiere en las páginas referidas, pueden identificarse por una intertraducción, si así se decide, y si no arroja contradicciones; intertraducción que trasciende los lenguajes en cuestión intertraducidos; y, por lo

tanto, la nueva "demostración" de la existencia de la referencia así reconstruida, asimismo trasciende los criterios de demostración de cada uno de aquellos lenguajes.

127. Recuérdense al respecto, más arriba, Cap. 2, las pp. 158ss.

128. Véase DLO, p. 64.

129. Véase DLO, p. 39. Dice que "es la forma del lenguaje verdadero". Pero, puesto que, más adelante, en p. 43, dice que "todo lenguaje es un lenguaje verdadero", y, más adelante, en p. 54, dice que "verdad" y "verdadero" son términos lógicamente vacíos y sintácticamente redundantes (pues los reduce a "con sentido"), por eso hemos suprimido aquí, en la cita del texto, el término "verdadero".

130. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, proposición 5.61, ed. cit., p. 163.

131. Wittgenstein, op. cit., proposición 2.0121, p. 37.

132. Wittgenstein, op. cit., proposición 5.621, p. 163.

133. Wittgenstein, op. cit., proposición 6.1265, p. 181.

134. Wittgenstein, op. cit., proposición 6.13, p. 181.

La interpretación del *Tractatus* dentro del positivismo, como expresión de una filosofía sujeta al empirismo y a la lógica de Russell, ha oscurecido muchas veces su espíritu; y, en concreto, su visión de la lógica como trascendental, intencional, indecible. Como muestran las proposiciones citadas; o esta otra: "Todas las proposiciones de la lógica tienen igual dignidad. No hay ningunas de ellas que sean proposiciones primitivas por esencia y otras derivadas" (135).

O estas otras: "La "experiencia", de la que tenemos necesidad para entender la lógica, no es que algo ocurra de tal y tal modo, sino que algo *es*; [...]" (136). "Esto arroja luz sobre la cuestión de por qué las proposiciones lógicas no pueden ser confirmadas por la experiencia, lo mismo que contradecirlas la experiencia" (137). O las que en adelante se citarán.

La lógica, como referencia, y fin intencional, racionalista, en nuestro sentido, creemos, arroja luz sobre su sentido en el *Tractatus*.

135. Wittgenstein, op. cit., proposición 6.127, p. 181.

136. Wittgenstein, op. cit., proposición 5.552, p. 159.

137. Wittgenstein, op. cit., proposición 6.1222, p. 175.

138. Wittgenstein, op. cit., proposición 5.557, p. 161.

139. Recuérdese, hace poco, en la p. 409, n. 114.

140. Véase DLO, pp. 54 y 56.

141. Recuérdese la cita de Bloomfield del Cap. 1, n. 21.

142. Véase DLO, pp. 55 y 57.
143. Véase DLO, p. 39.
144. Véase DLO, p. 86.
145. Véase DLO, loc. cit.
146. Poniendo el acento en la negación. "I can get no satisfaction, but I'll try" (The Rolling Stones).
147. Eso ocurría en lo que aquí se llamaba "la interpretación estándar logicista" del concepto de forma en Platón, en el Cap. 2, p. 189.
148. Véase DLO, p. 90.
149. Sobre la prohibición, véase DLO, pp. 94ss.
150. En el caso del arte, en concreto, la historia de las vanguardias, que se construyó como un proceso de liberación de las formas, se ha llegado a ver como un proceso de destrucción y negación de alternativas.
151. En esta línea, Vattimo, reconstruyendo a Heidegger, ha visto la metafísica realizada, y finalizada, en la tecnología; en, por ejemplo, *Introducción a Heidegger*, ed. cit.
152. Esta visión previa ha sido muy analizada por Heidegger en *Ser y tiempo*, ed. cit. Quizá corresponda a lo que él llama "ser en el mundo", como estructura *a priori* del "ser ahí". Heidegger, que en otros aspectos se muestra tan intuicionista, en este punto del apriorismo es radicalmente Locus; aunque desde la vaciedad del concepto kantiano, dependiente de su descubrimiento y desarrollo en la intuición de la existencia en el tiempo del "ser ahí".
153. No es de extrañar el empleo de la visión, como metáfora, por parte de los visionarios logicistas; puesto que es la visión, como sentido, una realización parcial, y comprensión, de un espacio, que sólo con los otros sentidos (otros lenguajes) puede completarse; es una promesa de felicidad, la belleza, que sólo es virtualmente alcanzable y satisfactible con el tacto, el sabor, el olor, el sonido de lo visionado, y todos sus demás sentidos al moverse hacia ello e irlo inacabablemente realizando... Pero, ay, al moverse cambia también la visión, anticipadora, prometedora, y sus límites se extienden...
154. Esta doble postura antitética de Locus e Idus es la comprendida -con cierto balance a favor de Locus, quizá- en la paradoja de Heráclito, ya previamente comentada aquí, de: "el que no espera lo inesperado, nunca lo encontrará" (155).
155. Véase Kirk, *Los filósofos presocráticos*, ed. cit., p. 275. Citado más arriba, en Cap. 2, n. 235.
156. Cap. 3, p. 270.
157. En esa progresión del pensamiento, la visión, como se apuntó en la nota 153, por su carácter de proyección espacial, hace, como los lenguajes matemáticos o lógicos, de anticipación formal del

mundo. No es de extrañar que los límites de éste se conciban como límites visuales y que en la teoría de la relatividad sea la velocidad de la luz un límite del mundo. Por eso, al ser conscientes de ello, en la citada teoría, se relativiza al lenguaje visual. Por eso no es de extrañar que la citada teoría haya dado paso a la admisión de los agujeros negros, o anticipación (proyección incompleta) de algo más allá de lo visual; lo que viene a ser una conciencia del carácter relativo, limitado y azaroso, incompletable, de todo lenguaje; lo que viene a ser una conciencia del ubicuo azar en la naturaleza y de la inacababilidad del pensamiento en todos sus frentes y de -según algunos- el alma que los proyecta.

158. Recuérdese, más arriba, p. 415.

159. Véase DLO, p. 65. Sobre "construcción" y "constructivismo" recuérdese, más arriba, Cap. 2, las pp. 210ss.

160. Véase, más adelante, parágrafo "Ser objetivo", sobre lo subjetivo.

161. Una expresión "x", para un intuicionista, equivale a la expresión logicista "existe una construcción tal que...". Véase, por ejemplo, Fraenkel-Bar Hillel-Levy, op. cit., pp. 241 (n. 5) y 246; o Dummett, *Elements of Intuitionism*, ed. cit., pp. 12ss.

Quine, en *Lógica matemática*, ed. cit., pp. 208s, ofrece un criterio para distinguir lo que considera confusos sentidos de los términos "formal" y "constructivo". Lo "formal" es definibilidad sintáctica. Lo "constructivo", (algo más estricto, menos amplio) es definibilidad protosintáctica. (Más o menos; pues se está tratando de definir conceptos informales). Y entendiendo por protosintaxis, a la sintaxis que no usa la lógica de clases.

162. Recuérdese, más arriba, p. 411.

163. Más arriba, n. 138.

164. Véase Quine, *Quiddities*, ed. cit., p. 34.

165. Recuérdese la insistencia de Brouwer -constructivista intuicionista- en la mente, por encima del lenguaje:

Puesto que la construcción es una actividad, no puede comunicarse adecuadamente; en su lugar se usa el frágil soporte de palabras o símbolos. No hay ni exactitud ni seguridad, dice Brouwer, en la "transferencia de voluntad" por medio del lenguaje [...] *no hay lenguaje seguro* que excluya la disensión al hablar y evite los errores de la memoria [...] la exactitud del [pensamiento] debería encontrarse no "en el papel" sino "en la mente del hombre" (166).

Donde lenguaje, y papel, es, en nuestro discurso, la experiencia de signos y contextos.  
Recuérdese también, más arriba, n. 88.

166. Fraenkel-Bar Hillel-Levy, op. cit., p. 225.

167. Esta crítica es del estilo de la que Hume hace a la ciencia y al pensamiento, desde el empirismo, su crítica a la inducción o a la presunción de las hipótesis, injustificada empíricamente. Por eso, se ha alineado a Hume en las filas constructivistas, y formalistas, en filosofía de la matemática, en tanto la tiene (168).

168. Del autor, *La verdad formal y la verdad material en la filosofía de David Hume*, tesis de licenciatura, sin publicar, pp. 174-195.

169. Ya, más arriba, apuntamos que la inacababilidad de los lenguajes y sus construcciones estaba implícita en las tesis del constructivismo intuicionista, aunque fuera en el teorema de Gödel donde fue demostrada también para el logicismo cara al programa formalista, en la sintaxis. Recuérdese, más arriba, Cap. 2, p. 213.

170. Véase Derrida, op. cit., p. 86.

171. Véase DLO, pp. 48s:

Todo cuanto es susceptible de construcción sintáctica es susceptible de construcción científica y todo cuanto es susceptible de construcción científica es susceptible de construcción sintáctica.

172. Recuérdese, más arriba, Cap. 2, p. 185.

173. Véase DLO, p. 69.

174. Véase DLO, p. 66.

175. Aquellos cuya referencia es la verdad, que diría Frege (176).

176. Véase, por ejemplo, Frege, "Función y concepto", en *Estudios sobre semántica*, ed. cit., pp. 17-47.

177. Véase DLO, p. 54.

178. Sobre esta primacía del signo y del concepto sobre la expresión y la proposición, véase más adelante, Cap. 6.

179. Véase, por ejemplo, Quine, *Desde un punto de vista lógico*, ed. cit., p. 41.

180. Véase Adorno, *Dialéctica negativa*, ed. cit., pp. 156s.

181. Esa distinción, entre lenguajes que incluyen su sintaxis, y lenguajes que no la incluyen pero que puede hacerse una proyección de su sintaxis sobre ellos, sobre sus contextos, es la que hacen Nagel y Newman al comparar la paradoja de Richard y el teorema de incompletitud de Gödel, en *Gödel's Proof*, ed. cit., p. 90, n. 27.

182. Los criterios que, paradigmáticamente, estableció Gödel en su asignación de un número diferente -en el lenguaje de la aritmética- a cada contexto diferente (o forma de contexto) de su lenguaje sintáctico. Es decir, que la relación de traducción sea una aplicación inyectiva entre los contextos del lenguaje sintáctico y los del lenguaje-objeto.

Véase Nagel y Newman, op. cit., pp. 68ss.

183. Véase, más arriba, p. 397.

184. Anticipada por la paradoja de Richard, como en la n. 181 se ha apuntado.

Más arriba, nos hemos referido numerosas veces al teorema de Gödel, especialmente en el Cap. 2, pp. 213ss.

185. Véase Cap. 2, p. 213.

186. Mediante una traducción que conserva la verdad de sus respectivas expresiones: al sustituir los predicados del lenguaje por otros del lenguaje aritmético.

187. A no ser -como dice prudentemente Quine al respecto, aunque acerca de otro punto relacionado con éste- que el vocabulario de tal lenguaje "sea tan grotescamente pobre" -o artificial o grotescamente mutilado, añadimos nosotros- "como para ser inadecuado para [ser proyectado sobre] la aritmética elemental" (188).

188. Véase sobre este asunto, Quine, *Methods of logic*, ed. cit., pp. 177ss.

189. Sobre las relaciones entre "objeto" y "hecho", recuérdese lo apuntado en el Cap. 3, pp. 255ss.

190. Cap. 2, p. 174.

191. "Clases y conceptos pueden... concebirse como objetos reales... existiendo independientemente de nuestras definiciones y construcciones", dice Gödel en "Russell's Mathematical Logic", en *The Philosophy of Bertrand Russell*, ed. Paul A. Schilpp, Evanston y Chicago, 1944, p. 137; citado por Nagel y Newman, op. cit., p. 100.

Aunque, en las precisiones aquí apuntadas, habría que distinguir entre "clases", "conceptos" y "objetos", y sólo decir lo que Gödel dice, de los "objetos", considerados como conjuntos (mejor que "clases") infinitos (192). E incluso en ese caso, aunque los objetos no se identifican con "nuestras definiciones y construcciones", realizadas, expresadas en los conceptos que a ellos se refieren -pues incluyen el lenguaje completo de esos conceptos, lenguaje no realizado en ellos, pues es inacabable- sin embargo no puede decirse, creemos, que sean independientes de "nuestras definiciones y construcciones", es decir, de sus conceptos, pues los incluyen.

Al menos, desde el punto de vista de Idus y de DLO (para quienes -como para los intuicionistas- la existencia consiste en la constructibilidad (193)). Si son independientes, en los aquí llamados "visionarismos logicistas" más arriba, en p. 417, esos que "olvidan, o niegan, el camino que les ha conducido" -en este caso- a los objetos; esos que quieren arrojar la escalera después de haber subido.

Los objetos están fuera del espacio y del tiempo y de las definiciones de sus conceptos, pero porque su espacio, tiempo y forma, los sobrepasan, los transforman; aunque los incluyen de alguna, e inacabables, maneras.

192. Recuérdense las distinciones apuntadas aquí, más arriba, en Cap. 2, p. 166.

193. Recuérdese, más arriba, Cap. 2, p. 214, nn. 194 y 196.

194. Cap. 3, pp. 254ss.

195. Recuérdese, más arriba, p. 407, nn. 107 y 108.

En el objeto *César*, la condición *pasó el Rubicón* es temporal en cuanto no entra en los lenguajes anteriores a su paso por el Rubicón, intertraducibles con todos los que comprende *César* como referencia.

196. Recuérdese Quine, "Grades of discriminability", ed. cit.

197. En el objeto *César*, la condición *pasó el Rubicón* es intrínseca si se considera comprendida por el propio objeto *César*, como parte de su definición, la que lo especifica y discrimina de los demás objetos.

198. Recuérdese, Cap. 2, p. 170.

199. Antes de pasar el Rubicón, César comprendía, como objeto, el pasar el Rubicón, aunque aún no se hubiera construido, o realizado en el lenguaje y la experiencia tal condición, ni aún se hubieran construido las traducciones necesarias para que César antes y César después de pasarlo, fueran intertraducibles. Para Locus, el objeto, como conjunto infinito de contextos, comprende siempre ya el pasado y el futuro, la intención de comprenderlos.

200. Más arriba, p. 430, n. 180.

201. Recuérdese, más arriba, Cap. 2, p. 184.

202. Tarea, por lo demás, nada difícil, pues, como dice Quine en el artículo citado anteriormente, si no de "especificar", hay tantos grados y formas de "discriminar" entre objetos como formas de expresiones y de lenguaje (203).

203. Quine, "Grades of discriminability", ed. cit., p. 116.

204. Por ejemplo, Wittgenstein en *Tractatus logico-philosophicus*, proposición 2.131, ed. cit., p. 45.

205. Véase DLO, p. 69, aunque ahí se habla expresamente del sentido del concepto; y distingue los sentidos subjetivo y objetivo, de lo que se hablará más adelante en el próximo párrafo. La concepción del sentido de un objeto que acaba de expresarse en el texto, se identifica, en esa página de DLO, con lo que llama sentido subjetivo.

Evidentemente, el sentido del objeto es el sentido de todos sus posibles -e inacabable número de- conceptos.

206. Se han aplicado ahí las definiciones de "saber", "conocer" y "decir" de DLO, pp. 59s.

207. Como la secuencia de números naturales impares es parte de la de los números naturales, siendo ambas inacabables.

208. Ya tratado más arriba, Cap. 2, p. 161, donde en lugar de "construir" se decía "crear".

209. Eso es lo que, más arriba, he llamado "desnaturalizar" una referencia, en p. 420.

210. Por ejemplo, más arriba, en p. 417 y en el Cap. 2, p. 168.



211. Más arriba, p. 417ss.

212. Aquí, como en tantos otros temas, lo que para el logicismo es una definición clara y absoluta, para el intuicionismo es relativa y dependiente de criterios a explicitar; inacabable -virtual- mente, como la distinción signo-expresión, etc.

213. Así razona Popper contra el historicismo: no son posibles ni las leyes ni la predicción histórica porque en temas de pensamiento (y la historia lo es, fundamentalmente) predecir es decir, realizar ya en el pensamiento.

Ya trajimos ese razonamiento en otro lugar, más arriba. Véase Cap. 3, p. 261, n. 24.

214. Véase Popper, *La lógica de la investigación científica*, ed. cit.

215. Sobre el principio de tercero excluido para el intuicionismo, puede consultarse, como hemos hecho nosotros, Fraenkel-Bar Hillel-Levy, op. cit., pp. 227ss.

216. Más arriba, en p. 410.

217. En Cap. 2, p. 189.

218. Es decir, espíritu. Como decía Cortázar, nada hay tan espiritual como la materia; pensando, en nuestra interpretación, en los objetos materiales, "naturales", aquellos cuyos signos son hechos de experiencia, sensible, que, desde nuestro punto de vista, todos lo son.

219. En el primer sentido, varias veces referido, de "forma": como función de signos, o contextos; el sintáctico.

220. Es decir, como la numeración de Gödel: una traducción que conserve algo del sentido, y que sea una aplicación inyectiva del lenguaje sintáctico sobre su lenguaje-objeto; como se apuntó antes en p. 431, n. 182.

Habiendo estado estas investigaciones muy ligadas a la filosofía de la matemática, no está claro hasta qué punto cambiando las precisas condiciones de la traducción en cuestión, se producirían, en los lenguajes en general -aparte del de la aritmética- los mismos efectos.

221. En p. 426.

222. Al menos, con el grado de comprensión que exigen las condiciones traductivas capaces de hacer descubrir en su lenguaje la contradicción que lo hacía incompleto, tal como marca la numeración Gödel, en su teorema.

Como vimos en el parágrafo "Traducir", cualquier traducción decidida es posible. Pero la que podría hacerse, de su sintaxis a su lenguaje, en el caso de un lenguaje completo, sería una traducción que cambiaría los fines de su sintaxis; en concreto, el fin de descubrir en su lenguaje la contradicción de la incompletitud... Así que el lenguaje completo quizá sí que puede tener cierta comprensión de su sintaxis ¿no? (223); aunque muy limitada y parcial; y en ella no descubriría la contradicción en cuestión.

¿Se ocultaría ésta, a los ojos de su sujeto? ¿O quedaría libre de ella, al no haberse podido construir? Depende del punto de vista Locus o Idus, y depende del que el sujeto en cuestión adopte.

Claro que si el sujeto asume la contradicción, ya está cambiando como sujeto, y está decidiendo (al menos intencionalmente) la incompletitud de su lenguaje. O dejar de pensar, y que su mundo deje de ser (la contradicción).

Un ejemplo de lenguaje completo es el de la lógica de proposiciones.

223. Si el lenguaje completo puede tener cierta comprensión de su sintaxis, ¿a qué estamos llamando "su sintaxis"? ¿Por qué no aceptar como sintaxis la que ese lenguaje, o el que sea, pueda buenamente comprender?

Naturalmente, en esta discusión estamos tomando como modelo de sintaxis a la que emplea Gödel en su teorema, aquella cuya traducción al lenguaje de objetos, descubre la incompletitud de éste: una sintaxis construida en un lenguaje de lógica de predicados.

¿Son, entonces, posibles otros lenguajes sintácticos, más parciales, para los lenguajes completos, y es, por tanto, posible alguna conciencia de presencia para el sujeto de tales lenguajes, en la medida en que ese sujeto aparezca en el lenguaje sintáctico en cuestión?

Creo que si el lenguaje, tal como aquí se ha considerado, es susceptible de "aplicación indefinida en el tiempo", preciso le es en su sintaxis cuantificar sus signos y contextos posibles, sus hechos de experiencia, contenido de sus conceptos, y precisa para su sintaxis, por tanto, la lógica de predicados, que podría considerarse lenguaje mínimo, para la sintaxis en general.

A no ser que el lenguaje, además de completo, sea de aplicación finita, de contextos finitos, reglas que son conjuntos finitos de contextos. Que, en cuanto fuera completado, realizado, y su sintaxis construida, dejaría de poder comunicar, ni expresar, ni referir ni ninguna de las características que en el Cap. 1 aquí hemos considerado. Sería un lenguaje muerto. No sería lenguaje. Sólo mientras se construyera, el tiempo que durara, podría tener, implícitamente en él y explícitamente en su sintaxis, una conciencia momentánea de sus hechos y de su sujeto decisor.

Si rechazamos tal cosa como lenguaje, habría que concluir que la "indefinida aplicabilidad en el tiempo" de un lenguaje exige sintaxis de la que descubre incompletitud (en un lenguaje de lógica de predicados), y que los lenguajes completos no comprenden su sintaxis ni tienen conciencia de (la presencia de) su sujeto.

La incompletitud es, sin embargo, relativa en parte al lenguaje sintáctico que la descubre. Por ejemplo, como Quine apunta en *Lógica matemática*, ed. cit., pp. 304ss, un lenguaje sintáctico sin lógica de clases (protosintáctico) es incompleto para una sintaxis suya del mismo tipo; pero no lo es, para una sintaxis que comprende la lógica de clases. Y un lenguaje sintáctico que comprende la lógica de clases, es incompleto para una sintaxis del mismo tipo. (Recuérdese n. 161).

224. Recuérdese, más arriba, en Cap. 2, pp. 201ss, donde se decía que cualquier lenguaje implica, y contiene, su sintaxis.

225. Véase Kant, *Crítica de la razón pura*, ed. cit., pp. 153ss. (2ª ed. orig., pp. B 132).

226. Wittgenstein, op. cit., proposición 5.631, p. 163.

227. Por ejemplo, más arriba, en el Cap. 4, pp. 317ss.

228. Referencias a esa opinión pueden encontrarse en Quine, *Methods of logic*, ed. cit., pp. 29, 179s, 235ss y en *Filosofía de la lógica*, ed. cit., p. 34ss.

229. En Cap. 1, p. 124 y n. 46, donde se remite a Hintikka, "Semantics: A revolt against Frege", ed. cit., pp. 29ss y 41ss.

230. Más arriba, en n. 131.

231. Wittgenstein, op. cit., proposiciones 2.021 y 5.621, pp. 39 y 163.

232. "Si no hay azar, no hay lenguaje, ni comunicación", se dice más arriba, en Cap. 4, p. 326.

Por otra parte, si todo lenguaje, para hablar de objetos, debe negar alternativas, y si (como se sugirió más arriba en Cap. 2) toda negación conlleva un acceso al nivel sintáctico, todo lenguaje objetual debe negar como debe tener una cierta comprensión sintáctica de sí mismo.

233. Véase, más arriba, Cap. 4, p. 329.

234. Recuérdese, en el Cap. 1, parágrafo "¿Qué es lenguaje?", la característica 5.

235. Recuérdese, en el Cap. 3, parágrafo "Indeterminación".

236. Quizá sea, apoyado en esa perspectiva "interior", desde donde dice DLO que "cuanto se dice se dice objetivo, ciegamente, con sentido y sin condiciones. El lenguaje es dogmático. Es la Filosofía la que relativiza o vacía de sentido lo que se dice" (237).

O que "un lenguaje es un cálculo consistente y completo" (238).

237. DLO, p. 95.

238. DLO, p. 53.

239. Véase más adelante, al final del presente parágrafo.

240. Más arriba, Cap. 3, p. 285.

241. Wittgenstein, op. cit., proposición 2.021, p. 39

242. Parecida discusión se ha tenido, más arriba, en torno al concepto de "idea". La "idea", como ahora el "objeto", es un camino inacabable dentro de la lógica. Por eso, en DLO, se reflejan, uno en otro:

Una idea es un signo como construcción sintáctica (243).

Se dice que un signo representa una idea (244).

La idea es, pues, el camino de referencias inacabable, contemplado desde la sintaxis de un lenguaje, y su sujeto, al que pertenece uno de sus signos.

Un objeto es un signo como construcción científica (245).

Se dice que un signo nombra un objeto (246).

El objeto es, pues, el camino de referencias inacabable contemplado desde la lógica, desde el lenguaje y el sujeto racionalista, al que realiza, aunque incompletamente siempre.

Aunque sobre esto, ya se verá algo más en el párrafo siguiente, "Ser objetivo".

243. DLO, p. 57.

244. DLO, loc. cit.

245. DLO, loc. cit.

246. DLO, loc. cit.

247. Wittgenstein, op. cit., proposición 2.063, p. 43.

248. En efecto. Como ha venido observándose repetidas veces, el lenguaje matemático nos ofrece un modelo bastante completo del pensamiento. Y el mundo de objetos matemáticos, un reflejo o mapa del mundo. Y todo pensamiento puede proyectarse (y traducirse) al lenguaje matemático, conservando en alto grado su sentido y sus formas.

Así, lo que aquí he venido considerando "objeto", puede traducirse como "número real"; pues ambos tienen semejante naturaleza:

En cuanto a la inacababilidad en su construcción, todo número real es un conjunto inacabable de razones (249), como el objeto lo es de conceptos. La relación de "menor que" entre enteros, o entre razones, o entre números reales, puede traducirse (o ser traducción de) la relación "estar comprendido por" entre conceptos, o entre objetos; al fin y al cabo, los enteros comprenden también a sus menores, como las razones a sus menores y los números reales a sus menores; considerados todos como conjuntos, los menores pueden considerarse incluidos, o comprendidos en sus mayores.

Si seguimos adelante en la proyección, los reales racionales (como  $1/2$ , es decir,  $0'5$ , es decir,  $0'4999\dots$ , es decir, el conjunto de todas las razones menores que  $1/2$ , o sea, por ejemplo  $\dots 1/3, 2/5, 4/9, 8/17, 16/33, \dots$ , infinitos) serían, en nuestra filosofía del pensamiento, como esas construcciones que, aunque comprendiendo inacabables conceptos, puede construirse en algún lenguaje un concepto que los comprenda a todos; (como  $1/2$ , o  $0'5$ , es la razón límite superior mínimo del real racional antes referido). Esas construcciones, en términos de secuencias, sin duda vendrán a ser aquellas secuencias legaliformes, construidas por aplicación sucesiva de una regla de construcción invariable (como en  $0'4999\dots$  a partir del primer 9), que vimos anteriormente en algún momento (250). Pero, como entonces se dijo, son las secuencias ilegaliformes e inacabables, las "secuencias de elección libre", donde se manifiesta plenamente el carácter creador y libre del pensamiento y su característica esencial de apertura en el tiempo; del pensamiento y de sus objetos; de tal manera que el tipo de construcciones anteriores es sólo un caso, en el que el pensamiento que los construye ha decidido (por el momento, siempre) aplicar una regla de construcción invariable, una y otra vez, e intenciona no cambiar de regla. Son las secuencias de elección libre (como aquí antes hemos definido los objetos como construcciones) las que pueden, en general, ser traducidas (conservando común su forma aquí definida) en el mundo matemático, por los números reales; y, en particular, por los más peculiares números reales: los reales irracionales, que son aquellos para los que no puede construirse una razón que sea un límite superior mínimo. En el mundo, así serían las construcciones para las que no puede construirse concepto alguno que comprenda a todos sus conceptos, sin dejar de ser ya otra construcción diferente; las construcciones que comprenden inacabables conceptos diferentes. Que aquí hemos asumido son, en general, todos los objetos.

Como se sabe, el conjunto de las razones es *denso*; es decir, para cualesquiera dos razones, siempre puede construirse otra que sea menor que una y mayor que la otra.

Asimismo, en el mundo, el conjunto de los conceptos posibles es también denso; dados dos conceptos, tales que uno comprende a otro, siempre es posible construir un tercero intermedio, que comprenda al menos comprensivo y sea comprendido por el otro.

Lo mismo le ocurre a los números reales. Y lo mismo también, en el mundo, a los objetos.

Pero el conjunto de los números reales es, además, *continuo*. Quiere decir que todo conjunto de números reales que tenga algún número real como límite superior, tiene un número real que es su límite superior menor: el conjunto de todos los miembros (razones) de los números reales del conjunto en cuestión. Más brevemente: todo conjunto de números reales tiene como límite un número real, o al menos  $\infty$ , el conjunto de todas las razones, el número real máximo.

Eso, en el mundo matemático. En el mundo, hay asimismo continuidad. El mundo es continuo. Querría esto decir que para cualquier conjunto de objetos, para cualquier mundo, que tenga algún objeto que los comprenda a todos, hay un objeto de estos que es el menos comprensivo: es el conjunto de todos los conceptos comprendidos por los objetos del conjunto en cuestión, del mundo en cuestión. Más brevemente: para todo mundo hay, o puede construirse, un objeto a base exclusivamente de todos sus conceptos, que es el menos comprensivo de entre los que lo puedan comprender; o si no, está ese objeto, el mundo.

Es decir, todo mundo es comprensible por un objeto que es el menos comprensivo de todos los que puedan asimismo comprenderlo. Y, naturalmente, por sus lenguajes, por sus sujetos.

Es decir, todo conjunto de objetos es un objeto. Todo mundo es un objeto.

En cambio, los conceptos (como las razones) no son continuos. Para todo conjunto de conceptos, por ejemplo, para un objeto, no tiene que poder construirse un concepto que sea el menos comprensivo de entre los que puedan comprenderlos. Puede ocurrir que no haya límite menor entre los conceptos que puedan comprenderlos.

Los objetos son densos, densos en conceptos. Los mundos, y el mundo, es continuo, continuo en objetos.

Y los sujetos que intencionan la lógica, los sujetos que hablan del mundo, que viven la vida, son densos, densos en sujetos, densos en mundos y en vidas. También son continuos, continuos en sujetos que intencionan la lógica, el mundo y la vida.

Por último, recordemos que hay tal variedad de números reales irracionales, que ningún lenguaje que tenga un número de signos limitado -por infinitos que sean los contextos que pueda construir con esos signos- puede construir un signo o contexto que designe a cada uno de ellos; hay algunos a los que no puede referirse de modo alguno. Lo mismo podríamos decir del mundo y sus objetos. No sólo las formas de cualquier lenguaje objetual son incompletas e inacabables para referirse al mundo; también lo son los signos y las formas de los signos. Para hablar del mundo, no sólo hay que estar construyendo constantemente nuevas formas sino también nuevos signos. (Pero como -más adelante analizaremos- los signos son objetos, la variedad, inacababilidad, densidad y continuidad de mundos y objetos del mundo, abre al mismo tiempo y en la misma medida creciente las de los signos y lenguajes para referirnos a ellos).

Bueno, todo este cálculo de números ha sido desarrollado, especialmente sobre las bases suministradas por Cantor y su teoría de conjuntos, por investigadores del área logicista. Muchos de sus teoremas fueron rechazados por Brouwer y los intuicionistas, e igualmente, sobre nuestra traducción a un cálculo de conceptos, objetos y mundos (cálculo de relaciones de comprensión, o inclusión, sobre la base de conceptos realizados e intenciones), Idus tendría mucho que objetar o puntualizar. Porque ¿qué es eso de presuponer tanto en las intenciones de los sujetos? ¿qué es eso de un objeto que no puede ni referirse? ¿qué es eso de que para todo mundo, puede construirse el mundo, que lo comprenda? En fin, Idus relativizaría todas esas conclusiones a los criterios de la teoría de conjuntos y, especialmente, a su metáfora de los conjuntos infinitos como si fueran finitos, tal como aquí ya se ha dicho.

249. Lo que sigue acerca de la teoría de los números está tomado especialmente de Quine, *Lógica matemática*, ed. cit., pp. 268ss y *Quiddities*, ed. cit., pp. 96-99 y 170-173.

250. Más arriba, Cap. 2, p. 173.

251. Wittgenstein, op. cit., proposición 2.021, p. 39.

252. Wittgenstein, op. cit., proposición 2.02, p. 39.

253. Recuérdese, más arriba, Cap. 3, párrafo "Definitivamente, hay sólo un mundo".

254. Recuérdese, antes, pp. 433ss.

255. Recuérdese, en el Cap. 1, el párrafo "Sin principio ni fin". El análisis, como la filosofía para los filósofos del lenguaje común, aparece, pues, con un fin terapéutico, cuando el desacuerdo o los problemas aparecen, en el lenguaje y la comunicación.

256. En cualquier caso, no hay ningún objeto cuyos signos no sean signos de sí mismos; o cuyos signos no sean signos de sus signos; es decir, cuyos signos no lo sean de objetos menos comprensivos, de un tipo inferior (257)... Que es ahí donde aparece la paradoja de Russell.

La cual, puede superarse prohibiendo, en general, que cualquier objeto *pueda o no pueda* ser signo de cualquier objeto del mismo o de inferior tipo. Declarando sin *sentido* cualquiera de esas posibilidades, que no deben ni poder plantearse siquiera: Todo objeto sólo puede ser signo de otro de tipo superior. Aunque, ¿no viene a ser este expediente el negar en ese punto el principio de tercero excluido, válido para los logicistas? ¿o el recurrir a una legislación sobre el sentido, recurso más bien intuicionista? La superación de las paradojas (la de Russell, al menos) ¿no obliga a los logicistas a un intuicionismo inconfesado, que conduce a una jerarquización constructivista?

Sin embargo, puede, creo, dejarse la puerta abierta a que todo objeto pueda ser signo de sí mismo como le ocurre al mundo, a la lógica, al lenguaje, que, como aquí antes se ha dicho, se significa a sí mismo (258). Es más, sólo puede ser signo de sí mismo... en su expansión inacabable.

257. Véase, por ejemplo, Quine, *Lógica matemática*, ed. cit., pp. 138ss.

258. Recuérdese, más arriba, p. 414.

259. Véase Dummett, op. cit., p. 60. (Por claridad en el contexto, hemos traducido *domain* por conjunto).

260. Véase, por ejemplo, Quine, *Quiddities*, ed. cit., pp. 96s, y Kleene, op. cit., p. 185.

261. Wittgenstein, op. cit., proposiciones 2.02, 2.021, 2.0211 y 2.0212, p. 39.

262. Pues en el *Tractatus*, los objetos, simples (para nosotros, los signos), "contienen la posibilidad de todos los estados de cosas" (las posibles construcciones, contextos, figuras, en las que pueden entrar) (263).

263. Wittgenstein, op. cit., proposición 2.014, p. 39.

264. Wittgenstein, op. cit., proposición 2.1514, p. 45.

265. Wittgenstein, op. cit., proposición 2.1511, p. 45.

266. Más arriba, pp. 369s.

267. "Gavagai" es el contexto que el ficticio indigena que sólo conoce su idioma usa aparentemente para designar un conejo en el análisis de la traducción radical de Quine, en *Palabra y objeto*, ed. cit., pp. 41ss.

268. Recuérdese, por ejemplo, más arriba, Cap. 3, p. 282.

269. En p. 64, DLO habla de "razones relativas o subjetivas".

270. Recuérdese, más arriba, pp. 408.

271. DLO, p. 73.

272. Recuérdese, más arriba, Cap. 2, p. 193.

273. Esas reglas, en el modelo general construido por Kreisel, son:

- (i)  $\vdash_n A \vee \neg \vdash_n A$
- (ii)  $(\vdash_n A) \rightarrow A$
- (iii)  $(\vdash_n A \wedge m > n) \rightarrow \vdash_m A$
- (iv)  $A \rightarrow \neg \neg \exists_n \vdash_n A$
- (iv<sub>α</sub>)  $A \rightarrow \exists_n \vdash_n A$

Por (i), se sabe qué contextos pertenecen al sujeto, en cada momento, y cuáles no; es decir, para cada momento, el sujeto contiene, o consiste, en un conjunto definido y decidible de construcciones. (iii) nos dice que esos conjuntos son acumulativos, forman una sucesión de comprensión (y objetividad) creciente; dicho mentalistamente, que el sujeto tiene memoria. (ii) nos dice que el sujeto creativo es, o puede ser, objetivo; es decir, que su lenguaje está comprendido por su lenguaje sintáctico de tal manera que todas sus construcciones lo son también de su lenguaje sintáctico; por lo que se comunica con éste desde su subjetividad (realismo al alcance del solipsismo); que el sujeto creativo no se equivoca. (iv) o (iv<sub>α</sub>) dicen algo más: que toda construcción del lenguaje sintáctico (objetivo) es accesible al sujeto creativo en algún momento.

La noción primitiva  $\vdash_n$ , que es la que establece la conexión y la diferencia entre las construcciones del lenguaje del sujeto creativo y las de su lenguaje sintáctico, es disuelta por Kripke, al ser sustituida por una función que toma los valores 0 o 1 según la construcción no pertenezca o sí, al lenguaje del sujeto creativo (274).

274. Véase Fraenkel-Bar Hillel-Levy, op. cit., p. 264. También Dummett, *Elements of intuitionism*, ed. cit., pp. 335ss.

275. Exactamente, les llama "no rígidos" a los objetos o entidades subjetivas que sus signos designan, en su lenguaje, subjetivo.

Véase, por ejemplo, Quine, op. cit., pp. 153ss y pp. 201ss; *Desde un punto de vista lógico*, ed. cit., pp. 201ss; *Filosofía de la lógica*, ed. cit., pp. 66ss; y por doquier en su obra.

En DLO, véase pp. 72.

276. Véase DLO, pp. 66ss y 69ss.

277. En pp. 387ss.

278. Más arriba, p. 389.

279. Para eso, podría usarse cualquier signo, o nombre, que se refiera a ellos. Pero también puede usarse el propio contexto como nombre de sí mismo; pero, claro, entonces sujeto a las reglas de intertraducción-sustitución correspondientes a lo que se pretende que se refiera: el propio contexto; y no sujeto a las correspondientes a aquello a lo que el contexto se refiere dentro de su lenguaje subjetivo, objetos subjetivos de su mundo, subjetivo.

Por eso Quine ve en ese uso de los contextos opacos el peligro de confundir uso con mención, y mezclar incoherentemente el mundo subjetivo al que el contexto se refiere, con el mundo objetivo al que no tiene acceso. Por eso propone, en contextos modales, usar un nombre especial que se refiere al contexto opaco y no haya peligro de darle a éste, al usarlo, una objetividad que no le corresponde (280).

280. Véase, por ejemplo, Quine, "Reply to Professor Marcus", ed. cit., p. 324.

281. Por ejemplo: En el lenguaje común, el simple "pero", cuyos matices subjetivos, los adversativos, suelen eliminarse al traducirlo por "y", conjunción, como suele hacerse al analizarlo en lógica de proposiciones, ¿no encierra un lenguaje subjetivo en el que hay una contradicción, superada por uno objetivo (respecto al anterior), que soluciona la contradicción en una conjunción; sin que por eso éste deje de comprender un mundo posible (el subjetivo) en el que los hechos conectados por el "pero" eran contradictorios; lo que supone a su vez dos submundos alternativos contradictorios...?

En contra de alguna opinión, según la cual una teoría de la comunicación que explica por qué no nos comunicamos no es una buena teoría de la comunicación, la que aquí aparece pretende tanto explicar por qué nos comunicamos como, sí, por qué no nos comunicamos. ¿Es por esto una mala teoría?

282. Recuérdese, más arriba, pp. 370ss.

283. Sobre esta cuestión de las relaciones entre signo y objeto, uso y mención, sintaxis y semántica, recuérdese, por ejemplo, lo dicho en el párrafo "Traducir", en concreto en pp. 382ss.

284. Es por esa estructura selvática, de subjetividades y objetividades relativas y superpuestas, a que la referencialidad puede dar lugar, por lo que, al aplicarles los escasos conceptos duales de objetivo-subjetivo, objeto-sujeto, etc., aparecen en DLO expresiones que suenan a engendros, como "dioses subjetivos" u "objetivos", "espacio natural subjetivo", u "objetivo", "máquina subjetiva", u "objetiva", "objeto subjetivo" u "objetivo", etc. Pero estoy seguro que al menos los lectores acostumbrados al lenguaje hegeliano sabrán disculparlo.

285. Recuérdese, más arriba, pp. 388ss.



286. Recuérdese aquél párrafo entre paréntesis, más arriba, entre las notas 78 y 80.

287. DLO, pp. 73ss.

Recuérdese asimismo el párrafo de, más arriba, p. 391, donde se identificaba el lenguaje ostensivo de hechos-contextos presentes y la necesidad, la necesidad de lo objetivo.

288. Recuérdese, Cap. 2, al principio del parágrafo "Intuicionismo".

289. Recuérdese, en el Cap. 2, al principio de la intervención de Forum, sobre "proyección" y "forma".

290. El ejemplo está tomado de Quine, "Referencia y modalidad", en *Desde un punto de vista lógico*, ed. cit., p. 204.

291. Véase por ejemplo Kripke, op. cit., p. 70.

292. DLO, pp. 73-77.

293. Más arriba, pp. 410ss.

294. Más arriba, p. 412.

295. Recuérdese, más arriba, p. 395.

296. Recuérdese, más arriba, pp. 423ss.

297. En DLO, donde se hacen unas observaciones distinguiendo la lógica logicista (clásica) de la intuicionista (y sus parientes constructivistas y conceptualistas), se dice, entre otras cosas:

Si la lógica intuicionista es una lógica del sentido, la lógica clásica es una lógica de la referencia (298)

Pero... "del sentido" en cuanto en base a éste se construyen las referencias, en base a sentidos subjetivos. Y... "de la referencia" en cuanto tiende a olvidar las subjetividades implicadas y trascendidas, comunicadas, en la referencia.

Por eso allí se dice también que la lógica intuicionista lo es de *los lenguajes*, en base a los que se construyen las referencias, los conceptos. Y que la lógica clásica pretende ser la de *el lenguaje*, pues pretende olvidar la construcción del mismo en base a lenguajes, subjetivos.

298. DLO, p. 93.

299. Se trata de las pp. 73-77, de DLO.

300. Recuérdese esa cita de Derrida, en Cap. 2, n. 26.

301. Más arriba, p. 360.

302. Recuérdese, más arriba, parágrafo anterior.

303. Recuérdese, más arriba, en p. 433.

304. DLO, p. 67.

305. Más arriba, p. 426 y 441.

306. Véase, por ejemplo, Quine *Palabra y objeto*, pp. 179ss, para la primera forma aludida; y *Methods of logic*, ed. cit., pp. 165s, para la segunda.

307. Como ejemplifica Quine, esa ordenación temporal es necesaria, por ejemplo, para evitar la falsa conclusión en: "Jorge V se casó con la reina María y la reina María es viuda; por tanto Jorge V se casó con una viuda". Pero la primera oración es temporalmente anterior a la segunda (308).

308. En Quine, *Palabra y objeto*, loc. cit. y *Methods of logic*, p. 166.

309. Más arriba, pp. 441ss y 445s.

310. En el tiempo, el conjunto o secuencia de todos los momentos es *denso*: entre dos momentos cualesquiera siempre puede haber otro, posterior a uno y anterior al otro (pues comprende a uno y es comprendido por el otro).

Es, además, *continuo*: para cualquier conjunto, o secuencia, de momentos vividos en el tiempo, interminables cada uno, pero pasados todos (aunque puedan hacerse presentes en cualquier momento), puede haber un momento inmediatamente posterior, su siguiente, en el tiempo (es el que comprende sólo y todos los momentos comprendidos por los momentos del conjunto o secuencia; es el momento que los hace a todos presentes).

Es decir, en el tiempo, toda vida puede tener un momento, un instante quizá, inmediatamente posterior, que la comprende, a ella sola, sólo y todos sus momentos. Continua.

Es propio de los racionalismos "visionarios" pretender alcanzar esos momentos como momentos últimos y definitivos, completos... cuando, en el tiempo, nunca lo son.

(Como todos los discursos del tiempo, este, proyectado del discurso matemático, encuentra dificultades añadidas; pues carece de la jerarquía de números y conceptos definidos que tiene el discurso matemático. Su concepto de "momento", como el de "conjunto", si no se jerarquiza en algo así como los tipos, y con respecto a un primero, en una escala temporal fijada, aunque sea instrumental y relativamente, cae, constantemente, en el lenguaje aparentemente paradójico).

311. Téngase en cuenta la nota anterior. El concepto de "instante", como los números reales, es propio del cálculo infinitesimal y la noción del tiempo como continuo.

312. Quine, *Palabra y objeto*, ed. cit., p. 181.

313. DLO, p. 40.

314. DLO, p. 46.

315. Pienso, en el primer caso, en el cálculo infinitesimal y diferencial, para medir el espacio, el tiempo y la velocidad en la mecánica newtoniana. Y, en el segundo, en la aplicación de las geometrías no euclidianas en la mecánica relativista o en la de los números imaginarios en el estudio

de los agujeros negros de Hawking (316).

316. Véase Stephen Hawking, *Historia del tiempo*, trad. esp. de M. Ortuño, Crítica, 1ª ed., Barcelona, 1988.

317. O necesario, según se considere.  
Véase Peter Gay, op. cit.

318. Robert Graves, en *La Diosa blanca*, trad. esp. de Luis Echávarri, 3ª reimpresión, Alianza Editorial, Madrid, 1988, p. 461.

319. Robert Graves, op. cit., p. 462.

320. Es por ello, por lo que, como ya se ha adelantado más arriba en nota 284, aparecen en DLO expresiones un tanto contrahechas y entremezcladas, como, además de las allí citadas, "máquina intuitiva", o "constructiva", o "formal", o "material", "espíritu material", "dios material", o "formal", etc. (321)

A ellas, probablemente, le condujo a su escritor un ¿exceso? de sistema. O la ¿exuberante? permisividad de Idus.

321. DLO, pp. 73-77.

322. Recuérdese, más arriba, pp. 372ss y especialmente pp. 387ss; o, explícitamente, en p. 393.

323. En DLO, pp. 67 y 69.

En la literatura lógica, véase por ejemplo, Kleene, op. cit., p. 189, donde a la "regla de extensionalidad" le llama "axioma de extensionalidad", tomada de Fraenkel-Bernays-Bar Hillel, *Abstract set theory*, 2ª ed., Amsterdam (North-Holland Pub. Co.), VIII+295pp. (1ªed., 1953, XII+479pp.).

La "regla de objetividad" no aparece, que recuerde, en la literatura lógica explícitamente, sino implícitamente justificada, en la lógica clásica logicista, en su manera de tratar la lógica de proposiciones, donde las conectivas son definidas "extensionalmente" como función de verdad de las proposiciones componentes.

324. Recuérdese la distinción entre concepto y proposición, sobre la distinción entre signos y expresiones, comentada más arriba, en p. 429ss.

325. Recuérdese, más arriba, p. 457.

326. DLO lo dice por separado: sobre las proposiciones, en p. 67, primero, y sobre los conceptos, en p. 69, después.

327. DLO: Para las reglas de extensionalidad y de objetividad, dos referencias con el mismo sentido subjetivo son idénticas.

DLO lo dice por separado: sobre las proposiciones (la de objetividad) en p. 67, primero, y sobre los conceptos (la de extensionalidad) en p. 69, después.

328. Recuérdese, más arriba, p. 458s.

329. Recuérdese, más arriba, p. 459.

Recuerdo -piensa Idus- aquél Instituto de Semántica en la película *Alphaville*, de Goddard, que ejercía el control político-burocrático en el que los sujetos eran sujetos no de sí mismos sino sujetos a la estructura de poder dominante, sujetos; y, en su caso, eliminados.

330. Dummett cita esas dos paradojas como el descubrimiento del fracaso del programa logicista de Frege, y del formalista de Hilbert, respectivamente; en op. cit., p. 2.

331. G. Frege, *Estudios sobre semántica*, ed. 1984, pp. 58ss.

332. Véase Quine, "Referencia y modalidad", en *Desde un punto de vista lógico*, ed. cit., p. 226.

333. Véase, más arriba, n. 62.

334. Dice Adorno, comentando críticamente a Hegel en *Tres estudios sobre Hegel*, ed. cit., p. 37:

y no debería tolerársele a Hegel, inmanentemente, la absolutez del espíritu (cosa que, al menos, atestigua su propia filosofía en cuanto que no encuentra lo absoluto en ningún otro lugar que en la totalidad de la discordia, en la unidad con lo otro de uno). Pero, recíprocamente, la sociedad, por su parte, no es un mero ser ahí existente, un mero hecho; pues sólo para un pensamiento rabiosamente antitético, abstracto -en el sentido hegeliano de la palabra-, sería la relación entre espíritu y sociedad la lógico-trascendental que hay entre el *constituens* y el *constitutum* [...] La sociedad es concepto tan esencialmente como lo es el espíritu; en ella, en cuanto unidad de los sujetos que mediante su trabajo reproducen la vida de la especie, se convierte el espíritu en objetivo, en independiente de toda reflexión y en algo que prescinde de las cualidades específicas de los productos del trabajo y de los trabajadores; y el principio de equivalencia del trabajo social cambia a la sociedad -en el sentido burgués moderno- en algo abstracto y máximamente real: cabalmente lo que Hegel enseña del concepto enfático del concepto. Por ello, cada uno de los pasos del pensar tropieza con la sociedad, y ninguno nos capacitaría para dejarla clavada como tal, como una cosa más entre las cosas.

335. Dice Dummett:

En la mayor parte de las teorías intuicionistas hay, como notamos en la sección 1.2, una clara distinción entre la identidad intensional  $\equiv$  y la igualdad extensional  $=$ . En la aritmética, sin embargo, no hay lugar para tal distinción: no hay noción más estricta de la identidad de números naturales que la relación ordinaria de igualdad. De ahí que estaríamos en nuestro derecho de argüir que, puesto que la igualdad coincide con la identidad intensional, y la identidad intensional es siempre decidible, la igualdad sobre este dominio debe ser también decidible [...], esto es, demostrable, en todo caso, a partir de los tercero y cuarto axiomas de Peano [...] (No es, desde luego, una ley de lógica) (336).

336. Dummett, op. cit., pp. 34s.

337. Véase, por ejemplo, Dummett, op. cit., p. 16.

338. Véase, por ejemplo, Fraenkel-Bar Hillel-Levy, op. cit., pp. 243s. O Dummett, op. cit., p. 36.

339. Véase, por ejemplo, Dummett, op. cit., pp. 25s.

340. Véase el final de la nota 335.

341. De ello volveremos a ocuparnos más adelante...
342. Recuérdese, más arriba, n. 273 y véase Dummett, op. cit., p. 356.  
Esas estipulaciones, el "definir para cada lenguaje qué es tener sentido", igualmente deben hacerlas los logicistas, al aplicar su lógica; las hacen desde fuera de ella, desde el meta-lenguaje, al definir el universo del discurso, para cada nivel, si es necesario (343).  
Los intuicionistas las integran en su estructura lógica. Su lógica parece, pues, más comprensiva.
343. Véase, por ejemplo, Kleene, op. cit., p. 84.
344. Véase, por ejemplo, Ruth B. Marcus, op. cit., pp. 304s.
345. Recuérdese, más arriba, p. 425.
346. Recuérdese, por ejemplo, el Cap. 2, al principio del párrafo "Intuicionismo", donde se dice: "el sentido es cualquier medida de la diferencia", y, unas páginas más adelante, en p. 177, donde se identifican "sentido" y "contenido".  
O bien, el Cap. 3, p. 265, donde se dice que la máquina sintáctica de un lenguaje, que gobierna su sentido, debe incluir un mecanismo de distinción de signos o contextos; mecanismo que hay quienes consideraban propio ya de la máquina semántica.
347. Por ejemplo, más arriba, Cap. 2, pp. 174ss y en este Cap., pp. 415ss.
348. Dummett recuerda que ese reconocimiento, fue extendiéndose en la filosofía intuicionista de la matemática, debido a una observación de Myhill; en op. cit., p. 355.
349. Recuérdese, más arriba, p. 445.
350. Más arriba, p. 473.
351. Más arriba, pp. 431ss.
352. Wittgenstein, op. cit., proposición 5.63: "Yo soy mi mundo", p. 163.
353. Quine, *Palabra y objeto*, ed. cit., pp. 41ss.
354. Véase, por ejemplo, Wittgenstein, *Cuaderno azul*, ed. cit., pp. 44, 51, etc.
355. Recuérdese, más arriba, Cap. 2, párrafo "Formalismo".
356. Recuérdese Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*:  
"El lenguaje disfraza el pensamiento", en proposición 4.002, ed. cit., p. 69.  
"Es humanamente imposible captar inmediatamente la lógica del lenguaje", loc. cit.  
"La proposición *muestra* su sentido", en proposición 4.022, p. 75.  
"La proposición construye un mundo con la ayuda de un armazón lógico", en proposición 4.023, loc. cit.
357. Wittgenstein, op. cit., proposición 6.54, p. 203.

358. Recuérdese n. 273, en la que es el principio iii del sujeto creativo el que lo define como acumulativo y creciente.

359. Recuérdese: "El sujeto pensante, representante, no existe". Wittgenstein, op. cit., proposición 5.631, p. 163.

360. Más arriba, Cap. 2, parágrafo "Formalismo".

361. Recuérdese, más arriba, Cap. 2, n. 161.

362. Más arriba, en p. 484.

363. El psicoanálisis es un formalismo, en este sentido.

364. Recuérdense, sobre el discreto, en el Cap. 2, parágrafo "Intuicionismo", y sobre el continuo, parágrafo "Formalismo".

365. Recuérdese lo dicho, más arriba, sobre las condiciones intrínsecas y extrínsecas de los objetos, en p. 433.

366. Dice Wittgenstein, op. cit., proposición 2.01231, p. 39:

Para conocer un objeto no debo conocer sus propiedades externas, sino todas sus propiedades internas.

367. Dice DLO:

la llamada lógica clásica [logicista] es o puede a fin de cuentas considerarse a su vez como una lógica intuicionista, es decir, como la lógica de un lenguaje: el determinado al tomar los Principios de extensionalidad y de objetividad como reglas (368).

Esa última frase quizá quede un tanto ambigua. Aquí la interpretamos como decimos en el texto.

368. DLO, p. 93.

369. Véase A. Tarski, *La concepción semántica de la verdad y los fundamentos de la semántica*, trad. esp. de Emilio Colombo, Nueva Visión, Buenos Aires, 1972.

370. Wittgenstein, op. cit., proposición 2.223, p. 49.

371. El criterio viene a decir así: El sentido de una proposición consiste en el método de verificarla en la experiencia (v., p.e., A.J. Ayer, *Lenguaje, verdad y lógica*, trad. esp. de Marcial Suárez, Martínez Roca, Barcelona, 1971, pp. 11ss. o 40).

372. Son las *decisiones* las que determinan el destino de las teorías.

En Karl R. Popper, op. cit., p. 104.

373. Recuérdese, Cap. 1, parágrafo "El principio de no contradicción, demiurgo del lenguaje".
374. Recuérdese, Cap. 4, al final del parágrafo "Muerte y verdad".
375. Véase DLO, p. 54.
376. DLO, p. 95.
377. DLO, pp. 94ss.
378. Recuérdese la lógica sin negaciones de Griss, en Cap. 2, n. 67.
379. Recuérdese, más arriba, en Cap. 2, pp. 176ss.
380. Adorno, *Tres estudios sobre Hegel*, ed. cit., pp. 57s. Las cursivas son nuestras.
381. Adorno, *Dialéctica negativa*, ed. cit., p. 62. Los paréntesis son nuestros.  
Si también entendemos la superación de sí mismo, a la que está obligado constantemente el sujeto objetual, como negación, la objetividad absoluta, la verdad, le dice a la intención objetual algo parecido a lo que Cristo le decía a las almas:  
El que quiera venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su contradicción cada día, y sígame.
382. Sobre el concepto de "principio", recuérdese lo dicho al introducirlo, en el Cap. 2, parágrafo "Sintaxis y moral".
383. DLO, p. 90.
384. DLO, loc. cit.
385. Recuérdese p. 490.
386. Wittgenstein, op. cit., proposición 5.61, p. 163.
387. Wittgenstein, op. cit., proposición 6.43, p. 199.
388. DLO, pp. 39, 57s y 55.
389. DLO, p. 39.
390. v. n. 383.
391. DLO, p. 95. También por aquí, más arriba. El racionalista dice en cada momento como reza esa letra flamenca:

Esta noche mando yo.  
Mañana mande cualquiera.

392. DLO, p. 92.

393. v. n. 383.

394. Es desde esa perspectiva, la expresada por el principio de objetividad, el objetivismo, desde donde el mundo y la naturaleza, aparecen globalmente como determinados incondicionalmente, sin más condiciones, momento a momento; como decíamos en el Cap. 3... en el que la incondicionalidad global del mundo iba construyendo internamente sus hechos y objetos, internamente condicionados unos a otros, en una condicionalidad una y otra vez restauradas por la incondicionalidad global del mundo; que ahora comprendemos como fruto de la aplicación (objetivismo) del principio de no contradicción al lenguaje objetual de la ciencia cada momento.

Que si éste es, empero, inacabable so pena de contradicción, puede ser su infinitud asumida visionariamente por Locus con el peligro de contradicción futura que ello comporta. Depende de hasta dónde considere el Locus de turno que alcanza su visión del futuro infinito, y de qué negaciones refutables deduzca de lo construido, o descubierto, hasta la fecha cada momento.

395. A la aplicación de ambos principios, de extensionalidad y de objetividad, llama DLO principio de economía, posiblemente una referencia a la navaja de Occam: "no deben multiplicarse los entes sin necesidad".

Tal principio podría, creemos, verse así, resumiendo lo ya apuntado: El de extensionalidad nos permite multiplicar los entes, las formas. ¿Sin necesidad? No. Seguramente se hace para superar disensiones en la comunicación, o para descubrir, en cualquier caso, construir el mundo. Y el de objetividad es el que nos hace construir las formas como tales, como objetos o hechos existentes en el mundo, objetos o hechos de un lenguaje objetual coherente.

Es así también como se construye el continuo: en virtud de la discernibilidad inacabable que permite el de extensionalidad, y la construcción de formas, dentro de esa densidad inacabable, que permite el de objetividad.

396. Dice el *Tractatus*, ed. cit., proposiciones 6.44 y 6.45, p. 201:

No es lo místico *cómo* sea el mundo, sino *que* sea el mundo.

La visión del mundo *sub specie aeterni* es su contemplación como un todo -limitado-.

Sentir el mundo como un todo limitado es lo místico.

397. Más arriba, Cap. 1, parágrafo "El lenguaje y los lenguajes".

398. Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, 1962; trad. esp. de Agustín Contín, *La estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1971.

399. Y digo logicistas, porque, desde una perspectiva intuicionista, toda construcción está decidida sobre una base empírica, la de la experiencia del sujeto que la construye con sus decisiones, entre sus signos y objetos de experiencia; perspectiva que la pragmática explicita.

En esas "suposiciones no empíricas" los logicistas empiristas, que tienden a considerar la experiencia como algo absolutamente objetivo y dogmáticamente simple, no pueden menos de considerar aparecer la decisión subjetiva.

400. Y trayendo la línea popperiana y kuhniana al análisis crítico social e historicista de la escuela de Frankfurt, también Habermas ha insistido consiguientemente en esas raíces subjetivas de la objetividad científica; por ejemplo, en *La lógica de las ciencias sociales*, ed. cit.



401. Dice Kuhn, en op. cit., p. 315, hablándole a una tradición analítica, en la que lo descriptivo y lo normativo eran distinguidos y separados dogmáticamente; con la exclusión de lo segundo, de la ciencia, y su reclusión en la moral:

Ciertos filósofos contemporáneos han descubierto importantes contextos en los que lo normativo y lo descriptivo están inextricablemente mezclados (402). "Lo que es" y "lo que debe ser" no están de ningún modo siempre tan separados como lo ha aparecido.

402. Stanley Cavell, *Must We Mean What We Say?*, New York, 1969, cap. I; citado por Kuhn, en loc. cit.

403. Véase Vattimo, *El fin de la modernidad*, ed. cit., pp. 118ss.

Ya en la citada obra de Kuhn, hace éste la comparación entre su análisis de las teorías científicas y el que tradicionalmente venía haciéndose del arte y de la cultura.

También en DLO se califica a cualquier lenguaje, y sus formas, de "retórica"; aunque, por el contexto, dándole a este término un valor más lógico que sociológico o político (404).

404. En DLO, p. 86.

405. Así termina Kuhn su op. cit., p. 319.

406. En Cap. 1, parágrafo "El lenguaje y los lenguajes".

407. Pp. 471ss.

408. Kuhn, op. cit., p. 307.

409. Dice Kuhn en op. cit., pp. 198s:

En cuanto al lenguaje puro de observación, todavía es posible que se llegue a elaborar uno; sin embargo, tres siglos después de Descartes nuestra esperanza de que se produzca esa eventualidad depende aún exclusivamente de una teoría de la percepción y de la mente [...]. Y los intentos que más se acercan comparten una característica que refuerza firmemente varias de las principales tesis de este ensayo. Desde el comienzo presuponen un paradigma, tomado ya sea de una teoría científica corriente o de alguna fracción de la conversación cotidiana.

410. En Cap. 1, parágrafo "El lenguaje y los lenguajes", como en n. 406.

411. Kuhn, op. cit., p. 131.

412. Como dice Kuhn en op. cit., p. 128:

una teoría científica se declara inválida sólo cuando se dispone de un candidato alternativo para que ocupe su lugar.

413. Por ejemplo, en Kuhn, op. cit., pp. 278ss.

414. Kuhn, loc. cit., más arriba, en n. 409.

415. Kuhn, op. cit., pp. 33ss.

416. De nuevo loc. cit. en n. 383.

417. Kuhn, op. cit., pp. 308ss.

418. Loc cit. en n. 407.

419. Cap. 1, párrafo "El lenguaje y los lenguajes"; pp. a las que se ha hecho referencia ya aquí en las nn. 406 y 410.

420. Kuhn, op. cit., p. 314.

421. Kuhn, loc. cit.

422. Kuhn, op. cit., p. 257.

423. DLO, p. 43.

424. DLO, p. 53.

425. DLO, p. 97.

426. Si, generalizándolos mucho, como ahí se apunta, contradicción y relativismo son el mismo fenómeno, la disyunción que el teorema de Gödel (que aquí se ha tomado como análisis paradigmático de un lenguaje objetual) demuestra, entre la asunción de la contradicción de un lenguaje cerrado y la asunción de su incompletitud, e inacababilidad (427), expresa, al mismo tiempo, la disyunción entre el relativismo y el objetivismo, o al menos, el objetivismo relativo, la posibilidad del objetivismo, la posibilidad de superar la contradicción mediante la apertura y la comunicabilidad entre los lenguajes; que es la opción que, naturalmente, suele tomarse; y la que DLO toma.

427. Véase, por ejemplo, Nagel y Newman, op. cit., pp. 95ss; donde la disyunción se presenta en forma de condicional.

428. Loc. cit. en n. 424.

429. Citado por W. Kaufmann, *Hegel*, Alianza, Madrid, 1969.

430. No he conseguido encontrar esa cita. ¿La habré soñado?

431. En ideas estéticas y en poéticas, eso sucede con gran frecuencia, y sobre todo en este siglo, en el que las vanguardias, por una parte despreciativas de tantos lenguajes rechazados por académicos, pompiers, kitsch, comerciales, etc., por otra parte, sin embargo, su fidelidad a sus fines renovadamente subversivos les hace una y otra vez, autosubversivamente, comprenderlos e integrarlos, midiendo así sus valores y sentido, por parcial y subjetivo que éste pueda alcanzar a ser.

(La última vez que algo así le ocurrió al que esto escribe fue respecto a ese fenómeno electrónico que en nuestro país se llama "bacalao", que, aunque tan diferente a lo que hasta el momento se ha

llamado "música", no tiene en principio por qué rechazarse como lenguaje, con todas las posibilidades de objetividad de cualquier lenguaje).

432. La dialéctica hegeliana construyó varios de estos esquemas, por ejemplo, el del todo y la parte, muy en consonancia con el "sujeto creativo" de la matemática intuicionista; o el más famoso de tesis-antítesis-síntesis. Aunque p.e. Lichtheim -como nosotros- considera al primero como más fundamental.

Véase, G. Lichtheim, *El marxismo. Un estudio histórico y crítico*, trad. esp. de J. Cano Tembleque, Anagrama, Barcelona, 1971, p. 27.

433. Véase Peter Gay, op. cit., v. I, p. 240.

434. Kuhn, op. cit., p. 203:

Después de una revolución científica, muchas mediciones y manipulaciones antiguas pierden su importancia y son reemplazadas por otras. No se aplican las mismas pruebas al oxígeno que al aire deflogistizado [(435)]. Pero los cambios de este tipo nunca son totales. Sea lo que fuere lo que pueda ver el científico después de una revolución está mirando aún al mismo mundo. Además, aún cuando haya podido emplearlos antes de manera diferente, gran parte de su vocabulario y de sus instrumentos de laboratorio serán todavía los mismos de antes.

435. "Oxígeno" se le llamó, en el nuevo paradigma teórico de la química moderna, a lo que en la teoría química anterior se llamaba -y se comprendía como- "aire deflogistizado".

436. Recuérdese, Cap. 4, parágrafo "Conciencia de libertad".

437. Aparentemente; como la contradicción, que siempre es superable, es siempre, pues, aparente, momentánea.

438. Véase DLO, p. 79.

439. DLO, pp. 64s.

440. DLO, pp. 62s.

441. DLO, pp. 79-83.

442. En esto parece que hay una cierta inversión de los matices diferenciales para las escuelas de traducción. Pues en éstas es en la traducción en la que se asume para el lenguaje, o el contexto, a traducir, una cierta objetividad, que debe mantenerse en la traducción, mientras que esta asunción, para DLO, interviene en la interpretación, aplicada al lenguaje interpretado. Y la subjetividad asumida para la interpretación, en DLO está también, y sobre todo, en la traducción, donde no es preciso asumir lenguaje alguno de referencia.

443. En el sentido de "expresión". Véanse DLO, pp. 54 y 79s.

444. En el sentido de constituyente o parte o momento de un pensamiento; que es el sentido en que se habla de idea en DLO. Ver DLO, p. 57.

445. DLO, p. 81.

446. Véase Kuhn, op. cit.

447. Véase Habermas, op. cit.; p. e., pp. 121ss.

448. Recuérdese. Fraenkel-Bar Hillel-Levy, op. cit., pp. 276ss.

449. Fraenkel-Bar Hillel-Levy, op. cit., pp. 288ss.

450. En DLO, p. 80.

451. Fraenkel-Bar Hillel-Levy, op. cit., pp. 290ss.

452. Quizá es por lo dicho, que en DLO, cuando se analiza un lenguaje, en general, se diga que "el sentido de un conjunto de expresiones es el conjunto intersección de los sentidos de las expresiones componentes" (453); optando, al parecer, por lo que, al definir el lenguaje referencial, será su sentido objetivo.

Y en cambio, "el significado de un conjunto de expresiones es el conjunto unión de los significados de las expresiones componentes" (454); optando por su significado subjetivo, si es un lenguaje referencial. Pues el significado, descubierto por la ciencia y su lenguaje objetual, ya implica lo que, más adelante en DLO -al definir la referencia- se asume, su carácter referencial.

Es, pues, también significativo que DLO, por sus bases formalistas y el origen positivista del formalismo, parta, en su análisis de un lenguaje en general, del plano objetivista que le da la fe formalista en su intención global de los signos. Fe, que, más adelante, es cuestionada en el análisis de la referencia y la definición del signo como referencia; donde la subjetividad entra en la estructura de la objetividad, alimentándola.

453. DLO, p. 54.

454. DLO, p. 55.

455. Recuérdese. Más arriba. Cap. 2.

456. En Dummett, op. cit., pp. 96s.

457. "Así -dice Dummett- la única manera de entender la idea de una inferencia a partir de numerablemente muchas premisas  $A(0)$ ,  $A(1)$ , ... que es consistente con una visión constructivista demuestra coincidir exactamente con la interpretación intuicionista de una inferencia de  $\forall n A(n)$ ".

En loc. cit.

458. En Dummett, "The philosophical basis of intuitionistic logic", ed. cit., p. 110.

459. En DLO, p. 79.

460. En DLO, loc. cit.

461. Recuérdese, más arriba, el análisis del "lenguaje neutro" en el parágrafo "Comparar teorías".

462. Véase, por ejemplo, Habermas, op. cit., p. 91.

463. Wittgenstein, op. cit., proposición 2.1, p. 43.

En la cita, hemos cambiado "figuras", como traducción de *Bilder*, por "imágenes" -lo que no es, creemos, menos acorde con el original- para asimilar el concepto correspondiente al de interpretación.

464. Quine; referido en conversación privada, en Cambridge, Mass., 1977.

465. Quine, *Palabra y objeto*, ed. cit., p. 91. Recuérdese que "hipótesis analíticas" son las reglas, para Quine, que definen una traducción.

466. Más arriba, n. 86.

467. Recuérdese, más arriba, p. 401.

468. ¿Categorica? Para Kant sí. Es el imperativo categórico. En persona.

¿Es categórico, para DLO, el racionalismo? No parece haber imperativos en DLO. Su invitación al racionalismo, implícita, tendría, en mi parecer, una formulación hipotética: "si no quieres quedarte sin nada (sin pensamiento, lenguaje, sin comunicación, sin mundo, etc., al caer en la contradicción) debes aplicar el principio de no contradicción sin más condiciones y con cualesquiera".

Quizá la aparente categoricidad del imperativo kantiano sea un resto de moralismo heterónimo. Y la hipoteticidad del de DLO, una actitud positivista de "así están las cosas". ¿Hay un Dios fuera del mundo, o está en el mundo?

Yo creo que las dos cosas. Quizá, por ese mismo racionalismo...

469. Véase Vattimo, *Introducción a Heidegger*, ed. cit., p. 65.

470. Véase Gadamer, op. cit., p. 162.

471. Recuérdese, más arriba, n. 273, donde se exponen esos principios, en la formulación de Kreisel.

472. DLO, p. 100.

473. Heidegger, op. cit., p. 167.

474. Heidegger, op. cit., p. 166.

475. Heidegger, loc. cit.

476. Heidegger, loc. cit.

477. Derrida, op. cit., p. 90.

478. Recuérdese, más arriba, el diálogo de las pp. 491ss.

479. Husserl, *Ideas*, párrafo 28; citado por Derrida, op. cit., p. 163.

480. Derrida, op. cit., pp. 163s.

481. Véase Adorno, *Tres estudios sobre Hegel*, ed. cit., p. 26.

482. Adorno, op. cit., p. 37.

483. Véase S. Körner, *Kant*; trad. esp. de Ignacio Zapata, Alianza Ed., Madrid, 1977, p. 52.

484. Véase DLO, p. 40, donde dice:

Filosofía es análisis del lenguaje desde un punto de vista lógico, es decir, el análisis formal del lenguaje, tal que exprese las razones de la verdad del lenguaje analizado y las razones de las condiciones de verdad del lenguaje.

Y p. 59, donde dice:

Una de las maneras de expresar las razones de la verdad de una expresión es decir las, mostrando su forma lógica, es decir, decir su sentido, es decir, saberlo, es decir, entenderla.

Una de las maneras de expresar las razones de la verdad de un lenguaje es entender sus expresiones, es decir, comprenderlo.

Es decir, el análisis implícito que es construir un lenguaje.

485. DLO, loc. cit. en n. 484.

486. Recuérdese, más arriba, pp. 407s.

487. Véase Wittgenstein, op. cit., proposición 6.44, p. 201; y, más arriba, en n. 396.

488. Recuérdese, más arriba, Cap. 1, el párrafo "El lenguaje y los lenguajes".

489. Véase DLO, p. 47.

490. Véase DLO, pp. 47ss, y recuérdese, más arriba, Cap. 3, párrafo "La Naturaleza".

491. Véase DLO, pp. 44s.

492. Recuérdese, por ejemplo, Cap. 2, pp. 213ss.

493. Véase DLO, pp. 96 y 97.

494. Recuérdese, en el Cap. 3, el párrafo "La ciencia".

495. Recuérdese, más arriba, pp. 463ss.

496. DLO, p. 80.

497. En DLO, pp. 80s.

498. Recuérdese, más arriba, Cap. 2, párrafo "Formalismo".

499. Wittgenstein, op. cit., proposición 4.03, p. 77.

500. Véase, p. e., Quine, *The roots of reference*, ed. cit., párrafo 25, pp. 92ss, donde la analogía está esencialmente contribuyendo a la construcción de la referencia.

501. Bueno, el estatus de la aritmética en Kant es cuestión muy debatida; sobre todo entre las escuelas de filosofía de la matemática contemporáneas. El intuicionismo, de tendencia mentalista y subjetivista, tendió a considerarlo como síntesis temporal del sujeto. Hay bastantes textos de la *Crítica de la razón pura* que dan pie para ello.

El número no es, pues, otra cosa que la unidad de síntesis de lo diverso de una intuición homogénea en general, unidad obtenida al producir yo el tiempo mismo en la aprehensión de la intuición.

(2ª ed. orig., p. 182). Se suele considerar a la aritmética para Kant, igualmente, como construcción tanto en el espacio como en el tiempo, ambos implicados (v. Körner, *Kant*, ed. cit., p. 35).

De Lorenzo, desde una posición más bien formalista, la considera, además, como más abstracta que la geometría: como perteneciente a lo que aquí consideramos un nivel, relativamente, sintáctico; pero además no objetual. El número es un "esquema", un sistema de reglas de lenguaje. El número no es un objeto ni la aritmética un lenguaje objetual. Ésta pertenece a la sintaxis de los lenguajes objetuales; sintaxis que, en Kant, dice, no puede ser objetual, pues el objeto (en posición parecida a la del *Tractatus* aquí varias veces comentada) se construye en el lenguaje, en referencia a las intuiciones de la experiencia, no en su meta-lenguaje sintáctico (v. Javier de Lorenzo, *Kant y la matemática*, Tecnos, Madrid, 1992, pp. 129ss.).

Como nosotros, considera al espacio y al tiempo como mutuamente -dialécticamente, diríamos- implicados. Pero no hay, para nosotros, una distinción absoluta entre lenguaje y lenguaje sintáctico. Y el lenguaje sintáctico, como cualquier lenguaje, puede ser, debe ser objetual, y poder construir los números como objetos. Tal como el logicismo y la teoría de conjuntos lo consideró. Y esa objetualidad no tiene porqué negar su naturaleza sintáctica, pensamos.

502. Véase Fraenkel-Bar Hillel-Levy, op. cit., pp. 293ss.

503. Recuérdese el Cap. 4, párrafo "Conciencia del tiempo".

504. Más arriba, nn. 313 y 314.

505. Véase Fraenkel-Bar Hillel-Levy, op. cit., p. 290.

506. Recuérdese, más arriba, Cap. 3, párrafo "Indeterminación".

507. Quine, *Palabra y objeto*, ed. cit., p. 229.

508. Quine, op. cit., p. 230. Recuérdese, más arriba, pp. 393ss.

509. Recuérdese, más arriba, Cap. 3, párrafo "... Lenguajes".
510. Recuérdese, más arriba, loc. cit.
511. Recuérdese, más arriba, Cap. 3, párrafo "Indeterminación", pp. 278ss.
512. Más arriba, Cap. 3, p. 273.
513. Por ejemplo, en *Methods of logic*, ed. cit., p. 177ss, donde para hablar de validez y consistencia, el teorema de Löwenheim-Hilbert-Bernays le asegura la identidad entre todo lenguaje referencial objetual (que habla de referencias, que son conjuntos, quizá sin suficientes signos para nombrarlos a todos) y el lenguaje de la aritmética, que es un lenguaje, aunque inacabable, sintácticamente interpretado, y pragmáticamente reinterpretado en términos de sustitución de contextos en contextos.
514. Quine, op. cit., p. 180.
515. Puede verse en Derrida, op. cit., p. 150.
516. Véase Fraenkel-Bar Hillel-Levy, op. cit., p. 223.
517. Véase Dummett, op. cit., p. 108.
518. Recuérdese, más arriba, Cap. 3, el final del párrafo "... Lenguajes".
519. DLO, p. 86.
520. Véase DLO, p. 47.
521. Véase, p. e., Habermas, op. cit.
522. La noción de *sentido*, en DLO, pp. 53ss. La de *referencia*, en DLO, pp. 64ss. Y la de *significado*, en DLO, pp. 54ss.
523. La de *sentido*, sobre todo más arriba, en el Cap. 2, al principio del párrafo "Intuicionismo". La de *referencia*, en Cap. 5, párrafo "Referirse a algo". Y la de *significado* en Cap. 3, párrafo "... Lenguajes".
524. Quizá por ello considera DLO el significado de un conjunto de expresiones como el conjunto unión de los significados, y en cambio el sentido de un conjunto de expresiones, como el conjunto intersección de los sentidos. En DLO, pp. 54 y 55.
525. En Frege, *Estudios sobre semántica*, ed. 1984, p. 52.
526. Véase Cap. 1, n. 21.
527. Véase Adorno, op. cit., pp. 86s.



528. Véase, por ejemplo, Derrida, *op. cit.*, pp. 150ss.

529. En Quine, *Desde un punto de vista lógico*, ed. cit., pp. 189ss.

530. DLO, p. 82.

531. Véase, en concreto, Quine, *Palabra y objeto*, parágrafo 53, ed. cit., pp. 265-270.

532. Del original inglés, "don't cares "; véase Quine, *op. cit.*, pp. 191 y 267.

533. Quine, *op. cit.*, pp. 267s.

Puede reconstruirse esa paradoja como una interpretación de la misma paradoja que la de Platón, en el Menón: ¿Cómo pueden conocerse las ideas si para ello debemos conocerlas previamente, para saber que las hemos conocido, condición de conocerlas? (534) Esta sería, pues, otra interpretación de la misma. Y lo mismo, quizá, la de Russell: ¿Cómo puede serse a la vez elemento de un conjunto y conjunto? Y lo mismo, quizá, que la que alude Wittgenstein en el *Tractatus*: ¿Cómo puede serse a la vez signo y significado? (535). Y la del cretense. Y otras.

La solución de Platón, la transmigración de las almas y el conocimiento como memoria, no se diferencia mucho de la de DLO. Pueden construirse ambas como interpretaciones alternativas de lo mismo.

534. Véase Platón, *Menón*; trad. esp. de F.J. Olivieri, en *Diálogos*, Tomo II, Gredos, 1ª ed., Madrid, 1983.

535. Véanse en Wittgenstein, *op. cit.*, por ejemplo las proposiciones 4.442 y 5.251; en pp. 105 y 127.

536. Quine, *op. cit.*, p. 268.

537. Quine, "Existence and quantification", en *Ontological relativity and other essays*, Columbia University Press, Nueva York y Londres, 1969, p. 101.

538. Véase Vattimo, *El fin de la modernidad*, ed. cit., pp. 66-69.

Sobre la visión de DLO del "mundo" y de la "tierra" heideggerianos, recuérdese, p.e., más arriba, Cap. 1, n. 42.

539. Recuérdese la importante dosis de apriorismo señalada antes en algunas nociones de Heidegger, en n. 475.

540. Véase, p.e., entre nosotros, en la crítica de arte, a José Luis Brea, *Las auroras frías*, Anagrama, Barcelona, 1991.

541. Manifestaciones orales del pintor Manolo Quejido. Es la misma figura del arte defendida en *Fake*, película escrita y dirigida por Orson Welles.

542. Véase Gadamer, *op. cit.*, pp. 166ss.

543. Comentario de Mariano Navarro.

544. Véase Gadamer, loc. cit.
545. Véase Vattimo, op. cit., p. 69.
546. Véase Derrida, op. cit., pp. 154s.
547. Véase más arriba, n. 503.
548. Véase Derrida, op. cit., p. 158.
549. Sobre "contexto mínimo", véase DLO, p. 71. Y recuérdese lo dicho, más arriba, en Cap. 2, n. 161.
550. Sobre poder y política, véase DLO, pp. 94ss.
551. Véase, más arriba, Cap. 1, párrafo "¿Qué es lenguaje?", característica 3.
552. Véase DLO, p. 92, donde a la lógica que aquí estamos llamando logicista allí le llama "clásica".
553. Véase, más arriba, Cap. 4, pp. 334ss.
554. Véase ese razonamiento en Priscilla Cohn y José Ferrater Mora, *Ética aplicada*, Alianza, 2ª ed., 4ª reimp., Madrid, 1996, pp. 215ss.
555. La razonada exposición de esta aparente paradoja se hizo más arriba, en el Cap. 3, pp. 285ss.
556. Véase, p. e., P. K. Feyerabend, op. cit.
557. Véase DLO, p. 60. Y recuérdese, sobre el trabajo para la ciencia, Cap. 3, en el párrafo "La Construcción de la Ciencia", pp. 291ss.
558. *Maquinando* es el título de un emblemático lienzo del pintor Manolo Quejido, de 1979.
559. Recuérdese, más arriba, pp. 547ss.
560. Véase DLO, pp. 81 y 83.
561. El tema ha sido tratado en pintura, en la serie "Tabiques", de Manolo Quejido, de 1990-91.
562. Véase Jacques Monod, op. cit., p. 57. Recuérdense también los comentarios, más arriba, en los que insistíamos en la simbiosis entre términos sintáctico-lingüísticos y términos tecnológicos, del análisis de Monod y de la genética, en los mecanismo químicos que estudian. En Cap. 4, nn. 108 y 109.
563. Véase DLO, p. 47.
564. Sobre el concepto de figura, del *Tractatus*, puede recordarse lo dicho, más arriba, en p. 452 y

nn. 264 y 265.

565. Recuérdese el extenso análisis de las reglas de extensionalidad y de objetividad, que termina en el del principio de objetividad y sus efectos en el lenguaje científico, en p. 508.

566. Más arriba, loc. cit.

567. De esta confusión y de las posibilidades del análisis para evitarla, se habló más arriba, en pp. 380ss.

568. Recuérdese, más arriba, en el Cap. 2, párrafo "Formalismo", p. 190.

569. Recuérdese, más arriba, Cap. 2, p. 179.

570. DLO, pp. 59s.

571. Recuérdese, más arriba, Cap. 2, p. 185, Cap. 3, pp. 281, entre otras, donde se plantea la pregunta de quién piensa, en la naturaleza.

572. Así lo asume Quine, para quien conocer algo o a alguien supone la referencia a un conjunto determinado de imágenes, signos, o contextos... definitorios de ese algo o alguien.

573. Recuérdese, Cap. 2, pp. 174ss y, en este Cap., pp. 436ss.

574. Recuérdese, más arriba, Cap. 2, pp. 183ss,

575. Recuérdese, más arriba, la imaginaria intervención de Quine en el Cap. 2, p. 215.

576. Recuérdese, más arriba, Cap. 2, p. 172.

577. Véase DLO, p. 94.

578. Recuérdese, más arriba, pp. 441ss.

579. Véase George Steiner, *Presencias reales*, trad. esp. de J.G. López Guix, Destino, Barcelona, 1991, pp. 56ss.

580. Véase en DLO, p. 52.

581. Véase en DLO, p. 48.

Nótese que es semejante, a ese nivel, esa noción del azar, y de la contradicción, de DLO, como ausencia o *insuficiencia* de reglas, o leyes, con la doctrina tradicional cristiana del mal, metafísico, como ausencia o insuficiencia del bien.

Véase, p. e., San Agustín, *La Ciudad de Dios*, tomo 16 y 17 de *Obras de San Agustín*, ed. de José Moran, Ed. Católica, Madrid, 1958, Cap. 12, donde dice:

Lo que es perverso o contra el orden, necesariamente ha de estar en paz en alguna, de alguna y con alguna parte de las cosas en que es o de que consta. De lo contrario, dejaría de ser.

O, en Cap. 13:

Mas no puede existir naturaleza alguna en la que no se halle ningún bien. Por tanto, ni la misma naturaleza del diablo, en cuanto naturaleza, es un mal. La hace mala su perversidad. No se mantuvo en la verdad, pero no escapó al juicio de la misma. No se mantuvo en la tranquilidad del orden, pero no escapó a la potestad del Ordenador. La bondad de Dios, que aparece en su naturaleza, no le sustrae a la justicia de Dios, que le ordena a la pena. Dios no castiga en él el bien por Él creado, sino el mal que él cometió. No priva a la naturaleza de todo lo que le dio, sino que sustrae algo y le deja algo, a fin de que haya quien sufre la sustracción. El dolor es el mejor testigo del bien sustraído y del bien dejado.

Sobre esa capacidad ordenadora de la pena sobre lo excluido en principio, en la construcción de la objetividad, véase también, más adelante, Cap. 6.

582. Véase en DLO, pp. 101s.

583. Véase DLO, p. 91.

(fin de las notas  
al cap. 5)

## Capítulo 6

### HISTORIA

#### Tres modelos del pensamiento

Contentos con el reencuentro, nuestros tres personajes disfrutaban en silencio de su mutua compañía en una incierta luz de amanecer. Sentían los tres habérselo dicho ya todo, un oscuro deber cumplido, atados y desatados sus compromisos... y se entregaban, gozosos y libres, a acariciar, cada uno a su manera, el expansivo y generoso vaivén del tiempo.

En su ensimismamiento, Locus, sí, cantaba; cantaba y cantaba sin principio ni fin. Forum, por su parte, en un momento, empezó a jugar con las piedras. Las seleccionaba, las colocaba, las lanzaba en el inmenso damero. Idus, sutil, montaba los olores, que las brisas agrupaban y esparcían.

Locus cantaba; con todos los rumores de los aires, de las aguas, del bosque cercano y de los valles; con los ecos que una y otra vez volvían de las montañas, de las ciudades, de los fondos de las cuevas y de los subterráneos... con las ondas, y las corrientes, y sus ecos en el tráfico de los seres, en su propio canto, que una y otra vez se agrupaba y se esparcía...

Locus cantaba, fija la mirada en un punto indistinto del cielo. Forum, que había estado tratando de seguir sus evoluciones con su juego, en un momento empezó a hablar. Las palabras sonaron como golpes de piedras en el canto, que huía, perseguido, y volvía. Hizo signos en los árboles, puso hitos, y escuchaba y calculaba atentamente. Trataba de hablar con el canto; y sus palabras se agrupaban, se esparcían, por todo cuanto oía y sentía.

Al cabo, hurtándose al embelesamiento, quiso fijar un tema y se sentó.

Hubo un momento, decía, que todo era canto, y el canto se confundía; con las fuentes, con los mares; el canto traía la bonanza y la tormenta, y ensimismaba al mundo y a todas las criaturas...

Era un canto como el tuyo, ¿me escuchas? Eso fue antes; antes de la escritura, quizá antes del lenguaje ¿me escuchas? O al menos antes de lo que iría a ser el lenguaje, una máquina. Entonces la máquina era el mundo, y el canto en él lo penetraba, lo ensimismaba, se penetraba a sí mismo y lo convocaba. Era magia; en ella actuaba el mundo. Aparecía sin principio ni fin.

En el canto, el mundo estaba vivo, su magia llegaba a los infiernos, y una y otra vez sacaba de allí a su amor invisible. En el canto el mundo llegaba más allá, siempre más allá. Era una inacabable memoria olvidadiza y azarosa que transportaba en sus ecos y en ellos bebía.

En el canto, el mundo era, en su transporte, en su movimiento, pensamiento; que siempre recordaba y olvidaba... Este nombre le damos: **mito**. Porque era lo siempre igual, porque siempre retornaba, en su movimiento. Sin principio ni fin. Apareciendo y desapareciendo.

Y el mito era fatal. En él, el mundo, yendo y viniendo de otros mundos siempre, y todas sus criaturas, transitaban -la risa inacabable de la muerte-; sin condiciones; libremente, en la memoria sin fondo de otro tiempo.

Era y es, la poesía. Cuanto en el mundo haya y habrá siempre de poesía. Eres tú, Locus, ¿me escuchas?

Pero hubo un tiempo, en el que en tu canto empezó a distinguirse, y a separarse, lo visible de lo invisible; lo visible y tangible, por un lado, agrupado en torno a la piel del cuerpo de las criaturas, en torno a sus límites, por dentro y por fuera, y, por otro lado, lo invisible e intangible que desde un más allá sin fondo era convocado y "adivinado".

Quizá este gran cambio empezó a imponerse en el pensamiento con la extensión de la escritura como instrumento del pensamiento; la escritura y sus signos -visibles y tangibles, las letras, un don del mito (1)- fue extendiendo, por entre lo visible y tangible, la conciencia de artificio y de sus límites; en torno al límite del cuerpo: entre un adentro, hacia la voluntad, y un afuera, hacia la naturaleza. El pensamiento fue haciéndose máquina visible; lenguaje. Con unas leyes visibles de construcción y funcionamiento; una lógica. Ella establecía sus condiciones; razones. Instrumento. Medio. Entre la libertad de la voluntad y la necesidad de la naturaleza.

Ya en los albores del pensamiento lógico y, así llamado, racionalista, el mismísimo Platón, considerado por Nietzsche su principal promotor, alertaba sobre los peligrosos cambios para el pensamiento que lo amenazaban al haberse cifrado en la escritura. Sus fuentes habían dejado de brotar del mundo como memoria. Esta, había quedado reducida a un segundo plano, un

instrumento, una máquina en función de lo visible y el lenguaje, su fábrica, la fábrica del pensamiento. Desde ella lo visible convocaba a lo invisible de la naturaleza para hacerla, a ella también, visible y tangible.

El pensamiento fue construyéndose como forma... Si al anterior modelo de pensamiento le hemos llamado mito, el de este modelo del pensamiento como lenguaje es: **forma**. En ella, el mito y su belleza tuvieron cuerpo, un cuerpo entre los cuerpos. (El canto, se separó; en poesía y música. La poesía construyó multitud de formas, metros, hexámetros, estrofas -entre todas, en Europa, emblemáticamente, quizá el soneto-... Lo mismo, en música -en Europa, emblemáticamente, quizá la sonata, o la que cada cual prefiera-; formas visibles, y audibles, contantes y sonantes). Y el pensamiento fue construyéndose como forma y análisis y síntesis de formas visibles, sobre las que se iba apoyando.

Su producto propio fue la ciencia.

(Junto a ella, la poesía se hizo prosa, y se separó, en géneros; y entre ellos, la historia -definida a partir de la aparición de la escritura; lo de antes era considerado prehistoria-, como historia de las formas, del lenguaje y de la ciencia; y su ficción -puesto que el lenguaje, como máquina, como instrumento, puede, aparentemente, mentir acerca de lo visible-, la novela).

Soy yo, Forum. Y éste, mi modelo de pensamiento.

En él, el pensamiento, hecho cuerpo visible en los mecanismos de la lógica, había hecho aparecer los lenguajes, y la contradicción; y había separado la verdad de la falsedad, bajo el juicio de lo visible, o tangible; sensible.

Pero el éxito alcanzado por el pensamiento como construcción y análisis de formas, le ha conducido, paradójicamente, a su crisis, le ha hecho encontrarse con sus propias limitaciones; anticipada en el siglo pasado, por Nietzsche en su versión quizá más radical, y confirmada, extendida y profundizada en el siglo XX.

El éxito de la extensión del pensamiento, en las formas, por todo lo visible, fue haciéndole recorrer, desde el siglo pasado, los caminos del panlingüismo. Se descubrieron, reconstruyeron y construyeron formas, y sus lenguajes; por todas partes; y en los lenguajes ya formados, el pensamiento se lanzó a un frenético e insaciable cambio y superación de formas; concretamente, en los lenguajes de la ciencia y del arte; ambos acuciados constantemente, en su constante reconstrucción y transformación, por las máquinas productoras de formas, como la fotografía y los medios de comunicación formal y lingüística.

El pensamiento, en sus formas, nunca descansaba. En su intención de superar formas, tanto en

ciencia como en arte, se pensó en el informalismo; para superarlas, de una vez por todas. Pero el éxito en lo visible y sus máquinas, el éxito de su paso por las formas, lo ha seguido persiguiendo. Hasta las actitudes devinieron formas (2). Lo visible persiguiendo a lo invisible.

Quizá el lugar emblemático del pensamiento que sintetiza ese proceso sea el de la investigación lógica, el análisis lógico formal: que fue, desde el análisis formal de la matemática, al del lenguaje de la ciencia y del lenguaje en general; hasta su reconstrucción visible y mecanizada, por la tecnología informática, en el ordenador y la inteligencia artificial.

Y en ese lugar fue donde el pensamiento formal encontró la formulación -en sus propios términos, visible y mecanizada- de la razón de su insaciabilidad formal y su anhelo de informalismo: el aquí tantas veces mencionado teorema de Gödel, producto de un panlingüismo que había formalizado, tanto el lenguaje objetual, como su sintaxis -sus actitudes-, mostrando en formas que todo lenguaje objetual es contradictorio o incompletable, formalmente insaciable.

Durante todo este siglo, el pensamiento se ha visto agitado por esta crisis, provocada por su formalización y maquinización, al mismo tiempo exitosa e inacabable. Sus diversas declaraciones, más o menos maximalistas o radicales, preconizando a veces una vuelta al pensamiento mítico (Heidegger), otras, un místico silencio (Wittgenstein), naturalmente no han detenido el insaciable avance de la razón, formal y mecanicista, autoobligada a nunca detenerse. Por el contrario, el lenguaje y sus formas ha sido multiplicado, fragmentado, mecanizado y triturado por los medios industriales de comunicación; cayendo en todos los que aquí se han llamado "peligros del formalismo", y en un proceso de constante autodestrucción y transformación incontrolada. El pensamiento se ha sentido condenado al sinsentido imparable del lenguaje, a no poder dejar de proferir palabras huecas como su triste condición humana, mientras espera, sin saber cuándo y cómo vendrá, su liberación (Beckett). O ha decidido arrojarse al fangoso flujo en descomposición de los medios (Warhol), del delirio de la razón (Deleuze) e identificarse con él, vivirlo y vivir sus contradicciones desde dentro; y categorizarlo y darle un nombre al proceso -deconstrucción- tratando de hacerse con su sentido (Derrida)...

Todos esos son, en suma, intentos de buscar un nuevo modelo de pensamiento. Y el mismo fin, puede verse, alienta las páginas visibles de este debate nuestro...

Pero mientras el modelo de pensamiento que el canto funda como medio ha recibido aquí nombre, ha recibido nombre (mito) y lugar (la memoria); y lo mismo, el que impulsó la escritura, (forma) (lo visible, la experiencia); aún no tengo claro cuáles pueden ser los del que funda el ordenador como medio emblemático. Tratemos de rastrearlos... Desde luego, hay varios



candidatos:

Antes advirtamos, lo primero, que el nuevo modelo de pensamiento que aquí haya podido ofrecerse, no ignorará o negará los anteriores. No haré yo tal; que he puesto todo mi empeño y mi pensamiento en la comunicación, que, fluyendo entre nosotros, tanto nos ha separado y unido.

Por eso, el primer nombre candidato para el nuevo modelo de pensamiento está extraído del *Tractatus* de Wittgenstein, la obra quicio, en la que, justo celebrando la recién inaugurada lógica formal de Frege-Russell, y entregándose aparentemente a ella, a sus formas, y descubriendo su mecanicismo, trazaba algunas de sus limitaciones, y ponía, por ello, las bases para superarla. El candidato es el concepto de "**figura**": lo que el lenguaje traza y muestra pero que no puede decirse en un lenguaje sometido a la linealidad de la escritura. Como dice el poeta Alain Arias-Misson, analizando el nuevo modelo de pensamiento que en este siglo ha ido emergiendo:

La poesía concreta y visual propone una cesura, el paso de la cultura de la palabra escrita hacia otra, postlógica, ideogramática (la malla, la matriz de puntitos) (3).

Aparentemente, la "figura" contiene aún un avance, en la visibilidad, o experiencialidad, del pensamiento, con respecto al modelo formal basado en la escritura. Una figura parece mostrar el pensamiento en un golpe, más o menos extenso, de vista. Un mapa. Pero no estoy seguro de hasta qué punto es esencial, esa visualización inmediata de la figura.

Sí es cierto que el ordenador parece capaz de ofrecerla. Y que manidos refranes como ese de "una imagen vale más que mil palabras", aunque no veo que puedan interpretarse de una manera sensata más que tautológicamente (entendiendo "imagen" como significado, contenido, desde la subjetividad de una conciencia, y "palabra" como signo de la imagen), sin embargo denotan una fuerte tendencia a la síntesis sensible del pensamiento, a lo visible, o visionario, que los medios de comunicación parecen tecnológicamente capaces de ofrecer.

Lo que sí me parece esencial a la figura es su capacidad sintética, lógico-sintética.

La lógica formal, al haber mecanizado la lógica deductiva y, en general, los procesos inferenciales, ha ahuyentado de ellos al pensamiento; sin negarlos, asumiéndolos, pero mecanizándolos, han dejado de ser interesantes para el pensamiento y su vocación demiúrgica, libre y creadora. El modelo de pensamiento ha tendido a ponerse en las decisiones constructivas que se escapan, no sólo a la lógica formal clásica, sino a toda lógica mecanizada; ha tendido a ponerse quizá en lo que Arias-Misson llama post-lógica (que sin embargo en estas páginas no se ha dejado

de considerar lógica, así como a cualesquiera decisiones constructivas creadoras, del pensamiento).

Pues bien, la figura, además de contener el campo de sentido de la lógica inferencial mecanizada, puede contener también en su "malla ideogramática", sintéticamente, esos saltos, o decisiones constructivas, del sujeto que opera con la máquina, con el ordenador, que se escapan al contenido de sus circuitos impresos, que los utilizan; y que, seguramente, en seguida podrán a su vez mecanizarse.

En la figura, el pensamiento parece, pues, haberse desplazado del "sentido", concepto más propio del pensamiento lineal de la escritura, al "campo de sentido", que contiene al sentido como un discurrir mecánico, y lo supera, integrándolo en campos de sentido, de posibilidades, integradas a su vez con otros campos de sentido en la síntesis que la figura muestra en su mudez (en su mudez lineal).

La producción electrónica digitalizada, es decir, el ordenador, ofrece un instrumento poderoso para figurar esa síntesis: y progresivo; pues, como antes he dicho, la síntesis decidida por el sujeto que maneja el ordenador es a su vez mecanizable por el mismo, e integrable en otra síntesis. *Inacabable y continuamente.*

La cultura digital modifica las formas de conocimiento, y con tales formas como punto de partida, vese desarrollando una mentalidad colectiva diferente. Lo más refinado de la cultura escrita (logocéntrica) produjo una mentalidad secular altamente diferenciada y de amplio espectro compartimentado para las ciencias, las tecnologías, las artes, las filosofías y las teorías, mientras que la cultura del ordenador está elaborando nuevas combinaciones de disciplinas y las está sintetizando en arreglos insospechados. Procesos mentales matriciales, asociativos, computo-prostéticos, están ya quitándole el puesto a la lógica lineal de toda la vida (4).

Pero si el modelo de "figura" es aún demasiado dependiente del concepto de "forma" -aunque sea una forma liberada ya de su constitución en términos de la lógica formal clásica, y una forma que ha asumido su propia incompletitud e inacababilidad lógico-formal- el siguiente candidato que se nos ofrece, más desplazado hacia las novedades que ofrecía ya el de figura, y extraído también de Wittgenstein, aunque esta vez de sus escritos post-tractatus, es el de **aire de familia**.

Este nombre tiene sobre el anterior la virtud, aquí antes subrayada (5), de haber superado el concepto de forma lógica, de tradición platónica, al permitir contener -considerado como semejante al de "secuencia de elección libre", de corte intuicionista- las aparentes contradicciones entre lenguajes diferentes -superadas como momentos de la secuencia-. Si bien no por ello deja de

intencionar respetar al principio de no contradicción. Solo que ahora la contradicción no es algo que debe evitarse, pues toda contradicción es superable.

La diferencia es cuestión de matiz. Pues es cierto que la secuencia de lenguajes diferentes y superación de contradicciones que contiene el "aire de familia" contiene lo mismo que la noción de "figura", liberada de su constitución lógico-formal clásica, que tenía en principio en el *Tractatus*. Solo que en esta se configuraba en un orden espacial. Y en el "aire de familia" el orden es temporal, secuencial. En aquélla, en "campos de sentido". En ésta, en secuencias, en "sentidos", lineales, arborescentes, vegetales. Y en unas líneas de sentido cuyos nervios centrales están constituidos por las decisiones que escapan, momentáneamente, a lo mecanizado, que construyen una nueva forma, que conectan, por **traducción indeterminada**, lenguajes diferentes, y sus mestizajes, que los niegan, en sus contradicciones, o las superan; en suma, por secuencias de elecciones libres.

La elección entre la espacialidad de la "figura" o la temporalidad del "aire de familia" o la "secuencia de elección libre" quizá sea sólo cuestión de adecuación a los fines que se persigan en cada caso, ¿no os parece?

(Un síntoma de esta superación contemporánea de la "forma" por la "secuencia de elección libre" -más que, en principio, por la "figura"- quizá sea esa tendencia tan extendida en el uso actual del lenguaje común a no respetar las estructuras sintácticas de las gramáticas tradicionales, que obligaban a determinadas concordancias en función de la "forma" de la "oración"; lo que obligaba a prever desde el principio de la oración lo que se iba a decir. En su lugar, se tiende hoy a usar palabras simplemente "concatenadas" -como hacen las sintaxis formalistas- en una secuencia, libre, que se vaya construyendo palabra a palabra, sin concordancias ni funciones sintácticas; más que la del lugar de la palabra en la secuencia por mera "concatenación"; dejando así, libres, si no nulas, las "formas" o "figuras" a ir constituyendo a lo largo de la secuencia. De ahí la primacía del "sustantivo" -que se presta más a esa concatenación, sobre el "verbo", sobre el que giraba la forma oracional- en algunas poéticas contemporáneas; como en Gertrude Stein o Jerome Rothenberg, que comenta K. Power en op. cit. p. 245. Me parece que en la tendencia comentada, si es lo suficientemente fuerte y persistente, se está llevando a cabo un cambio revolucionario, si no destructivo, del lenguaje común).

Pero si se trata de elegir un nombre emblemático que subraye lo que el nuevo modelo de pensamiento tiene en su distanciamiento del de "forma", quizá sean esos últimos los más apropiados. O mejor, otro que subraya más algo que esos contienen: el de **superación de las contradicciones**; contradicción y superación de la misma...; centrándose así en el momento

creativo, en la elección creadora y libre, en cada momento, de un sujeto que intenciona fines, más que en sumarizar y contener el camino recorrido por el pensamiento desde cada momento.

*Desde luego creo que este modelo de pensamiento que el siglo XIX preparaba y que el siglo XX está alumbrando, y cuyo nombre buscamos, es cosa de Idus.*

Eres tú, Idus, ¿me escuchas?

Y cuanto más nos centremos en sus rasgos de novedad, respecto a los anteriores, más nos centraremos en su noción de **vida** como libertad, como azar, más allá incluso de los que en el capítulo 2 llamábamos Idus positivistas, o Idus analíticos. Pues nos centramos en el punto, ya sin tiempo, de cada decisión creadora; **toma de decisiones**. En el Idus primigenio y original. El que tantas generaciones de artistas de vanguardia, en su renovada y progresiva negación del arte en busca de la vida y su punto más originario, han convocado como horizonte. El punto cero de la incontestabilidad de la pregunta por el ser (Heidegger) o el del místico silencio wittgensteiniano.

¿Y no es ése, también, un Idus quizá más allá de la nietzscheana negación de la forma platónica y su apelación al pensamiento presocrático o al mito... aunque quizá en la misma línea del mito... un Idus más allá, incluso, del mito?

*Pero volviendo atrás de esos maximalismos y del horizonte que apuntamos, el modelo de pensamiento que la era de la informática alumbró no niega, sino que recoge y supera los anteriores (lo que, como antes dije, va más con mi carácter).*

Así, asumiendo mi modelo de "forma", se tiende a centrar en nuestros días el pensamiento en la noción de "información", de transformación formal que cada decisión del pensamiento vivo crea, en relación con el momento anterior, al que el pensamiento no puede permanecer ciego; y mediante la que va haciendo, en su construcción, necesidad de la libertad; naturaleza del azar.

Y también, en el nuevo modelo de pensamiento, hay una cierta vuelta al mito.

En efecto, la progresiva acumulación sintética de información, mecanizada, y potencialmente visualizable, en la memoria del ordenador, se aleja de la atención del pensamiento vivo de cada momento, del pensamiento vivo y azaroso que se acerca a la pantalla del ordenador y a su teclado en cada momento, con intencionados fines; o que asiste al flujo continuo de figuras en combustión, de los medios de comunicación. Y va creando un nuevo tipo de olvido. Y hace de su decisión, un *nuevo tipo de canto que nace y muere constantemente en un mundo de lenguajes.*

Pues como dice Arias-Misson,

sobre un macromapa veríase cómo emerge ya una cultura neomítica; producto del alucinado mirar-en-

masa de la pupila de los *media* (6),

un flujo continuo de figuras en combustión que sin embargo induce, con su poder de ensimismamiento, a no dar lugar a decisión alguna, a vida alguna, a plantearse fines algunos, sus propios fines, a su propia muerte... no vaya a ser que el usuario cambie de canal o apague.

La tecnología informática y mediática, usada en los mecanismos sociales y políticos como instrumento de poder, más que como medio de información y de comunicación, está constituyéndose, para el sujeto engañado, en su fosa común.

El liberarla y usarla, es la ardua batalla actual para el pensamiento, si no quiere haber acabado, en el nuevo modelo que estaba alumbrando.

### Determinismo

Hacia el final del capítulo 3 quedó dicho que la ciencia, cuya construcción Locus y Forum habían estado analizando, era el proceso de descubrimiento de la naturaleza guiado por la fe determinista, la fe en las leyes de nacimiento y de dominación de la naturaleza; nacimiento y eliminación del azar (7).

A la luz de aquel análisis, y de los que desde entonces han seguido, esa fe es la intención, irrealizable en su completitud pero realizable parcialmente siempre, que contempla, o visiona, la naturaleza del mundo como un objeto cuyo espacio, cuyo tiempo y cuyos objetos comprendidos están completamente determinados y condicionados por leyes, las leyes de la naturaleza; con las que el mundo condiciona sin condiciones. Es la intención de comprender el espacio, el tiempo y todo objeto y hecho, en las leyes. De comprenderlos, por tanto, con la incondicionalidad y necesidad de las leyes que los condicionan.

Es también la intención del cantor; la intención de contemplar el mundo con otros ojos, con los ojos del mito, con los ojos de los dioses, los legisladores, o de la diosa, la naturaleza; como destino.

Es la intención de contemplarlo todo, con la naturaleza como sujeto, legisladora, determinando al

mundo como canto; que pasa por el cantor como memoria; y el cantor, identificándose con ella, con la naturaleza, pretende participar de su contemplación del mundo y de su poder; magia, que en el cantor pasa por la vida y por la muerte; como inacababilidad: como infinito, a los ojos de la naturaleza; como futuro, a los ojos del cantor, como libertad.

El cantor ha visto la vida y la muerte, en la naturaleza; su propia vida y muerte, con los ojos de la naturaleza; determinadas por ella.

Al extender su participación en la contemplación legisladora de la naturaleza, el cantor la hace visible y tangible, en la vida; deja huellas, hace de la memoria, experiencia; del mito, forma; se ha hecho escritor, constructor de máquinas, de lenguajes; tecnólogo. Y realiza (en forma visible y tangible) su intención, la intención legisladora de la naturaleza.

Identificado con esa intención, determinista, para el escritor la naturaleza se ha hecho voluntad, su propia voluntad como determinación de su experiencia; y la voluntad de todos; se ha hecho vida, que pasa, de vida en vida, a través de la muerte, desde un pasado cada vez más lejano y hacia un futuro que no acaba. La naturaleza se ha hecho determinación visible y azar, invisible, su amor; azar, que conforme pasa la vida y va la naturaleza apareciendo como experiencia y voluntad de todos, se va progresivamente eliminando.

La lógica determinista de la naturaleza se ha hecho acción indeterminista de la voluntad, desde la sintaxis que ahora la contempla, visible, en las formas, que se construyen de entre alternativas.

La forma, visible en la experiencia, aparece finita; con principio y fin. Y ordena la experiencia en un sentido que va de principio a fin. El pensamiento la recorre, desde la sintaxis, en ambas direcciones. Es su intención ordenar toda la naturaleza como experiencia, en forma, de principio a fin. Es la intención determinista de la naturaleza, que comprende la forma realizada desde la indeterminación de la voluntad, hecha determinación visible, de principio a fin. Por eso el principio y el fin de la forma se prolonga en lo invisible de la intención determinista, hasta la naturaleza invisible, azar, principio y fin; y voluntad, por ambos lados.

El escritor contempla la forma, alternativamente, con ambos ojos: con los propios, en los que la determinación se hace orden visible, y con los de la naturaleza, como intención, que comprende toda experiencia posible. La voluntad determina, entre alternativas, lo visible a sus ojos, la forma; y a los ojos de la naturaleza, que también comprende lo invisible, todas las alternativas; la voluntad de todos.

El escritor construye en lo visible la ciencia, como formas definidas por oposiciones, y el arte como formas que sólo afirman, sin excluir alternativas. Pero lo hace porque se contempla desde la

fe determinista, con los ojos de la naturaleza, de la voluntad de todos, de toda la naturaleza como voluntad, donde él mismo es parte de ella. Con esa intención como fin. Y como principio. Pues desde ella, toda su ciencia y todo su arte es la determinación de la naturaleza a hacerse visible, a hacerse experiencia determinada (8).

En esa determinación, toda forma es necesaria, económica (9), tiene principio y fin: la naturaleza como voluntad. Pero un principio y un fin que -como hace visible el teorema de Gödel- es indeterminable, interminable, sin fin ni principio visible. Siempre intencional.

Por eso el formalismo es un panteísmo. Pues es la visualización, la realización como experiencia, siempre parcial, siempre irrealizable, de todos los dioses, de todos los mitos, de la determinación de la naturaleza, de la intención determinista. Para el formalismo el mito es la totalidad de lo visible, que se va determinando, inacabablemente, en el espacio y en el tiempo. La voluntad de todos.

Es máquina y lenguaje; siempre parcialmente visible, experiencia; naturaleza y voluntad que, identificadas, legislan, surgiendo inacabablemente del azar, y realizando en experiencia de signos, la intención determinista.

El escritor, panteísta y panlingüista, se ha encontrado en nuestro tiempo con esa experiencia como la experiencia originaria, o "pre-originaria", del pensamiento y del mundo. Como dice Derrida,

la de la deriva indefinida de los signos como errancia y cambio de escenas (*Verwandlung*), encadenando las re-presentaciones (*Vergegenwärtigungen*) unas a otras, sin comienzo ni fin (10).

Y junto a esa experiencia, como aquí se ha observado varias veces, los peligros del formalismo; y entre ellos, quizá no el mayor, el nihilismo.

De ahí la crítica heideggeriana a la metafísica que ha olvidado el ser y ha acabado en el dominio universal de la técnica, de lo visible. El olvido del ser heideggeriano es el olvido de la fe determinista, la intención de la naturaleza como voluntad de todos; el olvido de "la deriva indefinida de los signos", de la invencibilidad del azar, doquiera se vaya venciendo; olvido de su fin, siempre irrealizable en su totalidad; olvido del tiempo...

Es un olvido construido, decidido, a base de negaciones, prohibiciones, aplicando la lógica logicista como lógica de lo visible, a lo invisible; limitando así, por decreto, el pensamiento a lo

visible, al tiempo hecho espacio visible; y negándole alternativas, y negándose las a sí mismo. Negando, en suma, la libertad, la voluntad de todos, la naturaleza, y el poder del tiempo; el poder de la nada como origen de todas las posibilidades, de todas las decisiones.

*La nada desea saber si el ser humano es capaz de enfrentarse a ella, quiere conocer si dentro de él viven elementos que ningún tiempo destruye. En este sentido la nada y el tiempo son idénticos. Y es cierto que, con el gran poder de la nada, el tiempo se vuelve muy valioso, se torna valioso incluso en sus fracciones mínimas. Simultáneamente se multiplican los aparatos, es decir: el arsenal de armas del tiempo. En esto estriba el error de pensar que los aparatos, y en especial la técnica de las máquinas, aniquilan el tiempo. Acaece lo contrario; los aparatos crecen sin medida y se nos arriman muy cerca porque otra vez ha vencido el plazo de la pregunta hecha al ser humano (11).*

El nihilismo de la metafísica, de la ciencia y de la tecnología contemporáneas, es, en suma, la decisión de dar por realizada la intención determinista: de dar al espacio, al tiempo y a los objetos y hechos, y al azar, por definidos y completamente condicionados por las leyes, negando las alternativas.

Lo cual es la negación del pensamiento, y con él, del mundo, al limitarlo a una máquina perfecta y continua, que se mueve a sí misma, eliminado el azar, en lo visible.

Es la negación de la fe determinista al considerarla un hecho, definido en el concepto, en la experiencia. Es la negación de la naturaleza intencional del determinismo.

El nihilismo es un peligro en el que cae todo pensamiento formalista intencional, que persigue fines. Todo pensamiento tal, debe pasar por el, al menos aparente, apagón del pensamiento nihilista, por su contradicción. Pues, en primer lugar, debe ponerse a describir su intención, el fin de su pensamiento, su muerte. En la que cae en contradicción, pues trata de describir como real lo que no lo es, negando la intencionalidad de la intención.

Eso le pasó a Platón, al menos, y claramente, en sus diálogos finales, críticos, en los que se puso a intentar describir la lógica de sus ideas más trascendentales; lógica necesaria; determinista, pues era la intención de determinar todo el mundo, la realidad y la experiencia. Eso mismo pasó aquí, en el capítulo 3, al ponernos a describir el determinismo como ficticiamente, visionariamente, realizado (12). Era, recuérdese, la descripción de un mundo sin futuro y sin información; donde lo real y lo trascendental se identificaban completamente, y lo mismo el objeto y el sujeto; todo era naturaleza sin posible azar, y nada era que no estuviera completamente determinado por las leyes de la naturaleza.

Pero, en segundo lugar, también el apagón del nihilismo espera al formalismo intencional cuando



trata de buscar, y determinarle a su intención descrita, un cuerpo, en la experiencia, en lo real, para así completar su descripción y darle realidad a la intención, determinándola en lo realizado. Para el formalismo, ya lo dijimos, lo trascendental es el cuerpo. Una completa descripción de la intención, debe determinárselo. Eso hizo Hegel, al identificar su intención determinista, el espíritu absoluto, con la realidad -racionalidad con realidad- del estado prusiano de su época. Así usaba la descripción de la experiencia de su época y el momento del pensamiento y de la ciencia realizados en su época, para describir su intención determinista; negándole alternativas. Así describía a la imaginación del sujeto de su época su intención determinista; un mundo hecho presente, el mundo presente sin azar ni futuro; sin más futuro que el determinado por las leyes de la naturaleza.

Eso hizo Wittgenstein, aparentemente, en el *Tractatus*, al identificar el determinismo de naturaleza y pensamiento con la lógica logicista. Pero Wittgenstein reconoció el apagón. Y declaró a su lógica logicista incapaz de asumirlo y superarlo. Es el silencio; su propio pensamiento identificado con el silencio. El silencio de la ciencia y la naturaleza, rodeadas de silencio. El silencio, quizá, del pensamiento más allá del pensamiento, más allá del pensamiento realizado, aureolado siempre de un halo de silencio. El futuro hecho silencio. El azar impensable.

Una determinación tal, en un cuerpo y en su experiencia realizada, arroja desde su sintaxis una moral, y una política: el determinismo como imposición; la negación y prohibición de todo pensamiento o acción que viole las leyes construidas y construya alternativas. El determinismo se trata de realizar como una orden, un imperativo; que ordena y determina la represión de toda alternativa; imperativo y represión, cuyo sujeto se identifica -pretende identificarse- con la naturaleza.

O en el *Tractatus*, reducidas sintaxis y moral a silencio, el determinismo determina en silencio (13).

Por eso, Heidegger, siguiendo el espíritu de Nietzsche, propone la superación del nihilismo de la metafísica determinada como técnica represora de la experiencia, mediante una vuelta, un recordar, a la visión del cantor del mito; que intencionaba verlo todo con los ojos de la diosa, para los que todo es necesidad infinita, y, al mismo tiempo, con los propios, para los que todo es libertad inacabable, vida, muerte y ¿resurrección?...

Y sin embargo, es esa determinación del determinismo en un cuerpo de experiencia, que servía al determinismo en su apagón nihilista, lo que sirve a la superación del nihilismo; pues por ella pasa el mirarlo todo con los propios ojos, los ojos de la experiencia de un cuerpo, en un momento presente.

Ese es uno de los pasos en los que DLO trata de superar el nihilismo determinista: no olvidando

que toda descripción de la fe determinista es la descripción de una intención; no negando su naturaleza intencional; no olvidando la experiencia realizada por el sujeto que la intenciona, como realización parcial de su intención; comprendiendo ambas (experiencia realizada -los propios ojos- e intención determinista -los ojos de la naturaleza-) de forma que en su relativa contraposición ambas afirman su naturaleza: real y empírica una, intencional la otra.

Así que, para DLO, el nihilismo y sus contradicciones es sólo un apagón momentáneo al describir la intención determinista, que es superado al comprenderlo junto a la realización empírica y conceptual de la misma, en un cuerpo, en cada momento.

Pero, naturalmente, para que esta comprensión tenga su efecto superador, y no ejerza los efectos que la determinación en un cuerpo de experiencia tenía en el nihilismo, es preciso que en esa comprensión no se nieguen y prohíban las alternativas: ésa es la clave, el otro de los pasos en los que DLO trata de superar el nihilismo.

Eso, en suma, es ver la lógica determinista de Locus, con los ojos de Idus, con los ojos de un sujeto en el tiempo, en cada momento, para los que aquélla es una intención, fe a realizar con obras en el tiempo, acción. Siempre desde un presente. Que comprende un futuro indeterminado, azar; indeterminación de la naturaleza que podrá siempre, parcialmente, irse superando y determinando; haciendo hablar al silencio. Que siempre quedará silencio, azar invencido, voluntad de todos.

Eso es, en suma, superar la lógica logicista, que prohíbe -prohíbe la contradicción- si se identifica con un cuerpo de experiencia, superarla, al comprenderla en una lógica en la dirección del intuicionismo, una lógica del pensamiento en el tiempo y de la elección libre. Este ha sido un continuo y renovado campo de batalla en la filosofía contemporánea desde que se pusieron los primeros cimientos fundacionales de las ciencias -formalistas- del lenguaje y de la comunicación contemporáneas, hasta hoy. Maquinización y resistencia.

Es, pues, a los ojos de Idus, desde un presente en el tiempo, como la naturaleza se hace presente como pasado, presente y futuro; como determinación e indeterminación, indeterminación entre alternativas, libertad; la voluntad de todos. Lenguaje y silencio. Silencio que no acaba, que no para, de hablar.

Es a los ojos de Idus como la naturaleza se intenciona comprendiendo un futuro, una experiencia futura, en silencio; que comprende cualquier alternativa; incluso aquellas que parezcan entrar en contradicción; contradicción que deberá, y podrá, superarse de diferentes formas alternativas.

Y es a los ojos de Idus, al ascender a una sintaxis -formalista- de Forum, como la intención determinista de la naturaleza se comprende como la voluntad de todos, cualquier decisión

constructiva de experiencia alternativa, cualquier voluntad; la voluntad de todos y de todo, de cada sujeto, de cada objeto como sujeto, de todos y cada uno de los seres naturales, del mundo.

Así, la *lógica* logicista, que evita la contradicción, es superada al comprenderse en una *sintaxis* intuicionista que comprende cualquier alternativa, y cualquier contradicción y, al mismo tiempo, la intención de superarlas.

A esa comprensión de experiencia y naturaleza, de lenguaje y silencio, llama DLO "racionalismo": definido como la intención de comprender todas y cualesquiera alternativas; de construir cualquier experiencia desde cualesquiera condiciones, desde cualesquiera determinaciones en cualquier momento; de ir construyendo y superando todas y cualesquiera contradicciones a lo largo del tiempo; de escuchar, en el silencio, todo cuanto pueda pensarse; y decirlo (14).

Y así, la fe determinista, a través de la intención de salvarla, de salvarla del nihilismo, conduce, en DLO, a Idus, al "racionalismo".

Pero ya desde el logicismo formalista se encontraba Forum en el presente siglo con una experiencia que puede tomarse como paradigma de la encrucijada (nihilismo y su superación) del pensamiento de nuestro tiempo: el teorema de Gödel; que había determinado, realizado, el siguiente hecho disyuntivo: o bien nuestra experiencia del mundo es contradictoria, es decir, no es tal, no es nada, o bien es incompleta, inacabada, irrealizada.

Y también, el siguiente hecho: cualquier intención de completarla, acabarla y realizarla, está condenada al fracaso, pues crea, construye, una nueva incompletitud. Es decir, la experiencia del mundo es inacabable. Al menos, en los términos y desde los medios desde los que ha sido construida como lenguaje, como formas; y, por el momento, no parecen vislumbrarse, intencionarse, claramente otros.

Y así, la fe determinista cuenta con la paradójica certidumbre que le proporciona esa experiencia: nunca será un hecho, siempre será fe, y no podrá nunca dejar de serlo; intención irrealizable, sólo realizable parcialmente, inacabablemente. Y en las posibilidades inacabables de realizarla cabe la voluntad de todos del racionalismo, todas las voluntades; cualquier voluntad, a través incluso de la contradicción y sus *inacabables posibilidades de superarla*.

De los dos hechos de que consta el hecho disyuntivo demostrado por Gödel, que tomamos como paradigma de la encrucijada, el primero (la inconsistencia de nuestra experiencia del mundo) es el aceptado por el nihilismo; el segundo (la inacababilidad de la misma) es el aceptado por DLO y su

intento de superación del nihilismo.

El racionalismo de DLO, su superación del nihilismo, aparece así como el inacabable juego en el que todos y cualquier sujeto juega con la naturaleza y con la vida; un juego abierto, en el que no se desdeña ninguna posibilidad de añadir nuevas reglas o de cambiar de reglas -pues, como decía Heráclito en sentencia antes citada, "el que no espera lo inesperado nunca lo alcanzará" (15)-; y un juego, en el que, naturalmente, el sujeto deberá decidir de entre todas las alternativas, optar, construir, vivir. Como apuntaba Hillary Putnam (16), esta es la esencia del existencialismo, que desde que el programa formalista se propuso la formalización -y maquinización- de la lógica logicista, no ha cesado, durante todo el siglo, de resistirse a sus pretensiones, o de tratar de superarlas, por los caminos, o corrientes, de Idus.

Lo que hizo posible la experiencia de Gödel fue el haberse puesto en el nivel de la metalógica; el haber comprendido, en la experiencia del mundo, la experiencia de su propio lenguaje, el haber comprendido su sintaxis, en el mundo: su conciencia de presencia, de presencia a sí mismo, en el mundo (17).

Es esa conciencia de la propia presencia en el mundo, del propio pensamiento en el mundo, el "yo pienso", la que produce una aparente y momentánea parálisis, parada (en griego, "éxtasis") del mismo... como cuando al soñar, pensamos "yo sueño" y así nos despertamos; parada, apagón, que conduce a un cambio, en el pensamiento que quiere superarla. Así puede verse el nihilismo contemporáneo: producido por una conciencia del hombre, de su pensamiento y su experiencia, en el mundo; y sentirse aniquilado por éste y por la diosa, la naturaleza y su obligatoriedad, el principio de no contradicción en el pensamiento y el de uniformidad, de la naturaleza. Y así puede verse su superación: a la voracidad de la diosa que nos permitió llegar hasta aquí, darle futuro; y tiempo; que con demasiada precipitación, comprometidos con nuestras propias construcciones, le hemos ido negando.

Así, en el giro metalingüístico de Gödel, en el que comprendía su propia sintaxis -que el *Tractatus* parecía relegar al silencio-, se revela el Idus que estaba comprendido por Forum, dentro de él, y de su programa formalista; en su comprensión del pensamiento como lenguaje, de un sujeto. Y es este Idus el que ofrece sus vías de superación, en el racionalismo de DLO.

Y si el pensamiento como canto, a cuyo modelo, en el párrafo anterior hemos llamado "mito", estaba construido sobre la **memoria**; y si el pensamiento como escritura, a cuyo modelo llamamos "forma", estaba construido sobre la **experiencia**; ¿no podríamos considerar que el pensamiento con ordenador, que ha empezado en este siglo, a cuyo modelo hemos llamado "figura", o "aire de

familia", o "superación de contradicciones", o "vida", o "toma de decisiones", está construido y revela la conciencia de **presencia a sí mismo** del sujeto y del pensamiento?

Por eso, ese racionalismo con el que DLO, siguiendo los caminos de Idus, trata de superar el nihilismo, está condenado a vivir siempre junto al nihilismo que debe superar, en cada momento. No lo ahuyenta, sino que siempre vivirá con él, a su lado, superándolo en cada momento. Pues, como hemos dicho, consiste en la comprensión de experiencia y naturaleza, en la intención de realizar, inacabablemente, la fe determinista, en la comprensión de ésta como inacabable, irrealizable en su completitud. Y en la comprensión -y descripción, por mínima e indeterminada que sea- de la intención determinista, pasa inevitable, aunque momentáneamente siempre, por el nihilismo, pues el racionalismo, como dice DLO, no puede expresarse,

el racionalismo no tiene sentido. Es la actitud que los construye todos (18).

El sentido es una construcción de un lenguaje, o del lenguaje considerado como un lenguaje en cada momento de su realización, análisis o interpretación. El racionalismo, en cuanto comprende la fe determinista y la intención abierta a cualquier lenguaje sin realizar aún, en cada momento, no es un lenguaje, no pertenece a un lenguaje, y comprende asimismo que nunca lo será, por inacabable, por lo irrealizable de su intención.

Por eso, aunque rompamos el silencio del *Tractatus* haciendo hablar a la sintaxis desde su lenguaje, el halo de silencio del *Tractatus* aparecerá siempre, más allá, rodeando cualquier momento de cualquier lenguaje; es el silencio del futuro, que aunque llegue, con el tiempo, a hablar, siempre permanecerá rodeando cada momento.

Por eso, cuando DLO se refiere al racionalismo, aparecen aparentes contradicciones, pues habla de lo que aún no existe ni existirá nunca; como el *Tractatus* habló de lo que no podía hablarse. Por eso, entonces, DLO oscila, al hablar del racionalismo, entre expresiones como: "Todas" las condiciones, o construcciones, o decisiones... "Cualesquiera"... O "sin" condiciones... Así, trata de expresarse: Con la primera, desde el ojo de la naturaleza; como el cantor trataba de hacer desde el ojo de la diosa. Con la segunda, desde el ojo del sujeto, de cualquier sujeto presente; como el escritor y su experiencia del mundo. Y con la tercera, desde el ojo puesto en el futuro, siempre por venir e irrealizado; como el sujeto frente al ordenador que trata de expresar, superándola, su

conciencia de presencia, frente al teclado que le pide decisiones.

A través de esas expresiones, que expresan y no expresan, pasan, por DLO, las -aparentes- contradicciones, y el camino y la posibilidad de superarlas.

El racionalismo es el espíritu del lenguaje (19).

Es el espíritu de "todos" los lenguajes, de "cualquier lenguaje" y de "ningún" lenguaje. Por eso, como el lenguaje, expresa y no expresa; tiene y no tiene sentido; porque es y no es un lenguaje (20): lo es, desde su realización en cada momento del tiempo, y no lo es al ser en su completitud irrealizable.

El racionalismo sintetiza a Locus, a Idus y a Forum, y no los sintetiza. Porque comprende al mundo, y a la nada; a la vida, y a la muerte; al lenguaje, y al silencio.

Porque comprende al mundo, a "todos" sus objetos, hechos y determinaciones, desde fuera del tiempo, desde la fe determinista; y desde el tiempo, desde cada momento, desde "cualquier" mundo, u objeto, para el que el futuro es nada, aún. Porque, como Hegel -y Adorno nos lo recuerda-, comprende a "cualquier" objeto como sujeto, inacabable, y se mantiene a su escucha, en comunicación con él, sin prohibir alternativa alguna que éste le ofrezca. Y a "cualquier" sujeto como objeto, consciente de su presencia en el mundo. Como en Hegel, en esa identificación y distinción entre sujeto y objeto (como en el *Tractatus* su identificación y distinción entre solipsismo y realismo) descansa su poder omnicomprendivo, que descansa a su vez en su siempre temporal y superable nihilismo (21).

Porque, como dice Heidegger -y Vattimo nos lo recuerda-,

[la nada] no es un objeto ni en general un ente; la nada no se presenta por sí misma ni junto al ente al cual empero incumbe. *La nada es la condición que hace posible la revelación del ente como tal para el ser existencial del hombre.* La nada no sólo representa el concepto opuesto al de ente, sino que pertenece originariamente a la esencia del ser mismo (22).

Por eso el racionalismo es, como el *Dasein*, el espíritu que comprende la vida y la muerte; el espíritu de "toda" vida, de "cualquier" vida, que comprenda a la muerte; la muerte como posibilidad del cambio futuro, incluso el más radical, el cambio del "todo" a la nada, del nihilismo.

La muerte juega, para el *Dasein* de Heidegger, el mismo papel que para el racionalismo de DLO juega la fe determinista, la completa realización de la voluntad de todos y cualquier voluntad en la

naturaleza, hasta la eliminación de todo azar. Por eso, también en DLO la fe determinista implica muerte: en cuanto comprende todas las contradicciones, toda indeterminación de la voluntad, todo futuro; y también en cuanto comprende la eliminación de todo azar, de toda posibilidad de decisión, de determinación de la voluntad, entre alternativas, de toda vida y pensamiento.

Y la muerte es para el *Dasein* *posibilidad auténtica y auténtica posibilidad*, es decir, "posibilidad que continúa siendo permanentemente tal, que no se realiza nunca, por lo menos mientras el *Dasein* es" (23), de la misma manera que para el racionalismo de DLO la fe determinista es y será siempre intencional, por irrealizable en su completitud, pues el azar es invencible, o su eliminación inacabable, desde la presencia a sí mismo de cualquier sujeto en el mundo; radicalmente intencional por impresentable.

Y el que la muerte sea posible, para el *Dasein*, como el que, para el racionalismo, sea posible tener la fe determinista, comprende todas las posibilidades, todas las alternativas de la vida, todas las alternativas posibilidades de determinación de todas y cualquier voluntad en el mundo. Pues la posibilidad de la muerte, como cambio futuro radical del "todo" a la nada, comprende las posibilidades de los cambios de cualesquiera "todos" a la nada, de cualesquiera "pequeñas muertes" (24), de cualquier cambio futuro. La posibilidad de la muerte es la posibilidad del futuro, que ahora, y en cada momento, es aún nada.

E igual que la posibilidad auténtica de la muerte, en cuanto comprende todas y cualesquiera posibilidades de la vida, les confiere el ser asimismo posibilidades auténticas, puras posibilidades, que no se realizan por completo nunca, así, también, la fe determinista, en cuanto comprende todas y cualesquiera determinaciones alternativas de la voluntad de todos y cualquier sujeto en el mundo, las comprende como posibilidades siempre intencionales, irrealizables en su completitud en el mundo, sólo parcialmente realizables, inacabables.

Así, la conciencia de la propia muerte como posibilidad auténtica -lo que Heidegger llama la anticipación de la muerte por parte del *Dasein*-, al comprender todas y cualesquiera posibilidades vitales como posibilidades auténticas (que, se tome la que se tome en la vida de cada momento, nunca desechan o excluyen a todas las demás y a cualquiera de ellas), implica para el *Dasein* el estado de abierto, su existencia auténtica, su vida en el mundo como permanente y pura posibilidad. Y como totalidad, como poder-ser-total (25); como *un* sujeto, *un* lenguaje -diría DLO-, *un* sentido, *una* conciencia, que comprende *todo* un conjunto de decisiones constructivas, de decisiones vitales, en *una* figura, *un* aire de familia, *una* secuencia de elecciones libres, elegidas de entre todas y cualesquiera alternativas y, comprendiéndolas todas, también la alternativa de dejar de decidir, de

dejar de vivir -la muerte- en cualquier momento. Porque todas y cualesquiera de ellas son decisiones constructivas intencionales, incompletas -auténticas posibilidades-, las de un sujeto presente a sí mismo en el mundo. Y todas y cada una completan parcialmente a las demás, sin que *todo* el conjunto o secuencia deje de ser incompleto e inacabable nunca.

Es el mismo papel que ejerce la fe determinista en DLO para el sujeto racionalista que vive, piensa, desde su conciencia de presente en el mundo, abierta a toda alternativa de vida y pensamiento, de determinación de la naturaleza, de cualquier voluntad futura.

Así que... no es preciso recurrir a la anticipación de la muerte para definir lo que Heidegger llama existencia auténtica del *Dasein*, abierto a la verdad y al pensamiento. Pues parecidas consecuencias saca nuestra interpretación de DLO sobre unos principios de análisis diferentes. Los de Heidegger, sobre el método fenomenológico, parten de una noción de sujeto de raigambre cartesiana y mentalista. Los de DLO, sobre el lenguaje y su análisis, llegan a semejantes conclusiones, su "racionalismo", desde la propia forma del lenguaje y la experiencia con él construida. Pero como las nociones de vida, muerte y sujeto -o lo subjetivo- también encuentran un lugar en DLO, en términos de lenguaje, la traducción entre ambos pensamientos está ya, desde DLO, indicada.

Quizá parezca que la existencia auténtica del *Dasein*, o el racionalismo de DLO, sea más fácil vivirla desde el pensamiento del canto, desde el "mito", construido sobre la memoria. En éste, el tratar de cantar desde los ojos de la diosa -tratando de convocarla en su sortilegio-, desde más allá de la muerte, implica constantemente vivir anticipándola. Y la memoria, permitiendo todo tipo de conexiones (traductivas, entre lenguajes, analógicas o no, metafóricas, etc.) libremente, trabajando sobre ella, permitía e invitaba a la apertura a cualesquiera alternativas de decisión constructiva y pensamiento. No es de extrañar, pues, que Heidegger defienda una vuelta al pensamiento mítico, y tome a la poesía como modelo de pensamiento y verdad.

Pero es desde el pensamiento de la escritura, que en este siglo está en trance de ser superado, desde la "forma", con todos los peligros del formalismo, donde el racionalismo y el *Dasein* han encontrado su definición y formulación, su forma y construcción, su sentido e intención, sus principios y fines, entre peligros; desde ahí es desde donde escribimos y lo escribimos y lo firmamos. Porque es en él donde el pensamiento desde los ojos de la diosa, movido por la fe determinista, se va construyendo -con "curiosidad impía", a juicio del pensamiento mítico, que es así, si no negado, sí superado (26)- como experiencia de sujetos, voluntad de todos, vida y comunicación en el mundo, naturaleza, espacio y tiempo. Es en la experiencia de la escritura y los lenguajes, donde aparece la contradicción; y la razón, como construcción. Y es desde la experiencia de sí mismo en el



mundo desde donde el sujeto, siguiendo la fe determinista, intenciona superar la contradicción, de su propia experiencia, hecha experiencia de inacababilidad, la experiencia de cada momento, la forma y la razón de cada momento; intenciona superarlos con el racionalismo. Desde éste, la fe determinista, libre de los peligros del formalismo, es la mirada de la diosa, trascendente siempre respecto de toda presencia, de todo presente, siempre y nunca superable con el tiempo, pero siempre desde una presencia, siempre diferente, desde la que todos, todo el mundo y toda la naturaleza, nos miramos inacabablemente en ella.

Es en esta encrucijada de presencia, contradicción e intención de superación donde estamos construyendo el pensamiento del ordenador. Entre nihilismo y racionalismo.

Porque la superación racionalista de la "forma" de la escritura, que el pensamiento del ordenador parece estar construyendo como modelo, lejos de quedar a salvo de los peligros del formalismo, los acrecienta y hace presentes, constantemente; presentes en su ferretería *-hardware-*, hecha objeto, presente, tras el teclado, a su usuario.

Porque en el ordenador, la memoria, sobre la que se construía el canto, primero, y que, después, se hacía experiencia y forma, en la escritura, está hecha ahora objeto, en los circuitos impresos; experiencia potencial y virtualmente inacabable; pero experiencia que, realizada, es ante todo -y quizá sólo- experiencia de signos, en la pantalla, ¿con qué sentido? ¿con qué contenido, de experiencia, si es que son signos, de lenguaje, y no sólo objetos? ¿con qué contenido de experiencia de su usuario, si es que son, para él, pensamiento; si es que va a pensar con ellos?

El ordenador, con su memoria, desde su armatoste, su ferretería, como todo objeto, es una referencia intencional, inacabable; para realizar la cual, su forma -especialmente su teclado-, ayudada por un libro de instrucciones escritas, nos indica la forma canónica de hacerlo: esta forma coincide con uno de los modelos que aquí antes ofrecíamos al pensamiento del ordenador y que en este siglo se alumbra: "toma de decisiones"; coincidiendo así -paradójicamente- con los vitalismos que en la literatura filosófica se llevan defendiendo desde el siglo pasado y a lo largo de todo este siglo; (y, paralelamente, en la obra de arte como "obra abierta" (27), participativa; o en los "juegos de rol", esa especie de intento de literatura en acción).

Pero ¿qué decisiones debe tomar el usuario?: pulsar una tecla u otra, a la vista de la pantalla; en eso implica a su propio cuerpo, esa es su experiencia directa momentánea: señalar; (aquel gesto

elemental que en el capítulo 5, párrafo "Traducir", vimos, con Quine, que era tan básico en el origen de la construcción del lenguaje (28)). También por eso el ordenador ofrece un apropiado modelo del pensamiento en ciernes.

Solo que en él, los conejos que podemos señalar son los signos (objetos) acumulados en su memoria. Y para que el pensamiento que, pulsando teclas o paseando ratones en nuestro ordenador, sea pensamiento objetual, pensamiento en el mundo desde nuestra conciencia de presencia en el mundo, y no sólo presencia ante nuestro ordenador, debe estar abierto a la comunicabilidad universal, contener su propia sintaxis, traducirse, o poderse traducir, a cualesquiera otros lenguajes de ordenadores y de no ordenadores, a cualquier otro sujeto, y objeto, del mundo (29).

Si no quiere ver su lenguaje reducido a un mínimo lenguaje no objetual, de mínimos gestos del brazo que pulsa -recuérdese nuestro análisis de los lenguajes no objetuales como torres de marfil aisladas del mundo (30)-, debe decidir y extender la experiencia de su cuerpo, su experiencia, y contenido de su pensamiento, fuera del ordenador, por los objetos y sujetos del mundo. Porque la toma de decisiones que el ordenador admite no es abierta; está limitada por su ferretería y su programación. Y en muchos momentos, el gesto de apagar el ordenador, o de liarse a hachazos con él, gesto aparentemente nihilista para la lógica del ordenador, quizá sea el único gesto que pueda hacer a su usuario superar el nihilismo y mantenerse fiel a la fe determinista, buscando y eliminando inacabablemente *todo* azar, en la naturaleza.

El ordenador cumple, pues, el doble papel de modelo de pensamiento y modelo de los peligros del mismo, los peligros de olvidar o ignorar los anteriores modelos de pensamiento (el "mito" del canto y la "forma" de la escritura) y olvidar o ignorar que el nuevo modelo tiene el sentido de superar el nihilismo que amenaza a los anteriores; no rechazándolos, pues eso sería caer en el nihilismo que se intenta superar, la trampa de la escritura, que hecha, no ya experiencia, sino objeto, en el ordenador, se usa como referencia aislada, no objetual, no ya comunicación en el mundo: y, si no se es consciente de ello -pues si se fuera consciente, no se estaría cayendo en la trampa-, como engaño.

Hay, por ejemplo, algún programa de ordenador que ofrece a su usuario la toma de decisiones de "humanizar" su lenguaje introduciendo en él el azar (31). El usuario puede decidir el tanto por ciento de azar, y es el ordenador el que decide, "azarosamente", el resultado final del azar. ¿Qué ha decidido azarosamente el usuario? El tanto por ciento. El azar, del que depende la expresión (en el ejemplo al que nos referimos se trata de un programa de composición musical), es del ordenador, que suplanta así al usuario, que cree ser músico. Así, ese programa ha entendido correctamente la

naturaleza azarosa de toma de decisiones del lenguaje, pero la usa de forma engañosa.

Pero el ordenador, como invento tecnológico, como objeto, no es el principal inductor al engaño y al nihilismo, sino que en éstos colabora de forma poderosa la política: la política, en primer lugar, de las empresas constructoras de ordenadores que frenan y manipulan los avances en su tecnología en orden a una política de ventas; y, en segundo lugar, la política en general de la máquina capitalista. Entre todas tienden a hacer del usuario del ordenador un adicto a una empresa, que, lejos de usar el ordenador para realizar inacabablemente su experiencia en y del mundo y la naturaleza como experiencia y voluntad de todos, lo use para no apartarse de su pulsar teclas, y sólo hacerlo, en un tiempo programado, para cambiar de modelo de ordenador por otro de la misma firma. Y en ese proceso, prometen al usuario llegar a ofrecerle realidades virtuales en las que llegue a creerse, desde su ordenador de marfil, estar, pulsando teclas, viviéndolo todo.

El ordenador y su política, pues, también puede verse como modelo de la encrucijada del nihilismo actual en otros sectores de la política, como el de los medios de comunicación de masas y el de la política profesional propiamente dicha, cuyas utilizaciones engañosas de la tecnología fueron, más arriba, analizadas (32).

Así que si el racionalismo de DLO es, como la existencia auténtica del *Dasein*, el espíritu que comprende vida y pensamiento como cualesquiera posibilidades que comprendan la posibilidad del cambio futuro (es decir, cualesquiera posibilidades que comprendan cualesquiera otras, comprendida la más radical, la del todo a la nada y el nihilismo), entonces el racionalismo no es, y es, necesario.

Porque es, y no es, pensamiento; es, y no es, lenguaje.

No es necesario, porque tiene alternativas: cualesquiera que prohíban alternativas al pensamiento y no tengan la fe determinista como fe, como intención inacabable, ahí incluido el nihilismo y cualquier indeterminación de la voluntad, cualquier contradicción. Por eso es pensamiento.

Y, también, es necesario, porque esas alternativas las comprende, como alternativas; incluida la intención de superarlas. Por eso no es pensamiento.

Pero, de nuevo, no es necesario, porque sus alternativas, que él comprende como alternativas, pueden comprenderse como necesarias, es decir, no como alternativas sino sin alternativas y sin intención de superarlas; incluidas entre ellas el nihilismo y la contradicción sin la intención de superarlos. Esas son sus reales alternativas; cualesquiera que no comprendan o estén comprendidas

por la fe determinista como voluntad de todos, cualquier voluntad.

Y, sin embargo, de nuevo, el racionalismo también las comprende, como alternativas a sí mismo: aunque no opta por ellas: las comprende, en un momento, como alternativas, pero para rechazarlas, rechazar su negación, su prohibición, su contradicción, su no superación. Por eso el racionalismo comprende el tiempo; siempre, al menos, dos momentos: el nihilismo y su superación. La contradicción y la razón. La muerte y la vida.

Por eso no es y es pensamiento.

¿Podría decirse, entonces, y en resumen, que el racionalismo es necesario *si se quiere evitar o superar el nihilismo y la contradicción*, para el que quiera superarlos? No. Tampoco. Distingamos: el racionalismo comprende cualquier superación de cualquier nihilismo y cualquier contradicción; las comprende *todas*. Pero no es necesario para cualquier sujeto que supere o intencione superar uno y otro nihilismo o contradicción. Puede serse racional sin ser racionalista. Dice DLO:

Razón es la facultad de construir un lenguaje (33).

Mientras que

El Racionalismo es la determinación de la Voluntad a determinarlo todo (34),

la intención de determinar todo y cualquier lenguaje. Puede serse racional, optando y decidiendo, entre alternativas, negando alternativas y voluntades y lenguajes, y superando así nihilismos y contradicciones; quizá superándolos todos los encontrados hasta la fecha, hasta cierto momento; sin tener con ello la intención de superarlos todos cualesquiera en cualquier momento; ni, por supuesto, la intención de aceptar todos los lenguajes, todas las razones, todas las voluntades, en cualesquiera momentos. El racionalismo comprende cualesquiera y a todos los sujetos, racionales todos (el nihilista y el contradictorio es un sujeto que ha optado por dejar de serlo, por realizar lo irrealizable, la muerte, dar por hecho el determinismo). Pero no todos o cualesquiera sujetos son necesariamente, por ser sujetos, racionalistas; no todos tienen que comprender como alternativas a todos los demás; pueden ignorarlas, olvidarlas u optar por rechazarlas. El racionalismo es necesario *si se quiere evitar o superar cualesquiera y todos los nihilismos y contradicciones*, ahí comprendidos los que en cada momento son *ninguno*, los futuros. Porque *eso es* precisamente el racionalismo: la fe determinista como voluntad de todos y cualquier voluntad en la naturaleza.

Todos los lenguajes, para DLO, son racionales. Y en todos se han ido evitando o superando las contradicciones, siguiendo la aquí antes llamada ley del nacimiento de la naturaleza (35), sin profesar el racionalismo de DLO. Incluso muchos, a lo largo de toda la historia del pensamiento como escritura, como "forma", han defendido un llamado "racionalismo" más estrecho, menos comprensivo que el de DLO, que aquí estamos analizando; han sido unos "racionalismos" que prohibían, y no solo contradicciones, en virtud de leyes o principios soberanos que le conferían al evitar la contradicción un filo cortante, sin remisión ni excepciones posibles, por el que, aplicando una lógica generalmente de corte logicista, muchos lenguajes y pensamientos eran negados so pena de contradicción, paradoja y nihilismo. Eso le ha dado a los racionalismos, en la historia, un corte represor e inflexible. Y Nietzsche denunció que, a pesar de su aparente universalidad comprensiva, no había moral (sintaxis) tan represora como la del imperativo categórico kantiano (36). Por eso dice Jünger que "el pensamiento racional es cruel" (37). Contra eso había reaccionado el idealismo hegeliano con su identidad del sujeto y el objeto y su comprensión racionalista de la historia.

Pero en estos tiempos actuales, de nihilismo renovado radical, en los que la maquinización del lenguaje defendido por los viejos racionalismos ha conducido a un debilitamiento o pérdida de la fe determinista -al darla por realizada como hecho- y a la contradicción de nuestra conciencia de presencia -de presencia de esos lenguajes y de, virtualmente, todos los lenguajes objetuales, en el mundo, en un mundo que por eso se nos esfuma, y con él, las posibilidades de un pensamiento lenguaje y máquina, presente en el mundo-; en un mundo en el que la naturaleza y el pensamiento protestan, mostrando por doquier que no han sido aún conquistados, realizados; en un mundo de renovada y prolongada encrucijada, en el que el pensamiento "formal", que nos ha llevado a la encrucijada, parece haber llegado a su fin, o agotado sus viejos principios, y en el que se buscan por doquier nuevos modelos de pensamiento que van siendo simultáneamente contruidos y amenazados por la misma tecnología que les da vida y muerte -posibles modelos como "figura", "aire de familia" o "secuencia de elección libre", "superación de contradicciones" o "toma de decisiones", mientras nuestra presencia en el mundo sigue pareciéndonos inexpresable...-; en un mundo y un momento así, digo, no es de extrañar que pueda tratar de expresarse, e intencionarse, un racionalismo radical como el de DLO -y junto a él, tantos otros pensamientos que, de una manera u otra, por aquí y por allá, parecen apuntar en la misma dirección-, que trate de comprender "todo" lenguaje, "toda" superación de contradicciones, "toda" decisión libre y "todo" pensamiento que parezca escapar a cualquier sintaxis formulada o formulable, incluyendo en su "todo", el pasado, el presente y todo posible futuro, como intención nunca realizable y siempre inacabable en

su realización. Sin más condiciones. Sin más condiciones que la fe en la posible superación futura (para cada momento, aún ninguna) de todas las posibles contradicciones. Sin más condiciones que la intención de no imponer más condiciones, que limiten, cierren y constriñan su comprensión y la posibilidad de superar cualquier nihilismo.

El racionalismo de DLO, aunque con un ojo siempre en el tiempo y desde el tiempo -siempre en un momento, en el momento definido por lo realizado- engloba y trata de comprender el tiempo en su silencio, como futuro. Y aunque desde el momento de toma de decisiones -entre alternativas, en la vida- su opción no sea un rechazo y negación de todas las alternativas no optadas, no realizadas, su realización posible queda comprendida por la nada del momento, intencionada como futuro.

El racionalismo de DLO viene a no imponer más condiciones que una versión, modificada y extendida, del imperativo categórico kantiano, para todo pensamiento: actúa, vive, decide, como si las máximas, o sintaxis, que siguen tu voluntad, cualquier voluntad y todas las voluntades, pudieran, alguna vez, irse realizando, inacabablemente, superando las contradicciones, como lenguaje y pensamiento. Si ese racionalismo es cruel, no es la misma crueldad represora de los viejos racionalismos. Quizá sea una crueldad mayor, no sé, por su intención de aceptar momentáneamente, y exponerse, a todas las contradicciones, y vivir siempre desde el nihilismo, por su exigencia omnicomprendiva, porque obliga a dejar hablar y pensar al silencio, en cada momento. Pero en su intención omnicomprendiva, es paciente, comprensivo, se toma su tiempo y deja a su sujeto tomarse su tiempo, cualquier tiempo. En su intención continua, es discreto. Deja a su sujeto vivir, momentáneamente, optar entre alternativas, y dejar el optar por las alternativas y desarrollarlas para otro momento, para otros sujetos.

Ahora bien, ¿quién es racionalista así, como DLO defiende? ¿lo es alguien, algún sujeto?

Veamos. ¿Lo es, por ejemplo y en primer lugar, la diosa, la naturaleza, desde cuyos ojos debe intencionar vivirlo todo el sujeto racionalista?

Bueno, quizá sea un poco difícil imaginarse a la propia diosa como sujeto, y ¿no puede ser algo impío y pretencioso, tratar de hacerlo desde nuestro momento, enfangados en nuestra vida, sujetos a los avatares y a la nada del tiempo? Además, ¿no es la noción de "razón", que el racionalismo intenciona determinar y realizar desde cualesquiera y todas las condiciones, sin condiciones, una noción de Forum, definida sobre el pensamiento como escritura, "forma" y experiencia? ¿y no pensaba ya la diosa, antes de la escritura, sin formas ni experiencia, desde el canto, con su

sortilegio?

Sí, quizá. Pero, con todos mis respetos, y desde todos los principios y nociones aquí desarrollados, analizados y aplicados, si el sujeto determinista es el que se comunica -parcialmente en su experiencia realizada y completamente en su intención irrealizable- con la diosa, a través de su fe determinista, y en su comunicación, como en toda comunicación, se identifica con ella, preciso es concluir que sí, que la diosa es racionalista, como todo aquel que intenciona comprenderla. No puede saberse efectivamente, como experiencia realizada, cómo piensa la diosa con otros sujetos completamente diferentes y no comprendidos por las nociones aquí desarrolladas, o cómo piensa y vive consigo misma. Pero es el racionalismo la forma de comprenderla por los sujetos comprendidos por nuestro análisis, a costa de incluir en su comprensión ese "no saberse" y esos "otros sujetos completamente diferentes" como silencio y nada, los de ese futuro siempre inacabablemente realizable momento a momento. Es el racionalismo nuestra forma, inacabable, de imaginarla, a la diosa. Y la imaginamos racionalista y como tal la comprendemos y vivimos.

Y si la pretensión de realizarla como experiencia, razón y lenguaje, es una impiedad para el pensamiento como canto, esa impiedad -quizá la misma del pecado quineano de usar y mencionar su pensamiento (38)- quizá queda saldada y redimida por la contradicción y el nihilismo de nuestra experiencia de presencia a sí mismos en el mundo, y por su superación, en el reconocimiento de su inacababilidad como experiencia, guiados por su fe determinista; azar momentáneamente superado, aunque inacabablemente superable.

Cierto que si imaginamos a la diosa a través de la fe determinista de todo y cualquier sujeto presente a sí mismo en el mundo -sujetos pasados, presentes y futuros- como la misma y una sola diosa (y así hemos de hacerlo, pues en la unidad del mundo y la naturaleza se hacen una todas las voluntades), hemos de imaginarla comprendiendo pasado, presente y futuro, el tiempo hecho espacio presente a sí mismo en el mundo. Esa parece, pues, la gran diferencia con los sujetos que se comunican con ella, que, desde cada momento del tiempo realizado, la comprenden con una comprensión dividida entre el presente realizado y el silencio y nada de su futuro por realizar.

Sí y no. Porque, como intención irrealizable, *posibilidad auténtica y auténtica posibilidad*, también la diosa, la naturaleza, comprende la indeterminación y el azar, y por tanto el tiempo, que se hace y deshace espacio, inacabablemente: esa indeterminación nuestra -nuestras contradicciones y aquellas que superamos con nuestras decisiones y determinaciones, y ¿por qué no? también las de los sujetos que no las superan (al fin y al cabo, en uno de los sentidos de "sujeto", al superar las indeterminaciones el sujeto se transforma en otro)-; la diosa comprende, digo, esa indeterminación

nuestra, y de todos los sujetos y objetos que, como sujetos, somos los que mostramos todo su poder como experiencia inacabable. Porque, como dice DLO,

El Azar puede determinarse por la Naturaleza en cuanto ésta puede no determinar nada (39).

Porque siendo para nosotros al menos, intención irrealizable siempre y en cada momento, y voluntad de todos y cada uno de los objetos (cualquiera puede comunicarse, parcialmente, con ella), ha de ser posible la indeterminación, que podemos decidir superarla o no superarla; pues es la indeterminación de la nada y el silencio del nihilismo a nuestro lado, presente a nuestro lado en el mundo, lo que la hace -a nuestra fe insuperable, en su actividad constante- tiempo y pensamiento.

La diosa comprende toda indeterminación y toda determinación, todo determinismo y el determinismo.

Al menos, así la comprendemos. Los cambios que el futuro, desde su silencio, nos depara en nuestra comprensión de la diosa, no pueden, de momento, saberse; aunque hemos de comprenderlos, intencionalmente, en el silencio.

¿Y Locus? ¿es racionalista? Pues lo mismo que Forum y que Idus. No está en su punto de vista el ser racionalistas o el no serlo. No tienen por qué serlo. Cada uno de ellos, solos, puros, no lo serían. Es sólo el sujeto que los es, a los tres, a un tiempo o a lo largo del tiempo, el que puede ser racionalista. Pues es desde el mundo de Locus, desde el lenguaje de Forum y desde la decisión de Idus, desde donde puede vivirse el racionalismo; explícita, o implícitamente y descubrible en el análisis. Pues, al menos desde los principios expuestos aquí, es en el análisis del lenguaje en el mundo donde hemos visto encontrarse a esos tres sujetos.

Pero dejando ya al margen las ficciones, intencionales e irrealizables, pasemos a los sujetos reales en el mundo. ¿Quién es racionalista? ¿Quién puede serlo?

En primer lugar, ¿lo es, al menos, el que suscribe y aquí analizamos, DLO?

Bueno, es preciso admitir que lo es, al menos mientras lo está expresando, si es que nos está diciendo algo entonces, si es que es pensamiento; al menos entonces, lo es. Opta por él, por el racionalismo, al describirlo.

Pero, ¿puede separarse, como contexto mínimo, el contexto donde DLO nos describe y analiza el racionalismo, de todo el resto de DLO? ¿Es racionalista DLO a todo lo largo de su discurso, como contexto mínimo, es decir, donde ha ido exponiendo los principios de su análisis, los que tratan de fundamentar y dar sentido a su exposición del racionalismo?



Si admitimos DLO como un contexto mínimo de su lenguaje, contexto que tiene fin, y muere, y no hay más, no hay más que los contextos de sus interpretaciones, como este, ... y si no perseguimos a su sujeto por el mundo, sea quien sea, para analizar si es o no racionalista en todos sus contextos; entonces, así asumido, parece que hay que admitir que si lo es; es racionalista:

Pues son sus principios tales los que comprenden, y por tanto optan, por cualquier lenguaje, cualquier pensamiento, cualquier mundo y cualquier vida, bajo cualesquiera condiciones, sin condiciones; sin más condiciones, que el principio de no contradicción, que es el que adopta, en su aplicación, todos los demás nombres de principios y condiciones del análisis, para toda voluntad de determinarlo.

Pero si todas las condiciones que DLO pone para comprender al pensamiento se reducen al principio de no contradicción, es éste, al menos, una condición de DLO, aunque sea la única. Ya no parece comprenderlo todo sin condiciones. ¿Impide eso que consideremos a DLO racionalista?

No. Porque también comprende todas las contradicciones, aunque comprendidas en la fe de su posible superación y en la decisión, en parte siempre pospuesta, de superarlas en algún momento. Es esa fe y la decisión de ir la realizando la que da sentido a las contradicciones, haciéndolas distintas unas a otras, en virtud de sus respectivas superaciones. Esa sí es la condición suprema del racionalismo y de DLO: comprenderlo todo desde la comprensión de la posibilidad de su superación; incluida la posibilidad de superar la propia fe, la posibilidad de superarse a sí mismo; comprenderlo todo desde la nada, y un silencio al que prestarle oídos; todo, frente a un futuro que puede negarlo y transformarlo inacabablemente así como no hacerlo.

Esa fe en la posibilidad de superar el racionalismo, mejor dicho, cualquier formulación o expresión del racionalismo, como la de DLO, está comprendida en el racionalismo, que, tal como lo expresa DLO, se hurta a cualquier expresión realizada del mismo, y las comprende todas. Si antes decía que DLO, como contexto, tiene principio y fin, y no hay más, sí que hay más, si es racionalista: el silencio, que en cualquier momento puede hablar, y negarlo, incluso con el nihilismo, aunque nunca definitivamente, siempre inacabablemente.

Parece, pues, coherente (es decir, determinación del principio de no contradicción) que DLO y sus principios (el propio principio de no contradicción) aparezca como racionalista y se confirme como tal a sí mismo. Pero es también en determinación de tal principio, considerado como pensamiento y vida, como opción entre alternativas, como, admitiéndolo en todas sus posibles formas futuras, parece rechazarse y superarse a sí mismo DLO como racionalismo.

Así que sí que es posible separar el contexto en el que DLO expresa el racionalismo, del resto de

DLO en el que se expresan el principio y los principios que pueden aplicarlo como análisis de lenguaje, del pensamiento como lenguaje: Y podemos considerar que en aquél, queda éste superado, y superada, por tanto -en parte, negada, transformada- su doctrina y aparato conceptual de filosofía y pensamiento como análisis de lenguaje.

A semejantes conclusiones autonegadoras, autosuperadoras -aparentemente suicidas- hemos prestado varias veces atención, a lo largo de estas páginas, en varios de los más radicales pensadores de la historia: en Platón, en Hegel, en el *Tractatus* y Wittgenstein... Ese círculo lógico, que por una parte autoconfirma sus pensamientos, y en el que, por otra, éstos se autoniegan, o autosuperan, poniendo al pensamiento al borde del nihilismo, no es vicioso. Como la aparente confusión de uso y mención -aunque dejara a Quine con mala conciencia-, no es un círculo vicioso; sino dinámico, transformador: pone al sujeto que lo piensa en la necesidad de superarse a sí mismo, si quiere superar el nihilismo: hace de todo su pensamiento una nada, que sólo puede superar si acepta la nada del futuro, del tiempo -la "mala conciencia" no era más que, recuérdese, conciencia del pasado- (40). Ese círculo hace posible la salvación del pensamiento y de la vida, lo salva del propio pensamiento y sus conceptos que, en busca de la verdad, tratan de matarlo; cuanto más comprensivos y universales, más aniquiladores; y en nombre del principio de no contradicción, comprometido con ellos, en ellos formulado sin más alternativas, matan la fe determinista.

Ese círculo autosuperador denota, posiblemente, su racionalismo; que, o expresado por su propio pensamiento o, desarrollado, en cualquier caso, por sus seguidores, en sus interpretaciones, lo superaron. Así que ¿es racionalista, por ejemplo, el *Tractatus*? Posiblemente sí. Así interpretamos su, final, autonegación y silencio. Solo que, comparado con DLO, su racionalismo sería defendido desde unos principios y conceptos menos comprensivos que los de DLO, en los que no había lugar, ni sentido, para el lenguaje sintáctico ni para la filosofía, la moral, la estética, etc. Pero si esos conceptos, contruidos desde la sintaxis, fueron en sus últimas líneas negados con ésta, el silencio al que su negación invitaba habló. Habló, ya, en el propio *Tractatus*, y, después, en el propio Wittgenstein; habló en las posteriores interpretaciones de su pensamiento. Y habló, modestamente, en DLO; donde, a pesar de haber negado, ampliado y transformado sus principios y conceptos de análisis del lenguaje, haciendo entrar en éste la sintaxis y toda su parentela, no pudo evitar -ni quiso, en su racionalismo- invitar, a su vez, al silencio.

Porque, en su exposición del racionalismo, DLO abre la posibilidad de superar al propio, el definido en términos de sus propios principios y conceptos de análisis del pensamiento como lenguaje; que, por amplios y omnicomprendivos que pretendan ser, son limitados, determinados,

exponen condiciones, si es que tienen sentido: las que marcan, venciendo parcialmente el azar, los propios conceptos.

Esa posibilidad abierta, oído al silencio, queda ya satisfecha y realizada en parte, en estas páginas, en las que el silencio al que el racionalismo de DLO invita ya ha empezado a hablar. Pues en nuestra interpretación de DLO, algunos de sus conceptos han quedado transformados y superados en otros, más comprensivos.

Por ejemplo, su definición de pensamiento como lenguaje, y de filosofía como análisis del lenguaje, aunque central en nuestra interpretación, ha quedado relativizada a un punto de vista, el de Forum y su formalismo, que si bien era el que sintetizaba los distintos puntos de vista de los otros dos personajes, Locus e Idus, lo ha hecho por el compromiso con nuestra época, por pensar desde ella, la época del pensamiento como escritura y experiencia, como "forma"; que, sin embargo, parece estar llamando en este siglo a su superación. Antes de ella, queda el pensamiento como canto; y, después, el que estemos alumbrando, desde el nihilismo de nuestra presencia. Que si todos ellos son necesarios -hemos defendido- para superarlo, si todos ellos deben ser comprendidos, es para prestar, de nuevo, e inacabablemente, oído al silencio que podrá, de nuevo, transformarlos.

Por eso nuestra interpretación se ha centrado, más que en el lenguaje, como hace DLO, en el concepto, más comprensivo, de pensamiento.

Hemos dicho antes que el *Tractatus*, y las obras autosuperadoras de los filósofos, "pueden" ser racionalistas. A lo largo y ancho de DLO, expresiones como "hay o puede haber" menudean, invitadas sin duda por la apertura racionalista a la posibilidad de lo intencional e inacabablemente realizable. ¿Qué es eso de que "pueden" ser racionalistas? ¿Lo son o no? ¿Quién *es* racionalista?

Aquí estamos, de nuevo, en los límites de los principios y conceptos analíticos de DLO y en la invitación racionalista de superarlos. Pues desde ellos, como análisis de contextos de lenguaje, no creemos que pueda dictaminarse si un lenguaje es o no racionalista, de manera definitiva.

Nos hemos preguntado antes, que, dejando al margen los sujetos ficticios, intencionales e irrealizables, ¿quién era o podía ser racionalista entre los sujetos reales? Pero, ya lo sabemos: todos los sujetos reales, presentes a sí mismos en el mundo no dejan de ser, como tales, ficticios, intencionales e irrealizables.

Si el ser racionalista depende de lo intencional, de lo irrealizado e irrealizable, no puede determinarse si un contexto de lenguaje, finito y acabado, realizado, es o no racionalista; por muchas, o todas, las alternativas que admita y por mucha fe que diga y muestre profesar. Siempre quedarán alternativas fuera, silenciadas; y siempre cabe que, después, pueda interpretarse el

contexto analizado, reprimiéndolas. Si el ser racionalista es prestar oídos abiertos al silencio, al futuro, a cualquier futuro, nunca podrá saberse qué oídos se le están prestando ni cuánto de abiertos, porque el futuro no es, ya, contexto; nunca.

Y si el contexto es de esos heroicos, autosuperadores, que nos invitan a la superación bajo la amenaza de la autonegación, del nihilismo, aunque sea este un signo de racionalismo (junto con el otro antes mencionado, de no oponerse a alternativa alguna), es, como se sabe, también, un signo de nihilismo; y la superación -a la que rabiosa y chantajistamente nos apremia, amenazándonos con el suicidio- es, en el contexto realizado, nada: futuro.

El racionalismo es, pues, una fe que no puede demostrarse, realizarse, con obras. (Ahí parece que tenía razón el protestantismo. No en su negación de la fe con obras del catolicismo. Sí en su aceptación, su descubrimiento, de una fe suprema, más allá de cualquier obra).

El racionalismo no puede ser, pues, nunca una experiencia. Por eso dice DLO que no puede expresarse (41). Porque ni tan siquiera los dos probables signos de racionalismo más arriba mencionados (la ausencia de oposición o negación de alternativas y la autonegación superadora) son condiciones necesarias de racionalismo; ni tan siquiera para el racionalismo de DLO: pues en éste se mira con los ojos de la diosa y con los de un sujeto, que tiene experiencia y presente, y vive decidiendo entre alternativas, que realiza quizá desde negaciones y oposiciones, posponiendo la posibilidad de realizarlas todas, todas las voluntades, las no realizadas, las negadas, las ignoradas, posponiéndolas indefinidamente. Y puede ser que un sujeto racionalista viva y construya su estrategia racionalista a través de oposiciones y negaciones momentáneas que, como la radical autonegación antes aludida, sea un momento superable de su racionalismo. El racionalismo es un espíritu de sujetos, vivos, a cuya vida, sin embargo, trasciende.

Como la verdad, de aquél sabio, el racionalismo "es cuestión de matiz"; de matiz cada momento, en el tiempo, para el sujeto intencional cuya intención es irrealizable; y, por ende, también para el análisis.

El racionalismo, como concepto, aparece en el análisis, en la sintaxis. Y desde cualesquiera principios y conceptos desde los que se defina, en cuanto llama a la superación de los mismos, y a la superación de cualesquiera conceptos, formas y lenguajes, trasciende todo lenguaje; como dice DLO,

trasciende los lenguajes (42).

Es aún más trascendental que los otros principios de DLO, el principio de no contradicción y la voluntad o la naturaleza, pues los comprende. Por eso esos principios pueden expresarse, al realizarse parcialmente; y el racionalismo no, pues comprende la intención irrealizable de la realización total de aquéllos.

El racionalismo, pues, se otorga, se postula, se intenciona, arbitraria y gratuitamente; desde el análisis; en la comunicación. Es la aceptación de la invitación del objeto a la comunicación universal (43), siempre irrealizable y posponible. Es la aceptación de cualquier lenguaje a la comunicación universal. Es la comprensión de cualquier lenguaje y experiencia desde la fe determinista, solo realizable en un futuro que nunca acaba. (Es, en el lenguaje teológico, la soberana, arbitraria y gratuita, o graciosa, salvación por la fe que Dios otorga; en virtud de su paciencia inacabable, que se identifica con la paciencia inacabable del creyente, su esperanza). Con ninguna estrategia, con ninguna regla hace el sujeto más méritos que con ninguna otra, para ser racionalista. Cualquier momento es bueno para ser o no ser racionalista. Y ningún sujeto puede saber quién es o no es racionalista, pues un análisis tal es inacabable. Realmente, nunca se *es*, no se puede *ser*, racionalista.

Es el principio que puede irse dando, o no irse dando, irse o no irse realizando en cada momento del tiempo; pues es el principio que comprende a los demás, desde cada momento del tiempo. Sólo en intención puede serse, o no serse racionalista; sin que nunca podamos *saber* si lo estamos siendo, pues no es cuestión de *saber*; aunque siempre podamos *quererlo*... como aquí antes se dijo: ser alma (44), dándosela a todo lo demás.

El racionalismo, que comprende a los otros principios, trascendentales, es un principio, y, como tal -ya lo hemos dicho- aparece refiriéndose al lenguaje desde la sintaxis. Por eso aparece como un principio libre, no necesario, a aplicar o no aplicar, a su vez, por la voluntad, cualquier voluntad.

Pero, como dice DLO,

Una de las maneras de expresar las razones de la verdad de un lenguaje sintáctico es mostrando que es un lenguaje verdadero, mostrando que tiene forma lógica, diciendo qué forma lógica tiene, es decir, formalizándolo, traduciéndolo a un lenguaje lógico (45).

Así, en la inacabable deriva de niveles de lenguaje, de lógica a su sintaxis y de ésta a su propia lógica y así sucesivamente, la comprensión lógica de la sintaxis racionalista nos conduce a lo que en

DLO se llama, en su parte III, "determinismo".

Pero -y aquí llegamos- ¡atención!... El determinismo de DLO no es, precisamente, el que hemos venido considerando aquí hasta la fecha, es decir, no es el determinismo de la ciencia definido como la eliminación del azar en la naturaleza, la construcción y descubrimiento de un mundo en el que todo objeto y todo hecho, todo espacio y todo tiempo, esté determinado completamente por leyes, hechos, de la naturaleza.

Es cierto que nuestro análisis del lenguaje que puede construirlo -desde unos principios que, como hemos dicho, podemos postular como de intención racionalista y, por tanto superables- ha mostrado que tal determinismo no puede dejar de ser una fe, intencional, si quiere superarse el nihilismo.

Pero es al comprender ese racionalismo, si se acepta e intenciona, cuando la fe determinista, revelando la lógica intencionada por el racionalismo que la salva, se revela como el "determinismo" de DLO: un mundo en el que no sólo se ha eliminado el azar, sino también, que lo ha hecho desde cualesquiera condiciones, desde cualesquiera leyes, es decir, sin leyes, sin condiciones (46).

Eliminando el azar, el determinismo intenciona un mundo -intencional, inacabablemente realizable, como el racionalismo que lo va construyendo- en el que todo es, o va siendo, necesario y determinado. Pero también -en virtud de ese mismo racionalismo inacabablemente construible por la voluntad de todos y cualquier voluntad- es un mundo donde todo es, o va siendo, en cada momento, azar; azar que determina azarosa e inacabablemente; el azar de la voluntad de cualquier cuerpo, objeto, hecho, presente a sí mismo en el mundo, que determina en cada momento y en cada momento vive y construye el límite de la naturaleza (47); un límite en cada momento por doquier; pues por doquier nace y se transforma inacabablemente el mundo; un mundo donde necesidad y azar se identifican. El azar es necesario para que nazca y la necesidad que nace es azarosa, pues lo construye, reconstruye, aniquila, supera y transforma en todas las direcciones, sin dirección prefijada, sin sentido predeterminado; en todos los sentidos.

Eliminando el azar, el determinismo elimina los límites internos de la naturaleza. Pero, el determinismo de DLO, al hacerlo desde el racionalismo, elimina también los límites externos de la naturaleza y del mundo, elimina la nada, que los limitaba.

Pero también es un mundo que puede desaparecer, con la contradicción, y ser nada, en cualquier momento, en cualquier lugar; y en cualquier momento y lugar puede crearse y recrearse (48); inacabablemente.

Es un mundo en el que todo es necesario, porque cualquier objeto y cualquier hecho *puede* llegar

a ser, y *ser*, en un momento, ley, que determina; legislador de todo lo demás. Cualquier voluntad y cualesquiera de sus construcciones *puede ser*, si así se construye, objetiva; científica; universalmente comprensiva y determinante.

Es un mundo en el que, construido por la versión racionalista del imperativo categórico kantiano que más arriba mencionamos, todo actúa *como si* los hechos que determinan la propia determinación, cualquier determinación y todas las determinaciones, fueran todas y cada una leyes universales, objetivas, máximamente objetivas, de la naturaleza. Es un mundo donde la categoría kantiana de interacción (también llamada "acción recíproca" o "comunidad"), que comprenda cualesquiera determinaciones, queda comprendida entre todo y cualquier objeto (49).

Porque es un mundo que, en su intencionalidad *-como si-*, comprende toda posibilidad; donde todo lo que *puede ser*, *es*.

Por eso, dice DLO,

Objetivismo es uno de los nombres del Determinismo (50),

que dice: Sólo hay un mundo. El mundo es único. Pues comprende toda posibilidad, en comunicación. La posibilidad de toda necesidad y la necesidad de toda posibilidad.

Pero también toda imposibilidad, en cualquier momento, en cualquier lugar. Como también la posibilidad de ser más de un mundo, muchos, inacabables mundos; junto a la de que todos ellos sean uno, en comunicación, presentes a sí mismos en él, superadas las contradicciones, la nada y la pluralidad, en cualquier momento.

El determinismo de DLO intenciona un mundo en el que todo está determinado y determina, "desde cualesquiera condiciones". ¿No es eso, como viene indicándose, "sin condiciones"? ¿donde el todo se identifica con la nada y con cualquiera, condiciones? ¿donde el "bajo cualesquiera condiciones" de Idus se identifica con el "todo" o el "sin condiciones" de Locus?

Es, pues, un mundo -el mundo-, donde la incondicionalidad categórica del mundo, inacabablemente limitada por doquier por la condicionalidad de la máquina de la naturaleza y sus leyes, por la obligatoriedad de la naturaleza, es, pues, restaurada. (Interna y externamente. Internamente:) Las leyes condicionan, obligan, incondicionalmente. Pero todo hecho es ley y todo objeto legisla; los objetos, condicionados, obligados por las leyes en el determinismo común, obligan ahora, condicionan. Y sin condiciones; cualquiera, legisla todo lo demás; desde cualesquiera condiciones (todo lo demás); es decir, (incondicionalidad externamente restaurada) sin condiciones.

Todo objeto, es un dios; todo hecho, divino; dios, causa y efecto de todos y cualesquiera de los demás. La incondicionalidad original del mundo, en el determinismo de DLO, más allá de la obligatoriedad de la naturaleza del determinismo científico común, penetra el mundo a todo su través; en su condicionalidad, inacabablemente realizable en el tiempo... La diosa se identifica con todos los dioses. La obligatoriedad, con la incondicionalidad. Y el mundo, y todo objeto, todo dios, lo es sin límites, sin condiciones. (¿El Ser, de Parménides?).

En el determinismo de DLO, todo hecho es espacio, lugar, reversible, objetivo. Tiempo y espacio, se identifican. Pasado y futuro son presentes. Tiempo, espacio y objetos se identifican y se condicionan bajo cualesquiera condiciones, sin condiciones, condicionan incondicionalmente.

Identificados sujeto y objeto, todo objeto piensa, legisla, condiciona, se comunica con todos los demás; objetivamente. El determinismo de DLO es la determinación de mundo y naturaleza a la ciencia; a la objetividad. A la tecnología, total y completa, de la máquina del mundo; donde toda posibilidad es un hecho.

(Quizá sea desde una asunción así del determinismo de DLO, de la incondicionalidad categórica del mundo -lo místico (51)- y del lenguaje y sus hechos como comunicación entre los objetos del mundo, como -como dice DLO y hemos aquí citado varias veces- "cuanto se dice, se dice objetivo, ciegamente, con sentido y sin condiciones. El lenguaje es dogmático".

Quizá así se habla, así se piensa: desde un determinismo en el que la ceguera acrítica se identifica con la lógica de un criticismo visionario, la ceguera al futuro con la conciencia de la misma. Pues, sigue DLO: "Es la Filosofía -[cuando aparecen las contradicciones, desde el análisis]- la que relativiza o vacía de sentido lo que se dice" (52). Y es entre esas contradicciones, que obligan a tomar decisiones, como el espacio visionado se reconstruye como tiempo... ).

Si estamos tratando de imaginar, de visionar, la lógica del mundo que el racionalismo intenciona, desde su fe determinista, estamos tratando de describirlo desde su postulada completitud, como referencia completa. Es en ella donde se realizan, objetivamente, todas las identificaciones, condiciones e incondicionalidades aludidas. Un mundo así, ¿sería como los mundos de las referencias completas analizados aquí en su momento (53)?

Recordemos: Las referencias completas eran -decíamos allí- finitas en los lenguajes, en las formas y en los sujetos comprendidos; coherentes, no contradictorias; presentes; no presentes a sí mismas; realizables; ...

Veamos: Si estamos tratando de describir la lógica del mundo del determinismo de DLO desde su completitud, podríamos asimismo comprenderlo como presente, como hemos hecho; y ¿también,



en su completitud, como un mundo no presente a sí mismo, inconsciente de su propia presencia, sólo consciente de todo él, de sí mismo, como presente, pero no *en* mundo alguno; sólo, quizá, presente en sí mismo?... Quizá, en él, presencia se identifica con presencia en el mundo.

¿Y como coherente? Sí, claro. Pero ¿su incondicional coherencia, desde y bajo cualesquiera condiciones, no se parece a la contradicción, que muchos definen como aquel pensamiento desde el que puede deducirse cualquier cosa, cualquier otro? En el mundo del determinismo de DLO, contradicción y no contradicción se identificarían. En él la no contradicción se ha hecho demasiado incondicional.

Pero, desde luego, si hemos de describirlo desde su naturaleza de lenguaje objetual, objetivo, y desde el racionalismo que lo rige, no es un mundo de lenguajes, formas y sujetos finitos, sino inacabables. Y no es un mundo, por tanto, realizable. Es intencional. Si nuestra descripción ha de ser completa, ha de admitir su incompletitud radical e inacabable.

Así, si, dado por completo, ese mundo aparece como contradictorio (identificada la contradicción con la no contradicción), es un mundo que, al completarlo, se encontraría siendo nada. Al final, nada. Al final, nihilismo de nuevo y definitivamente. Pero eso sería olvidando su radical incompletitud. Pues ese mundo completo y contradictorio no es realizable. La nada no se realiza. Y aunque, en cualquier momento, la contradicción lo aniquile, cualquier nueva decisión, cualquier otra determinación lo transforma. Inacabablemente. Pues tal mundo está siempre aureolado del silencio del futuro, que comprende en silencio, y en el que está presente a sí mismo.

Si no olvidamos la exigencia racionalista de comprenderlo todo desde un sujeto en un momento, en cada momento, en el tiempo, donde en cada momento se distingue entre lo realizado y lo intencionado, entre el ser y la nada, entre necesidad y azar, entre entendimiento e información, entre pasado, presente y futuro, entonces todo ese mundo que hemos tratado de describir hay que comprenderlo como, sí, realizable, en su totalidad, pero siempre parcial, inacabablemente. Irrealizable todo, ya, en un momento. Frente al visionarismo de Locus, Idus vuelve por sus fueros:

-Si yo le he dado, desde el racionalismo, vuelo, justo es que exija mis derechos -dice-. Pero después, se olvida...

Como antes dijimos, tiempo, espacio y objetos se identifican en el determinismo de DLO como mundo y pensamiento completos. Pero eso es la nada; la contradicción que está siempre a su lado; la nada bajo cualesquiera condiciones, sin condiciones, incondicional. No. Tiempo, espacio y objetos no se identifican, pues, nunca por completo. Se van identificando, al realizarse, inacabablemente en el tiempo. Si hemos de evitar el nihilismo, como el racionalismo nos hace

posible, y el determinismo lo cree, no podemos reducir a espacio ni a objetos la dimensión temporal, pues es el tiempo el que salva la existencia del mundo de la nada.

Tiempo, espacio y objetos se van identificando en el tiempo. Las determinaciones que el tiempo va creando, se van haciendo objetivas, reversibles, se van espacializando. Y en la completitud de la referencia espacial, va encontrando la nada que sólo el tiempo salva, una y otra vez.

Al contrario que en las filosofías en la tradición de Parménides, no es el tiempo el que trae la contradicción, sino que es en el espacio donde se encuentra. Y el tiempo, el tercero excluido, es el que la supera, en su barrida...

El mundo del determinismo de DLO y sus objetos son espacio, que se va construyendo inacabablemente en el tiempo.

El determinismo, dijimos, es la determinación de la naturaleza a la ciencia, a la objetividad creciente; determinación inacabable. La ciencia, la tecnología, la objetividad, el pensamiento, es la comunicación, la determinación entre todos los objetos que la naturaleza va realizando en su determinismo. La ciencia, el pensamiento, están, para el determinismo, determinados. Lo van estando. Pero no por ello son necesarios e inevitables; ni dejan por ello su carácter de fe, intencional; pues su determinación surge del azar y el tiempo, de la nada que para el determinismo es el futuro, la determinación aún no realizada, que, con la nada, se va determinando en cada momento.

El determinismo de DLO, como lógica de su racionalismo, le ofrece sus causas, intenciona figurárselo como un hecho, determinado por la naturaleza y su obligatoriedad incondicional. Por eso los racionalismos al uso han buscado, o aceptado, la engañosa seguridad que sus determinismos le parecían ofrecer a su fe, dejando de tenerla para considerarla un hecho. En eso basaban su aparente seguridad los progresismos de la edad contemporánea. Su racionalismo proyectaba lo que su determinismo les aseguraba con la incondicionalidad de un hecho, de una predicción visionaria.

Pero no. Es una seguridad falsa, engañosa. Pues el determinismo, como lógica del racionalismo, surge y se realiza del azar y el tiempo como de su fuente, de la que depende para realizarse, inacabablemente, como hecho; que no se realizará nunca, en ningún momento.

Por eso, el determinismo, como lógica del racionalismo, es, como dice DLO,

la determinación de la Naturaleza a la disgregación perfecta de la máquina del mundo (54).

Pues la naturaleza es la lógica de la voluntad, de la voluntad de todos y cualquier voluntad de

construir hechos en el mundo; la "disgregación" es la lógica del análisis, que la voluntad realiza, al decidir, discontinuamente, entre alternativas, cada momento, realizando así, siempre parcialmente el determinismo como hecho, la máquina del mundo; ésta es la lógica del lenguaje, de todos los lenguajes y de toda la comunicación, como hecho; y la "perfección" es la completitud, intencional, irrealizable en su completitud, como hecho, inacabable, nunca necesario y siempre posible.

Y como el análisis de las formas es inacabable, así lo es la disgregación de la máquina del mundo como hecho que el determinismo construye, siempre parcialmente, siempre imperfecto, siempre del azar, pues intenciona realizarlo determinado por leyes inacabables, virtualmente infinitas.

Por eso la ciencia, determinista, aplica sus leyes a reconstruir su determinismo como ese hecho, inacabable y hecho de determinación y azar: de determinación en tanto parcialmente realizado, hecho de comunicación; de azar, en tanto incompleto, inacabable, hecho de información futura, allí donde quepa saber más, allí donde haya cualquier objeto, cualquier hecho en el mundo, objetual, inacabable. Es decir, por todas partes. Pues toda determinación de un objeto, de una determinación, es, por ello, inacabable.

Por eso, la ciencia, digo, aplica sus leyes a ofrecer ese enorme hecho inacabable que es la determinación de la naturaleza: desde una supuesta e hipotética gran explosión (*big bang*), hasta un presente, más o menos amenazado por el nihilismo. Y esa hipotética reconstrucción incompleta de la disgregación perfecta de la máquina del mundo, ¿no es sino la reconstrucción lógica del racionalismo, como hecho; un reflejo del mismo, Locus reflejando a Idus en el espejo de Forum; donde la disgregación y la expansión explosiva del universo y su espacio reflejan, y son, las de la comunicación, las del análisis y las de la realización del lenguaje; y la concentración, supuestamente original, que explota, asimismo refleja, y es, la de la objetividad que una y otra vez va realizando la síntesis, a través de traducciones, de lo analizado; y donde el azar, interiorizado y disimulado en los hechos a través de su forma probabilística, surge de los agujeros negros donde parecen encontrarse los límites de la naturaleza, y por donde se van realizando, como hecho, los cálculos matemáticos y sus números imaginarios; todo a lo largo de un hecho incompleto, a lo largo del tiempo -que lo va barriendo todo, rodeado y transido de silencio de principio a fin-, reflejándose uno en otro?

Ahora bien, si el determinismo comprende al pensamiento y a la ciencia como determinación de la naturaleza, que comunica entre sí a los objetos, a través de sus inacabables determinaciones, ¿qué lugar tiene ahí el hombre? -dice Forum.

*Hombre soy -digo yo-. Escribo, en principio, para hombres. En silencio. Y en silencio espero de ellos alguna respuesta. Escribo desde mi fe en ella. Y el silencio hablará, de alguna manera que ahora ignoro.*

Bien quisiera que hablara también el silencio de las estrellas lejanas, el del mar salado y el de la nieve blanca, el de los conejos saltarines y el de los estadios de conejos, (55), el de los ordenadores, el de las piedras y el de cualquier hecho u objeto de la naturaleza. Pero... ¿no hablarán?

Sí que hablarán, como han hablado. El pensamiento es la comunicación entre los objetos y hechos de la naturaleza con el sujeto que habla; que habla con ellos, como objetos y como sujetos, inacabables, que responden con sus hechos y sus determinaciones. Como sujeto, si soy racionalista, mi alma les da alma y permanece a su escucha, tratando de entenderlos y decidir y transformarme en la comunicación, consciente de mi presencia y de la suya, de nuestra comunicación, en el mundo.

En un mundo donde mi fe determinista me hace esperar determinaciones, espero las azarasas determinaciones que el tiempo irá realizando sobre mi cuerpo, donde desde las estrellas lejanas hasta los ordenadores dejarán sus determinaciones -o las han dejado y podrán ser descubiertas y realizadas, determinadas, en algún momento; inacabablemente-, realizando así mi pensamiento como comunicación presente en el mundo.

A lo largo de mi vida -ese extenso hecho azaroso e inacabable- me he comunicado con innumerables objetos y cuerpos, inacabables en su reconstrucción. Con unos, supongo, he vivido, y realizado, referencias completas, viviendo por momentos en un mundo, aislado del mundo, tapándome los oídos a sus gritos, a sus susurros y a su silencio, protegiendo mi intimidad de su acechanza. Con otros, he vivido la nada, no he vivido, sin decidir nada, cansado de una vida imparable o paralizado por el miedo. Con otros, he vivido cadenas de sentido interrumpidas, y hechos olvidados. Con otros, he abierto mi aislamiento, mi muerte soñada y mi olvido, al mundo de nuevo, sintiendo y decidiendo transformarlos y, prestado oídos al silencio, dispuesto a escuchar y a participar en sus evoluciones inacabables. Ha sido esa apertura al silencio y a la comunicación inacabable, y a afrontar su riesgo, la que me ha rescatado una y otra vez del solipsismo: la decisión de ir decidiendo entre las alternativas que el futuro me presente, y la intención de no ignorar ninguna.

Así me he comunicado a lo largo de mi vida, a través de un discontinuo y azaroso vapuleo, que, abierto en momentos a su reconstrucción, presente a sí mismo en el mundo, se va determinando como un hecho continuo inacabable. Y así seguiré comunicándome con inacabables objetos más; a través de otros, igualmente inacabables; me seguiré comunicando con todos ellos, de inacabables

formas; o bien... no lo haré, pues todo puede quedar reducido a la nada en un momento.

Pero mi fe determinista me dice que sí que lo hará, que lo haré. Y si mi fe determinista comprende también la fe en el fin de mi presencia a mí mismo en el mundo, el fin del contexto de mi vida como lenguaje de mi cuerpo, mi muerte como cuerpo vivo en el mundo, el fin de su memoria, de su experiencia y de su presencia a sí mismo en el mundo... el fin de la posibilidad de que mi cuerpo pueda seguir determinando entre alternativas y determinado por ellas, el fin de la posibilidad de su apertura a los demás cuerpos, el fin de la voluntad de mi cuerpo, la nada, mi nada... , entonces mi fe determinista comprende también que mi nada podrá ser vivida por los cuerpos de mis amigos, presentes a sí mismos en el mundo; y las determinaciones de mis acciones, en el mundo, los hechos y objetos determinados por mi experiencia, podrán estar presentes a ellos mismos en el mundo en sus cuerpos; mi contexto acabado podrá ser continuado y su lenguaje transformado en sus contextos, inacabablemente comprendido por ellos. Y los hechos determinados por mi vida, en el mundo, seguirán comunicándose en el mundo, con los demás objetos de la naturaleza, inacabablemente. Podrán hacerlo. Lo harán, o bien, no lo harán. Es cuestión de fe. Silencio. Escucha... El tercero excluido, la barrida del tiempo...

Pero escribo, como los hombres hablan: para hombres... esos cuerpos. Uso su lenguaje, pongo sobre el papel los signos que ellos usan... esos objetos. Y aunque, en el mundo; abierto, pues, a todo otro lenguaje y a todo otro cuerpo; y aunque sin desechar la posible respuesta de ningún otro cuerpo u objeto; las determinaciones realizadas en mi experiencia hasta la fecha y las realizadas en las experiencias con las que me he comunicado, hasta la fecha, me hacen predecir como muy poco probables las respuestas a mi escrito por parte de otros cuerpos que no sean hombres.

Sé que las estrellas, el mar, la nieve y las piedras me seguirán hablando, en sus lenguajes, pero no en éste de mi escrito. Y, aunque traducible a éste, sus contextos, sus hechos, no aparecerán determinados por éstos.

Al menos, no directamente. Cualquier determinación que este escrito ejerza en ellos, será, previsiblemente, a través de cuerpos humanos. Sé que también a través de cuerpos humanos se realizan las traducciones. Pero si sé que hay máquinas traductivas que puedan comprender mi escrito, su lenguaje y sus traducciones a otros idiomas, a otros lenguajes humanos, hasta cierto grado de comunicación, contexto a contexto, ignoro que las haya para traducírselo a las estrellas, a la nieve o a las piedras.

Sé que antiguamente, cuando el pensamiento era canto, había hombres que intertraducían sus lenguajes al de las estrellas y decían comunicarse con los dioses; muchas estrellas, mares o piedras lo

eran. Pero muchos siglos han pasado ya de eso. Y, si alguna vez hubo esa comunicación, hace tiempo que el pensamiento como escritura y experiencia ha ido olvidándola hasta hacer encontrarse al hombre solo, solo él presente a sí mismo, en el mundo. Y si este escrito, y muchos otros de los últimos tiempos, abren de nuevo la posibilidad de que tal comunicación se reconstruya sobre la base del lenguaje y la experiencia, esa reconstrucción es, hoy, aún, algo por realizar de manera efectiva.

Porque, sí; aunque en principio podamos construir, o reconstruir, de entre cualesquiera objetos, un lenguaje sobre la base de un conjunto de formas, de determinaciones, parece que sólo el lenguaje que los cuerpos humanos determinan, el lenguaje humano, es el único que puede comprender su propia sintaxis; que el hombre es el único sujeto, hoy por hoy, que parece ser capaz de estar presente a sí mismo en el mundo, negarlo todo y superarlo, abierto a otros lenguajes.

Por eso, aunque no quiero cerrarme a ninguna otra posibilidad, me dirijo, en primer lugar, a los hombres, mis semejantes.

Ese es el lugar del hombre en el determinismo, en el que todos los objetos se comunican y en su intercomunicación construyen la objetividad, el arte y la ciencia. Todos los objetos se van comunicando, pero sólo algunos de ellos, los cuerpos de los hombres, parecen de momento ser los que pueden hacerlo desde una conciencia de su propia presencia en un mismo mundo y de su comunicación con los demás... a través del tiempo, que todo lo barre... la conciencia de la propia presencia como un hecho inacabable... Locus reflejando el vuelo de Idus en el espejo de Forum...

¡Hombres, hombres...! -exclama Idus- ¡Siempre pretenciosos y siempre lamentándose! ¡Siempre compadeciéndose de sí mismos...! ¡Se creen muy solos, los pobres de la tierra, en el mundo! ¡Llevan siglos dando golpes, dejando mensajes, inscripciones de socorro allí donde llegan...! ¡Y ahora quieren otra vez volar! ¡Conmigo! ¡Volar conmigo y con alas de plomo! ¡Han hecho del mundo su casa y ahora los señores piden tiempo, dicen... se quieren tomar su tiempo...! ¡Pues ea, a barrer! ¡A barrer la casa, eso es lo primero...! ¡Hay tiempo...! ¡Y después, todo lo demás!

-Hace tiempo, más arriba, empecé a sospecharlo: Idus es una mujer. Y el racionalismo, su escoba.

## De la información y de la repetición

Idus, escoba en mano, parece, con ademán paciente, tirar de ellos. Tira de Forum, que, con un pie a cada orilla de una corriente, tira de Locus por el otro lado. La corriente pasa, bajo el arco.

A los ojos de Idus eso es vivir el mundo, eso es pensarlo: vivir y pensar en el mundo: desde un presente en el tiempo, en el que la naturaleza se hace presente como pasado, presente y futuro, voluntad de todos. Comprendiendo acción e inacción; lenguaje y silencio; contemplación y vacío. En el tiempo.

Y, como se ha dicho, el tiempo es una referencia (56). O se vive y se comprende como referencia, como cualquier referencia incompleta que se comprende a sí misma, presente en el mundo, en el tiempo, en el de cualquier otra referencia en el tiempo... Por eso puede comprenderse y medirse, puede tener sentido y dirección, desde cualesquiera referencias, inacabables, inacabablemente.

Por eso, a los ojos de Idus, que tira de Forum, la vida es lenguaje en el tiempo. Por eso la dimensión del lenguaje es temporal: la información. Que, dice DLO:

La información de una construcción es la relación entre su sentido y el de un momento precedente (57).

La información es, pues, una relación que comprende al menos dos momentos: el de una construcción, y su decisión, o decisiones, constructivas, y el de una construcción precedente y sus decisiones. Es, pues, una noción referencial, relativa a la referencia temporal que la comprende.

Por eso puede medirse, y tiene sentido y dirección, porque comprende el pasado, como reconstrucción, desde alguna referencia. Pero vivir en el tiempo es también comprender el futuro como silencio, como incógnita; es comprender la información en su incompletitud e inacababilidad. Es vivir toda construcción como informando y como abriendo, al mismo tiempo, más interrogantes

que los que contesta, más indeterminaciones que las que determina. Es comprender toda información como una petición de más información, como la intención de satisfacerlas. Hacia el futuro y hacia el pasado.

Si toda pregunta es, como nos han dicho los lingüistas, una expresión incompleta, una expresión con lugares vacíos, signos-incógnitas, que se intenciona sustituir y realizar en el futuro por signos de objetos, vivir en el tiempo es comprender toda construcción como pregunta. Y toda pregunta como respuesta; inacabables... que la naturaleza, la voluntad de todos, irá respondiendo y preguntando, inacabablemente, en el tiempo. Y así, la pregunta-respuesta puede considerarse un modelo de todo pensamiento, de toda acción, de toda construcción, en tanto comprende desde su presente, un pasado al que responde, y un futuro que intenciona responder; siempre inacabablemente... (58) una mayéutica inacabable.

Por eso, dice DLO,

Para el Racionalismo, Filosofía es la determinación del lenguaje como información (59)

y

Filosofía es Comunicación como información (60).

"Informar" es dar forma, meter en forma, poner *en* forma lo que no *la* tiene; comprender algo - algo que ya es alguna forma- por otra, desde otra; completar, al menos parcialmente, una forma; comprenderla, al determinarla en un conjunto de intertraducciones que construyen, con ella, una referencia, la viven en un tiempo. Y para el racionalismo, a los ojos de Idus, asumida toda forma como *incompletable*, las vive -tanto a la forma informada como a la que informa- en el tiempo...

Así comprende el racionalismo al lenguaje como información: como formas momentáneas y huidizas dentro de un flujo de informaciones inacabable, siempre al límite de un presente con futuro en silencio siempre, el de su intención irrealizable.

Se ha hablado aquí varias veces, desde el capítulo 3 (61), de las capacidades de información, de transformación y de comunicación del lenguaje, proporcionadas, respectivamente, por sus indeterminaciones sintácticas, semánticas y pragmáticas. Pues bien, como más arriba, en varias ocasiones, se ha ido mostrando, reducidas, o reductibles, la semántica y la pragmática al lenguaje de la sintaxis, gracias al panlingüismo de DLO (62), consideraremos ahora la capacidad de información como comprendiendo, en general, las capacidades de transformación semántica y de comunicación pragmática; pues la demarcación entre ellas depende -recuérdese- del análisis del lenguaje en



cuestión cada momento.

Así que, a los ojos de Idus, que el lenguaje informe comprende que se transforme y comunique, inacabablemente, en el tiempo.

Para el racionalismo, pues, para DLO, la vida, el mundo, el pensamiento, es lenguaje -máquina- en inacabable proceso, sin principio ni fin, de información; de cambio. Como para el viejo Heráclito.

Pues sobre la base de la sintaxis y su lenguaje objetual acerca de signos -objetos del mundo-, vida y mundo, lenguaje y máquina, como sintaxis y ciencia, análisis y síntesis, "son dos dimensiones inseparables propias del lenguaje objetual" (63). Y toda información es cambio; y viceversa. Para el análisis, toda información es un hecho del mundo que cambia el mundo. Y todo cambio informa a sus sujetos. Pues todo análisis es sintetizado, momentáneamente, una y otra vez, en su propio lenguaje.

*Filosofía es la interpretación del lenguaje como información. Interpretar un lenguaje es asumir su carácter informativo (64).*

El asumir el lenguaje -sus signos y contextos, sus formas, etc.- como información es, pues, un a priori del análisis racionalista, que pretende comprenderlo en el tiempo. Es una regla, o principio, del análisis racionalista; del pensamiento, o espíritu, racionalista.

Al hablar, en el capítulo 2, parágrafo "Sintaxis y moral", de los principios del lenguaje, señalábamos el de no contradicción y el de la voluntad (65) -y más tarde, en el capítulo 3, parágrafo "Ciencia", el de la uniformidad de la naturaleza (66)-. Sobre ellos, hemos construido, incompleta e intencionalmente, el espíritu racionalista. Pues bien, ahora, desde éste, comprendiendo a los anteriores y a la dimensión temporal que proyectan en su desarrollo, aparece la información inacabable como principio del lenguaje y de su análisis, de su construcción y de su reconstrucción inacabables.

Podríamos llamar a tal principio, de una manera más expresivamente comprensiva, el de la voluntad de información. -O el de la naturaleza del cambio-.

Es en aplicación de ese principio -o de esos principios, si son dos- como se comprende al lenguaje como información. Y al mundo como cambio. Como cambio de las condiciones subjetivas del lenguaje; y como información de las condiciones objetivas del mundo. Información de razones y de causas. Cambio de causas y de razones.

Eso significa, para el análisis, la voluntad de reconstruir todo lenguaje como información, sus

reglas como reglas de información; que determinan las condiciones de todo signo y contexto del lenguaje, de toda referencia del mismo, en la medida en la que informan, y comunican información (y transformación, y comunicación) entre sujetos.

Si, en nuestro análisis, hemos considerado al sentido como la dimensión esencial al lenguaje y al pensamiento, ahora, desde el racionalismo, es la de información, y su comprensión de la dimensión inacabable del tiempo. Y el lenguaje es construcción de información, en el tiempo. Y el sentido, y la referencia, informan, son informaciones.

Eso significa también, para la ciencia, la voluntad de construir y reconstruir toda máquina en el mundo como cambio y productora de cambio, sus leyes como leyes del cambio en el mundo; que determinan las causas de todo hecho en la medida en la que cambian y producen un cambio entre, y en, los objetos.

La voluntad de información y la naturaleza del cambio como principios del pensamiento y del mundo en transformación y comunicación han ido extendiéndose insistentemente por doquier en las *concepciones del pensamiento y del mundo en los últimos tiempos y campea, insistentemente, por la cultura actual.*

Por ejemplo: en la historiografía, y especialmente en la historia del arte, numerosos historiadores insisten hoy en interpretar el pensamiento y el arte del pasado, en el tiempo: es decir, como informando (y transformando) el pensamiento y el arte de su momento, reconstruyendo el pensamiento de sus sujetos en lo que tienen de innovador (y revolucionario) y cifrando en ello su pensamiento, como información (67).

En teoría de la ciencia, la obra de Popper y de Kuhn asimismo insistió en la dimensión transformadora y revolucionaria de las teorías científicas y estudió sus mecanismos de transformación.

En la tecnología, y en las dos instituciones que en nuestra cultura oficial profesan y se encargan de aplicarla, la industria y la política, se construyen planificaciones con estudios de impacto (información) y de obsolescencia. Y, sobre todo, el concepto de información es usado y repetido a diestro y a siniestro a propósito y en torno a los llamados medios de comunicación de masas: en las industrias productoras de los medios; y en las empresas implicadas, que los usan y controlan. Y en la extensísima y obsesiva literatura al respecto.

Pero en la disciplina científica y tecnológica donde industria, política y empresas, literatura y pensamiento, hoy, fijan paradigmáticamente su atención, con fe, esperanzas y temores, según los casos, quizá sea en la informática, en torno a la industria de los ordenadores.

No parece apropiado emprender aquí y ahora un análisis pormenorizado de la teoría de la información y de los ordenadores. Bástenos señalar *grosso modo*, en letra cursiva, algunas de las coincidencias y diferencias de la misma con los modelos de pensamiento que hemos venido desarrollando, y especialmente con el último, el que antes dijimos se ha estado construyendo en el presente siglo y que encuentra en el ordenador su máquina paradigmática.

En primer lugar, diré que el ordenador es una máquina *sintáctica*; una máquina de signos y contextos, que son *hechos*, hechos de experiencia; para su constructor; y también, en último término, aunque en menor medida, para su usuario, sin experiencia de todos sus mecanismos internos. Esos hechos son *proyectados* entre sí -y con los hechos intermedios, internos- a través de los mecanismos de la máquina (que, desde la mano, el ábaco y las primeras máquinas de lenguaje y pensamiento, hasta los ordenadores actuales, han ido sustituyéndose los mecanismos puramente mecánicos por los específicamente eléctricos y electromagnéticos; pero abstraigamos del soporte *objetual* de los mecanismos y su *ferretería*, que mucho han cambiado y cambiarán).

Por otra parte, esos mecanismos proyectan, *traducen*, los signos y contextos a signos y *lenguaje matemático*. Hacen algo así como la proyección que hizo Gödel en su teorema de incompletitud, por la que todo signo o forma de un lenguaje es traducido a números y funciones numéricas. Es más, como en este teorema, la traducción mecanizada se hace a tan sólo la aritmética elemental de los números enteros y la operación de adición, sobre cuya base puede alcanzar virtualmente todo el resto de la matemática. De esta manera el ordenador incorpora en sus mecanismos toda la máquina del lenguaje matemático y sus posibilidades proyectivas, ordenadoras, formales, referenciales.

En segundo lugar, el ordenador es una máquina *indeterminada*:

Como todas, pues en cada caso, en cada funcionamiento, los hechos que determina en su *output*, dependen de los de su *input*, en principio, indeterminado, según la utilización a la que se aplique la máquina. Pero, en este caso, el ordenador está construido con la máxima indeterminación, tal que le permita admitir, como *input*, el máximo de determinaciones posibles; virtualmente, todas las posibles *determinaciones de signos y contextos del lenguaje*, o al menos, *del lenguaje o lenguajes* para los que el ordenador está proyectado; para poder ser, en cada aplicación, su máquina *sintáctica*.

No se diferencia, pues, por ello, de cualquier otra máquina. Pero, como máquina *sintáctica*, de lenguaje, que así ha sido específicamente construida, trata de estar suficientemente indeterminada

para poder llegar a proyectar, virtualmente todas las indeterminaciones y determinaciones del lenguaje. Igual, en principio, que el *cuerpo* humano; sobre todo si tiene a mano un lápiz, o una máquina de escribir, ...

Y es, además, una calculadora de la indeterminación que su uso determina: una calculadora de *información*.

Para ello cuenta con una medida de información, la unidad de información: el bit. El bit cuenta con las características que aquí hemos estado viendo en la información: es una relación entre dos momentos, que los comprende: un momento *pasado*, el de cualquier estado de la máquina, y un momento *presente*, o posterior. Y como unidad, mínima, de información, entre ambos momentos se ha determinado una indeterminación, la mínima: la determinación entre sólo dos *alternativas*. En el momento posterior se ha determinado una de las dos alternativas que en el momento anterior aún eran, cualquiera de las dos, posibles en un momento *futuro*.

*Bit* es la indeterminación de un suceso aleatorio con dos resultados equiprobables (68).

Así pues, es unidad de información, como medida de indeterminación, determinada entre alternativas a través del *tiempo*. Si una indeterminación lo es entre más de dos alternativas, la información que la determina tiene más de un bit, que pueden representarse analizados en estructura *arbórea* (con el bit como nudo mínimo: con una entrada *-input-* y dos salidas *-output-*; cada una de éstas, posible entrada del siguiente nudo).

Así, sobre la base de la misma estructura del lenguaje y de la construcción de la objetividad que en DLO, y más arriba, se ha desarrollado, el ordenador *analiza* la información hasta su unidad mínima, su caso mínimo, una *ficción* mínima del análisis... del análisis sintáctico, del lenguaje, a través del tiempo.

Como calculadora de información, el ordenador, en su análisis de la misma en base al bit, y en su construcción para ello, es una máquina discontinua, *discreta*, de lenguaje, analizado en momentos mínimos, saltitos, tomas de *decisión* entre dos alternativas; que funciona siguiendo una sucesión de hechos, un proceso *secuencial* de hechos, momentos.

Ahora bien, el ordenador es una máquina sintáctica; sus momentos son hechos de experiencia (medidos y calculados por sus mecanismos de cálculo), hechos suyos como objeto que es el ordenador, compuesto de objetos, en el mundo. Y la información que construye y mide entre esos hechos, es *cambio*, secuencias de hechos, determinados, en la naturaleza, en el mundo, en la

máquina.

Así pues, el ordenador es una máquina constructora y calculadora de cambio, analizado y calculado sobre la base de una unidad de cambio, mínimo.

Hay muchas máquinas calculadoras del cambio. Quizá, todas las calculadoras lo sean; y todas las reglas y cintas métricas, e instrumentos -máquinas- de medir: calculan el cambio entre la unidad, o medición de la unidad, como hecho de experiencia, y el objeto o hecho medido, la medición completa. ¿Por qué llamarle, entonces, en el ordenador, "información" a lo que es simplemente "cambio"?

Y esa identificación, entre "cambio" e "información", se ha extendido; por ejemplo, a la genética; y a muchos lenguajes científicos que analizan máquinas y mecanismos con semejante estructura a la del ordenador. Y por toda nuestra cultura se tiende hoy a identificar el cambio con la información. Eso parece confirmar el que el ordenador sea hoy paradigma de máquina y de pensamiento.

Pues la principal razón y causa de que ello haya ocurrido, quizá sea la misma por la que en el ordenador se identifique "información" y "cambio": el ordenador es una máquina sintáctica, de lenguaje; que construye y mide hechos de experiencia que son hechos de lenguaje y en el que todo cambio es información y viceversa. Y por eso el ordenador puede calcular y medir como información todo cambio, en cuanto puede reconstruirlo como un cambio de lenguaje.

Así, aparece el ordenador como construcción, razón y causa del *panlingüismo* contemporáneo.

Quizá también el cuerpo, que habla y canta, o que toma un lápiz y escribe, como máquinas de lenguaje, podrían también ser construcción, razón y causa de un panlingüismo, como los habidos en momentos diversos de la historia.

Pero en el ordenador, paradigmáticamente hoy, como máquina de lenguaje, la información que construye y mide es un cambio con determinadas características, consideradas paradigmáticas de la información: Es un cambio que se recibe, que se almacena y que se transmite (69).

Quizá también las mismas características las tiene la información que construye el cuerpo, sin o con lápiz; se recibe en el cuerpo, se almacena en la memoria y en la experiencia, y se transmite, cantando o escribiendo. Pero en el ordenador tiene características propias; sobre todo, es un cambio analizado como experiencia en la máquina, y calculable, medible; amén de las demás que estamos viendo y que coinciden con las que en DLO y más arriba hemos ido considerando propias del panlingüismo contemporáneo y del modelo contemporáneo del pensamiento. Que, si pueden aplicarse también al canto y a la escritura, han ido apareciendo en nuestro siglo junto con nuestro panlingüismo, y junto al ordenador, que las ha construido, o reconstruido, como objeto en el

mundo, como un hecho de experiencia, como máquina; propuesta, como instrumento de pensamiento, como prolongación del cuerpo.

A la característica, o función, de almacenar la información, o cambio, en el ordenador, se le llama también "memoria": es memoria hecha experiencia, de hechos en el mundo, en el ordenador, como memoria; por eso puede calcularse la información, porque el ordenador almacena los momentos pasados, como hechos, objetos, y los relaciona y mide sus indeterminaciones con las de los posteriores.

Como la tabla encerada, como el papel, el ordenador conserva los hechos del cambio, la secuencia, como objeto, al menos interno; como experiencia, al menos posible; que, como en aquéllos, pueden también borrarse, y olvidarse.

Ahora bien, y en tercer lugar:

¿Cómo el ordenador construye, analiza y calcula el cambio-información? ¿Quién toma las decisiones oportunas que construyen y determinan la medición, a través del análisis del proceso en forma de secuencia?

La medición depende de: 1) la unidad de medida, que en todos los ordenadores, que yo sepa, es la misma, el bit, según decidieron hace tiempo los constructores de los ordenadores y los teóricos de la información; 2) el objeto, o hecho, a medir, un cambio, decidido por el usuario del ordenador, es decir, el contexto de lenguaje cuyo análisis sintáctico se pide al ordenador, los datos que se le suministran; y 3) el proceso-hecho de medición propiamente dicho, la aplicación de la medida al cambio a medir, la descomposición de éste, su análisis, en base a esa ficción del análisis, la unidad de medida, la construcción, en base a ésta, de la secuencia arbórea que construye-reconstruye todas las posibilidades de cambio-información que el ordenador es capaz de medir; y que determina, en muchos casos, el orden secuencial en el que el usuario se ve obligado (por medio de un manual de instrucciones) a tomar sus decisiones de cambio, previamente analizadas, si quiere aplicarles el ordenador y su proceso de medición.

Estas últimas -y 3)- decisiones analíticas las toman: los constructores del ordenador y su ferretería (*hardware*) y los constructores del programa y su lógica (*software*) y del manual de instrucciones. (Lo mismo que en la tabla encerada las toma el constructor de la tabla, o del medio-objeto que sea, y el del lenguaje que se emplee al escribir en ella).

Esas decisiones están ocultas al usuario. Para él son las que conducen al manual de instrucciones y mediante éste le imponen unas determinadas condiciones a sus decisiones frente al ordenador. Para el usuario que se acerca, son un bosque oscuro y desconocido; un laberinto, que se pierde en la

oscuridad de su interior.

De estas decisiones constructivas depende que un determinado cambio-información mida tantos bits o tantos otros, contruidos en tal o en cual secuencia. Y estas decisiones se han tomado según los fines pragmáticos que el ordenador o el programa se pretende que puedan satisfacer, según el tipo de información que se pretenda puedan calcular y procesar.

Así, ferretería y lógica del ordenador, comunes a virtualmente inacabables usos que puedan dársele al ordenador, comunes a inacabables cálculos de información diferentes, de lenguajes y contextos diferentes, son *referencias* de éstos: La ferretería, a un nivel de objetividad mayor que la lógica de los programas, en cuanto comprende más usos posibles, comprende a los usos de cada programa que admita.

La información es una construcción temporal, y el tiempo es referencial. Es en referencia a esas referencias del ordenador como éste construye y calcula la información. Por eso, en su unidad de control, que es el mecanismo que coordina todos los demás, cuenta con un reloj, esa máquina referencial (70), en referencia al cual se ordenan temporalmente todas las secuencias de operaciones (71).

Así, el ordenador, la calculadora y constructora de información, es una máquina sintáctica referencial, a la que le faltan los signos, de los que dependen los lenguajes a construir y computar; cuenta sólo, pues, con la común estructura, o conjunto, o secuencia, de conexiones -leyes - formas-, las suministradas por su "ferretería" y su "lógica", que son las que van a construir, y a intertraducir, en referencia a un cómputo común, intertraducible, todos los signos y contextos de los lenguajes a los que se aplica, virtualmente inacabables: todos los que su capacidad de memoria pueda admitir; y todos cuyos fines e intenciones estén comprendidas entre los del ordenador; es decir, sus utilidades y prestaciones.

Ese conjunto, o secuencia, de leyes sintácticas, a falta de los signos y contextos (consistentes en secuencias de pulsaciones del teclado, o según cualquier otro sistema de *input* del ordenador), es decir, a falta de lo que, más arriba, hemos llamado las leyes específicamente sintácticas, ese conjunto, o secuencia, digo, es más bien semántico, referencial sin la máquina específicamente sintáctica que es la que va a conferir a toda la máquina la caracterización de máquina sintáctica, de lenguaje: Máquina semántica sin sintaxis, esencialmente incompleta.

Y ese conjunto o secuencia de leyes semánticas incompletas es el que, completadas con las decisiones específicamente sintácticas sobre los signos y contextos, construye las intertraducciones entre éstas, a través de sus mecanismos, su reloj, su unidad aritmética, etc., en referencia a un

común cómputo de bits, de información.

El ordenador es, pues, (casi) la objetividad hecha máquina, objeto; una (casi) objetividad relativa a sus utilidades y prestaciones. Pero casi: le faltan las decisiones sintácticas del usuario, que lo convierten en una referencia, un lenguaje objetivo, un conjunto intertraducible -intercomputable- de lenguajes.

Por eso es hoy, el ordenador, candidato a máquina paradigmática del pensamiento y la objetividad; por lo que la cultura y la máquina social -que una vez fue construida sobre la palabra dada, o cantada, la palabra era sagrada como signo de contrato (todavía los jueces y torturadores dicen buscar que el sujeto cante, de plano); y después fue construida sobre la escritura y la firma (todavía, a ser posible, con un notario que de fe de una ceremonia presencial)- se tiende hoy a construir sobre la impresión mecánica del ordenador, como garantía de fiabilidad, de objetividad, de verdad; de constructividad social.

Por eso, el ordenador, como máquina formalista, constructora de formas en base a esa forma mínima, el bit, corre con todos los peligros del formalismo (72) que aquí hemos ido apuntando. Y sobre todo con el de ignorar, u olvidar, lo que le falta para ser máquina de lenguaje: las decisiones del usuario, sus hechos de experiencia subjetivos sobre los que el ordenador construye su objetividad; aunque esos hechos parezcan ser tan simples como las pulsaciones sobre un teclado. Esa simpleza está exigida por las leyes, formales, del ordenador. Pero la pulsación sobre el teclado es sólo el *output* de otra máquina de experiencia y lenguaje anterior, el cuerpo del usuario, presente ante el teclado.

Pero a esos peligros del formalismo en el ordenador hay que añadirle los anejos a su lógica:

Se trata de una lógica binaria, digital, de sólo dos valores, sí o no, afirmativo o negativo, conexión o desconexión, verdadero o falso, 1 ó 0; tercero excluido. Esa es la forma lógica del bit y en base a la cual el ordenador construye sus lenguajes, realiza sus operaciones y calcula la información.

Es, pues, una lógica logicista, en base a la cual, y a su utilización de las reglas de extensionalidad y de objetividad, más arriba comentadas (73), abstrae, ignora, los sujetos subjetivos, los lenguajes de los usuarios, y sus posibilidades y alternativas, su libertad, su conciencia; eliminando -como allí más arriba analizábamos- la sintaxis y sustituyéndola por una semántica que sólo comprendería "la mínima sintaxis necesaria en función de sus criterios rectores, la inclusión de los contextos" de pulsaciones en sus referencias (74). Y, con ello, el fuerte peligro de ser tales sujetos y sus conciencias, olvidados, ignorados o negados; construyendo así, una cultura y un pensamiento de



pulsaciones en teclados, y excluyendo, o negando todo lo demás.

Así, quizá "todo eso demás"... sea ese "tercero, excluido", que la lógica del ordenador no acepta.

¿Cuál es ese "tercero excluido", que la lógica intuicionista de nuestro racionalismo admite y el ordenador ignora o rechaza, para el usuario presente frente a su teclado? Yo creo que para el ordenador y su usuario está ahí: apagar el ordenador y lanzar lejos el manual de instrucciones; el ordenador no ha dejado dentro de sí esa tercera posibilidad. Está fuera. Apagarlo; y/o comprar otro ordenador, u otro programa; todo un paquete de semántica diferente que permita al usuario tomar decisiones diferentes, y construir una objetividad diferente, alternativa, y un cálculo y construcción de información diferentes.

Porque por virtualmente inacabables usos y lenguajes que pueda procesar un ordenador o un programa (según su capacidad de memoria), esos no son todos y cualesquiera; son sólo aquellos cuyos fines e intenciones estén comprendidos en los del ordenador o programa.

Y estos fines e intenciones son, todos, realizables. Porque sus leyes, referenciales, no son inacabables, son finitas. Son todas las que están en él, hechas máquina, objeto. Y si éste, como objeto, puede comportarse, como objeto en la naturaleza, en el mundo, siguiendo otras leyes no programadas, éstas, y sus efectos, serán considerados como fallos, anomalías, disfunciones, no admitidas por su teoría; señales, para sus constructores o para el usuario, de la conveniencia de construir otro ordenador u otro programa diferente, o apagarlo.

Porque el ordenador, como máquina de lenguaje, no es una referencia objetual, incompletable en sus leyes, inacabables. No es consciente de sí mismo en el mundo, no está presente a sí mismo en el mundo. Su cálculo y construcción de información, sus lenguajes procesados, analizados y calculados, tampoco: A no ser que su usuario, o su constructor, sea consciente de él y de sí mismo en el mundo, y de todos los "terceros" que excluye, de la alternativa y posibilidad de apagarlo, destruirlo u olvidarlo; una especie de muerte.

Y sin embargo el ordenador es una máquina especialmente construida para poder comprender su propia sintaxis, pues puede proyectar virtualmente toda información, todo programa, toda decisión constructiva, toda ley constructiva, sobre un lenguaje, su lenguaje, referencial, matemático digital. Por eso, el ordenador, al haber hecho máquina-objeto a la memoria del canto... capaz de producir y reproducir la experiencia de la escritura y sus formas... ofrece al usuario la constante situación de la posibilidad de comprender su propia sintaxis, la conciencia de su presencia en el mundo; comprensión que, si excluye el "tercero" que el ordenador excluye, lo arroja al nihilismo; y, si no lo excluye, comprende la posibilidad de superarlo, apagándolo.

El ordenador, en su tercero excluido y en su finitud, es una máquina de sueños -de esos lenguajes referenciales completables que, más arriba, llamábamos "torres de marfil" (75); "torres de silicio"- que permite soñar que soñamos sin salir del sueño; y que invita, por ello, al sujeto, al espíritu racional, al racionalismo: a superarlo y despertar, apagándolo, comprendiendo entonces en el silencio de la pantalla, todas las alternativas que él no comprende, o que no hemos podido comprender con él, ni calcular.

El sujeto racionalista usa el ordenador siempre desde la comprensión de la posibilidad de apagarlo, desde la comprensión de que su cómputo de información es siempre relativo y superable, como toda objetividad.

Es debido a su (teórica) (76) finitud y completitud formal, por lo que el ordenador es una calculadora de información.

Si la medida de información es medida de la indeterminación de un cambio, lo es *respecto a* la referencia que la mide (el *bit*, por ejemplo, es la indeterminación de un cambio aleatorio *respecto a* dos resultados posibles). Esa referencia comprende (prevé) *todos* los cambios, o informaciones, posibles; posibles, para, o respecto a, la referencia que los prevé; y es con respecto a *todos* los cuales, como mide la indeterminación de cada cambio.

En efecto, la referencia, en DLO, como vimos, comprende todos sus lenguajes, y sus informaciones, como posibles (77). Por eso, al ser calculadora de información, la referencia es calculadora de las probabilidades de lo posible. Y la medida de información es función de las probabilidades de los cambios posibles que la referencia comprende. (Probabilidad como relación -razón- entre un cambio y todos los cambios posibles) (78). Un cambio informa tanto más cuanto menos probable.

Siempre respecto a una referencia que marca y define, para todos los cambios que comprende, todos los cambios posibles.

Pero por eso, para el sujeto racionalista, cuyo lenguaje es objetual, e inacabable, usuario ocasional presente frente a su ordenador y ambos presentes a él mismo en el mundo, la información es inconmensurable:

Porque es inacabablemente mensurable, es susceptible de inacabables medidas de información diferentes desde diferentes ordenadores y programas (referencias), todos ellos finitos, que no comprenden el tercero: es decir, no comprenden todas las otras posibilidades, y probabilidades, que se abren al fallar el ordenador al construir un cambio no comprendido por su teoría, o al apagarlo y encender otro ordenador u otro programa diferente que comprende otros cambios diferentes y

calcula diferentemente la información, y su probabilidad, respecto a ellos... Por muchos ordenadores que se interconecten, unos como *input* de otros, el racionalismo comprende siempre la posibilidad de ser conectados y comprendidos por otro, y otros, inacabablemente; igual que toda referencia es comprensible, y debe ser comprendida, por otras... Es esa comprensión la que hace del lenguaje, construido y calculado por el ordenador o no, un lenguaje objetual, de objetos en el mundo, intertraducible al lenguaje de cualquier sujeto (80).

Aunque el racionalismo de DLO -sobre todo en sus formulaciones más intencionales-, al comprender todo lenguaje, toda información, toda decisión, todo signo... todos y cualesquiera... aunque con su indiscriminación e incondicionalidad, pueda parecer un espíritu desordenado, de intención desordenada, sin embargo, -ya hemos insistido muchas veces- debe intencionarse desde la comprensión del lenguaje, o un lenguaje, realizado, como experiencia, construido, desde un sujeto en el mundo en un momento del tiempo. Pues bien, esa insistencia -y sus consecuencias ordenadoras y constructivas, que siguen la estructura de la referencia y la objetividad- aparecen ahora de nuevo en la noción de información, en el racionalismo como información; y, en concreto, en la relación entre información y probabilidad.

Como dice Adorno,

El pensamiento abierto carece de protección contra el riesgo de la desviación hacia lo arbitrario; nada le garantiza el estar suficientemente empapado de la cosa como para superar ese riesgo. Pero la consecuencia en el desarrollo, el espesor de la trama contribuyen a que acierte con lo que debe. La función del concepto de seguridad en la filosofía se ha invertido. Lo que antaño quiso superar dogma y tutelaje con la conciencia de sí, se convirtió en el seguro social de un conocimiento al que nada debe poder pasarle. A lo inobjetable no le pasa en realidad nada (82).

La apertura de la intención racionalista debe comprenderse, y ordenarse, desde la conciencia de sí de un sujeto. Y viceversa.

Por eso, la noción de información como probabilidad ordena y construye los lenguajes e informaciones posibles en una estructura de probabilidades. El racionalismo debe estar abierto a todo, a todo riesgo para el pensamiento; pero ese todo, o cualquiera, intencional, aparece, para el sujeto que desde su conciencia de sí y su experiencia realizada lo intenciona, aparece dentro de una estructura de probabilidades -diferentes posibles informaciones, con diferentes probabilidades-, calculadas o calculables desde la referencia construida y realizada hasta la fecha por su sujeto.

Toda referencia comprende los lenguajes e informaciones posibles en su estructura, como *estructura de probabilidades*.

La probabilidad -ya lo dijimos más arriba (83)- es una internalización del azar, de la indeterminación. Lo hace, la comprende, interna a una referencia; la que calcula su probabilidad, en relación a *todos* los cambios, o informaciones, que la referencia comprende como posibles; (relativamente) finitos.

Pero es una indeterminación limitada, comprendida, por la finitud de la referencia, finita, realizada, en cada momento, que la calcula como probabilidad.

Si un hecho, o información, posible, subjetivo, con determinada probabilidad, no alcanza a ser referencial (en el sentido de intertraducible en todos los mundos posibles que la referencia comprende), este hecho -la no referencialidad del hecho en cuestión- es interpretado y comprendido en su estatus de hecho sólo posible y probable; el hecho en cuestión era sólo probable. Y la referencia y su cálculo de probabilidad quedan confirmados, no superados. Existe en nuestros tiempos la tendencia a fortificar y dogmatizar referencias, teorías y sistemas de cálculo, haciéndolos probabilísticos, *internalizando el azar; tratando así de hacer al azar y a la indeterminación del tiempo* y la naturaleza inocuas e inofensivas para la seguridad de la teoría.

Pero el que una referencia comprenda azar, sintáctico, semántico o pragmático, no elimina el azar que no comprende, el que queda fuera de la referencia, el que el sujeto racionalista debe comprender más allá de ella y su cómputo de probabilidades, superándolo. Por eso el racionalismo crítico de Popper intencionaba, e impulsaba a su sujeto, a buscar los hechos o informaciones que una referencia-teoría comprende como imposibles, de probabilidad 0; que es donde están los límites de la teoría que el racionalismo, más allá de ella, comprendiendo el tercero excluido, comprende que es posible superar.

De todas formas, aunque no haya un sólo cálculo de probabilidades, como no hay un sólo lenguaje referencial, y todos, para el racionalismo, deban ser superados, el cálculo de probabilidades de la referencia arroja, en el tiempo, un efecto ordenador en la construcción de la referencia, en su superación, y en la construcción social de la objetividad y la comunicación.

Cualquier pensamiento, cualquier información, cambio o hecho, tiende a aparecer como improbable, primero, imposible; o muy poco posible, de baja probabilidad, subjetiva, muy subjetiva; y puede permanecer así, excluida, o comprendida en su opacidad referencial, por una referencia que la comprende en su escasa objetividad y baja probabilidad; o puede ir ascendiendo, por intertraducciones, construcciones efectivas, a niveles superiores de referencialidad y objetividad, y probabilidad.

Hay en castellano una cierta ambigüedad en el término "probar"; es cercano a "demostrar". Si los

identificamos, identificamos lo "probable" con lo "demostrable". Aquí, más arriba, Idus identificó la *demostración con el sentido* (84). Todo lo probable es demostrable en su lenguaje, posible y subjetivo con respecto a una referencia que lo comprende y que calcula su probabilidad.

He conocido espíritus prudentes para los que cualquier hecho, cualquier pensamiento, ... por remoto, diabólicamente extraño o absurdo que pudiera parecerles, era siempre, en principio, posible, aunque tal vez muy poco probable. Así, aunque con baja probabilidad (alta subjetividad), cualquier información puede entrar en una referencia. Su probabilidad mide su subjetividad respecto a la referencia que la acepta. (Como para San Agustín y la teología clásica, el pecado, o el diablo, no eran mal puro, como vimos (85), pues tenían un orden, aunque éste estuviera en la pena que los ponía en su lugar; en nuestro caso, la pena de lo improbable es su misma improbabilidad, su subjetividad). Esos espíritus prudentes eran, posiblemente, espíritus racionalistas, que van superando sus referencias, abriéndolas siempre a nuevas posibilidades, a cualesquiera, pero de probabilidad siempre calculable en cada momento respecto a la referencia limitada que la calcula a cada fecha.

Por eso un pensamiento, una información muy poco probable tiene mucha capacidad de información, pues los cambios y decisiones constructivas, sintácticas, semánticas y pragmáticas, - intertraducciones entre los lenguajes posibles de la referencia incluidas- que requieren para ir ascendiendo niveles de objetividad -los cuales van quedando comprendidos por su sentido- son muchos. Tanto la información como la probabilidad relacionan, y miden la distancia entre, la subjetividad y posibilidad de una construcción o pensamiento y la objetividad y necesidad de su - una- referencia, que debe, en cada momento, ser limitada para poder calcularlas. Pero que para el racionalismo debe siempre ser superada por otras.

Así, la noción de probabilidad, unida a la de información, confiere al pensamiento y a la construcción racionalista de la objetividad, un principio de orden constructivo; que, sin dejar de reconocer la naturaleza discontinua del proceso, como construcción del pensamiento, lo analiza, en cada momento, en sus cambios y decisiones constructivas, respecto a una referencia temporal, limitada, momentánea, con una estructura donde cada nueva decisión que la supera va quedando comprendida en un lugar, de probabilidad e información siempre calculable, y cuyo cálculo es siempre, con la superación, superado, y debe seguir siéndolo siempre.

(Por eso en DLO y aquí hemos podido hablar de "lo que no puede hablarse", del silencio, de lo no construido, de lo no construible o realizable, de lo intencional, del futuro. Diciéndolo. Construyéndolo. Como posibilidad. Con probabilidad, en cada caso, virtualmente medible respecto

a lo realizado, lo construido. En su subjetividad).

Así, el análisis, reconstruyendo la construcción del pensamiento y la objetividad desde sus cambios mínimos, informaciones mínimas, va ofreciendo una comprensión de la misma como un proceso gradual, temporal; donde lo que antes era poco probable puede ir llegando -a través de decisiones constructivas- a ser necesario para su referencia en un momento; a superar... mañana.

El análisis racionalista tiende a reconstruir el lenguaje como un proceso continuo, virtualmente, intencionalmente continuo, a base de discontinuidades, discreciones, inacabablemente analizables y superables.

Así el análisis tiende a reconstruir la construcción del pensamiento y la comunicación a lo largo de la historia...

Corre el viento. Agita y sacude los cabellos de Forum, sobre la corriente... pasa el tiempo.

El tiempo se vive y se comprende como referencia; desde alguna referencia. Y como la referencia comprende sus lenguajes y sus informaciones en una estructura secuencial, temporal, de decisiones constructivas donde cada una es un momento, que desde la referencia puede medirse y calcularse - es decir, con una fecha-, en DLO se le llama también a la referencia, "cronología" (86).

Así, para el racionalismo, toda información, como temporal y calculable, es fechable.

Todo lenguaje es fechable (87).

Por eso todo ordenador, como referencial, cuenta con un reloj.

Y toda fecha es relativa a una referencia, a una cronología, que ordena y calcula informaciones en el tiempo, dándoles fecha.

Todo contexto, información, y su lenguaje, es, ocupa, un momento, dentro de una referencia, o cronología, que lo comprende. Y su medición es su fecha.

Así, para el racionalismo, todo pensamiento, toda información, y su lenguaje, puede tener tantas fechas cuantas referencias, cronologías, puedan comprenderlo, temporalizarlo y calcularlas: inacabables.

En DLO, al conjunto, o conjuntos (o secuencias), de las infinitas (inacabables) referencias,

cronologías, que comprendan, temporalicen, y calculen, las informaciones, y fechas, de todos los lenguajes, se llama "historia".

La historia es, pues, tan invencible, irrealizablemente intencional, como el propio racionalismo; como el lenguaje, todo y cualquier lenguaje; como la máxima objetividad realizada; como la lógica... ; como la ciencia...

... Como la fe determinista y la completa realización de la naturaleza, su nacimiento y muerte.

La historia se identifica, pues, con el lenguaje, en cuanto éste comprende todos los lenguajes y sus informaciones, intertraducidos de todas y cualquier forma, constituyéndolo como referencia de todas las referencias que los ordena, temporaliza, calcula y pone fecha, desde todas las cronologías.

Cualquier construcción histórica, decidida y realizada sobre la base de hechos de experiencia, es una cronología; alternativa de otras cronologías que puedan temporalizar y dar fecha a los mismos hechos, informaciones, o a otros diferentes; y puede tener fecha: las que le construyan y calculen cualesquiera otras cronologías, referencias, que la comprendan. Para el racionalismo, debe tenerlas; pues toda cronología, consciente de sí misma en el mundo, en el tiempo, en la historia, debe superarse comprendiéndola en otra, y cualesquiera cronologías; todas, inacabablemente.

El racionalismo es, pues, el espíritu de la historia. Y ésta, el espíritu del racionalismo. Cualquier construcción, o reconstrucción, histórica es la realización incompleta, parcial, de la historia, de la intención y fe determinista; y debe superarse, y comprenderse desde la comprensión del futuro y su silencio, del azar -interno y externo- y de su inacabable eliminación; siempre abierta; siempre respondiendo y preguntando; desde cada futuramente calculable inacabablemente fecha, fechas.

DLO, que, como hemos apuntado varias veces, como el pensamiento de Hegel (y de Heidegger, de Nietzsche, etc.), parece haber tomado el pensamiento y lenguaje del arte, y su radical *creatividad*, como modelo de todo pensamiento y lenguaje, incluso del científico, parece que también -como también sobre todo en Hegel- ha tomado el pensamiento y lenguaje de la historia, y su radical *temporalidad, apertura e inacababilidad*, como modelo de todo pensamiento y lenguaje, comprendido desde su temporalidad inacabable. Por eso ahora el pensamiento, y el lenguaje, en general, es fácilmente identificable con la historia, con el pensamiento y lenguaje histórico; porque ya contenía, desde un principio, para DLO, la radical temporalidad, apertura e inacababilidad de éste.

Y esas características de los pensamientos artístico e histórico, que están comprendidas en DLO en las relaciones entre lo realizado y lo intencional irrealizable del racionalismo, entre cada lenguaje y el lenguaje, entre el sujeto y el objeto, están comprendidas también, ahora, en las relaciones entre

las nociones de cronología e historia; que comprenden la misma tensión dialéctica; pero denotando explícitamente la naturaleza temporal, que les es propia.

Cualquier construcción histórica es, pues, una cronología, a superar en la historia. Y cualquier predicción, o profecía, histórica, como cualquier descripción, o narración, lo son desde una cronología, una referencia que comprende un conjunto limitado, realizado, de mundos posibles; a ser superadas por la futura comprensión de sus alternativas en la historia.

Todo lenguaje, en cuanto referencial, es una cronología que ordena y fecha sus referencias, sus pensamientos y conceptos, al hilo de su sentido, en el tiempo. Todo sujeto es un cronólogo; al hablar, al pensar, al expresarse; como constructor de sentido, de conciencia.

Pero sólo es historiador si su lenguaje es objetual, incompleto, realización parcial de la intención irrealizable, sujeto consciente de sí en el mundo y en el tiempo, con voluntad de superarse, abierto al silencio de cualquier comunicación y transformación que pueda devenirle, informarle. Sólo es historiador, para DLO, si es racionalista.

El sujeto referencial completo, que piensa con conceptos de formas finitas desde su torre de marfil -la existencia inauténtica de Heidegger- no historia al pensar. Sólo historia el sujeto inacabable, racionalista -la existencia auténtica de Heidegger, que es capaz de asumir y pensar la finitud de la existencia inauténtica como parte, como momento de la existencia auténtica, a ser superada por ésta (88), que en su comprensión del tercero excluido la vive en el modo de ser auténtico, abierto, desde la *Sorge* (la *cura*, el sujeto que "se cura en salud", y cura la inautenticidad, temporalizándola desde una referencia objetual que la supera, desde la conciencia de culpa; o mala conciencia, como aquí ha sido llamada (89); el *cuidado* (90))- , que cronologiza *con cuidado*.

Para Heidegger

cualquier momento del tiempo es pura referencialidad, puro "estar fuera de sí" (91),

presente a sí mismo en el tiempo, como el sujeto racionalista...

Como antes nos pareció que la existencia auténtica del *Dasein* y el racionalismo eran más fácilmente vividas por el canto, quizá ahora nos parezca que el canto, como racionalismo implícito, historia; vive la historia. Pero implícitamente; y sujeto a los azares de la memoria, olvidadiza.

Es en la escritura, y sobre todo en el ordenador, donde la historia se hace experiencia, explícita. Y con ella, el racionalismo. Historia y racionalismo, sujetos a las determinaciones de la experiencia y sus formas. Con todos los peligros del formalismo.



Por eso el ordenador, como referencia finita, cronologiza. Pero no historia. Ni implícita ni explícitamente. Para historiar, el sujeto frente al ordenador, como frente a cualquier cronología, debe comprender su superación, debe usarlo *con cuidado*.

El ordenador y sus programas, como la escritura y sus signos, como la experiencia a base de la que construyen el pensamiento, es una trampa. Cuidado con las trampas (92).

El ordenador, y la escritura, hacen del pensamiento un objeto, hechos; que se hacen experiencia, se explicita, en el análisis. Es en el análisis donde hay que tener cuidado con la experiencia, donde hay que curar la existencia inauténtica de lo finito y sus cronologías, donde, superándola, se hace historia.

La historia es análisis hecho con *cuidado*; análisis, y síntesis, racionalista.

A través del análisis histórico, el sujeto puede y podrá siempre curarse de su existencia inauténtica.

Numerosas veces, hablando del análisis, por ejemplo en el capítulo 4, párrafo "Peligros del formalismo" (93), hemos comentado y analizado esta capacidad de cura del análisis, de sus interpretaciones y reconstrucciones; también, en aquel párrafo se dijo que, así, el análisis "hace la historia" (94): Vimos entonces cómo en busca de la comunicación, el sujeto, desde la paradoja de la disensión, hace su análisis y descubre el lenguaje, proyecta la paradoja en él como contradicción, y la supera, reconstruyendo el lenguaje todo lo necesario desde el lenguaje objetual de su análisis; así, lo temporaliza, lo cronologiza desde su lenguaje referencial objetual; se encuentra en éste con la incompletitud de su experiencia y sus formas, y decide superarlas mediante el análisis y su reconstrucción, y transformación, e información, inacabables, desde cualquier cronología... todas incompletas. Pues desde el lenguaje objetual del análisis, el sujeto, presente a sí mismo en el mundo, reconstruye todas las referencias-cronologías completas (existencias inauténticas) como incompletas, puestas todas, alternativas, en comunicación inacabable, en el tiempo, abierto siempre a su superación futura... el sujeto racionalista... la historia.

Por eso DLO identifica sintaxis e historia (95); la sintaxis, entendida como el conjunto o secuencia inacabable de todos los lenguajes sintácticos, de todas las cronologías que reconstruyen los lenguajes en un tiempo, en todos los tiempos, en el tiempo, en su apertura inacabable, en su irrealizable intencionalidad, la del racionalismo.

Porque, como vimos en el párrafo antes recordado, si la escritura, su lenguaje y sus formas, al proyectar el pensamiento en objetos, signos; y al haberlo proyectado en ordenadores; expone al sujeto a los peligros del formalismo, ofrece también la posibilidad abierta de su reconstrucción

histórica, que les de vida y los cure con cuidado en el análisis... siempre que esos objetos donde el pensamiento murió, temporalmente, o sus huellas, no desaparezcan por completo. De ahí la obsesión actual por conservar huellas y archivos, con la esperanza de que el futuro nos cure y nos devuelva la vida inacabable que en el presente tantas veces nos negamos. El objeto, la tumba donde el pensamiento y el sujeto tantas veces muere, es también la trampa por donde se conserva, mientras dure, la posibilidad de su resurrección. En el análisis. En la historia.

Porque el objeto, para el sujeto racionalista, ya lo dijimos (96), es un sujeto, inacabable, en el mundo. Y

sólo donde se encuentra también el sujeto, como diría Hegel, disminuye su dominación; ésta se perpetúa, en cambio, en lo que sería lo simplemente distinto del sujeto (97),

recuerda Adorno.

La historia, como lugar -o mejor, tiempo- de la comunicación universal y abierta entre los sujetos, es el lugar -tiempo- de la vida y la libertad. La conciencia histórica es conciencia de libertad, comprensión de la propia experiencia entre sus alternativas, cualesquiera.

La limitación del espíritu a lo que está abierto y es asquible para su nivel histórico de experiencia [historia acumulada en los sujetos] es un elemento de libertad (98),

dice Adorno. Es decir, limitación y apertura: limitación del sujeto y apertura de su presencia en el mundo; constructividad del análisis sobre la base de hechos de experiencia, subjetiva, e inacababilidad del mismo desde la intencional comprensión de toda alternativa; cronologías e historia.

Libertad desde la presencia.

También, en la historia, el análisis, que distingue, divide y separa, de entre los objetos y hechos, como objetos y hechos de lenguaje, va definiendo, y reconstruyendo, desde cada cronología, el momento, lo individual (99). El individuo es su sujeto, el momento como sujeto (100).

Lo individual es relativo a la cronología que lo distingue como ficción de su análisis. Lo individual absoluto, el individuo absoluto, como el instante, es una construcción del continuo del análisis, siempre intencional, como la objetividad absoluta, como la historia.

Pero el lenguaje del análisis, de la sintaxis y sus temporalizaciones, es el lenguaje objetual, objetivo, de la ciencia. El formalismo en un maquinismo. Y la sintaxis y sus interpretaciones -ya lo sabemos- se identifica con la ciencia y su tecnología. (Más arriba, en el capítulo 5, distinguimos los diferentes sentidos que matizan y pueden llegar a distinguir sintaxis y ciencia, como atenciones diferentemente focalizadas en distintos momentos dentro de la construcción común del lenguaje objetivo, en la que sintaxis y ciencia se identifican. Inseparables. Análisis y síntesis (101)).

Por eso, la historia se identifica también con la ciencia (102).

Porque su sujeto, el espíritu racionalista, es la fe determinista, fe, con obras, que van realizando su intención inacabablemente.

(Por eso, en nuestra cultura, a pesar de la distinción y separación entre historia y ciencia, la historia se sirve de la ciencia). Toda la ciencia, todas las ciencias son auxiliares de la historia. Porque la ciencia descubre y construye los objetos y sus hechos, los signos y contextos del análisis histórico (sintáctico; y semántico y pragmático). Porque toda ciencia, toda teoría, toda máquina, los temporaliza; es una cronología.

La historia temporaliza. Pero lo hace desde el lenguaje objetivo de la ciencia, de la que toma sus cronologías.

Esta inseparabilidad de ciencia e historia ha estado presente desde siempre en el pensamiento; desde los supuestos comienzos, o momentos remotos, de la construcción de la objetividad. Así, una de las más remotas realizaciones de la ciencia antigua fue la construcción de cronologías, de calendarios que ordenaran temporalmente la vida: los días y las noches; la máquina estrellada del firmamento; ... y así desde el sistema solar hasta la química del carbono, la edafología o la física nuclear; y todos los calendarios que la historia ha usado como referencias-cronologías, en su temporalización; máquinas, teorías, relojes científicos. Con ello la historia ha ido, con la ciencia, construyendo su objetividad; las bases objetivas de su análisis.

Toda ciencia, toda teoría, todo descubrimiento o construcción científica es una cronología, a incorporar, a ser comprendida por la historia; y que así transforma, más o menos, la cronología, o cronologías oficiales, canónicas, en cada momento de la historia.

(Por eso, también, en nuestra cultura, y en mayor medida últimamente, la ciencia construye explícitamente temporalizaciones que revelan y desarrollan su capacidad cronológica; y ordena temporalmente los hechos y objetos del universo, que desde un hipotético *big bang* que trata de reconstruir sobre la base de experiencias, se cuelan por doquier, más allá, por agujeros negros. Y las artes, desde su ficción, están atentas; y proyectan mundos posibles, cronologías posibles que

ordenen y temporalicen de formas posibles diferentes la vida en el mundo, sobre la base de las sugerencias que les ofrecen las reconstrucciones cronológicas de la ciencia. Así van, todos, haciendo la historia, cuyos mundos posibles, posibles cronologías alternativas, podrán irse transformando, y comprendiendo la experiencia, en el ascenso inacabable y multidireccional de la objetividad, y en comunicación, mutuamente comprensiva).

Creo que es el formalismo el que identifica, en DLO, ciencia a historia.

Es el formalismo una filosofía construida sobre el pensamiento de la escritura y su experiencia del signo como pensamiento. Por eso ha venido tradicionalmente demarcándose la "historia" como el análisis de las fuentes escritas. El análisis cronológico de los objetos y hechos temporalmente anteriores no escritos, era considerado como "prehistoria". Esa demarcación parece acorde en su intención con nuestra identificación entre sintaxis e historia.

Pero el formalismo ha sido proyectado, en el racionalismo de DLO, por el panlingüismo. Todo objeto y hecho es un signo, puede serlo y puede analizarse. Toda máquina es lenguaje. Y toda ciencia, sintaxis. Y la separación entre historia y prehistoria se va hoy superando, en la historiografía (103), y la historia del mundo, de la tierra y del hombre se construyen hoy como un continuo.

Así, tanto por ser la historia análisis sintáctico del lenguaje como por ser reconstrucción científica, temporal, de la máquina del mundo, está sujeta a todos los peligros del formalismo. Y, sobre todo, al nihilismo.

Porque es la construcción del espíritu racionalista y su fe determinista.

Por eso, en la misma medida en que el nihilismo niega el pensamiento, o la comunicación, o la construcción de la objetividad, o los cierra, negando alternativas y dando por realizada la fe determinista, ... en la misma medida el nihilismo afecta a la historia. Y hoy, más que nunca, se niega la historia de diversas formas; por ejemplo, negando la posibilidad de una historia objetiva. (Recuérdense, allá por el capítulo 2, parágrafo "Sintaxis y moral", las dificultades de comunicación entre sistemas morales como totalidades de lenguaje cerradas (104)). O, con el cierre determinista de la ciencia, se da a la historia por cerrada y se canta el fin de la historia. Fin de la historia como pensamiento azaroso y creador, libre, con conciencia de las alternativas, alternativas que van más allá de lo construido y realizado hasta la fecha, fecha que así queda definida como la última fecha, propiamente. Fin de la comprensión del tiempo, del silencio del futuro y de la esperanza en que llegue a hablarnos; nunca más. Como el cuervo de Poe. Presente final, el último, que, por ello, deja de serlo, deja de ser tiempo.

En adelante, para el nihilismo, la historia no será propiamente tal, sino que la sucesión de hechos

no dejará de ser el desarrollo y puesta en funcionamiento de la máquina, científico-tecnológica, natural y social; cronología del reloj construido hasta la fecha por la ciencia; y cerrado.

Dice Adorno (merece ser citado por extenso):

La misma *ratio* que, en consonancia con el interés de la clase burguesa, destruyó el orden feudal y su forma de reflexión espiritual, la ontología escolástica, sintió en seguida angustia ante el caos cuando se encontró con las ruinas, su propia obra. Esa *ratio* tiembla ante lo que perdura amenazadoramente por debajo de su ámbito de dominio y crece proporcionalmente con su mismo poder. Este miedo marcó en sus comienzos la forma de conducta que en conjunto es constitutiva para el pensamiento burgués: neutralizar a toda prisa cualquier paso que conduzca a la emancipación, reafirmando la necesidad del orden. Dado lo imperfecto de su emancipación, la conciencia burguesa tiene que aceptar su absorción por otra más progresista; presiente que, al no ser la libertad total, sólo produce una caricatura suya; por eso extiende su autonomía teóricamente hasta el sistema, quien a su vez se parece a sus mecanismos coactivos. La *ratio* burguesa trató de producir en su interior el orden que había negado en su exterior. Pero como ese orden deja de ser tal cuando necesita ser producido, es insaciable. El sistema fue un orden producido en esa forma racional absurda: puesto y dándosele de objetividad autónoma. Así tuvo que desplazar su origen a un pensamiento formal separado de su contenido; era la única manera de ejercer su dominio sobre el material. El sistema filosófico fue antinómico desde siempre. Su punto de partida se cruzaba con su propia imposibilidad; y ésta ha condenado precisamente los primeros sistemas modernos a ser aniquilados cada uno por el siguiente. La *ratio*, que con tal de imponerse como sistema eliminaba virtualmente todas las concreciones cualitativas a que se refería, cayó en una contradicción irremediable con la objetividad, a la que violentaba a pesar de darse aires de comprenderla. Tanto más se alejó de ella cuanto más perfectamente la sometió a sus axiomas, el axioma único en último término: el de la identidad (105).

En esta larga cita de Adorno en su *Dialéctica negativa*, quizá la última (pues el reloj de nuestro discurso va tocando su fin), tratando de seguir la indicación nietzscheana (como nosotros) de comprender el nihilismo para superarlo, hace un análisis del mismo, que coincide, en toda su extensión, con el que hemos ido aquí desprendiendo de DLO y que éste, en términos muy parecidos, podría perfectamente asumir.

La razón, el pensamiento, formalista, que ha pretendido someter todo pensamiento a su análisis y devoración, ha encontrado que su punto de partida, el signo-objeto de experiencia, "se cruzaba con su propia imposibilidad", no dejaba de ser una ficción del análisis, de una conciencia (formalista) que tiene constantemente que "aceptar su absorción por otra más progresista". Entonces, en lugar de aceptar el silencio, que nos hablará sin fin, devorándonos... , el azar, y su aparente caos, que "perdura amenazadoramente por debajo de su ámbito de dominio y crece proporcionalmente con su mismo poder", y tratar de comprenderlo superándose a sí misma, puede optar, como ha ido haciendo en nuestros días, por aceptar la conclusión nihilista -en lugar de comprenderla superándola- y reforzarla, consiguientemente, realizarla, imponiendo el lenguaje de la ciencia y sus formas desde una supuesta "objetividad autónoma", absoluta por derecho, dando la fe determinista

por realizada, negando alternativas, negando la posibilidad de todo orden exterior y tratando de limitar y encerrar todo orden en su interior, tratando de devorar todo azar invencible en el interior probabilístico de sus leyes, imponiendo así siempre la cantidad, el cómputo, y excluyendo la cualidad, pues con la cantidad y su cómputo se impone la referencia desde la que se mide y calcula. Arrojava así todo pensamiento a una lucha de oposiciones y aniquilaciones mutuas y caía con ello en "una contradicción irremediable con la objetividad, a la que violentaba [por haberla negado, al tratar de imponerla] a pesar de darse aires de comprenderla".

Eso lo ha hecho el nihilismo desplazando su origen formalista (la experiencia del signo-objeto) "a un pensamiento formal separado de su contenido", es decir, utilizando un formalismo logicista, en el que, como dice DLO, se toman las reglas de extensionalidad y objetividad como leyes; y éstas como principios que van eliminando la subjetividad por la que el análisis ve surgir y construirse constantemente al pensamiento; desnaturalizándolo; negándole, por tanto, su presencia a sí mismo en el mundo, en la naturaleza; y en el tiempo... por donde el tercero, así excluido, nos llega.

Sin embargo, en su superación del nihilismo mediante su racionalismo, aquí analizada, DLO *comprende también, naturalmente, la superación del nihilismo histórico:*

No rechazándolo simplemente, ni rechazando ni oponiéndose a las bases formalistas que lo han conducido; sino aceptándolo y comprendiéndolo, desde el racionalismo, que prolonga el formalismo por su panlingüismo y acepta, como tal, la fe determinista, sin negarla ni desnaturalizarla: desde la identidad -aunque irrealizable, inacabable- de sintaxis, ciencia e historia.

Es en este punto donde podemos situar la polémica contemporánea, una y otra vez renovada, sobre las distinciones entre las llamadas "ciencias de la naturaleza" y las llamadas "ciencias del espíritu", a las que ya nos hemos referido en algún momento, más arriba (106).

En principio, la ciencia, canónica, estaría con las primeras; y la historia, más bien, paradigmáticamente, entre las segundas. Así que la identidad que aquí hemos hecho de sintaxis, ciencia e historia es hoy, en esa polémica, más que discutida.

Es cierto que la historia, impulsada por las ciencias sociales y el sociologismo marxista o positivista, herencia hegeliana (de lógica de corte intuicionista), se aproximó a su identificación con el modelo científico, de forma parecida a la aquí defendida: la historia como ciencia de las ciencias. Y el análisis histórico se llenó de y se estructuró sobre cuantificaciones y análisis científicos, especialmente economicistas.

Eso volvió a ocurrir, de forma renovada, en el estructuralismo marxista, sobre todo francés, de los años 50 y 60 de este siglo. Aunque esta vez no sobre una lógica histórica hegeliana: sino sobre la base -como en DLO- del análisis sintáctico, lingüístico, y sus estructuras, sus formas; si bien, cerradas; de corte logicista.

Pero los neopositivistas defensores de un modelo de ciencia logicista sobre el paradigma de las ciencias naturales, especialmente de la física -fiscalistas-, la ciencia más cuantificada, se opusieron insistentemente a ese acercamiento, calificado por Popper de "historicismo", y denunciado, sobre todo en su equiparación entre las leyes naturales y las históricas, como pura miseria: No hay leyes históricas; pues éstas no están, como las naturales, construidas sobre la base de hechos de experiencia, ni su forma lógica, su estructura referencial, objetiva, logicista, es la misma. No son más que "profecías", superstición política sin contenido empírico ni forma lógica, formas de poder, irracional voluntad de poder -que diría Nietzsche- con el fin de cerrar la sociedad abierta. La historia no es ciencia, nomológica, descubridora de leyes, como las naturales. La historia es pensamiento abierto, el lugar de la búsqueda de las refutaciones y las oposiciones entre las diversas teorías y leyes científicas, el lugar del pensamiento crítico, abierto e impredecible (107).

En vista de eso, y al parecer pasado el momento, o moda, científicista en historia, los historiadores y sus teóricos se han ido alejando de las ciencias naturales, se han acercado a las ciencias del espíritu, a sus defensores desde la hermenéutica, de herencia existencialista, de corte intuicionista; y aceptando el carácter abierto de la historia (sin desvincularse, pues, de sus conexiones con el análisis del lenguaje, todo lo contrario), la han aproximado al lenguaje político (extendiendo su análisis hasta la pragmática) (108) y a la narración literaria, al modelo artístico y estético.

Así las cosas, estarían -como antes dijimos, en principio-:

Por un lado, las "ciencias naturales", en torno a su paradigma, la física. Y por otro, las "ciencias del espíritu", en torno a la historia. Y entre ellas, las ciencias sociales, aproximándose a unas o a otras, según la orientación que el científico o su escuela les de:

Las "ciencias naturales" consistirían en el descubrimiento, o construcción, de leyes, universales, que legislan y comprenden objetos y hechos. Las mismas leyes son hechos, que, convenientemente construidas, en una lógica logicista, condicionan y legislan con validez universal, sin estar sometidas a su vez a condicionamiento espacial o temporal alguno. Con la intención de realizar la fe determinista en la naturaleza.

Por el otro lado, las "ciencias del espíritu" consistirían en el análisis, e interpretación, de los

lenguajes de los hombres, descubriendo, construyendo, o reconstruyendo, sus espíritus, las reglas que los rigen (sintácticas, semánticas y pragmáticas). El análisis, y sus reglas, se refieren y condicionan signos y contextos, concretos, finitos, hechos de lenguaje (huellas, construcciones, comportamientos, ... fuentes); que, presumiblemente, contruidos en una lógica intuicionista que no elimina la subjetividad, aparecen temporalizados secuencialmente; en la secuencia de la historia... Con la intención de descubrir intenciones (sentidos, referencias, fines) de la voluntad de los hombres; en el azar, impredecible y momentáneo, de la naturaleza. Y comprenderlas, comunicarse con ellas (109).

Así distinguidas, el análisis y la sintaxis de DLO caerían del lado de las ciencias del espíritu, se identificarían con éstas: es la "filosofía", como constantemente le llama DLO a su través.

Por el otro lado estarían las ciencias naturales: asimilables a lo que en DLO, a su través, se le llama "ciencia".

Y esa separación se va manteniendo a través de DLO. Y junto a ella, la de la voluntad y la naturaleza, vida y mundo, racionalismo y determinismo. Y con éstas, tantas otras (por ejemplo, la de razones y causas: la filosofía, y las ciencias del espíritu, se interesan y descubren las primeras; la ciencia, y las naturales, las segundas).

Pero es esa una dicotomía que es superada en DLO, desde un principio, por su panlingüismo formalista:

Efectivamente, desde un principio filosofía y ciencia son coextensas, se refieren y condicionan, cada una desde sus principios, lo mismo: objetos y hechos, que son todos, en principio, signos y contextos de lenguaje. La ciencia descubre máquinas, que son analizadas como lenguaje desde la sintaxis de la filosofía; mundos, vivos.

Esa superación de la distinción entre ciencia y sintaxis, naturaleza y voluntad, espíritu, es confirmada hoy por doquier en numerosos campos. Dice Habermas:

Es precisamente la distinción kantiana entre ámbito empírico y ámbito trascendental, que confronta irreconciliablemente la naturaleza con el espíritu, lo que queda puesto en cuestión por los procedimientos de las nuevas ciencias histórico-hermenéuticas, que analizan el espíritu como un hecho (110).

Los lenguajes y sus espíritus son hechos. Están contruidos a base de hechos de experiencia. Sus razones, son causas, contruidas en su máquina de lenguaje.

La historia y su análisis comprende a la ciencia y su lenguaje objetual (111); y lo abre, atenta al



azar, en el tiempo...

Y también, para DLO, los objetos y sus hechos, descubiertos por la ciencia, son signos, construcciones de máquinas de lenguaje en la naturaleza, con azar invencible.

Ciertamente, esta identificación de la ciencia, natural, con el análisis y la historia, propiciada por el parlingüismo de DLO, encuentra quizá su principal obstáculo en el logicismo en el que se ha atrincherado la teoría positivista clásica de la ciencia, por ejemplo, la popperiana.

Es la lógica logicista, en la que se pretende está construida la ciencia natural, la que sustenta el modelo clásico nomológico de ciencia, y hace a sus leyes, universales; con una incondicionalidad que les impide ser comprendidas por lenguaje temporal alguno, les impide ser temporalizadas. Y aunque ese paso al tiempo y a la historia lo emprende Popper en su racionalismo crítico, deja sin tocar su modelo nomológico logicista para las ciencias naturales, y, por tanto, su distinción de éstas con las del espíritu y la historia; una historia, la suya, de oposiciones, como ya hemos más arriba comentado (112), que dejó a Kuhn en el relativismo y sinsentido histórico.

Al mismo tiempo, ese modelo logicista, poniendo el fin de la ciencia en la construcción, o descubrimiento, de leyes, universales, excluye de la misma los hechos y objetos concretos, temporales, a los que esas leyes se refieren; y que han tomado parte en su proceso de construcción, o descubrimiento, temporal, o histórico; los pone fuera, por tanto, de la ciencia; en la historia.

(Todo lo más, entrarían en el proceso o contexto de justificación de las leyes. Pero ya saben los estudiosos de la teoría positivista de la ciencia las dificultades que encuentran los hechos, o casos, concretos para verificar, justificar, las leyes. De ahí el criterio de refutación de Popper y su atención a la historia, en el racionalismo crítico; fuera, y más allá, de la lógica logicista de las leyes y teorías científicas; en el contexto histórico de su descubrimiento y oposiciones y refutaciones, en torno a su modelo logicista; contexto que ese modelo, y su lógica, no comprende. Es el silencio del *Tractatus*; lo que no se puede decir; el análisis filosófico, sintáctico, histórico, en el que Popper piensa, y que ya en él nos habla -como en el propio *Tractatus*-; pero sin abandonar el modelo logicista de la ciencias. Lo que ha conducido al nihilismo.

En todo caso, para el positivismo, los hechos, o casos, concretos y temporales sólo entran en el contexto de justificación de las leyes como casos de ellas, definidos -logicistamente- por ellas y con un sentido determinado por ellas; cerrado. No como objetos y hechos inacabables, abiertos en el tiempo -intuicionistamente-, como están en la historia).

Por eso dice Popper, y Habermas lo cita y comenta, que la ciencia tiene como fin la construcción, o descubrimiento, de leyes y teorías; y la historia, el de la aplicación de esas leyes a los casos, o

hechos, concretos y temporales, para explicarlos. "Ambas tareas guardan una relación simétrica" (113).

Pero ese fin de aplicar las leyes para deducir (explicar o predecir) hechos concretos y particulares, ¿no es, también, el fin, o un fin, de la tecnología, como aquí, y en DLO, hemos considerado (114), la aplicación de las máquinas teóricas de las ciencias? Entonces, la demarcación de la ciencia en base a su modelo nomológico logicista la distingue y separa, también, de la tecnología; y arroja ésta al terreno de la historia, con la filosofía, el análisis, la sintaxis, y las ciencias del espíritu. Y allí queda la ciencia y sus leyes, solita, como una torre de marfil sin tiempo, rodeada de tiempo y pensamiento zumbándole alrededor.

Naturalmente, entre "tecnología" e "historia" habría, como hay, diferencias de matiz: La tecnología se preocuparía más que la historia por las predicciones (aunque también debe explicar las aplicaciones de las máquinas, tanto en sus funciones previstas como en sus disfunciones, previstas o imprevistas); mientras que la historia insiste más en las explicaciones. Además, el tecnólogo depende, más que el historiador, de las máquinas que aplica y sus leyes, científicas; los hechos concretos que la tecnología deduce de las leyes científicas, y que la aplicación de la máquina produce, están considerados y definidos por el tecnólogo en función de la máquina y su teoría, como casos de ésta, limitados por ella, como antes hemos dicho (aunque, también debe estar atento a los resultados imprevistos que le ofrezca el hecho en su concreción temporal, refutando o añadiendo, superando, los límites previstos por la teoría); mientras que el historiador, en su apertura temporal y teórica, centra más su atención en la concreción temporal de los hechos a explicar, deducidos quizá de varias teorías o leyes, y, desde el lenguaje histórico, más abierto, por principio, a la inacababilidad del pensamiento, de las máquinas y del tiempo; hechos y objetos inacabables en su reconstrucción, descubrimiento y explicación. Por eso dice Habermas, comentando a Dray, que, en virtud de esa temporalidad abierta y concreción de los hechos, el historiador pondrá en entredicho la validez universal de las leyes a aplicar, hasta irlas despojando de su carácter universal, a base de sucesivas especificaciones:

La serie de leyes cada vez más precisas a que las objeciones del historiador fuerzan al lógico es una serie indefinida (115)

que va concretando y temporalizando la propia ley hasta irla convirtiendo en hecho, cada vez más singular.

Pero bueno, ya sabemos que para DLO, las leyes son hechos. Y la atención de la historia a los hechos y objetos concretos no se hace desde un alejamiento de lo universal, sino desde la apertura a cualquier universal, a cualquier ley o teoría desde los que comprender, y descubrir, reconstruir, y transformar -interpretar, que ya sabemos que toda interpretación transforma lo interpretado, como toda aplicación tecnológica la máquina aplicada (116)- lo concreto, en el tiempo. La historia es comunicación abierta, desde el espíritu racionalista.

Así que esas diferencias de matiz entre tecnología e historia sólo se deben a la dependencia que la primera aún tiene de una ciencia nomológica, atrincherada en su lógica logicista, al parecer insensible a su propia incompletitud, y paralizada en sus viejas convicciones, incapaz de superarlas, de desmontar su análisis y teoría logicista de la ciencia. (Por ahí, también, el nihilismo).

Pero, como sabemos, igual que Dummett -dando por refutadas la lógica logicista por la paradoja de Russell, y su justificación formalista por la incompletitud de Gödel- proponía la lógica intuicionista para las matemáticas, DLO trata de superar la lógica logicista de todo lenguaje objetual, comprendiéndola, y comprendiendo todo lenguaje, máquina, pensamiento o hecho u objeto, en su panlingüismo formalista intuicionista.

En efecto, el lenguaje de la ciencia, la ciencia, por objetual, es incompletable, inacabable. Si no quiere permanecer encerrada en su propia contradicción, incapaz de referirse a hecho u objeto alguno del mundo, la ciencia y sus leyes deben admitir necesariamente el ser comprendidas inacabablemente por otras, siempre más comprensivas, deben comprenderse abiertas al futuro del descubrimiento inacabable. Lo mismo, por tanto, sus hechos y objetos, comprendidos por las leyes; incompletos, inacabables, abiertos; en el mundo; en el tiempo. Determinados en el azar invencible.

Por eso los hechos y objetos que la ciencia descubre, parcialmente siempre, y sus máquinas, son signos y contextos, lenguaje, determinados en el azar invencible que les confiere toda la capacidad de información, de transformación y de comunicación del lenguaje; que es un hecho, en el mundo, un hecho de la naturaleza como ésta es una máquina de lenguaje. El análisis lo revela; puede así reconstruirlo, a pesar de que el modelo logicista y el nihilismo al que ha abocado trate de ocultarlo. Por eso el panlingüismo formalista. Por eso la ciencia se identifica con el análisis y la historia es una conversación, inacabable, entre los sujetos, del mundo, entre sí y con la naturaleza; y las ciencias de la naturaleza se identifican con las del espíritu, las de los espíritus.

La superación, que DLO propone, de la distinción radical entre naturaleza y espíritu, superando el modelo logicista para las ciencias naturales, viene a consistir en la superación de éste, abriéndolo a su propio contexto de descubrimiento, ese lenguaje histórico, como el del racionalismo crítico de

Popper, que él consideraba fuera y al margen de su modelo logicista. La propia estructura lógica de la ciencia no puede ignorarlo, debe comprenderlo, como debe comprender la aplicación tecnológica o histórica de sus propias leyes; las leyes deben comprender sus hechos y objetos, sus casos, con su concreción y temporalidad; y comprender su incompletitud, abiertas al futuro incierto; comprender la temporalidad abierta de sus hechos y objetos. Porque, como lenguaje objetual, debe ser consciente de que puede comprender su propia sintaxis inacabable, su propio espíritu, presente en el mundo, y permanecer en silencio abierta a su superación.

Con la comprensión de su propio contexto de descubrimiento y su temporalidad en la propia estructura lógica de la ciencia, deja ésta de ser, como decía Adorno en su última cita, "un pensamiento formal separado de su contenido". Lo comprende. Sus hechos y objetos. Con toda su concreción abierta. En el tiempo. En libertad.

Signo y objeto son dos perspectivas, dos sentidos diferentes de lo mismo; sentidos diferentes en cuanto momentos diferentes del pensamiento; un mismo pensamiento que en momentos diferentes se plantea diferentes fines: comprender un lenguaje y descubrir el mundo. Lenguaje y mundo.

Sintaxis y lenguaje. Lo mismo. El lenguaje está transido de sintaxis (117). Mención y uso (118). Y para evitar los peligros de error al confundir éstos en cada caso y en cada momento, es mal recurso tratar de distinguir maniqueamente y separar lenguaje y mundo como si fueran dos objetos diferentes, sintaxis y lenguaje como si fueran dos lenguajes diferentes; su diferencia es siempre relativa a un momento del lenguaje, y del análisis. El lenguaje objetual, como vimos, está construido en la fina urdimbre que teje mención y uso (que habrá que tratar de no confundir en cada caso, en cada momento, según los fines), sintaxis y lenguaje. Son inseparables. Como análisis y síntesis.

Historia y ciencia. Sintaxis y lógica.

Al margen de sus teóricos positivistas, las ciencias acusan hoy esa tendencia a identificarse con la historia y a temporalizar su lenguaje y sus leyes, que la posición de DLO justifica y defiende. Y eso no sólo se ve desde la historia, como antes observamos, que integra las ciencias de la naturaleza en su reconstrucción de los hechos de la naturaleza en el tiempo. También eso ocurre desde las propias ciencias naturales, que, superando el modelo nomológico logicista, los científicos se aplican a reconstruir las edades del universo, sus transformaciones, las transformaciones de su máquina, a través de sus diversas formas, de hechos y objetos, temporalizando tanto éstos como las leyes que los comprenden. Así, por ejemplo, la ley de gravitación (¿universal?) es temporalizada hoy como comprendiendo una forma de energía, propia tan sólo de un momento, fechable, dentro de la transformación de las formas de comunicación de la materia (119).

Al margen de los encasillamientos doctrinales, el panorama que ofrecen hoy las ciencias, las ciencias del espíritu y la historia, a través de todas las escuelas, es el de un espectro continuo conforme con la identidad principal entre ellas que DLO defiende (120).

Desde luego, sobre este historicismo de DLO (que así se le llama, entre sus páginas, también, a su racionalismo (121)) no caería el grueso del anatema que Popper lanzó contra el "historicismo" clásico, el de la tradición positivista hegeliano-marxista; y, en concreto, contra la pretensión de éste de justificar y creer en la existencia de "leyes históricas". Probablemente tenía Popper razón en que esas leyes eran un punto clave de la ortodoxia positivista marxista, sobre todo de sus versiones más dogmáticas, y de su posición en teoría de la ciencia y en política.

Y es que la ortodoxia marxista a la que nos referimos había -como DLO- tendido un puente identificativo y comprensivo entre la ciencia (tanto las ciencias naturales como las sociales y del espíritu) y la historia, que las comprendía a todas; pero -a diferencia de DLO- lo había hecho sobre la base logicista nomológica de las ciencias. Había asimilado la historia al modelo logicista nomológico de la teoría positivista de la ciencia. Así, las "leyes históricas", como las de la ciencia natural, eran universales, incondicionadas, deterministas, con ese determinismo que niega la fe determinista, niega alternativas, azar; y hace posible predicciones y justifica su imposición, política, sobre la base de la razón, de la lógica y del principio de no contradicción, pues consideraba su razón, su lógica y su expresión de la no contradicción como las únicas posibles.

Así, las ciencias del espíritu eran, propiamente, negadas; negado el espíritu (negando el azar) y sustituido por la materia, en base a un "materialismo"; como si espíritu y materia fueran objetos diferentes y antagónicos. Su "materialismo" se oponía, no sin razones, a un "espiritualismo" romántico, idealista, que oponía igualmente espíritu a materia, sujeto a objeto, como diferentes y antagónicos, y defendía la originariedad y poder de determinación del primero sobre los de la segunda. El "materialismo" positivista (marxista y no marxista) invertía esa relación.

Con ello, no sólo negaba el espíritu y sus ciencias; también, la historia, si entendemos por ésta el pensamiento y la acción impredecible, abierta como discurso, en el tiempo. Proclamaban ya, el fin de la historia, paradójicamente, a pesar de su llamado "historicismo". Pues la historia quedaba pretendidamente reconstruida como una máquina -una máquina, diría DLO, desnaturalizada-, determinada y cerrada, presuntamente perfecta; o de cuya perfección debían cuidar los políticos del partido, o del aparato, único. (Como decía Adorno en su última cita, criticando lo que, creemos, se

debe al modelo logicista manipulado interesadamente, "la *ratio* burguesa [en el caso del marxismo, la *ratio* proletaria que adoptó el modelo burgués] trató de producir en su interior el orden que había negado en su exterior").

Naturalmente, ese modelo "historicista" -o "antihistoricista"- entró en conflictos difíciles de resolver con lo que negaba, la historia abierta, la libertad. (Parecidos a la discusión entre la predestinación y la libertad que tuvo lugar en el Renacimiento, al principio de la puesta en marcha de las ciencias naturales modernas mecanicistas, deterministas (122)).

Igual que Popper, que negaba tales "leyes históricas" y separaba ciencias nomológicas e historia, en nombre de la historia y la sociedad abiertas, también Adorno, y la escuela de Frankfurt, reaccionaba contra el historicismo de la ortodoxia marxista; pero también contra el modelo nomológico logicista de la teoría positivista, popperianos incluidos, defendiendo una vuelta al sutil equilibrio comprensivo y -a pesar de tantas tentaciones como contiene para efectuar un cierre comprensivo- abierto, de la filosofía de Hegel; donde sujeto y objeto, libertad y determinación, historia y ciencia, pensamiento y concepto, etc. etc., permanecen en relación dialéctica, viva, irresoluble.

En parecida dirección creemos ha ido DLO con su panlingüismo formalista, en el que espíritu y materia, forma y materia, lenguaje y mundo, se identifican en principio; son, en su diferencia, relativos siempre al análisis; ciencia e historia. (Quizá la diferencia más evidente con la crítica de Adorno sea que DLO lo ha hecho desde la tradición, terminología y conceptos de la filosofía analítica, desde la filosofía de la matemática al análisis del lenguaje, trayendo a la discusión razones y análisis desde el propio campo positivista, o neopositivista, en favor de sus tesis, y tratando de aportarle la aparente claridad y precisión del análisis, por las que los neopositivistas tanto lucharon, más allá de lo que el lenguaje neohegeliano de Adorno podía aportar. Una mayor atención a la tradición neopositivista sí que ha sido un esfuerzo analítico del trabajo de Habermas, como se sabe; pero aún, lo hace desde la teoría de las ciencias sociales, y desde un análisis menos atento, creemos, que DLO, a la síntesis y explicitación de los principios desde los que se habla).

Así, no hay, para DLO, "leyes históricas" como las que Popper denuncia. Porque tampoco hay "leyes científicas" como las que Popper admite para las ciencias naturales. Para DLO las leyes (científicas, históricas) son hechos, más o menos generales, más o menos extensos, que comprenden hechos, como sus casos, hechos de experiencia; incompletos, como lenguaje; y cuya superación los temporaliza, los concreta y fecha en el tiempo.

Si no "leyes históricas", sí que hay sin embargo un tipo de "explicación histórica" admitida por el positivismo, de un Nagel, por ejemplo; pero que no se hace en base a leyes, históricas; sino a una sucesión, o secuencia de hechos, a través del tiempo, entre los que está el que se trata de explicar (123).

Entre esos hechos, en cada eslabón, o momento, de la secuencia -como mínimo, entre cada dos hechos sucesivos- puede mediar una regla, general, que determina el paso de uno a otro, sobre la base de decisiones constructivas (del análisis y, por identificación, del sujeto cuyo lenguaje el análisis reconstruye). Esas reglas, sintácticas, son hechos; como generales, leyes; que el análisis puede intercalar entre cada dos hechos de la secuencia, continuamente -entre cada dos hechos diferentes una regla específica, o ley, diferente-, analizando la secuencia inacabablemente... (como buscando, como construyendo, un número real (124)); hasta satisfacer, realizar, en cada momento, las necesidades, fines, más urgentes de la comunicación.

Esas reglas, sintácticas, de hechos de lenguaje, leyes de las máquinas de lenguaje, son lo más parecido a lo que para la teoría positivista son las leyes científicas. Son las leyes científicas, pero comprendidas, aplicadas, en secuencia, generando una secuencia de hechos, la "explicación histórica", legislando cada una cada paso de la secuencia, desde la conciencia de su incompletitud y la necesidad de su superación inacabable en el tiempo, en secuencia continua de decisiones. Pues bien, para DLO, esas leyes científicas bien pudieran llamarse también "leyes históricas", pues no dejan de ser hechos; en su incompletitud, fechables, abiertos a la inacababilidad de la historia, que no es otra que la inacababilidad del lenguaje en que están construidas, y la del lenguaje que reconstruyen; la invencibilidad del azar en la naturaleza. Y están construidas, y reconstruidas, a base de decisiones y experiencia, de sujetos, que construyen máquinas, de la naturaleza y en la naturaleza. Porque, para DLO, ciencia e historia se identifican.

Pero aparte de esas reglas, o leyes, científicas, que DLO abre a la naturaleza y a la historia, la otra estructura, o forma, candidata a ser considerada "ley histórica" por DLO es la propia referida secuencia de "explicación histórica", que tanto Nagel, como Popper, consideran propia de la historia. Popper la encuentra, también, en las ciencias naturales, como es el caso de la -mal llamada, según él- teoría de la evolución (125). No es una teoría, dice, puesto que no es un conjunto sistemático de leyes, universales, que puedan dar lugar a predicciones, comprobables o refutables por la experiencia. Es una reconstrucción de hechos, en sucesión temporal; como las explicaciones históricas.

Pero ¿qué es esa forma secuencial (tanto la anteriormente considerada secuencia de leyes -leyes que se aplican en secuencia- como ésta última, la secuencia de hechos legislados por aquella secuencia de leyes -al fin y al cabo ambas son secuencias de hechos, más o menos generales; aquéllos legislando, relativamente, a éstos-) sino la que Idus aquí ha considerado construyendo todo lenguaje, todo pensamiento; tomando como modelo la secuencia de elección libre intuicionista? ¿Qué es sino la forma de toda demostración; el sentido? ¿qué es sino el pensamiento, y el lenguaje, como información; el cambio en el mundo?

Pero esas secuencias de hechos, temporales -quizá lo más parecido a lo que el historicismo marxista consideraba leyes históricas-, tenía razón Popper en que no pueden dar lugar propiamente a predicciones, como las leyes logicistas. Porque son "de elección libre", indeterminada, entre alternativas.

Para Idus, el concepto de "predicción" parece, en ellas, contradictorio. Pues hacer, decir una predicción, es decirlo, esto es, realizarlo, anulando así su carácter de pre-dicción. Por eso decía Popper que no es posible la predicción histórica, la predicción del pensamiento y del lenguaje (126). Sólo es posible: hacerlos, realizarlos, decidiéndolos, construyéndolos; el pensamiento, el lenguaje.

Sí. Para Idus, y DLO, y para su racionalismo, el concepto de predicción es contradictorio... aparentemente. Pues, como toda contradicción, lo es, porque comprende varios lenguajes, sin comprender -aún- sus diferencias; como toda contradicción, es diferencia entre lenguajes, cuya comprensión, desde una común referencia, supera la contradicción. Aquí, es la diferencia entre el *pre* y la *dicción*: el "pre", como término temporal, le pone fecha, ¿el momento anterior al de hacerla?, en la secuencia temporal; y la "dicción", para el racionalismo historicista de DLO, tiene la fecha del momento de hacerla, realizarla y construirla.

Así analizado desde el racionalismo de DLO, el concepto de "predicción" aparece como plenamente, esencialmente, temporal: como el de "información", comprende al menos dos momentos, dos lenguajes. Pero tienen ambos conceptos un matiz diferente: el de "información" fecha el lenguaje en el momento posterior, que comprende al anterior, al que "informa"; en el de "predicción", el "pre" fecha a su lenguaje en el momento anterior, el que la propia "dicción" supera. Cada uno desde su fecha, uno mira al pasado y el otro al futuro.

Por eso la predicción tiene un matiz más explícitamente intencional que la información. Pues su "dicción" "anticipa" un lenguaje, futuro, empezando a construirlo; manifestando al mismo tiempo



(por el hecho de determinarle una fecha aún no realizada, sólo realizada -"anticipada"- por su cronología, que, como toda cronología, comprende todas sus fechas) la intención de su sujeto de construirlo, de seguir construyéndolo, informando, realizándolo en el tiempo; desde un momento del lenguaje en movimiento, en construcción, en transformación, en el tiempo.

Por eso, para algún positivista, y especialmente para el racionalismo crítico popperiano, en la capacidad de predicción de la ciencia se muestra su intención de referirse al mundo, su capacidad de referirse al mundo; capacidad de predicción que no es otra que la capacidad de transformación (semántica) del lenguaje; esencial e inacabable en el lenguaje objetual, y en la ciencia. Por eso -decía Popper- sólo pueden predecirse hechos, del mundo; no simplemente pensamientos.

Pero para el positivismo logicista, toda predicción debe ser, lógicamente, una deducción. Y una deducción a partir de leyes o teorías, que así muestran su capacidad referencial. Cualquier otro tipo de predicción es tildada de "profecía", o cualquier otro nombre de predicción espúrea para el positivismo. Por eso no es posible, para ellos, la predicción histórica, y la antes referida "explicación histórica" *no puede dar lugar a predicciones.*

No así para Idus y DLO, para quienes la "explicación histórica" era una forma de su secuencia de elección libre. Para ellos, toda predicción es posible; tiene sentido, algún sentido, el que le construye la secuencia de lenguaje en el que se inserta; y manifiesta la intención de construcción futura. Depende de los fines de su sujeto en cada caso. Después, en cada momento, la predicción verá su lenguaje construido, realizado, o no lo verá.

En un sentido amplio, todo lenguaje predice; simplemente por la característica 3. de todo lenguaje, que mencionábamos en el capítulo 1, hace tanto: el ser susceptible de indefinida aplicación futura (127). Todo signo o contexto predice sin fecha y se predice a sí mismo, predice su repetición.

Para el sujeto racionalista, toda construcción, toda "dicción", es también al mismo tiempo una "predicción"; una predicción de todos los lenguajes que en un futuro puedan comprenderla; y, en fin, del lenguaje, que no se realizará por completo nunca, siempre predecirá.

Toda construcción, todo lenguaje, todo pensamiento, informa el pasado y predice el futuro. El silencio.

Así que, al margen de las estrategias, pragmáticas (y, dentro de ellas, las específicamente semánticas y sintácticas), de los autores, de las tendencias y escuelas, que buscando en cada caso determinados fines comunicativos plantean definiciones doctrinales, demarcaciones, oposiciones y demás, al margen de eso, no hay en principio, para DLO, mayor derecho a la predicción en las ciencias que en la historia. Ambas pueden predecir. Y lo hacen. Por ser lenguaje. Y por ser lenguaje

objetual. Porque construyen secuencias de elección libre.

*Pero sus predicciones son, por eso, azarosas.*

Son predicciones sin fecha. El racionalismo, en cuanto comprende el mundo, la totalidad del lenguaje como objetivo, la comunicación total, la intención determinista, comprende todo pensamiento como predicción. Pero sin fecha; conocida; construida. Para el racionalismo todo será, no se sabe cuándo. Sin fecha. La fecha está determinada por la referencia, por la objetividad. Toda predicción del lenguaje tiene fecha en la medida en que su lenguaje es referencial. Pero el reconocerla como predicción es admitir explícitamente su carácter de referencialidad incompleta, incipiente, en cuanto anticipa un futuro a realizar, aún no realizado, no construido; por eso es una predicción. Más que sin fecha, pues, los pensamientos son predicciones con fecha incompleta, incipiente, insuficiente para ser intertraducida y comprendida en otros lenguajes referenciales considerados, relativamente, en su momento, como canon o paradigma de objetividad; como pueden ser las fechas y horas del calendario; no sabemos el día ni la hora; todo lo más, una fecha subjetiva; que no nos permite relacionar lo predicho con todo el resto de los hechos del mundo conocido, construido. *Predicciones y profecías no pueden dejar de ser siempre algo inconcretas.* Pretender otra cosa es querer dar por hecho lo no hecho, dicho y construido lo no dicho; negar el tiempo y el pensamiento. Si eso se hace, debe ser con un sentido, y un tiempo, que lo resuelva.

Naturalmente, pueden hacerse predicciones con fecha todo lo concreta que se quiera, día, hora, minuto, segundo.... Y, ya lo sabemos, se hacen en muchas ocasiones, desde muchos lenguajes. Naturalmente, eso no quita lo antes dicho. Una predicción fechada es la construcción de un hecho posible en un mundo posible, con determinada probabilidad más o menos calculable. Si está suficientemente fechada, en un lenguaje-máquina suficientemente referencial y extenso, podrá construirse con alta referencialidad; y su mundo posible, predicho, podrá construirse en alto grado, de objetividad, en comunicación con otros muchos hechos posibles del mundo. Pero no tanto como cuando la fecha predicha llegue con esa avalancha de construcciones y hechos que constituyen la experiencia considerada -canónicamente, relativamente- presente, y se compruebe la predicción en ella; fecha y presente definidos por la autoridad difícilmente contestable de todos los relojes del mundo, intertraducidos, en frecuente, casi constante comunicación. Cuando los relojes construyan la fecha predicha, la marquen, simultáneamente, como estaba predicho, se construirá el hecho predicho en una avalancha de experiencia, extendiendo enormemente -según los casos- la referencia predicha, transformándola, ascendiendo su nivel de objetividad, quizá, al de un más o menos canónico -relativamente- "hecho comprobado".

-Se ha cumplido a la hora predicha.

O bien, no se habrá cumplido. En cualquier caso, eso no quita que el hecho, su construcción, predicha, haya sido azaroso. El que salga una cara de un dado no abuele el azar.

O bien, ni una cosa ni otra. Que es lo que sucede. El tercero. (Por ejemplo: ¿sucedio *exactamente* a la hora predicha? ¿con cuánta exactitud? hasta donde lleguen a analizar los relojes e instrumentos, relativamente a unidades de tiempo ficciones de su análisis. O ¿sucedio *exactamente* lo predicho?). Pues en caso positivo, el hecho comprobado en la experiencia de la fecha no es ya el hecho predicho; lo comprende. Pero aún no es un hecho completo. Nunca lo será. Para el racionalista siempre estará nimbado de silencio.

Como dice el poeta, no está el mañana, ni el ayer, escrito (128). El azar es, en la naturaleza, invencible. El determinismo, irrealizable.

Para que las predicciones encuentren una comprobación positiva, el procedimiento consiste en tratar de cerrar su lenguaje, su máquina, haciéndola todo lo perfecta que se pueda -al menos, en relación a los fines perseguidos; si la máquina es una cadena, se trata de hacerla lo suficientemente gorda y dura para que no se rompa, o que esta posibilidad sea despreciable-, dándola por completa: una referencia completa. Así, se puede predecir que mañana a las 7, serán las 7; o que entonces, dos y uno serán tres; u otras predicciones más o menos analíticas; o que tal día habrá un eclipse, u otras predicciones de teorías cuyas leyes se han dado -relativamente- por cerradas.

"Relativamente". Porque si la predicción lo es de un hecho del mundo, en un lenguaje objetual, la máquina que la predice, si su determinismo era completo, fuera del tiempo, en "su" tiempo aislado y cerrado, no lo es en "el" tiempo, en el mundo, no lo es en cuanto se traduce y usa entre los hechos del mundo y su lenguaje objetual, donde las máquinas pueden fallar, donde todo puede cambiar. Debe cambiar; para el racionalista. No sabemos cuándo. Aún no lo hemos decidido, en nuestra comunicación con todos los hechos y objetos de la naturaleza.

El darlos por cerrados, con su determinismo, y no cerrados, con su referencia objetual y valor fáctico, es uno de los engaños que pretenden los que dan el determinismo por realizado. (Como el tomar lo infinito por finito, de los logicistas).

Por eso, ni en ciencia ni en historia hay razones ni causas necesarias y suficientes. En su busca, y realizar el determinismo, se construyen lenguajes, máquinas, tratando de cerrarlos. A ello se acerca más la ciencia, la ciencia moderna, ciencia de las máquinas, más compartimentada y dividida en máquinas y ciencias que la historia, que, aliada con la política, ha sido siempre más fiel a su intención totalista y abierta. Pero en ambas las intenciones y los recursos son los mismos. Y en

historia se dice que el historiador, en busca de las causas necesarias y suficientes, debe llegar a comprender "la situación global", o "plexos de sentido", que puedan construir un cierto cierre (129).

La intención objetual, fáctica, de ciencia e historia obliga a su invencible apertura. Pero eso ha sucedido más en historia, también por su declarado compromiso con lo concreto, los hechos concretos, y lo individual, el individuo.

Y ya hemos ido viendo cómo el descubrimiento, o construcción, de lo concreto, del objeto o del hecho concreto, va acompañando la ascensión de la objetividad. Lo concreto y lo abstracto es siempre relativo. Como lo finito y lo infinito. Ya lo vimos (130). Y en lo concreto, que una vez fue considerado como finito, el pensamiento ha ido descubriendo, construyendo lo infinito; como la matemática de los números reales descubrió en el número; como las artes contemporáneas han llegado a identificar lo concreto con lo abstracto y, ya lo sabemos, en lo concreto, el instante y el individuo; un continuo inalcanzable, irrealizable. Abierto (131).

En ciencia -más ligada que la historia a una tradición platónica-, esa atención a lo concreto, ya lo apuntamos, se hizo, algo, en la tecnología, y en la industria. Pero incluso en éstas se tiende a desatender lo concreto, el ejemplar, el caso, por el proceso, lo abstracto, la serie, la producción; a ocultar los productos imprevistos, lo impredicho, lo marginal. Y eso, generalmente, obedeciendo a una pragmática, a una política, que pretende ignorar al individuo con poco poder. Y a controlarlo.

Para el racionalismo de DLO, ciencia e historia son idénticas. Sólo distinguibles relativamente. En cada momento.

Como dice,

La Ciencia es el límite de objetividad en cada momento del lenguaje (132).

La ciencia -que, como lenguaje, es construcción de sentido en niveles progresivamente ascendentes en nivel de objetividad a base de secuencias temporales de elecciones libres, con el fin de ir realizando la fe determinista-, comprende su propia historia. La ciencia se identifica con la historia de la ciencia. En cada momento.

Y, como límite de objetividad del lenguaje, se identifica con el lenguaje. En cada momento. Con la historia.

Aunque, en cada momento, la ciencia es una ciencia, subjetiva, comprendida en silencio; como el

lenguaje, un lenguaje en el silencio; y la historia, una cronología en el tiempo. Tiempo y silencio, a irse superando en el futuro. Inacabablemente.

Para el racionalista, toda ciencia, todo lenguaje, toda cronología, son subjetivas. Pues sólo es objetivo el silencio que siempre las va comprendiendo.

Por eso el racionalismo comprende al nihilismo. Pero no al nihilismo como "un pensamiento formal separado de su contenido", como decía la última cita de Adorno (133); sino que trata de comprenderlo en su sentido, con toda la secuencia de pensamiento que ha conducido a él. Por eso lo supera.

Como es posible el lenguaje, o la ciencia, objetivas, es posible la historia objetiva. Pero si esa objetividad es siempre relativa, al tiempo, -subjetiva respecto a un posible futuro que la comprenda, siempre presente al racionalismo en la intención de un futuro que es silencio- es precisamente porque la historia es posible y siempre lo será.

La paradoja, trampa para el nihilismo, es aquí trampilla por donde salir de él.

Para el racionalismo casi todo es posible, lo único imposible es que no lo sea. Así que es posible en la historia y en el pensamiento el estancamiento, el olvido, el retroceso, el avance de la incomunicación, la nada, el nihilismo. La ascensión progresiva de niveles de objetividad creciente, no está asegurada. La fe racionalista es fe con obras. El pensamiento es una construcción de sujetos del mundo. El racionalismo no es un consuelo. Contiene y comprende el nihilismo, todos los nihilismos, y la posibilidad, la intención de superarlos. La posibilidad de ir ascendiendo en niveles de objetividad y de realización de la fe determinista, y de ir superando todos los olvidos y retrocesos y comprendiéndolos, a pesar de todos los olvidos o retrocesos momentáneos que siempre pueda haber, y por mucho que duren, siempre está y estará abierta.

(Igual que el Renacimiento superó la decadencia del pensamiento durante la Edad Media, y el Romanticismo comprendió después que esa "decadencia" había sido enriquecedora para el pensamiento).

Y, ya lo sabemos, esa posible ascensión del pensamiento y la historia objetiva no es lineal. Su posible estructura es como la que vimos en la referencia a base de traducciones, arbórea, intrincada, boscosa, rizomática, orgánica. El pensamiento *surgió, surge y surgirá*, probablemente como dicen que surgieron las galaxias del polvo estelar; de uno o de varios o de muchos *bangs*. O como probablemente se creó y se fue extendiendo la vida orgánica. A base de vida y muerte, creación y destrucción. Y así lo hace y lo hará en todo momento. Algo así como un caos ordenado o un orden caótico. (A base de los choques de Forum, de la devoración de Idus y del reflejo de Locus).

El tiempo del pensamiento, pues, el tiempo de la historia no es lineal. La imagen del tiempo y de la historia lineales ¿se debe a la linealidad de la escritura, en la que estaba basado el modelo de pensamiento que en este siglo está siendo superado, y a cuya imagen lineal ha venido tratando, como a su paradigma, de ajustarse?

Hoy por muchas partes la imaginación humana se aleja de esa imagen de un tiempo lineal ineluctable de momentos pasados clausurados. La imagen que se va imponiendo, de un tiempo y una historia de estructura orgánica, vegetal o cósmica, como la de la referencia ¿queda reflejada o es reflejo de los procesos informáticos del ordenador, frente al que el hombre (usuario o constructor) se siente como frente a un laberinto?

Por eso, quizá otra versión, más moderada, del nihilismo histórico contemporáneo, e igualmente comprensible, e interpretable, por DLO, sería esta:

Estamos asistiendo al fin de la historia, entendida como la historia de la civilización basada en el modelo de la escritura; de la forma y de la experiencia; entendida en el mismo sentido en el que tradicionalmente se distinguía la "historia", de la "prehistoria". Esta, sería la historia de la civilización, o comunicación, que aquí hemos considerado basada en el modelo del canto; del mito y de la memoria; historia, anterior a la de las fuentes escritas, y que tantas dificultades de descubrimiento e interpretación ofrece a los métodos estándar de la historia formalista, de tiempo lineal; quizá entonces el tiempo, el tiempo vivido y construido como referencia de toda comunicación, no fuera tan lineal. Y, naturalmente, después del fin de la historia, viene lo que podría llamarse "poshistoria", a cuyo nacimiento estamos asistiendo, que sería la historia de la civilización y el pensamiento basados en la moderna tecnología de la información y de la comunicación, paradigmáticamente, el ordenador. Y probablemente, dicho sea de paso, esta "poshistoria", superando los métodos de la historia formalista y empirista, sea más capaz que ella de comprender la "prehistoria".

Dos peros, dos objeciones:

La primera parece estar en una aparentemente inocua diferencia terminológica: DLO prefiere reservar el término de historia para referirse a la totalidad inacabable del mundo y de la vida, en su sucesión temporal, a la comunicación en el mundo, en la naturaleza y en el tiempo; comprendiendo así tanto la "prehistoria" como la "historia" y la "poshistoria", e incluso antes y después. Son inseparables; intercomunicadas; en el mundo, en el tiempo. El cambio de uno de esos estadios al otro dura siglos, es un proceso, discreto y continuo, al que no puede encontrarse un principio ni un fin definitivo. Es siempre relativo, al análisis, relativo a lo que se analiza y a los criterios o reglas el

análisis (134). En principio, dura siempre. La aceptación de los tres términos diferentes parece ignorarlo y con su distinción conceptual propicia una separación de lenguajes históricos, disciplinas, cátedras universitarias, profesiones, métodos, criterios y modelos, una incomunicación; que no puede dejar de ser más que perjudicial a los fines de la historia, a los propios fines de todos los historiadores.

Esta posición de DLO parece ser compartida por mucha historiografía actual que, como antes dijimos, no separa sino que comprende una sola historia como historia natural, humana y social del mundo (137).

La segunda objeción, bueno, está contenida en la anterior: no hay fin de nada; sobre todo de la historia. No sólo la historia, como el lenguaje, no tiene un fin realizable en el tiempo. Tampoco lo puede tener ninguna época, momento o hecho u objeto de la historia. Por objetual, es abierto, inacabable. La historia de la escritura seguirá viviendo y transformándose en la historia del ordenador, como la historia del canto sigue y seguirá viviendo en nosotros. Vive Grecia, vive el antiguo Egipto y el Renacimiento; viven; en muchas e inacabables formas; por ejemplo, viven constituyendo y dándole sentido a nuestro presente, que en parte las comprende, viven transformadas, reinterpretadas en él ... , se repiten, referidas desde formas siempre diferentes... ; viven tantas, tantas cosas, momentos y vidas sin nombre, implícitas, en nuestras decisiones, construcciones e intenciones; y todo vive en el silencio, vivo, que seguirá viviendo y hablando inacabablemente. En cada momento, le dará forma, nombre y fecha, más o menos explícitos y concretos, nuestro análisis, esa ficción momentánea, el pensamiento.

Todo eso lo resume el racionalismo de DLO, en boca de su fe determinista. Así dice:

He aquí el Principio del Determinismo: así puede expresarse: Sólo hay una Historia. O sólo hay una Historia objetiva (138).

Todo lo boscosa, orgánica, ordenada o caótica, circular, lineal, cruzada, arbórea, ... laberíntica, múltiple, que se quiera. Pero una.

Lo mismo, para cada uno de sus hechos y objetos. Un objeto es un objeto, es un objeto.

Podrán haber muchos objetos diferentes, pero todos, si están comprendidos en una referencia objetual, son un objeto. Un objeto podrá tener muchos principios diferentes, de fechas diferentes, pero todos, comprendidos, son un principio.

Igualmente la historia, la historia del mundo podrá tener muchos principios, o *bangs* o lo que sea,

diferentes, de fechas diferentes (que si son diferentes, lo son por estar comprendidos por una cronología que las comprende; y ellas pueden ser comprendidas bajo la referencia "el principio" o "el origen"); como pudo haber muchos primeros organismos vivos o muchos primeros cuerpos humanos. Pero en cada caso, todos comprendidos, no son sino un principio. Un principio del mundo y de la historia. Un principio de la vida. Un primer hombre.

¿Podrán haber varias historias diferentes (aunque a eso ¿no le llamaría DLO cronologías?), naturalmente con principios diferentes? ¿diferentes, es decir, no comprendidas en una, es decir, incomunicadas? Sí, pero sólo momentáneamente. La fe determinista mantiene al racionalista en la intención, nunca realizada, de comprenderlo todo, se halle donde se halle o aparezca cuando aparezca, por incomunicado que de momento esté. Y es la comprensión la que explicitará y comprenderá su diferencia. Es la comprensión en el silencio, que el racionalista oscuramente, silenciosamente, ya vive.

¿O diferentes en el sentido de contradictorias? Lo mismo, claro. Solo momentáneamente. Aunque en este caso el mero hecho de percibir la diferencia, aunque sea en forma de contradicción, es ya una cierta comunicación, no resuelta, insuficiente; bajo alguna, insuficiente, referencia común, que sin embargo puede utilizarse para emprender las construcciones necesarias que superen la contradicción, y lleguen a construir, a base de intertraducciones, la referencia que comprenda la diferencia. Ya sabemos que las posibilidades traductivas son virtualmente ilimitadas.

Y lo mismo respecto a los hechos u objetos diferentes, incomunicados o contradictorios.

La historia construida, realizada en lenguaje, puede ser, en un momento, una. (Lo cual es mucho suponer, creo, pues me parece difícil pensar que en un momento, no haya incomunicación o contradicción alguna entre las historias, o cronologías, existentes, de forma más o menos explícita o consciente. Pero puede ser). Pero siempre, para el racionalista, la historia es una en su intención comprensiva, en su fe determinista; en todo momento. Si no, no es historia.

Ser una, significa que todo hecho u objeto está comunicado y comprendido en ausencia de contradicción, toda contradicción superada. Esto es, tener forma lógica.

La lógica, ya lo dijimos, es la forma del lenguaje, el lenguaje todo como forma, como referencia de todo, de todo objeto, de todo signo. Todo y cualquier cosa o pensamiento se refiere a ella. Es el lenguaje. Absolutamente objetivo. *El mundo* (139).

La lógica, también lo dijimos, es un fin intencional, el más intencional tal vez. Es el espacio, el espacio lógico. Denso. Continuo. Infinito. Simultáneo. Donde todo está comunicado con todo de todas las formas.



Lógica e historia, pues, se identifican. Espacio y tiempo; el tiempo que se tarda en recorrerlo, en construirlo, en comunicar dos objetos cualesquiera; que puede ser tan infinito como instantáneo. Lógica e historia son el lenguaje; cualquier lenguaje pasado, presente y futuro; cualquier lenguaje realizado y por realizar, desde cualquier presente.

Radicalmente intencional. Irrealizable; en el tiempo. En ella no hay, pues, principio, origen temporal, cognoscible, construible, realizable: No hay principio de nada (140). Sobre todo, de la lógica, de la historia. Tampoco de ninguno de sus pensamientos, momentos, máquinas, leyes, hechos, objetos. Por objetuales, son abiertos, inacabables. Cualquiera de ellos puede ser el principio, el origen de la historia, del mundo, del lenguaje, del espacio, del tiempo. En cualquier momento. Por eso cualquiera puede serlo, pero relativamente, a la cronología, a la máquina, al lenguaje en que eso suceda. Eso ocurre en la construcción del pensamiento en el tiempo, en la realización, siempre parcial, de la intención determinista por el racionalismo: en cada momento de la historia, de la ciencia, de la lógica, puede haber principios y orígenes, temporales, pero siempre lo serán relativos a ese momento.

Por eso dice DLO:

Para el Determinismo, el Mundo no tiene principio (141).

En la ciencia, en la historia, en su búsqueda y reconstrucción de causas, la inacababilidad racionalista irá en el tiempo siempre más allá, siempre hasta donde alcanzar los límites de nuestro lenguaje. Y luego más allá, remontándose teoría a teoría, ciencia a ciencia, momento a momento.

Ciencia, historia y lógica se identifican. Son la forma de todas las formas, realizadas, realizables e irrealizables. Las realizables, finitas, cada forma a su tiempo. A su momento, discreto.

La ciencia, la historia, la lógica, de momento a momento, va cambiando de forma. Y de figura. Y los momentos, sus momentos, van también cambiando de momento, con el cambio de las formas y del tiempo. *El mundo, el lenguaje, el pensamiento, a lo largo del tiempo cambiante, es la historia de una discreta y continua metamorfosis.*

Corre el viento. Los cabellos de Forum, sobre la corriente, cada vez más largos, se agitan, se enmarañan y enredan en las ramas de un árbol.

¿Y el arte?

¿Se identifica también con la ciencia, con la historia y con el lenguaje?...

Sí, y no exactamente.

En DLO se le llama "arte" al lenguaje, a cualquier lenguaje, expresión o signo. Y hemos observado en varias ocasiones que en el análisis que hace del lenguaje, está tomando al lenguaje del arte como modelo de lenguaje.

Pero ¿qué pasa con el lenguaje del arte, el de las llamadas "bellas artes"? ¿Es que no existe diferencia entre él y el del lenguaje común, o el de la ciencia, pongamos por caso? Por ejemplo, si una diferencia, relativa, entre estos dos últimos ejemplos es que el lenguaje de la ciencia es "el límite de objetividad en cada momento del lenguaje", ¿pasa lo mismo con el lenguaje del arte?... ¿Se identificarían, entonces, arte y ciencia? ¿Qué objetividad alcanza el lenguaje del arte?

Desde luego, el lenguaje del arte es objetivo, relativamente, claro: reúne todas las características, que en DLO se han establecido, de la objetividad. Para Heidegger él es el máximamente objetivo, la verdad. Y sin embargo, su objetividad no es como la del lenguaje común o la ciencia. Su objetividad no es cuestión de límite, temporal. El lenguaje artístico no es simplemente el más objetivo de su momento.

Si no en DLO, que yo recuerde, al menos en estas páginas sí que se ha dicho, más o menos de pasada, algo al respecto; especialmente en el capítulo 5, parágrafo "Crítica y tecnología" (142). Conviene recordarlo y sumarlo ahora:

Concretaremos la especificidad del arte en la llamada "obra de arte", su unidad expresiva como lenguaje. Y, dentro de ella, asimismo en honor de Forum, en su "experiencia", la llamada "experiencia estética", o "artística".

La "experiencia estética" contiene, específicamente, una cierta sensación de magia, de verdad, de plenitud, ... y tantas otras sensaciones que la literatura al respecto ha señalado.

En términos de DLO, la "experiencia estética" consiste, creemos, en lo siguiente:

1. La experiencia de que la obra de arte que la produce es un *contexto mínimo* de su lenguaje (esa sensación de que no falta ni sobra nada, de economía expresiva); contiene la experiencia de todo un lenguaje; crea un mundo; manifiesta toda una vida, que el sujeto espectador, puesto en comunicación con ella, identifica -más o menos- como propia, la comprende. O se siente comprendido por ella. Sobre todo, porque, en segundo lugar:

2. La "experiencia estética" es la *experiencia racionalista*. Es decir: a) contiene la experiencia y la

conciencia de la propia presencia en el mundo; de su sujeto (el espectador, o espectadores, y el autor) y de sus signos y experiencias; pues contiene su propia sintaxis. Y b) contiene también la experiencia de su superación y de la actitud abierta de superarlas inacabablemente: es la experiencia del silencio, que habla sin parar, siempre rodeado de más silencio. Es la experiencia del lenguaje: de que la obra está refiriéndose al lenguaje, a la lógica, al mundo, y que lo va haciendo, inacabablemente, momento a momento: a través de inacabables interpretaciones, experiencias.

En eso, creemos, consiste la magia, la verdad, la plenitud de la experiencia estética. Que quien la tiene, está comprendiendo la obra con el espíritu racionalista. Y está, a través de ella, intencionando el lenguaje, la vida, el mundo. Desde un sujeto y su experiencia, conciencia, subjetiva y objetiva, de presencia; que se siente comprendido, en su subjetividad, por la obra al comprenderla. A eso podríamos llamarle "contemplación de la belleza".

Por eso la obra de arte es objetiva, y en eso estriba su objetividad: en que se refiere al lenguaje, al mundo, a la objetividad absoluta, aunque no pueda ésta experimentarse y explicitarse, constructivamente, en el tiempo, sino en su inacababilidad. La que se va mostrando, inacabablemente, en el tiempo; en sus interpretaciones, experiencias (incluyendo en estas cualquier experiencia, muda, o interior, de la obra), inacabables.

Dejando al margen la cuestión de las posibilidades de analizar cuál es obra de arte y cuál no; o de distinguir grados de superioridad o inferioridad entre las obras de arte; que eso depende de poéticas, sujetas a criterios analíticos, retóricos, del momento; y que sobrepasa los fines de este escrito; toda obra de arte es, en principio, igualmente objetiva, pues todas están a igual distancia de su referencia, el lenguaje, la vida, el mundo. (Distancia absoluta que, naturalmente, no puede medirse. Tan sólo pueden medirse las distancias relativas a referencias determinadas, por las poéticas, o análisis del momento. Que pueden, y para el racionalismo deben, hacerse, como todo lenguaje o pensamiento - como la comparación y comprensión de las teorías- se hace en el tiempo).

Una obra de arte, por ello, puede ser, efectivamente, constructivamente objetiva en cualquier momento: con la objetividad -efectiva, como experiencia construida- posible en cualquier momento, y posiblemente más, pues se refiere al lenguaje.

Cada repetición de la experiencia estética de una obra de arte, como hecho, tiene efectivamente momento y fecha -o fechas, según diversas cronologías-. Es una interpretación. Y sus interpretaciones, por las que su referencia al lenguaje se va explicitando, también tienen momento y fecha, como hecho. Pero la obra, su referencia, se identifica como la misma, a través de sus repeticiones e interpretaciones; y en último término -a través de sus respectivas repeticiones e

interpretaciones diferentes- virtualmente, intencionalmente, es el lenguaje.

Por todo eso parece que la obra de arte, en cierto sentido, se escapa al tiempo: porque su referencia es el lenguaje, que es el espacio donde todo momento puede ser idéntico.

Es a través de sus interpretaciones, construidas, temporales, como se distinguen unas repeticiones de otras, o unas obras de otras, y se relacionan, y analizan; se distinguen, se relacionan y analizan sus referencias. Pero éstas, en último término, son la misma: el lenguaje. Y las respectivas interpretaciones van, inacabablemente, mostrándolo.

Son las sucesivas interpretaciones y sus experiencias, la crítica, de la obra las que van, propiamente, construyendo, con la ciencia, la historia.

Como la obra de arte comprende su propia sintaxis, en ésta quedan comprendidas las secuencias de decisiones constructivas, de elección libre, que constituyen y construyen el sentido de sus signos y de la obra, según Idus: el proceso de su construcción.

Naturalmente, el nihilismo contemporáneo también se ha aplicado, específicamente, al arte. El fin del arte, la muerte del arte. *Lo anteriormente expuesto contiene algunas razones de la comprensión, específica, de DLO del nihilismo del arte, y de su superación.*

El arte, en su ansiosa batalla por llenarse siempre de vida, de vida concreta y eterna, del mundo y del lenguaje, superando constantemente interpretaciones, análisis y poéticas, ha ido tratando siempre de negar la separación, la incomunicación, e incluso la distinción entre arte y vida, entre arte y cualquier otro lenguaje; igual que en DLO, para quien, como dijimos, todo lenguaje es, en principio, arte; al menos para su espíritu racionalista, con el que analiza el lenguaje.

En este sentido, DLO coincide con tantas llamadas de atención y tantos programas, sobre todo estéticos -y sobre todo en nuestro siglo, de vanguardias artísticas sucesivamente renovadas-, en revelar la experiencia estética de la vida cotidiana y de tantas otras formas de lenguaje tradicionalmente consideradas fuera del arte; los componentes estéticos y creadores de toda vida, verdaderamente tal.

Tal intención no tiene, pues, el fin de negar o ignorar la experiencia estética, sino todo lo contrario, *afirmarla para todo lenguaje y pensamiento. Aunque ello sí que comprendiera el fin de alcanzar el fin del arte como forma de lenguaje o experiencia separada y específica, el fin del arte "desnaturalizado" (143).*

Otra razón -no independiente de la anterior- para el nihilismo del arte está en esa comprensión

Idus de la obra de arte -como de cualquier contexto- en términos de la secuencia o secuencias constructivas que han conducido a ella, en términos de sentido: Coincidiendo, probablemente, con ese análisis y esa conciencia, numerosos artistas y críticos de este siglo han propuesto como lugar -común- de la experiencia estética, más que la obra, como contexto, el proceso que ha llevado a ella -lo que es algo menos común, y menos lugar-. O mejor, la obra es el proceso; un proceso (de hechos, o acciones, u objetos, ...) más o menos definido, más o menos abierto, en el que la "obra de arte" ya ha perdido el carácter de contexto mínimo, definido y finito, de un lenguaje, en el que nada sobra ni falta.

Cada vez es más difícil, o insignificante, decir en numerosas obras de arte contemporáneo dónde empieza y dónde acaba la obra, los límites de la obra como contexto (hecho, u objeto) de lenguaje. Y muchas invitan a la participación en él, en el contexto, del espectador, que debe tomar en la obra decisiones constructivas; no sólo interpretativas, como en la obra de arte clásica, sino a ser comprendidas en la propia obra como contexto. Por esos derroteros han ido últimamente las frecuentes defensas contemporáneas del concepto de "obra abierta" (144).

En un afán evidentemente analítico y de explicitación, muchos artistas contemporáneos pretenden con ello "desacralizar" la obra de arte, mostrar su maquinaria, desprovista de magia; o, al menos, tratando de mostrar que su magia no es más que la magia de la vida.

Quizá parte del efecto "mágico" de la obra de arte fuera debido precisamente a que su delimitación como contexto, finito, excluía, y ocultaba, el proceso que había llevado a ella (sobre todo por razones políticas, de control del poder; sobre todo cuando el arte se identificaba socialmente con la tecnología, en las culturas del canto). La obra, diría el racionalista de DLO, contenía, expresaba todo ese proceso, que sin embargo ocultaba; ocultación posiblemente apoyada teóricamente en un modelo logicista del lenguaje que "desnaturalizaba" la obra como contexto, ignoraba el proceso o "contexto de descubrimiento" de su gestación; que sin embargo "mágicamente" contenía y expresaba, implicando sorprendentemente las subjetividades de los participantes, de los espectadores.

*Pero esa explicitación y mostración del proceso que lleva a la obra no tiene por qué quitar experiencia estética alguna de la misma, que de todas formas lo comprende y expresa. Al contrario, ese contenido, el proceso, es ahora más intensamente experimentado por el que lo experimentó, explícitamente, antes de sentirlo comprendido por la obra.*

Aunque, por otra parte, sí es cierto también que la explicitación del proceso tiende a extender la experiencia estética y comunicarla al proceso todo y a cada uno de sus momentos (en mayor o en

menor medida; en menor, probablemente, si se trata de una obra muy definida como contexto final del proceso). Además, tiende a problematizar el proceso, las decisiones constructivas del artista, a presentarlas sugiriendo sus alternativas, en toda esa estructura boscosa y orgánica que es la del lenguaje. Así, para el racionalista, y para todo el que pueda comunicar al conjunto del proceso la experiencia estética y mantenerla en todo él, a su largo, puede alumbrar, expresar, muchas otras obras posibles, las construibles por las alternativas a cada decisión constructiva del proceso.

Es cierto que todo eso supone un reparto de la atención del sujeto, artista o espectador; pues la atención, que es una capacidad limitada del cuerpo, tiene que atender ahora a una experiencia estética múltiple, diversificada, "divertida" (145) en todo el proceso. Quizá por ello algunos temen que en el arte contemporáneo la obra ha perdido fuerza, intensidad expresiva. Quizá por ello, como estamos diciendo, los más fúnebres declaran la muerte del arte. No hay por qué. Si es así, todo es cuestión de aprender a fijar la atención de otra manera, a adaptarla a la nueva situación sin perder, sino aumentar el conocimiento, la comprensión, la experiencia estética. Quizá para ello necesitamos tiempo. Y trabajo. (Un nuevo control y economía de la atención, de nuestro cuerpo y de nuestras máquinas, será preciso en el pensamiento cuyo modelo es el ordenador, que nuestro siglo ha alumbrado).

Otro aparente inconveniente de la obra de arte abierta, en canal, en proceso, quizá sea que, en su indefinición de los límites de la obra como contexto -indefinición sintáctica-, éste, el contexto, llega a veces a comprender hechos u objetos del entorno (espacial, social, etc.) que plantean problemas a la hora de repetir la obra, de conservarla. Algo de eso ha ocurrido siempre en las artes escénicas, hacia donde tienden, en general, las artes, privilegiando el momento, efímero, de la realización de la experiencia estética. -Fue una obra de arte. Ya pasó. No importa. Habrá otras-. Pues en ella se ha potenciado la máquina, la imaginación, como referencia estética. Aún así, el racionalista no es olvidadizo y no puede dejar de plantearse la conservación de la obra, en aras de la comunicación y de todos sus fines. -La conservación no es problema mío-, dicen algunos artistas. Para el racionalista, la conservación, como medio de comunicación, es problema de todos.

Esa actitud de privilegiar lo efímero y pasajero en el arte y dejarlo perder, puede ser cercana al nihilismo. Participa de él en la actitud logicista de arrojar la escalera por la que se ha alcanzado un estado, un pensamiento; aunque fuera nihilista. Sin advertir que el estado, el pensamiento alcanzado es tal, por la escalera. Y la expresa.

Para el racionalismo, el nihilismo no es cuestión de desnaturalizarlo, sino de superarlo. Porque eso es el nihilismo: el momento nihilista del racionalista, desnaturalizado.

El lenguaje conserva la escalera, las secuencias de decisiones constructivas, el sentido, según Idus.

Pero pensemos, por ejemplo, en la música: en un concierto, ante una ejecución. Gran parte de la mágica sensación que experimentamos se debe a que nos parece imposible, maravilloso, que un cuerpo humano, frente a un instrumento, pueda estar produciendo unos sonidos que parecen salir directamente de la imaginación, una imaginación precisa, exacta, libre, en un orden temporal tan sutil y complejo, tan propio y original, orgánico, tan diferente del que nos parece vivir cotidianamente o del que habíamos vivido hasta ahora, y al mismo tiempo, quizá, tan sencillo, tan natural. Y el cuerpo del instrumentista lo ha hecho real, experiencia imperiosa, todo un mundo que ha entrado en el nuestro y tiende a transformarlo. No es esa una experiencia a la que estamos acostumbrados de los sonidos que un cuerpo pueda hacer con las cosas. Es extraordinario.

Pero lo que no hemos experimentado explícitamente, porque se nos oculta, se nos ahorra, y que sin embargo lo hemos sentido, implícito en nuestra experiencia maravillosa, comprendido en ella, porque era el sentido, la escalera que había construido la maravilla, la que la había hecho maravillosa y había construido su distancia de la experiencia normal de un cuerpo inexperto que se acerca a un instrumento, es todo el proceso de aprendizaje, entrenamiento y ensayo que ha ido construyendo el instrumentista hasta llegar a la ejecución del concierto maravilloso.

Y gran parte de ese largo proceso de aprendizaje, entrenamiento y ensayo consiste en repeticiones y más repeticiones.

Naturalmente, analizada, como hecho, cada repetición no es exactamente idéntica a otra. Pero todas, por grupos, son repeticiones de formas musicales -sus referencias-; las interpretan y reinterpretan y transforman, en su sucesión; y van comprendiéndose unas a otras. Y todas son repeticiones de esa referencia, la música, de la que el músico tiene una vaga, indefinida, incompleta y abierta experiencia y la intención de ir transformando y construyendo inacabablemente. Y la música, a su vez, se refiere al lenguaje, al mundo, a la vida. A la belleza. Donde todas las artes y todas las vidas se encuentran. Se van encontrando. Inacabablemente. A base de repeticiones el músico va conociendo y construyendo sus lenguajes, su lenguaje, y el lenguaje.

Lo mismo sucede en todas las demás artes, producto de artificio y construcción; de repetición y aprendizaje.

Pero también en ellas, en la obra terminada, si es que la hay, o en cualquiera de sus estados -

momentos, repeticiones-, como si el artista no pudiera evitarlo, o, al contrario, quisiera revelarlo y comprenderlo, hay signos -hechos, objetos- repetidos; a base de cuyas repeticiones se articula la estructura de la obra, que así se muestra a la experiencia como un lenguaje (146) y así construye su tiempo y transforma el tiempo. Este segundo tipo de repetición, las repeticiones formales en la obra terminada -que en cuanto hechos diferentes, nunca son exactamente idénticas- expresa y comprende las del primer tipo, que antes vimos, las repeticiones del aprendizaje y ensayo a base de las cuales se ha construido la obra.

Tomemos ahora la poesía lírica (la poesía lírica anterior a cuando los poetas probaron a expresar en ella explícitamente sus sentimientos subjetivos individuales, caracterizando con esto lo que ahora entendemos por "poesía lírica"; tomemos la poesía lírica de la cultura del canto), inseparable de la música y que, como canto, hemos tomado aquí como modelo de un momento del pensamiento. Era una oración. A repetir (147). Debía repetirse. Con mayor o menor precisión. Y cada repetición producía la magia, la experiencia estética: la comunicación con el dios, o la diosa, la naturaleza; lo que antes aquí hemos llamado la contemplación de la belleza.

Para lo que se intenciona, la comunicación, la contemplación del todo, que se nos oculta, cada repetición del poema, del canto, es idéntica a las demás. Sus momentos, idénticos, simultáneos. Cada repetición suspende el tiempo, crea otro, siempre el mismo. En él se experimenta, al menos en un atisbo, ese tiempo en el que todo momento puede ser el mismo.

Ese es otro, un tercer tipo de repetición, en el arte; la repetición de cada ejecución de la obra. Y, para conseguir sus fines, cada repetición, cada ejecución, se clavetea, a su vez, de repeticiones de signos, de fórmulas abreviadas de la oración primordial -en Grecia "¡Ay, Apolo!"; o, como cantaría un flamenco, "¡Ay Ayay...!"-. Con el tiempo, en la medida en que la poesía lírica fue apartándose de la música y entrando en el modelo de la escritura, la repetición ritual se fue concentrando en el estribillo, y extendiéndose por el resto de los signos en forma de una estructura, un lenguaje.

Después, probablemente, de la lírica, la poesía dramática, tratando de superarla -y haciéndolo, realmente, en sus interpretaciones; pues es dudoso, por irrealizable e incuantificable, que la superara en su distancia al lenguaje mismo, a la belleza-, comprendió la subjetividad, como concreción hacia la individualidad, que la lírica había llegado a comprender; la comprendió, en su pluralidad, en su fiesta; en la que muchos más sentimientos subjetivos -como hechos, individualizados- eran comprendidos -en sus interpretaciones-; y que durante mucho tiempo, en Europa, fue el más importante vínculo de los hombres con esa diosa, la naturaleza; como la luna, tan repetitiva como cambiante.



Estas formas, de la lírica antigua, del arte antiguo, ¿no deberían estar comprendidas, y superadas si puede, por toda conciencia, que implícita o explícitamente comprenda la conciencia del arte antiguo y pretenda comunicar el mismo misterio, producir la misma suspensión del tiempo, la misma contemplación de la belleza? (148).

Estas observaciones sobre el arte, considerado aquí como experiencia racionalista, pueden ilustrarnos algunas cosas más sobre lo que pasa en el racionalismo en general.

Para el sujeto racionalista, cada signo, cada contexto de lenguaje es una repetición del lenguaje. En ellos el lenguaje se repite, pues es su referencia, aunque irrealizable en el tiempo. En ellos es la naturaleza, la que vuelve a hablarnos, en cada hecho, en cada pensamiento.

(Volviendo, un momento más, al arte, ¿no pretende el minimalismo -considerado por muchos como el más insistente paradigma estético que atraviesa las polimorfías artes, de este fin de siglo-revelar ese poder natural del signo mínimo, del hecho mínimo, descomponerlo, y poder oler en él sus países ocultos y su infinita fragancia? Y quizá repetirlo, repetirlo inacabables veces... ¿No nos ofrece el minimalismo un modelo racionalista de la naturaleza y del lenguaje: la naturaleza como lenguaje que se repite?).

El lenguaje, en el que piensa y con el que piensa el racionalista, está atravesado de repetición de parte a parte. Y la *repetición es identidad* de lo que se repite.

No deja de ser curioso que, en la línea argumental que aquí hemos seguido, haya sido la insistencia de Idus en que los signos comprenden su sentido, la secuencia discreta de decisiones constructivas que Idus es maestra en distinguir, la que nos ha llevado a reconocer la continua repetición, de Locus, por doquier en el lenguaje, y su identidad. Pero muchas otras líneas argumentales podrían haberse seguido. ¿Con la misma, repetida, paradoja?

Creo que sí.

Si el lenguaje, la naturaleza, es algo, al menos en la intención racionalista, es, como todo, idéntico consigo mismo; e idéntico en cualquier momento que un racionalista lo intenciona. Esa identidad se manifiesta y realiza en la intención del racionalista de comunicarlo todo. Y el lenguaje se construye sobre la identidad del signo, como la naturaleza se manifiesta en la identidad del hecho, del objeto; allí hasta donde alcanza el poder de distinción del análisis, esa ficción, en cada momento. Allí, descansa siempre en la identidad, que lo constituye. Desde allí, se repite. Por eso se repite el lenguaje.

Sobre esa identidad se construye el análisis, que es el pensamiento, la comunicación, para el racionalista: En la identidad del lenguaje analizado y sus signos, que se repiten. En la identidad del análisis y sus signos. En la identidad del lenguaje analizado y del análisis, que lo reconstruye; y lo repite.

El análisis y sus distinciones pueden llegar muy lejos, cada momento. Hasta dónde ha llegado, eso puede, internamente, medirse: internamente a una referencia que lo comprenda y lo compare con otros lenguajes o análisis que también comprenda, en un momento; su momento. Lenguaje construido, analizado, y lenguaje reconstruido mediante el análisis, son idénticos para el análisis. Pero no para otro análisis que comprenda ambos y los distinga. El análisis y sus distinciones, sí que pueden llegar muy lejos. Cada momento. Pero allí a donde lleguen, hasta su límite, que marca su momento, allí, la identidad se establece sobre signos y lenguaje, comunicándolos.

El análisis puede llegar hasta cualquier lugar del lenguaje en cualquier momento. Por eso la identidad puede establecerse en el lenguaje por cualquier parte. Y donde se establezca la identidad, en un momento, allí empieza a resonar la repetición. En cualquier hecho, en cualquier signo o contexto. En cualquier punto o segmento de un espacio infinito, denso y continuo.

Analizar es sintetizar, identificar. Y repetir.

Y donde hay un lenguaje, y sus signos y contextos, idénticos, que se repiten, y pueden repetirse inacabablemente de formas idénticas y repetidas, allí hay una conciencia, idéntica, un sujeto (149). Ya sabemos que el racionalista es el sujeto cuya intención es comunicarse e identificarse con todos los sujetos; el que intenciona mostrar inacabablemente su identidad. Cada sujeto racionalista es, pues, un solo sujeto; que se repite; las distintas conciencias, fragmentos, de una continua repetición. El sujeto racionalista tiene la intención de mostrar, demostrar, realizar, que a través de todas las dimensiones se está diciendo lo mismo.

Y en lo que respecta al tiempo... la identidad es simultaneidad. Así dice DLO, puesto en boca de la fe determinista:

Todo lo indiscernible es simultáneo. Toda construcción indiscernible es simultánea. Todo futuro indiscernible es un presente simultáneo. Todo presente indiscernible es un pasado simultáneo (150).

Si para el racionalista todo signo, toda decisión constructiva, que marcan el momento, pueden ser idénticas, indiscernibles, todo momento puede ser simultáneo; el pasado identificarse con el futuro. Y el tiempo, y la historia, una continua repetición del mismo momento.

Por eso, algo que DLO no dice entonces, pero que podría decir, en su mismo tono, es:

Es por esto que Ahistoricismo es uno de los nombres del Determinismo (151).

El racionalismo, ya lo sabemos, es el lugar de todas las paradojas y contradicciones, que DLO sintetiza en la relación entre racionalismo y determinismo, en forma de fe, invenciblemente intencional; y es el lugar donde todas esas paradojas pueden ser la misma.

Y una de las formas que toma esa paradójica relación es esa: que la realización del historicismo es indiscernible, idéntica, a la realización del ahistoricismo. Que el historicismo es la intención inacabable, por irrealizable en su completitud, de ir realizando en el tiempo la fe ahistoricista: para la que no hay tiempo, pues cualquier pasado y cualquier futuro son indiscernibles, idénticos, simultáneos. Un continuo presente.

Es así que el historicismo conduce al pensamiento al ahistoricismo, pues está movido por él; sin la intención de realizar el ahistoricismo, el historicismo no sería posible. Pues éste es la intención de realizar todo pasado, analizarlo y reconstruirlo, identificando lo analizado con el análisis, la construcción con su reconstrucción; así, hasta hacerlos indistinguibles, idénticos, simultáneos.

La historia hace presente cualquier tiempo. Y, en la medida en que se va realizando, es una inacabable negación del tiempo.

Ya en el siglo pasado, cuando la construcción e impulsión de la historiografía moderna y de su historicismo, cuando Nietzsche, fue ese mismo fenómeno el que condujo al pensamiento a un ahistoricismo. Lo mismo ha vuelto a suceder en nuestros días, cuando no sólo la extensión y precisión de los estudios históricos y la investigación y comunicación histórica ha avanzado notablemente en muchos campos, antes inexplorados y presuntamente inalcanzables, sino que la enorme difusión de los mismos por obra de los medios de comunicación, en avance creciente y acelerado, ha puesto esa paradójica conciencia historicista-ahistoricista en nuestra vida cotidiana; en la que tenemos la sensación de que el más remoto pasado se hace, cada vez más, contemporáneo; o si acaso, distante como una tribu amazónica. Y esa intensa y creciente comunicación con el pasado se extiende por toda nuestra cultura. No sólo en las artes (donde la obra paradigmática y pionera de Picasso puso en comunicación, analítica y sintética, el arte africano con el románico y el del mediterráneo antiguo, por lo menos), en la literatura, el cine, la música (y sus interpretaciones "de época", con "instrumentos originales"), la arquitectura (especialmente, programáticamente, a partir del posmodernismo), sino que alcanza a todos los fenómenos de nuestra vida. Fue un fenómeno que

se intensificó, empezando a hacerse ostensible y masivo, quizá, en los años 60, cuando en defensa de la libertad creadora y del pensamiento, empezaron a recuperarse y a revisarse muchas formas del pasado que habían sido demasiado desdeñosamente dejadas de lado por el progresismo y vanguardismo oficial. Después, en los años posmodernos, esa corriente de revisión histórica era ya moneda corriente y de curso oficial.

Esa intensa comunicación histórica vivida en la cotidianidad, no sólo nos ha dado una conciencia de la presencia de todo pasado. También, ha ido progresivamente encontrándole a todo pasado un precedente. De tal manera, que parece una intención del historiador competente, en su búsqueda de los orígenes y precedentes completos de su objeto de estudio, el mostrar una y otra vez que nunca hay ni ha habido nada nuevo.

Si para la historia no hay principio de nada, si en la inacabable búsqueda de principios, precedente a precedente, siempre cabe la posibilidad de encontrar precedente de todo, ¿está ya todo dicho y hecho, y siempre lo ha estado? ¿es siempre toda construcción la reconstrucción de uno, de inacabables, precedentes?

Es lógico que esa conciencia ahistoricista se haya asociado al nihilismo; es una de sus formas. Todo está hecho, todo está dicho.

El ahistoricismo, como el nihilismo, puede tener inacabables formas y grados:

El más radical, quizá sea el que niega el tiempo y la historia; el que considera que toda la historia, toda la naturaleza, el mundo y el pensamiento es un sólo momento presente. ¿Presente? ¿Momento? No es, por ello, propiamente ni presente ni momento. Todo es. ¿Es? ¿fue? ¿será? No hay tiempo. Todos dicen lo mismo. Todo es un solo hecho, una sola decisión: que el mundo es.

Otro grado, quizá menos radical, de ahistoricismo es el que comprende, al menos, alguna diferencia entre momentos del tiempo; aunque esa diferencia es posteriormente negada y desechada como irrelevante e insignificante. Y el tiempo... como una forma engañosa y vacía de concatenar, de ordenar, lo que no deja de ser un solo momento: que se repite, siempre idéntico. Es la historia, la naturaleza, el mundo, el pensamiento y el lenguaje como repetición. De un solo momento, un solo hecho, un solo signo, ... una sola decisión, un solo sujeto.

Otro grado sería el del ahistoricismo que llega a comprender, de la misma forma posteriormente negada que vimos antes, diferencias entre sujetos. Para éste, las diferencias entre los momentos que se repiten, esencialmente idénticos, incluyen diferencias entre sus sujetos; definidos, de alguna manera, como diferentes. Para ellos la historia y la naturaleza es una repetición del mismo momento, el mismo hecho, signo, ... por diferentes sujetos, que repiten siempre lo que otros ya han dicho o

hecho.

Otro ahistoricismo, en fin, puede llegar a comprender también que hay diferentes hechos, o signos, diferentes contextos, de diferentes sujetos. Se dicen y hacen y suceden cosas diferentes; pero siempre, cada una de ellas, repitiendo otras que ya se han dicho o hecho antes. Es posible, en ese ahistoricismo, una ordenación temporal, de momentos distintos y diferentes. Pero siempre será radicalmente relativa. Pues todos son repeticiones de otros momentos relativamente anteriores, idénticos; simultáneos. Para este ahistoricismo la historia y la naturaleza es la repetida sucesión de hechos, signos, momentos, en tiempos subjetivos, relativos; que la objetividad de la historia y la naturaleza, en su completitud, van siempre negando; repitiendo; simultaneando.

Es esta última versión del ahistoricismo nihilista, probablemente la más cercana que se me ocurre al ahistoricismo de DLO.

Pero, claro, hay diferencias fundamentales. El ahistoricismo de DLO es el de la fe determinista de un racionalismo, en el tiempo, desde el tiempo.

Sí, todo tiempo es para DLO relativo; pero por vivirlo abierto a la intención, a cualquier intención de superarlo. Y si cualquier superación niega lo superado, también la afirma, porque lo comprende. Lo comprende desde un tiempo también relativo, pero a superar y a ser, a su vez, comprendido.

Para el ahistoricismo nihilista todo *es* repetición. Para el ahistoricismo racionalista de DLO todo *puede ser* repetición. Quizá lo será, pero no sabemos cómo ni cuándo.

El ahistoricismo nihilista, como hemos visto en todo nihilismo, habla desde la completitud de un ahistoricismo o un determinismo que en el racionalismo no deja de ser fe irrealizable, intención inacabable, cualquiera de cuyas realizaciones son siempre incompletas, en el tiempo, en cada momento. Desde ahí piensa, habla, intenciona el racionalismo de DLO, desde cada momento, comprendiendo lo realizado. El ahistoricismo nihilista habla desde lo que no se puede aún hablar, por irrealizado, por desconocido; ni se podrá nunca, por irrealizable, inacabablemente realizable. El racionalismo de DLO habla siempre desde el silencio de lo que aún no puede hablarse, desconocido, aún nada; desde la intención de hablarlo, y al hacerlo, superar y comprender lo que ahora se dice, no se sabe aún cómo, si no se hace; se está abierto a cualquier alternativa.

El racionalismo habla desde la conciencia del momento realizado y desde el silencio de la presencia que supera, superará, la contradicción, momento a momento.

Y si el silencio es, o puede ser, ahistoricista pues puede ir haciendo de todos los momentos uno solo, lo será siempre en silencio: un silencio que al hablar se va negando, inacabablemente, a sí mismo.

El sujeto en el tiempo es siempre, ay, como un adolescente: olvidadizo. Vive su momento, no sabe todo lo que ha pasado.

Es muy posible que todo ese silencio del que se rodea sea el del olvido. Y que, con el tiempo, inacabablemente, irá recordando. Irá descubriendo que todo es repetición de un momento anterior. Que siempre todo ha ocurrido ya antes, aún no se sabe cómo ni cuándo. Pero esta tarea de recuerdo y descubrimiento es inacabable.

La fe determinista, ahistoricista, exige a la intención racionalista construir y reconstruir. Hacia el futuro y hacia el pasado, y, dentro del tiempo, hacia el instante, irrealizable, construyendo un tiempo que se va haciendo denso y continuo. Que se va haciendo espacio libre continua, inacabablemente.

El sujeto racionalista vive su momento, lo construido. Y juega desde él con el azar, sin prejuzgar ni limitar ni dar por hecha o desechada alternativa, posibilidad alguna. En adelante, todo es siempre posible. El sujeto racionalista es el que siempre repite aquellas aladas palabras: "venga lo que viniere, me lo jugaré todo, llevando en la palma mi vida".

Para él, puede que, como dice el nihilista, todo ya se haya dicho y hecho -él no niega cualquier alternativa-. Pero entonces, hay que repetirlo. Y repetirlo y repetirlo. Inacabablemente.

A pesar de los nihilismos y de los ahistoricismos, el hombre de nuestros días, que repite, una vez más, su insatisfacción, una insatisfacción, repetida, que parece no tener principio en el tiempo, el hombre de nuestros días desea, o espera, cambios, transformaciones. Aquí. En el mundo. En el tiempo, en su vida. Porque -aún- vive en el tiempo. Es cierto que en nuestro siglo su fe en el progreso y en el cambio ha entrado repetidas veces en crisis. Pero a pesar de todos los nihilismos y ahistoricismos, quizá ya no tenga en el progreso ni la certeza de un hecho realizado ni la esperanza de una fe decidida y abrazada. Pero se resiste, creo, a negar absolutamente la posibilidad al menos, del cambio. Quizá algunos quieren negarlo, quizá lo digan, pero no pueden vivirlo. Mientras se está vivo no se puede alcanzar la total desesperanza. Y busca y busca información, cambio. ¿Para qué, sino para cambiar, o que cambie, en algo, el mundo?

Por otra parte, el hombre de nuestro siglo sí que tiene una cierta experiencia del cambio. A veces le parece vertiginoso, ligado a la ciencia y a la tecnología, ¡hasta haber llegado a poner en peligro la tierra y muchas cosas que los antiguos consideraban inmutables! Y aunque duda de que ese cambio haya sido siempre, o globalmente, un progreso en la realización de fines algunos, aún cree, en el fondo de su vida, día a día, que un progreso es posible.

Quizá por eso, porque comprende esas esperanzas y esa experiencia dinámica del mundo; también, por su innegable y varias veces declarada deuda a Idus -que ha parecido querer cobrarla al final- quizá por todo eso, DLO termina sus páginas con una visión del pensamiento, de la filosofía, del mundo, de la ciencia, de la historia y del lenguaje, dinámica: como tiempo, como información y cambio. Es en sus últimas páginas donde introduce esos dos últimos conceptos y saca conclusiones generales, programáticas, para el racionalismo (como decíamos más arriba, el "racionalismo" de Idus y su compromiso con el tiempo).

Desde luego, ya desde las definiciones y exposición del racionalismo, seguidas de las del determinismo, en su parte III -lo que suponía un análisis y declaración explícita de los principios aplicados anteriormente en todo su aparato conceptual-, empezaron a entrar entre las declaraciones programáticas de DLO conceptos estáticos, espaciales, que aparecían ligados al determinismo. Conceptos tales como : uniformidad, determinación y necesidad, intuición, estética, unidad, simultaneidad, contemplación, y sobre todo, identidad.

Bueno. Ya el propio racionalismo apareció ligado al concepto del lenguaje, que introdujo la identidad. Y el propio principio de no contradicción ¿no contiene ya la identidad, el negar, o superar, la diferencia? Y aunque el racionalismo intencione buscar la contradicción tanto como superarla, ¿no es siempre la superación su fin, aunque inalcanzable?

A pesar de todas esas apariciones finales del espíritu de la identidad, DLO parece inclinar aparentemente la balanza a última hora hacia el espíritu de la diferencia, con las últimas páginas, antes referidas, sobre la información y el cambio y sobre el pensamiento y sus formas como información.

Pero podía haber continuado, un poco más allá. Igual que podía haber definido y declarado el ahistoricismo del determinismo y no lo hizo.

Podía haberles hecho justicia a esos conceptos añadiendo unas líneas sobre el concepto de la repetición -el opuesto del de información-, concepto ahistoricista y determinista. Y con ello también le habría hecho justicia al propio racionalismo, que es el que los mantiene en su fe.

Esas páginas más, que en nuestra reconstrucción proponemos, podrían venir a consistir, aproximadamente, en una repetición de las de la información y el cambio, solo que sustituyendo las palabras "información" y "cambio", por "repetición" y "repetición".

El resultado, el comprender el pensamiento, el lenguaje, la filosofía y la ciencia como repetición, puede tener, claro, algo de sorprendente y extraño a unos oídos como los occidentales actuales, aún románticos, dinámicos, basados en un modelo de pensamiento construido sobre la escritura y la

experiencia. Pero no tanto a unos oídos como los antiguos, o como los orientales, más basados en un modelo de pensamiento construido sobre el canto, el mito y la memoria.

Y sin embargo, con esa sustitución de "información" y "cambio" por "repetición", no cambian las concepciones de DLO, al menos teniendo en cuenta el sentido que esos términos tienen en él; sino que se repiten. Solo que es la misma luna, o el mismo sol, vistos desde la otra cara.

En efecto, el concepto de "repetición", como los de "información" o "cambio", es también relativo a una cronología, a una referencia que define qué es repetición y qué no lo es, qué es información, qué cambio, y ordena temporalmente los momentos en una estructura a base de precedencias y simultaneidades.

Y los conceptos de medida de la información y el cambio, los de "probabilidad" y "frecuencia", ¿no son también, y al mismo tiempo, conceptos de medida de la repetición? ¿No son, incluso en primer lugar, un cómputo de repeticiones?

Si algo cambia es porque algo se repite. Si algo informa, es decir, hace cambiar de forma, es porque algo en el cambio se ha repetido. Los dos grupos de conceptos, relativos, uno al otro y viceversa, y, ambos, a una cronología que hace de referencia, tienen los mismos derechos a entrar en una declaración o concepción global de la historia, del mundo, de la naturaleza, del lenguaje, del pensamiento; de intenciones.

El racionalismo, que vive y piensa todo desde la presencia en el tiempo, es, naturalmente, tendente a verlo todo como información y cambio, que construyen el tiempo; desde la dimensión del tiempo. Para él, todo informa. No hay tautologías. -Más que relativas. Ciertamente que también la información es relativa. Pero por eso él busca siempre la información-. Él, desde el tiempo, es testigo de la inacababilidad e irrealizabilidad de su fe. En el tiempo.

El determinismo, la fe del racionalista, que piensa, sin fecha, sin tiempo, en todo lo que puede ser, y que mantiene en su pensamiento la idea de unidad, de identidad -que el racionalista procura en todo momento aplicar, en el tiempo-, fuera del tiempo, pues la identidad lo niega, es, naturalmente, tendente a verlo todo desde la identidad, como repetido. Para él todo son repeticiones. Todo son tautologías. No hay información más que relativa, al tiempo. Pasajera. Y si en el tiempo no aparece la tautología, la identidad realizada, es que está por descubrir. Y para descubrirla, habrá que repetir y repetir. Pero repetirlo todo -¡figuraos!-. De todas las formas y figuras. Repetir cualquier cosa. Todo es lo mismo -fuera de este mundo. En la nada-. Fuera del tiempo.



Ya vuelve a amanecer. En algún momento, una nube, dejó unas gotas en el aire y pasó. El sol, la luna y las estrellas han pasado, saliendo de la cumbre y poniéndose en el llano. Muchas veces.

Idus mira a Locus, al otro lado de la corriente. Mira sus enormes ojos redondos. Se mira en su pupila y la mira. A ella. Y se ve. Ella es una anciana. Locus, una doncella.

Locus, ensimismada, sonríe. E Idus, mirándola, piensa... en aquella sentencia del filósofo anónimo: Todo aumenta ¿quién puede observarlo?

¿Quién puede advertirlo?

(FIN  
del  
Cap. 6. HISTORIA)

NOTAS  
al Capítulo 6

1. Véase Robert Graves, *op. cit.*, cap. XIII, pp. 293-323.
2. "When attitudes become form" es el título de una célebre exposición de arte conceptual en el Institute of Contemporary Art en Londres, 1969.
3. Véase A. Arias-Misson, "Apuntes para una historia hipotética de la materia poética", en *Inventario*, nº 2, Madrid-Barcelona, 1994, p. 37.
4. Véase Arias-Misson, *op. cit.*, p. 38.
5. Véase, más arriba, Cap. 2, p. 184, n. 97.
6. Véase Arias-Misson, *loc. cit.*
7. Recuérdese, en el Cap. 2, al final del párrafo "La ciencia".
8. Como dice DLO, p. 87,  

El Determinismo es la determinación de la Naturaleza a la Ciencia.
9. Referencia al llamado en DLO "Principio de economía", p. 91, por el que toda forma es necesaria, pues toda forma discernible, diferente, puede tener un discernible y diferente contenido objetivo, referencia diferente.
10. Ver Derrida, *op. cit.*, pp. 166s.
11. Ver Jünger, *op. cit.*, pp. 111s.
12. Véase, más arriba, Cap. 3, p. 286ss.
13. En el mito, esa determinación de un cuerpo y su experiencia se hace paradigmática en el cristianismo, mito de escritores e intérpretes, al identificar a Dios con el Cristo; en el que la ley divina se hace vida, muerte y resurrección, sagrada forma inacabable.
14. Véase DLO, pp. 85ss.
15. Recuérdese, más arriba, Cap. 2, p. 227, n. 235.
16. En manifestación oral, en un coloquio celebrado en la Universidad de Harvard, Massachusetts, en 1976.

17. Recuérdese, más arriba, Cap. 5, p. 441.

18. DLO, p. 86.

19. DLO, p. 85.

20. Recuérdese lo dicho en el Cap. 1, parágrafo “El lenguaje y los lenguajes”.

21. Como dice Adorno, en op. cit., p. 26:

La filosofía de Hegel, por ser una filosofía del espíritu, se aferró al idealismo; mas sólo la doctrina (inherente a tal idealismo) de la identidad del sujeto y del objeto, la cual, por su pura forma, va a parar siempre a la preeminencia del sujeto, le otorgó aquella fuerza de lo total que llevó a cabo el trabajo negativo, la reflexión de lo inmediato y, luego, el dejar otra vez en suspenso la reflexión.

22. Véase Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, Bonn, 1929; citado por Vattimo, *Introducción a Heidegger*, ed. cit., p. 68.

23. Véase Vattimo, op. cit., p. 49.

24. Recuérdese, más arriba, en Cap. 4, parágrafo “Conciencia del tiempo”.

25. Véase Heidegger, *Sein und Zeit*, ed. cit., p. 288; citado por Vattimo, op. cit., pp. 49s.

26. Recuérdese la acusación que se le hizo a Sócrates, en Platón, *Apología de Sócrates*, en *Diálogos*, Gredos, vol. I, 1ª ed., Madrid, 1983.

27. Recuérdese el paradigmático libro de Umberto Eco, *Obra abierta*, trad. esp. de Roser Berdagué, Ariel, 2ª ed., Barcelona, 1979.

28. Véase, más arriba, p. e., pp. 377ss.

29. Recuérdese, por ejemplo, más arriba, Cap. 5, p. 445.

30. Recuérdese, más arriba, Cap. 5, donde veíamos lo que sería una referencia completa, pp. 441ss.

31. Véase el programa de ordenador *Performer V.4.2*, Mark of the Unicorn (programa de composición musical utilizando M.I.D.I.).

32. Recuérdese, Cap. anterior, pp. 589ss.

33. Véase DLO, p. 78.

34. DLO, p. 85.

35. Recuérdese, más arriba, Cap. 3, p. 261.

36. Véase Nietzsche, *La genealogía de la moral*, ed. cit., pp. 111ss.

37. Véase Ernst Jünger, op. cit., p. 54.
38. Recuérdese, acerca de "uso" y "mención", de lenguaje y sintaxis, por ejemplo, más arriba, Cap. 5, pp. 380ss.
39. Véase DLO, p. 51.
40. Recuérdese, más arriba, Cap. 5, p. 415.
41. Véase DLO, p. 86.
42. Véase DLO, loc. cit.
43. Recuérdese, más arriba, Cap. 5, p. 434.
44. Recuérdese, más arriba, Cap. 4, al final del párrafo "Conciencia del tiempo".
45. Véase DLO, p. 40.
46. Véase DLO, p. 87.
47. Recuérdese, Cap. 3, p. 275 y Cap. 4, p. 341.
48. Como dice la Biblia, que puede "destruir el templo de Dios; y en tres días reedificarlo"; en un momento (San Mateo, 26, 61).
49. Véase Kant, *Crítica de la razón pura*, ed. cit., pp. 235ss.
50. Véase DLO, p. 90.
51. Como dice el *Tractatus*. Recuérdese, más arriba, Cap. 5, n. 487.
52. DLO, p. 95.
53. Loc. cit. en n. 30.
54. DLO, p. 87.
55. Son diversos ejemplos referidos a lo largo de esta obra. El último, en Cap. 5, p. 376.
56. Más arriba, Cap. 5, p. 465.
57. DLO, p. 101.
58. Véase, por ejemplo, M.J. Cresswell, "The logic of interrogatives", en *Formal systems and recursive functions*, Proceeding of the eight logic colloquium 1963; ed. por J.N. Crossley y M.A.E. Dummett, North Holland Publ. Co., Amsterdam, pp. 8-11.

59. DLO, loc. cit. en n. 57.

60. DLO, loc. cit.

61. Véase, más arriba, Cap. 3, pp. 275ss.

62. Recuérdese, más arriba, Cap. 5, pp. 508 y 554ss.

63. Más arriba, Cap. 5, p. 508.

64. DLO, loc. cit. en n. 57.

65. Más arriba, Cap. 2, pp. 219ss.

66. Más arriba, Cap. 3, pp. 283ss.

67. Por ejemplo, Pedro Elías, en su *Guía de la música clásica grabada. Volumen III. El siglo XIX*, Fundación Luis Cernuda, Diputación de Sevilla, 1994, p. 13, dice que su interpretación historiográfica

rechaza las preguntas sobre el *gusto* musical de una época como factor primordial, para intentar centrarse en la percepción de la modernidad que, en toda época, los individuos tienen de la obra de un artista, por encima del gusto de cada cual. Esta guía analiza (entiende) a los creadores como personas de ruptura (de evasión, de desviación) para con las formas (las normas) establecidas.

68. Véase, por ejemplo, de entre tantos tratados e introducciones a la teoría de la información, Adolfo Negro y Valeriano Zorio, *Cerca de la matemática (I)*, Ed. Alhambra, Madrid, 1975, 1ª ed., p. 447.

69. Véase A. Negro y V. Zorio, op. cit., p. 445.

70. Recuérdese, más arriba, Cap. 5, pp. 468ss.

71. Véase, por ejemplo, Louis Nashelsky, *Teoría de las calculadoras numéricas automáticas*, trad. esp. de Alfonso Fernández Díaz, Ed. Alhambra, Madrid, 1970, pp. 227ss.

72. Recuérdese, más arriba, Cap. 4, párrafo "Peligros del formalismo".

73. Recuérdese, más arriba, Cap. 5, pp. 473ss.

74. Allí, en p. 476.

75. Recuérdese, Cap. 5, pp. 441ss.

76. Digo "teórica" entre paréntesis porque como objeto en el mundo el ordenador puede, como dije, no encenderse, apagarse, destruirse o fallar, y arrojar un funcionamiento no previsto por la teoría de sus constructores.

77. Como dice Wittgenstein, en el *Tractatus*, proposición 4.52, ed. cit., pp. 111s,

Las proposiciones son todo aquello que se sigue de la totalidad de todas las proposiciones elementales. (Naturalmente, también del hecho de que es la *totalidad* de todas.) (Así podría decirse, en cierto sentido, que *todas* las proposiciones son generalizaciones de las proposiciones elementales.)

78. De la misma manera que en el *Tractatus*, proposición 5., ed. cit., p. 113,

La proposición es una función de verdad de la proposición elemental.

Donde, para DLO, la "proposición" es, aquí, "referencia"; y las "proposiciones elementales", en el ordenador, los signos elementales, las pulsaciones del usuario en el teclado o cualquier otro tipo de *input*; o, en último término, las secuencias de bits.

Y en *Tractatus*, proposición 5.1, loc. cit.,

Las funciones de verdad se pueden ordenar en series.  
Este es el fundamento de la teoría de la probabilidad.

Véase también A. Negro y V. Zorio, op. cit., pp. 448s.

Es simplificando mucho las fórmulas mediante las que la teoría de la información conecta "información" y "probabilidad", como DLO dice:

Probabilidad es la medida de la información. Si se quiere, el inverso de la medida de la información (79).

Es decir, que a mayor información, menor probabilidad del hecho, del cambio.

Las fórmulas de la teoría de la información las relacionan a través de sus logaritmos.

79. DLO, p. 101.

80. Por eso, el racionalismo crítico de Popper -comprendido por el racionalismo de DLO, aunque en su lugar analizamos las diferencias (81)- cifra la ciencia en la búsqueda de ese "tercero" que las referencias-teorías excluyen, la búsqueda de la refutación de las mismas: ese tercero no comprendido por la teoría, para la que es imposible, y que no computa ni entra en sus cálculos de probabilidades.

81. Más arriba, Cap. 5, parágrafo "Comparar teorías".

82. Véase Adorno, *Dialéctica negativa*, ed. cit., pp. 42s.

83. Más arriba, Cap. 3, p. 260.

84. Recuérdese, más arriba, Cap. 2, parágrafo "Intuicionismo".

85. Recuérdese, Cap. 5, n. 581.

86. DLO, p. 99.

87. DLO, loc. cit.

88. Véase Vattimo, op. cit., pp. 45s.

89. Creo que podemos identificarlas fácilmente. Recuérdese, más arriba, n. 40, donde el sujeto racionalista vivía no sólo el pasado, sino también el futuro; por lo que la mala conciencia era superada, por la insatisfacción, en la melancolía, conciencia propia del tiempo.

90. Ramón Rodríguez, en *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Editorial Cincel, Madrid, 1987, traduce *Sorge* como *cuidado*, en pp. 119ss.

91. Véase Ramón Rodríguez, op. cit., p. 124.

92. Véase F. Carbonell, "¿Qué pensamiento disimula Matilde?", ed. cit., pp. 28ss.

93. Especialmente, en p. 339.

94. En Cap. 4, p. 334.

95. DLO, p. 100.

96. Recuérdese, p.e., Cap. 5, párrafo "Referirse a algo", pp. 441ss.

97. Adorno, op. cit., p. 72.

98. Adorno, loc. cit.

99. Véase Habermas, op. cit., p. 84, n. 8, donde cita a K.H. Haag, "Das Unwiederholbare", en *Zeugnisse*, Frankfurt, 1963, pp. 152s, donde dice

La identidad es el principio que constituía a la objetividad y a la subjetividad y las refería la una a la otra. [...] El abstraer de lo individual era requisito para que los hombres pudieran identificarse a sí mismos y a la naturaleza, pues sin esa abstracción los hombres hubieran permanecido incapaces de percibir lo individual como tal. Lo individual sólo cobra significado como lo negativo a partir de lo cual los hombres reflexionan sobre sí.

Y Adorno, op. cit.

100. Véase DLO, p. 99.

101. Recuérdese, más arriba, pp. 508ss.

102. DLO, p. 100.

103. Véase, por ejemplo, John A. Garraty y Peter Gay, *Columbia History of the World*, Harper & Row, New York, 1972; trad. esp., *Historia universal*, Bruguera, Barcelona, 1981, que empieza con las teorías de la formación de las galaxias y del sistema solar, sigue con las teorías geológicas, con las biológicas, las antropológicas, etc. etc.

104. Más arriba, por pp. 226ss.

105. Véase Adorno, op. cit., pp. 29s.

106. Recuérdese, Cap. 2, p. 216.

107. Véase Karl R. Popper, *La lógica de la investigación científica*, ed. cit., *La miseria del historicismo*, ed. cit., *La sociedad abierta y sus enemigos*, trad. esp. de Eduardo Loedel, Paidós, 1ª reimp., Barcelona, 1981, etc.

108. Véase Miguel A. Caínzos, "Clase, acción y estructura de E.P. Thompson al posmarxismo", en *Zona abierta*, 50 (1989), pp. 1-69.

109. Sobre este tema véase, por ejemplo, Habermas, op. cit., pp. 81ss.

110. Habermas, op. cit., p. 105.

111. Dice Habermas, op. cit., p. 106, comentando el pensamiento de Rickert y Cassirer:

Los fenómenos del mundo histórico se relacionan con los de la naturaleza como metahechos con hechos [...] Los estados de cosas que las ciencias del espíritu analizan contienen ya dentro de ellos mismos esa compleja relación entre enunciados y estados de cosas.

112. Recuérdese, más arriba, Cap. 5, párrafo "Comparar teorías" y "Crítica y tecnología", y algún otro sitio donde se analiza la "oposición" el racionalismo crítico popperiano.

113. Habermas, op. cit., p. 107.

114. Recuérdese, más arriba, Cap. 5, párrafo "Crítica y tecnología", pp. 575ss. y DLO, p. 83.

115. Habermas, op. cit., p. 111.

116. Recuérdese, más arriba, Cap. 5, párrafos "Interpretar" y "Crítica y tecnología".

117. Recuérdese, más arriba, Cap. 2, al principio del párrafo "Sintaxis y moral".

118. Recuérdese, más arriba, Cap. 5, pp. 380ss.

119. Véase, por ejemplo, Stephen Hawking, *Historia del tiempo*, ed. cit., cuyo sólo título revela esa implicación de las categorías históricas en la ciencias de la naturaleza.

120. Como observa Habermas, "el tránsito desde la historiografía sociologizante a la sociología, es decir, a la investigación sociológica de orientación histórica es fluido". En op. cit., p. 119.

121. Véase DLO, p. 99.

122. Véase, por ejemplo, Leszek Kolakovsky, *Chrétiens sans Église. La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVIIe siècle*; trad. franc. de Anna Posner, Editions Gallimard, Paris, 1969; donde el propio autor compara la discusión político-religiosa que él estudia con la político-teórica



de socialistas y anarquistas de los siglos XIX y XX.

123. Véase E. Nagel, *La estructura de la ciencia*; trad. esp. de Néstor Míguez, Ed. Paidós, Buenos Aires, 1968, pp. 35s y 506ss.

124. Recuérdese, más arriba, Cap. 2, pp. 197ss.

125. Véase Popper, *La miseria del historicismo*, trad. cit.; Alianza, 7ª reimp., Madrid, 1996, pp. 119ss.

126. Op. cit., de. 1961, p. 11s.

127. Cap. 1, pp. 106s.

128. Antonio Machado, op. cit..

129. Véase Habermas, op. cit., pp. 113s y 117.

130. Recuérdese, más arriba, p. 450s.

131. Véase Dummett, *Elements of Intuitionism*, ed. cit., p. 60; y p. 101s, donde denuncia que la noción de Brouwer de "demostración completamente analizada" como demostración que debe tener pasos "lo más pequeños posible", la deja, así, sin definir, abierta, relativa.

132. DLO, p. 100.

133. Recuérdese más arriba, n. 105.

134. Cuando Charles Jencks señala las 3.32 p.m. del 15 de Julio de 1972 como el fin de la arquitectura moderna y el principio de la posmoderna, está evidentemente llamando la atención, con un retórico absurdo historiográfico, y ofreciendo una imagen expresiva de su tesis. En ese instante fue dinamitado un famoso edificio moderno por ineficaz y conflictivo (135).

Me recuerda el otro absurdo, menos conscientemente irónico, al parecer, aunque no menos retórico, que cometió Bossuet al fechar con día, mes y año los hechos más sobresalientes de la Biblia, incluido el Génesis (136).

Si en el primer caso el absurdo estaba en señalar un instante a un cambio de modelo de pensamiento histórico, en el segundo es casi el opuesto, estaba en aplicar a una época el modelo histórico de otra, como si entre ambos no hubiera diferencia.

Pero, ya lo sabemos, para el racionalismo de DLO, con absurdos y contradicciones así también se va tejiendo la comunicación y la objetividad.

135. Véase Charles Jencks, *The language of post-modern architecture*, Rizzoli, 3ª ed., Nueva York, 1981, p. 9.

136. Véase Paul Hazard, *La crisis de la conciencia europea*, trad. esp. de Julián Marías, Alianza, Madrid, 1988, p. 45.

137. Recuérdese aquí, más arriba, n. 103 y p. 707.

138. DLO, p. 100.

139. Recuérdese, Cap. 5, pp. 412ss.

140. Como habrá comprendido el lector, por "principio" o "fin", en estas palabras que lo niegan para la fe determinista (como en el título del párrafo "Sin principio ni fin", del Cap. 1) se están utilizando esos términos en el sentido temporal, o instrumental, constructivo, como "origen" o "término", "final", absoluto. No en el sentido de principio, trascendental, que se utiliza en DLO y aquí hemos utilizado: la voluntad, la naturaleza, ... y, en último término, el principio de no contradicción; que son tanto principios como fines del pensamiento. Aunque irrealizables.

Por eso, también puede decirse de ellos que "no los hay". Pero sí en la intención. Como "no los hay, los otros, los temporales" en la intención, pero sí en el tiempo.

141. DLO, p. 100.

142. Recuérdese, en Cap. 5, pp. 568ss.

143. Sobre el concepto de lenguaje "desnaturalizado" recuérdese lo dicho, más arriba, en el Cap. 5, pp. 417ss.

144. Recuérdese, más arriba, en este capítulo, p. 656 y n. 27.

Por otra parte hay quienes, como Pedro Elías, en op. cit., pp. 15ss. rechazan el concepto de Umberto Eco de "obra abierta" como demarcando un tipo de obra de arte -que éste considera propia de nuestro siglo- diferente de la obra de arte tradicional. En su lugar, Elías usa ese concepto como extensible, en mayor o menor medida, a toda obra de arte. Eso hace también DLO, no sólo con toda obra de arte sino con todo pensamiento objetual, por ello, abierto.

145. Sobre ese concepto de "diversión" recuérdese la n. 233 del Cap. 2.

146. Recuérdese, en el Cap. 1, párrafo "¿Qué es lenguaje?", la característica 2. del lenguaje, como conjunto de funciones de signos; signos, que se repiten, Cap. 2, párrafo "Formalismo".

147. Sobre la lírica antigua puede verse Rodríguez Adrados, *La lírica griega antigua*, Ed. Gredos, Madrid, 1970.

148. Quizá por eso, además de por lo antes comentado sobre la tendencia en las artes actuales a la dimensión escénica, y por otras muchas razones bastante evidentes a lo largo de todo este escrito, en DLO y aquí, en su concepción del pensamiento y del lenguaje, parece apuntarse, dentro del arte, a la poesía dramática, al teatro, como modelo de comportamiento, lingüístico y comunicativo, de pensamiento, de vida:

Por su necesidad de interpretación, por su situacionismo, por su defensa de la disponibilidad a representar cualquier papel, por su visión del pensamiento en el tiempo como ficción, etc. etc. etc.

149. Como dice Habermas hablando de la historia, en op. cit., p. 116:

[...] la unidad de una historia, que informa siempre acerca de los cambios de estado en un mundo cuya cohesión viene mantenida por la identidad del yo

150. DLO, p. 100.

151. DLO, en página alguna.

(fin de las notas  
al cap. 6)

## ENSAYO BIBLIOGRÁFICO

Los fines de estas páginas son trazar líneas de conexión, proyecciones, entre este escrito (sus expresiones, sus contextos, ... sus puntos de vista, sus ideas, ... sus actitudes, sus decisiones, ...) y todos aquellos otros escritos y publicaciones, e incluso, si acaso, conversaciones, sugerencias, polémicas, o cualesquiera otras formas de comunicación, que se consideren hayan sido especialmente intervinientes en el proceso de construcción del mismo.

No se trata, pues, obviamente, de trazar una bibliografía completa, o exhaustiva, de todos los variados "temas" tratados, lo que además de imposible sería poco interesante. Sino de entresacar, de entre todas las líneas de comunicación posiblemente habidas en su construcción, a cualquier nivel, las más relevantes. Un análisis y una síntesis de fuentes de pensamiento. Lo que, como en este mismo libro se pretende haber demostrado, no dejará de ser siempre una interpretación, entre otras.

De esta manera se pretende aquí, no sólo destacar las más importantes deudas de pensamiento contraídas, su genealogía, un mapa, sino también un intento razonado de justificar las posiciones tomadas entre ellas.

Es, pues, una aplicación más de las tesis defendidas en este libro: una explicitación, una figura, de su conciencia de presencia a sí mismo en el mundo y una realización más de su profesado compromiso racionalista.

(Las referencias se darán, de la edición usada y, en las ocasiones apropiadas, también de la original).

## Libro Primero

### DE LA OBJETIVIDAD

Este primer libro (DLO) presentado carente de bibliografía, contiene entre sus páginas sin embargo una bibliografía implícita, de la que en numerosas ocasiones toma expresiones y contextos casi literales sin entrecomillado, por considerarlo bien obvio para el lector avezado en la literatura filosófica, bien -como en él se sostiene- superfluo. Trataremos en lo que sigue de hacerla, en su parte más importante, explícita. Son las referencias bibliográficas que más han contribuido a la gestión del pensamiento de DLO.

Ya su primera frase es una manifiesta toma de postura, aparentemente ortodoxa y sin paliativos, de lo que se ha llamado "la concepción analítica de la filosofía". Y a ella pretende sin duda el libro ser fiel a su largo; si no a sus más positivistas tesis, si a su concepción de la actividad filosófica como análisis lingüístico y a su consideración del pensamiento como lenguaje. Si la "filosofía analítica" no es una escuela, sino -como se ha tomado de Wittgenstein- una "familia", con un "aire" común, este libro -DLO- se añade como un miembro más.

Las fuentes más señaladas de esa familia filosófica han sido las conversaciones, guía y sugerencias documentales y críticas de Javier Muguerza, uno de los más señalados introductores de la misma en España, sintetizadas en su *La concepción analítica de la Filosofía*, Alianza Universidad Textos, Madrid, 1981, donde hace una introducción crítica y una selección de los más influyentes textos de la misma.

Entrando en el aparato conceptual empleado en DLO, ya desde su primera página, nociones como "forma", "espacio lógico", "decirse" o "mostrarse", que persisten a todo su través, hacen una referencia obligada a Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, trad. esp. de Tierno Galván, Alianza, Madrid, 1973. Original en alemán, de 1921. Es este libro aquí considerado como quizá la declaración más programática, esquemática y modélica de toda la filosofía analítica, no sólo en DLO, sino también a lo largo del Segundo Libro, su glosa, por lo que frecuentemente ambos se miden respecto al mismo, como un hito, y miden sus identidades y sus diferencias.

Además, esta presencia aquí del *Tractatus* no sólo parece ser conceptual, referencial y temática, sino que posiblemente su estilo aforístico y lacónico haya influido concretamente en el

semejante estilo de DLO. En cualquier caso, es su más famoso precedente inmediato dentro de la tradición filosófica aforística -entre la que cabe recordar algunas páginas de Nietzsche o a Spinoza-. Por lo que, aunque tal precedente estilístico no estuviera entre las intenciones del autor de DLO, parece obligado e interesante establecer comparaciones y medidas al respecto.

Otro concepto ya en las primeras páginas empleado, el de "átomo" del lenguaje, nos retrotrae, más allá del *Tractatus*, a Bertrand Russell, y en concreto a su *Lógica y conocimiento*, trad. esp. de Javier Muguerza, Taurus, 2ª ed., Madrid, 1981, selección de artículos entre los que está "Atomismo lógico" y otros, y que constituyen la fuente principal del pensamiento de Russell presente en DLO; por ejemplo, de su concepción empirista del lenguaje y del significado; o de su teoría de los tipos, más presente en la parte II de DLO.

Otro libro paradigmático de la filosofía analítica, *Language, Truth and Logic*, de A.J. Ayer, edición original de 1946, trad. esp. de Marcial Suárez, Martínez Roca, Barcelona, 1971, además de por su puesto señalado dentro de la misma, debe citarse aquí por haber proporcionado a DLO en su **pág. 39** una presentación del principio de no-contradicción como decisión e utilizar signos, y en su **pág. 40** una segunda declaración de la filosofía como análisis lógico del lenguaje; ambas sin comillas a pesar de ser expresiones textuales, así apropiadas, por lo que la identificación de DLO con el libro de Ayer queda enfatizada, y parece indicar que el resto de DLO puede considerarse como una consecuencia sacada de los presupuestos de Ayer, comunes. Queda con ello, también, aplicada, expresada, la naturaleza colectiva y plural del sujeto del pensamiento.

Sobre la "sintaxis" y la concepción analítica del formalismo lógico y del análisis sintáctico del lenguaje, las obras de referencia son: Rudolf Carnap, *The Logical syntax of language*, trad. ingl. de la condesa von Zeppelin, Routledge and Kegan Paul, Londres, impresión de 1971. Original en alemán, de 1934. D. Hilbert y W. Ackermann, *Elementos de lógica teórica*, trad. esp. de V. Sánchez de Zavala, Tecnos, 2ª ed., Madrid, 1975; 1ª ed. original en alemán, 1928.

Y Noam Chomsky, *Aspects of the theory of syntax*, M.I.T. Press, Cambridge, Massachusetts, 1965, considerado por los lingüistas como la exposición canónica de la lingüística chomskyana a partir de los años siguientes.

Entre la tradición lógico-analítica, representada por aquellos dos libros, y por todos los anteriores, y la sintáctico-lingüística, representada por el último, se teje presumiblemente el aparato conceptual de DLO de análisis del lenguaje y del pensamiento.

Aunque la lingüística chomskyana transformacional ya fuera desde sus originales concepciones fruto de la influencia de la lógica moderna y de la filosofía analítica, de su sintactismo

y de su formalismo, la comunicación entre ambas tradiciones de análisis del lenguaje, la filosófica y la gramatical, no siempre se ha producido con fluidez. Pero sí que se produjo, en concreto con Chomsky, y por ejemplo en torno a su innatismo desde una posición antiinnatista, por Willard van Orman Quine, desde una filosofía analítica defendida con criterios abiertos, antidogmáticos y amplias miras. No en balde figura su nombre en el subtítulo de este escrito. Su influencia conceptual sobre DLO -y estilística, al menos en su estilo de razonamiento, discusión y análisis; implícitos en DLO, pero de los que DLO saca conclusiones sistemáticas generales; y más explícitas y desarrolladas en el Segundo Libro, su glosa- es, probablemente, de inevitable consideración. Sobre todo, y en primer lugar, por su *Desde un punto de vista lógico*, trad. esp. de M. Sacristán, Ed. Ariel, Barcelona, 1962, edición original de 1953, colección de artículos muy influyentes en la tradición analítica.

También, y en concreto, por su defensa de la idea de "construcción" -tan aplicada en DLO- y del constructivismo lógico, amén de por su diálogo, desde el logicismo, con las demás escuelas de la filosofía de las matemáticas, deben citarse, como formadoras de ese establecimiento de diálogo sobre el que DLO se nutre y en el Segundo Libro se desarrolla, sus: *Lógica matemática*, trad. esp. de José Hierro S.-Pescador, Revista de Occidente, Madrid, 1972; ed. original en inglés, de 1940. *Methods of logic*, Holt, Reinehart and Winston, Inc., 3a. ed., 1972, edición original de 1951, trad. esp. de una versión anterior por M. Sacristán, *Los métodos de la lógica*, Ed. Ariel, Barcelona, 1962. *Ontological relativity and other essays*, Columbia University Press, Nueva York y Londres, 1969. *Filosofía de la lógica*, trad. esp. de M. Sacristán, Alianza, Madrid, 1973, edición original de 1970. *The roots of reference*, Open Court, La Salle, Illinois, ed. original, 1974.

Además de a través de sus obras, y atraídas por ellas, el pensamiento de Quine ha ejercido su influencia aquí a través de sus clases de Lógica y de Filosofía de la lógica en la Universidad de Harvard, y de su amable guía y conversaciones, durante los años 1975-77.

La noción del "tiempo sintáctico" (DLO, **desde p. 40** ) y las referencias temporales de la sintaxis encontraron un lugar entre la literatura lógica intuicionista, a partir del libro de Stephen Körner, *Introducción a la filosofía de la matemática*, trad. esp. de Carlos Gerhard, Siglo XXI, México, 1967; primera edición en inglés, de 1960. También, en el artículo de Michael Dummett, "The philosophical basis of intuitionistic logic", en *Truth and other enigmas*, Harvard Univ., Cambridge, Mass., 1980.

Otro libro de lógica influyente, por su amplia concepción de las distintas escuelas lógicas y de sus diversas concepciones y métodos, ha sido el de Stephen Cole Kleene, *Mathematical logic*,

John Wiley & Sons, Inc., New York, 1967, él también de estirpe intuicionista.

Aunque haya podido ser el punto de vista sintáctico del formalismo de autores de la filosofía analítica como Carnap o Quine, el que haya llevado a la "voluntad" como principio de la construcción del lenguaje (en DLO, desde p. 42 ), éste encuentra, dentro de la tradición filosófica, quizá su más señero establecimiento como principio de la razón, en Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, trad. esp. de E. Miñana y Villagrasa y M. García Morente, Ed. Sígueme, Salamanca, 1994; ed. orig., 1788.

Y el clásico que conecta la voluntad y la razón con el concepto de "espíritu" (DLO, desde p.44 ) es sin duda la *Fenomenología del espíritu*, de G.W.F. Hegel, trad. esp. de Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, 1ª ed., México, 1966; ed. orig., 1806, donde el pensamiento y la razón se hacen dialéctica, y, por el espíritu, aparece la contradicción. Y en cuyo romanticismo, el arte es un modelo de pensamiento.

Aunque la filosofía analítica, ya desde sus manifiestos más positivistas, haya cuidado mucho de distinguir en el análisis del lenguaje entre el "contexto de justificación", o de las "razones" del lenguaje y el "contexto de descubrimiento", o de las "causas" del mismo -por ejemplo, en Hans Reichenbach, *La filosofía científica*, trad. esp. de H. Flores Sánchez, Fondo de Cultura Económica, 2ª ed., México, 1967; 1ª ed. en inglés, de 1951-, conectando así lo que en DLO es análisis lógico (Filosofía) y análisis científico (Ciencia) del pensamiento (DLO, desde p. 47 ), esa posición es presumiblemente heredera del idealismo trascendental y de la Dialéctica Trascendental de Kant, *Crítica de la razón pura*, trad. esp. de Pedro Ribas, Alfaguara, 5ª ed., Madrid, 1986, la obra clásica donde lógica y ciencia, razón y causa, noúmeno y fenómeno, alma y mundo, libertad y determinismo, etc., quedan articulados para la filosofía contemporánea.

Sobre teoría de la "ciencia", los métodos analíticos pueden verse específicamente aplicados a la ciencia en Ernest Nagel, *La estructura de la ciencia*, trad. esp. de Néstor Míguez, Paidós, Buenos Aires, 1968.

La idea contemporánea de la "naturaleza", y su concepción mecanicista (DLO, desde p.47 ), que encontró una pronta formulación en los escritos de Descartes, *El discurso del método*, trad. esp. de Eduardo Bello, Tecnos, 3ª ed., Madrid, 1994, o las *Meditaciones metafísicas*, trad. esp. de Vidal Peña, Alfaguara, Madrid, 1977, fue extendiéndose en la literatura y en la conciencia europea, sobre todo en los escritores ilustrados desde el siglo XVIII, como puede verse en la magna



interpretación de Peter Gay, *The Enlightenment*, Alfred A. Knopf, New York, 1966. Allí Gay nos muestra cómo los ilustrados fueron tomando la imagen de la naturaleza que la ciencia moderna, paradigmáticamente la newtoniana, ofrecía, como modelo de pensamiento en todas las áreas del mismo, incluidas la moral, la estética y la política; así como fueron siendo conscientes de sus contradicciones.

De entre ellos, el "principio de uniformidad de la naturaleza" (DLO, desde p. 47 ) está tomado de uno de los primeros ilustrados, de la obra del que Peter Gay llama "el completo pagano moderno": David Hume, *Treatise of human nature*, o *Enquiry concerning human understanding*, en *The Philosophical Works*, ed. por T.H. Green y T.H. Grose, Londres, 1874-75, reimpresso por Scientia Verlag-Aalen, 1964.

La consideración de la lógica y del lenguaje como una "máquina", propia de la lógica moderna, especialmente desde sus perspectivas formalistas, y explicitada por Turing, puede verse expuesta y relacionada con los demás puntos de vista lógicos en el citado libro de Kleene, cap. V.

La conexión entre la ciencia moderna y el antiguo pensamiento mítico (DLO, desde p. 50 ) fue hecha, sobre todo, por la literatura romántica, desarrollando la lógica iniciada por el naturalismo ilustrado. De forma señera, en la obra de Goethe, y especialmente en el *Fausto*, trad. esp. de Felipe Ruiz Noriega, Edaf, Madrid, 1985, donde se sugiere la identificación del "demonio" con la naturaleza -como ya se venía haciendo en la literatura cristiana- y al científico con el mago, o el nigromante.

Un análisis de la lógica del pensamiento mágico y de la idea de "dios" como entidad natural, y de su valor explicativo de la naturaleza, se hizo en la influyente obra de James G. Frazer, *La rama dorada*, trad. esp. resumida de Elizabeth y Tadeo I. Campuzano, F.C.E., 3ª ed., México, 1956. Edición original (12 volúmenes), de 1914.

La idea de "sentido" (DLO, desde p. 53 ) procede, en DLO, de G. Frege, *Estudios sobre semántica*, trad. esp. de Ulises Moulines, Ariel, Barcelona, 1971; especialmente de su artículo, ahí incluido, "Sobre sentido y referencia"; ed. original en alemán, de 1892.

Los principios de "razón suficiente" y de "identidad de los indiscernibles" (DLO, desde p. 53 ) proceden de la obra del ilustre precedente del logicismo de Frege, G.W. Leibniz, por ejemplo de *Monadología*, trad. esp. de M. Fuentes Benot, Aguilar, 7ª ed., Buenos Aires, 1980; escritos en 1714.

Los conceptos de "praxis" (DLO, desde p. 54 ) e "ideología" (DLO, desde p. 57 ), conectados a la lógica del pensamiento, como una dimensión inherente e irrenunciable de la misma, tienen sus fuentes, naturalmente, en el marxismo, y especialmente en la obra de K. Marx, *La ideología alemana*, trad. esp. de Wenceslao Roces, Universidad de Valencia, 1991. Sobre el marxismo, en general, y su evolución dialéctica, se ha utilizado George Lichtheim, *El marxismo. Un estudio histórico y crítico*, trad. esp. de J. Cano Tembleque, Anagrama, Barcelona, 1971; ed. orig., de 1961). El mismo análisis del pensamiento desde lo práctico y social, central en el marxismo, se desarrolló en la Sociología del Conocimiento, cuyos más clásicos textos aparecen recogidos en la antología de I.L. Horowitz, *Historia y elementos de la Sociología del Conocimiento*, trad. esp. de N. Burgallo, C. Guerrero, P. Levin, R. Malfé, J.A. Napolitano y N. Rosenblatt, 2 vols., Eudeba, Buenos Aires, 1968.

La idea de "pragmática" (DLO, desde p. 55 ), como las de "sintaxis" y "semántica", proceden de las clásicas definiciones de las mismas de Charles W. Morris, en *Fundamentos de la teoría de los signos*, trad. esp. de Rafael Grasa, Paidós, Barcelona, 1985; ed. orig. en inglés, 1938.

La idea de "trabajo" (DLO, desde p. 60 ) como categoría esencial al pensamiento y dimensión esencial del mundo, es, naturalmente, también deudora del marxismo, especialmente de las obras de Marx, *Manuscritos: Economía y Filosofía*, trad. esp. de F. Rubio Llorente, Alianza, 1ª ed., Madrid, 1968; escritos en 1844; 1ª ed. en alemán, 1932, y *El capital*, trad. esp. de Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, 23ª reimp., México-Madrid, 1994; ed. orig. alemana, 1867-1894.

La obra que centra la preocupación del análisis lógico y lingüístico por la "traducción" (DLO, desde p. 62 ) y revela su importancia en cuestiones de semántica es el libro de Quine, *Palabra y objeto*, trad. esp. de Manuel Sacristán, Ed. Labor, Barcelona, 1968. Ed. original en inglés, de 1960. En él se defiende la tesis de la indeterminación de la traducción desde premisas semánticas empiristas; tesis que DLO, aceptando de Quine el lugar de la traducción en la semántica, lleva más allá, de acuerdo con sus principios generales de análisis de lenguaje, desde los que la indeterminación de la traducción de Quine es sólo un caso de la indeterminación radical de la traducción y del lenguaje.

Esa relevancia de la traducción en semántica adopta en DLO una formulación formalista en la definición de la "referencia" (DLO, desde p. 64 ) como construcción del lenguaje, en términos de

traducciones. La idea de referencia procede, como la de sentido, de Frege, "Sobre sentido y referencia", en *Estudios sobre semántica*, ya citados, así como, en general, de las obras y artículos de Quine. Sin embargo, creemos, DLO mantiene su concepción de referencia en el plano lingüístico, como construcción lingüística, más formalista (idealista) que los anteriores, (ya vimos más arriba cómo DLO conectó el formalismo, analítico, con la tradición idealista) quienes a sus análisis lingüísticos, añaden unos matices realistas en sus concepciones de la referencia.

Las ideas de lógica "modal" y de modalidades (DLO, **desde p. 73** ), así como de lógica intensional, además de los escritos ya apuntados de Quine (como por ejemplo, "Referencia y modalidad", en *Desde un punto de vista lógico*, ed. cit.), en los que suele ocuparse del tema, proceden de las obras al respecto del filósofo analítico que probablemente más lo ha analizado y estudiado: Jaakko Hintikka, *Models for modalities*, Reidel Publishing Company, Dordrecht-Holland, 1969. Y *Knowledge and Belief*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1962. Amén de artículos sobre el tema, como Saul A. Kripke, "Semantical analysis of modal logic I, Normal modal propositional calculi", en *Zeitschrift für mathematische logik und Grundlagen der Mathematik*, 9, (1963).

Los textos en la historia del pensamiento en los que la aceptación de aparentes contradicciones y paradojas entra como forma expresiva en sus más capitales declaraciones, son numerosos. Suelen ser cercanos a actitudes misticistas, en la línea de la vocación totalizadora de la filosofía. Pueden considerarse como precedentes de la misma actitud retórica que aparece en DLO (especialmente, acerca del "racionalismo" y el "determinismo", **desde p. 85** ). Uno de ellos, podría ser el libro atribuido a Lao-Tsé, *Tao Te King*, trad. esp. de Carmelo Elorduy, Tecnos, Madrid, 1996. Pero entre nosotros, también pensamientos como el de Miguel de Unamuno, participa, por semejantes razones, de tal afición a la expresión de paradojas, como puede verse en su *Del sentimiento trágico de la vida*, Espasa Calpe, 6ª ed., Madrid, 1994; ed. orig. de 1913.

La obra que hace del concepto de "refutación" (DLO, **desde p. 95** ) un concepto central en el lenguaje pretendidamente objetivo de la ciencia es la de Karl R. Popper, *La lógica de la investigación científica*, trad. esp. de Víctor Sánchez de Zavala, Tecnos, Madrid, 2ª reimp., 1971; ed. original en alemán, de 1935.

También, por su concepción del "racionalismo crítico", punto de referencia con el que comparar el racionalismo de DLO.

Entre las obras generales que han contribuido específicamente a formar el concepto de "historia" de DLO (desde p. 99 ), pueden citarse: E. H. Carr, *¿Qué es historia?*, trad. esp. de J. Romero Maura, Ariel, 1ª ed., Madrid, 1983; ed. orig. en inglés, 1961; o R.G. Collingwood, *Idea de la historia*, trad. esp. de Edmundo O'Gorman y J. Hernández Campos, Fondo de Cultura Económica, 1ª ed., México, 1952; amén de, naturalmente, el inspirador de éste, Hegel.

Una de las obras que más influentemente han aportado la visión historicista del pensamiento es la de Karl Mannheim, *Ideología y utopía*, trad. esp. de Salvador Echavarría, Fondo de Cultura Económica, 1ª ed., México, 1941; ed. orig. en alemán, 1936, en cuyo historicismo parece quedar un resquicio para un posible objetivismo, resquicio que es ocupado por DLO.

Sobre los conceptos de "probabilidad" y "frecuencia" (DLO, desde p.101), ha contribuido la obra de Popper anteriormente citada.

Y, por último, los últimos párrafos de DLO (desde p.101 ), como queda evidentemente implícito, usan expresiones y conceptos del marxismo, con el que pretende entroncar; en especial la última frase, que se enfrenta, en su diferencia, a la famosa 11ª tesis sobre Feuerbach de K. Marx, *La ideología alemana*, más arriba citada.

Debe citarse como influencia dialéctica y continuada a lo largo de los años la comunicación de los puntos de vista aquí mantenidos con el pintor Manolo Quejido, en la que los mismos han ido probando su capacidad de aplicación para una comprensión del lenguaje artístico en general, y del lenguaje pictórico en particular. Como muestra de la misma, debe citarse la bibliografía del que esto escribe acerca de la obra de ese pintor: Catálogo Galería Céspedes, Córdoba, 1971. "Un arte social", Diarios *Córdoba* y *El Correo de Andalucía*, 1971. Catálogo Galería Buades, Madrid, 1974. Catálogo Centro de arte M-11, Sevilla, 1975. "Reflejo-Náyades-En la puerta", Catálogo Galería Ciudadela, Pamplona, 1986. "Qué pensamiento disimula Matilde?", Catálogo Museo español de arte contemporáneo, Madrid, 1988. "Tiempo de mudanza", Catálogo Sala Robayera, Miengo, Cantabria, 1996.

## Libro Segundo

En lo que sigue, continuaremos nuestra figura bibliográfica capítulo a capítulo, sin repetir las referencias ya constatadas en lo anterior. Tan sólo incluiremos las que se les añaden y han contribuido a la interpretación y desarrollo de DLO en este Segundo Libro (DDLO).

### Capítulo 1. LENGUAJE

Una selección de artículos sobre el lenguaje, desde el punto de vista semántico, muy leídos por la familia analítica, y que reflejan un variado espectro de acercamientos al fenómeno lingüístico (filosóficos, lingüísticos y psicológicos) es la de Steinberg y Jakobovits, *Semantics*, Cambridge University Press, Londres y Nueva York, 1971. También, el artículo de Jaakko Hintikka, "Semantics: A revolt against Frege", en *Contemporary philosophy*, ed. por G. Floistad, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrech-Boston-Lancaster, 1986, Vol. I, pp. 57ss, ha contribuido a comparar y sopesar diversas filosofías del lenguaje, en concreto las sintactistas y las semantistas; lo que ha sido aquí recogido.

Sobre el llamado "giro lingüístico" en el pensamiento, además de la literatura analítica ya citada, ha sido significativa la denuncia del mismo en la arquitectura, específicamente en la posmoderna, en Charles Jencks, *The Language of Post-modern architecture*, Rizzoli, Nueva York, 1977.

Sobre los sueños y su consideración lingüística por el psicoanálisis, aparte de la obra de Freud, podemos referirnos a Jorge Alemán, *La experiencia del fin*, Miguel Gómez Ed., Málaga, 1996, desde una perspectiva lacaniana y heideggeriana.

Aunque, en general, e indirectamente, qué duda cabe que en la visión del lenguaje que inspira, tanto a DLO como a DDLO, ha sido crucial el uso que hicieron de él y la concepción que reflejaron James Joyce y Samuel Beckett, entre otros, en su obra.

En numerosas ocasiones, el pensamiento de DLO es comparado en DDLO con el de Heidegger, considerado hoy como uno de los puntos de referencia obligados del pensamiento del siglo. No existen relaciones directas entre ambos, y la disparidad de sus métodos y estilo es grande.

Sin embargo, existen grandes coincidencias. DDLO las justifica, y pone en contacto ambos pensamientos, a través de la filosofía intuicionista de la matemática; en la que también entronca a la filosofía analítica con el existencialismo, en general, y también con las filosofías dialécticas.

La fuente primordial del pensamiento de Heidegger ha sido su *El ser y el tiempo*, trad. esp. de José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México-Madrid-Buenos Aires, 5ª reimp. en España, 1984; ed. orig. en alemán, 1927. Y también el estudio de Gianni Vattimo, *Introducción a Heidegger*, trad. esp. de Alfredo Báez, Gedisa, Barcelona, 1986; orig. en italiano, 1985.

Otro aspecto de la generalidad con la que aquí y allí se habla del lenguaje, asimilándolo no sólo al lenguaje artístico sino, con él, a juegos y ceremonias, y a su través, a tantos comportamientos de la vida, puede encontrar apoyo y justificación en los estudios de la escuela hermenéutica y, en concreto, en la obra de Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, trad. esp. de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Ed. Sígueme, Salamanca, 1988; 1ª ed. original en alemán, de 1960.

Sin embargo, esa asimilación ya empezó a hacerse, desde la tradición analítica, en la obra del segundo Wittgenstein, en sus *Los cuadernos azul y marrón*, trad. esp. de F. Gracia Guillén, Tecnos S.A., Madrid, 1968; original escrito en 1933-35; y en su *Investigaciones filosóficas*, trad. esp. de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, Crítica, Barcelona, 1988; ed. original alemán-inglés, de 1953.

Otra familia de pensamiento, directamente ausente en la factura y en los métodos de DLO, pero con la que éste se ha encontrado coincidiendo en sus conclusiones generales, en su toma de postura filosófica y crítica, es la de la escuela de Frankfurt. Estas coincidencias quizás se deban a sus comunes fuentes hegelianas y marxistas, a su sensibilidad al espíritu del momento, a su disposición dialogante, y crítica, frente a otras familias filosóficas.

Con ella, la puesta en comunicación se ha centrado en la obra de Adorno, y, en concreto, en su *Dialéctica negativa*, trad. esp. de José María Ripalda, Taurus, Madrid, 1975; ed. original en alemán, 1966. También, por las razones aludidas, en su *Tres estudios sobre Hegel*, trad. esp. de Víctor Sánchez de Zavala, Taurus, Madrid, 1974; ed. original en alemán, de 1963.

## Capítulo 2. CONJUNTO

Una de las más importantes diferencias entre DLO y DDLO es el lugar que aparentemente ocupa en ésta la filosofía de la matemática, que parece estructurar su construcción y análisis. Mientras que en aquella sólo aparece explícitamente mencionada en escasos pasajes, como si sólo en éstos aflorara, tomando partido en él, un rico debate asumido implícitamente en el resto.

Sobre la misma y la caracterización de sus tres escuelas, además de las obras de Quine más arriba mencionadas y del libro de Stephen Körner, ha sido muy usado como referencia en DDLO el de Fraenkel, Bar-Hillel y Levy, *Foundations of set theory, en Studies in Logic and the Foundations of Mathematics*, Vol. 67, North Holland Publ. Co., 2nd. rev. de., Amsterdam-London, 1973 .

Sobre la lógica logicista, además de las obras citadas de Frege, Russell, el *Tractatus* de Wittgenstein y Quine, de este último está *Set theory and its logic*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, ed. revisada, 2ª imp., 1970; ed. original, 1963.

Sobre la lógica intuicionista, además de las obras generales de filosofía de la matemática citadas, y del artículo de Dummett citado, las referencias se han centrado en la obra de este último *Elements of intuitionism*, Clarendon Press, Oxford, 1977.

También, en otras obras de la tradición fenomenológica, considerada por DDLO dentro del espíritu intuicionista, como la de Jacques Derrida, *La voz y el fenómeno*, trad. esp. de Patricio Peñalver, Pre-textos, Valencia, 1985; ed. original en francés, 1967; escrita como un comentario de las idas de Husserl sobre el lenguaje. Perteneciente a esta misma tradición de la fenomenología y del estructuralismo francés, otra obra muy influyente en el pensamiento contemporáneo ha sido la de Gilles Deleuze, *Lógica del sentido*, trad. esp. de Angel Abad, Barral, Barcelona, 1971. Si no explícitamente usada en los análisis de DLO ni de DDLO, ha contribuido, con su delirante discurrir, a conformar las ideas, de corte anárquico, que DDLO identifica como de raigambre intuicionista.

Igualmente, las obras de Hegel, Marx y Adorno previamente citadas, que entroncan asimismo al intuicionismo con la tradición dialéctica que llega a la escuela de Frankfurt.

Sobre el formalismo, además de las obras citadas de Carnap, Hilbert y Ackermann, Quine y Chomsky, y las generales de filosofía de la matemática de Körner y de Fraenkel-Bar Hillel-Levy, ha sido especialmente útil por su sumaria claridad la relativamente reciente obra de Quine, *Quiddities. An intermittently Philosophical Dictionary*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1987. También, sus artículos recogidos en *Selected logic papers*, Random House, New York, 1966; y en *The ways of paradox and other essays*, ed. revisada y aumentada, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts y Londres, Inglaterra, 1976; primera ed., 1966.

Y, sobre todo, acerca del teorema de incompletitud de Gödel y del de Löwenheim-Skolem,

tan usados y repetidos en este texto, además de los escritos de Quine y, en especial, de su *Methods of logic*, el texto se ha centrado en la exposición que del mismo hicieron Ernest Nagel y James R. Newman, en *Gödel's proff*, New York University Press, New York, 1958; hay trad. esp. de Adolfo Martín, con el título *El teorema de Gödel*, Tecnos, 2ª ed., Madrid, 1994. Una traducción española del artículo original de Gödel, con el título "Sobre sentencias formalmente indecidibles de Principia Mathematica y otros sistemas afines", puede verse en sus *Obras completas*, trad. de J. Mosterín, Alianza, 2ª ed., Madrid, 1989, pp. 53ss.

También, a propósito del formalismo -y sobre todo por su síntesis de logicismo e intuicionismo en sus pensamientos, parecida a la que aquí se considera en el pensamiento formalista- se han utilizado las obras de Popper y las de autores de la corriente creada por él; como la de Imre Lakatos, *Pruebas y refutaciones. La lógica del descubrimiento matemático*, trad. esp. de Carlos Solís, Alianza, Madrid, 1978. O la de Thomas S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, trad. esp. de Agustín Contín, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1971; ed. original en inglés, 1962.

Sobre el pensamiento moral, su equiparación con el pensamiento sintáctico y, en general, la visión que en DLO y en DDLO se mantiene de la universalidad de la dimensión moral en el pensamiento, además de las obras sobre sintaxis, antes citadas, de Carnap, Quine, Chomsky y los formalistas, ha sido influyente la visión al respecto de Nietzsche, especialmente en su *La genealogía de la moral*, trad. esp. de Andrés Sánchez Pascual, Alianza, 2ª ed., Madrid, 1975; ed. orig. en alemán, 1887.

### Capítulo 3. NATURALEZA

Una obra en la que se correlacionan los pensamientos míticos religiosos, monoteístas, cristianos concretamente, y los pensamientos laicos, agnósticos o ateos, y se subrayan paralelismos en sus teorías del lenguaje, en sus visiones del mundo y en sus implicaciones políticas, es la de Leszek Kolakowski, *Chrétiens sans Église. La Conscience religieuse et le lien confessionnel au XVIIe siècle*, trad. francesa de Anna Posner, Gallimard, Paris, 1969; ed. orig. en polaco, 1965. Obras como ésta, además de las anteriormente citadas de la literatura romántica o de la antropología social (Frazer)(bibl. Libro Primero), han abundado en la conexión que en DLO y en DDLO se hace



entre pensamiento científico y mítico.

Sobre el pensamiento mítico, destacaré asimismo la obra de Robert Graves *La diosa blanca. Gramática histórica del mito poético*, trad. esp. de Luis Echávarri, Alianza, Madrid, 1983; ed. orig. en inglés, 1948, que ofrece, desde el punto de vista de un investigador y poeta, una amplia visión del pensamiento mítico anterior al de los mitos clásicos (que nos han llegado hasta nosotros escritos), formado en remotas épocas matriarcales, de transmisión oral; épocas oscuras sobre las que arroja una luz imaginativa y en ocasiones arriesgada; pero aportando siempre una ambiciosa visión, más amplia que la de la historiografía canónica centrada en la fuentes escritas, de la remota formación del pensamiento.

De entre la literatura lógica y lingüística sobre el concepto de "máquina", antes referida a propósito de DLO, destacaré ahora el artículo de A.M. Turing, *¿Puede pensar una máquina?*, trad. esp. de M. Garrido y A. Antón, Teorema, Valencia, 1974; ed. orig. inglesa "Computing Machinery and Intelligence", *Mind*, vol. 59 (1950).

Sobre el lenguaje y las polémicas entre sintactistas, semantistas y pragmatistas, frecuente en toda la literatura filosófica analítica y lingüística, quizá se encuentra especialmente resumida en el libro citado de Steinberg y Jakobovits.

La comparación entre el lenguaje y el dinero fue especialmente iluminada por el libro de Paul C. Martin, *Cash, estrategia frente al Crack. Cómo evitar la quiebra de las empresas o del Estado*, trad. esp. de Joaquín Adsuar Ortega, Planeta, Barcelona, 1986; ed. orig. alemana, 1985. Pero estoy seguro que numerosos otros libros de economía podrían haber hecho lo mismo.

Sobre la ciencia, además de los clásicos citados de Descartes, Hume o Kant, o de la ortodoxia analítica contemporánea de Reichenbach o Nagel, Quine, Popper, Lakatos o Kuhn, merece señalarse el influyente libro de Paul K. Feyerabend, *Contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*, trad. esp. de Francisco Hernán, Ariel, Barcelona, 1974; ed. orig. en inglés, 1970. El también hace correspondencias entre las ciencias y, por ejemplo, la política y el pensamiento político u otras formas extracientíficas de pensamiento en la historia.

Sobre la historia de la ciencia, se ha manejado el libro de Stephen S. Mason, *Historia de las ciencias*, trad. esp. de Carlos Solís, Alianza, 2ª ed., Madrid, 1986.

Naturalmente, acerca de las relaciones entre las ciencias y la tecnología y el trabajo, han sido fundamentales las obras citadas de Marx y del marxismo.

## Capítulo 4. COMUNICACIÓN

A propósito de la crítica a la idea "moderna" de sujeto, deben considerarse las obras citadas de Adorno (en la bibliografía del Cap. 1) y de Deleuze o Derrida (en la del Cap. 2). O las de Heidegger y Vattimo; o la de Gadamer (Cap. 1).

O las de Quine, Wittgenstein -sobre todo el 2º (Cap. 1)- y la tradición analítica. También, dentro de ésta, las de las filosofías de la matemática -sobre todo el intuicionismo y su noción del "sujeto creativo"- (Cap. 2 y Libro Primero). Estas son las que han proporcionado los instrumentos analíticos para desarrollar las nociones del "sujeto" aquí defendidas.

Una obra que recoge el panlingüismo contemporáneo desde una tradición no analítica y lo aplica a un análisis de raigambre fenomenológica y estética es la de Miguel Cereceda, *El lenguaje y el deseo*, Julio Ollero ed., Madrid, 1992.

Sobre la comunicación y participación colectiva en las obras de arte, espectáculos, fiestas y juegos, abunda la obra citada de Gadamer, donde defiende nociones de sujetos colectivos emparentadas con la de "simpatía", que aparece en DDLO.

Sobre la denuncia de los peligros del formalismo contemporáneo, además de la obra de Adorno, y de la escuela de Frankfurt en general, es de señalar la de Habermas, p.e., su *La lógica de las ciencias sociales*, trad. esp. de M. Jiménez Redondo, Tecnos, Madrid, 1988; ed. orig. en alemán, 1982. O la del ensayista Ernst Jünger, *La emboscadura*, trad. esp. de A. Sánchez Pascual, Tusquets, Barcelona, 1988.

Sobre el formalismo y el panlingüismo en la ciencia, así como un compromiso con el azar desde el determinismo, ha sido significativa la de Jacques Monod, *El azar y la necesidad*, trad. esp. de F. Ferrer, Barral, Barcelona, 1970; ed. orig. en francés, 1970.

Por último, acerca de la noción aquí defendida del "alma", deben citarse, como extensión y análisis adicional de la misma, las conferencias del autor "¿Dónde el alma hoy", tenida lugar en Arteleku, San Sebastian, 1992, y "Fluidos y trazas del alma", en El AlmaZen de la Nave, Madrid, 1993.

## Capítulo 5. TRADUCCIÓN

Como quedó dicho en la bibliografía del Libro Primero (DLO), la obra que centra el análisis de la traducción es el clásico de Quine en *Palabra y objeto*, entonces referido. Sin embargo, puesto que éste es llevado, junto con su tesis de la indeterminación semántica de la traducción, más allá, dentro de una concepción más general de la traducción en el lenguaje, otras obras han contribuido a esa ampliación de enfoque.

Varios fenómenos traductivos entre idiomas, géneros, estilos, expresiones y demás, implícitos e integrados en el multiforme y abierto proceso constructivo de formación y transformación de un idioma, son ilustrados en la obra clásica de Rafael Lapesa, *Historia de la lengua española*, Gredos, 9ª ed., Madrid, 1981; 1ª ed., 1942. Su punto de vista histórico -con la apertura a lo concreto y singular, al hecho, por encima de criterios restrictivos propia de lo histórico- contribuye decisivamente a esa ampliación del enfoque -abstracto y universal, formal, legislador y sometido a criterios- propio del punto de vista lógico de Quine.

Una obra de ciencia natural que ilustra cómo hechos, naturales, pueden ser considerados como hechos de lenguaje, de comunicación y transmisión de información -genética, en su caso-; y, por tanto, algunos hechos y leyes naturales como procesos traductivos naturales y, viceversa, los procesos traductivos como hechos, sometidos a leyes, en la naturaleza, es la referida anteriormente (bibliografía del Cap. 4) de Jacques Monod. Añade, a los puntos de vista lógico e histórico, su punto de vista científico y naturalista.

Ese encuentro de puntos de vista -sobre todo del lógico y del histórico-, e incluso específicamente encontrados en su consideración de la traducción, puede verse en la obra citada de Kuhn (bibl. del Cap. 2). En ella el autor conecta la lógica e historia del descubrimiento científico de tradición popperiana con la doctrina quineana, trayéndola para apoyar sus tesis historicistas, las cuales son detalladas y enriquecidas con análisis científicos de tipo sociológico. Aunque, apoyándose a su vez en ese encuentro, DDLO, a lo largo del Capítulo 5, hace una valoración general del mismo diferente (especialmente razonada y detallada en el párrafo "Comparar teorías"): pretende salvar el relativismo de la obra kuhneana, lleva más allá la indeterminación de la traducción de Quine y tiene a la traducción como un proceso constructivo esencial al lenguaje científico, al lenguaje objetivo, o pretendidamente objetivo, y al lenguaje y al pensamiento en general. Parecido papel podría decirse cumple a la obra de Feyerabend anteriormente referida (Cap. 3), menos presente y analizada aquí.

Dentro del punto de vista lógico, una serie de obras trazan el puente, desde las perspectivas

logicistas o formalistas, presentes en Quine, a los campos abiertos de la naturaleza, de la sociedad, o de la historia.

Podrían citarse, en primer lugar, las exposiciones y defensas del propio Quine de la lógica sustitucional, donde el formalismo, a través de la perspectiva sintáctica, considera la lógica y el lenguaje, y específicamente la traducción, como cuestión de hechos, de comportamiento de sujetos con signos. Tal aparece, especialmente, en obras ya citadas como *Desde un punto de vista lógico*, *Methods of logic*, *The roots of reference*, *Filosofía de la lógica*, *Ontological relativity and other essays* (bibl. Libro Primero), *The ways of paradox and other essays* (bibl. Cap. 2), etc. Desde esa perspectiva aparece ya estudiado y problematizado el lenguaje subjetivo e "intencional", como es el lenguaje "modal".

En segundo lugar, está la obra de Jaakko Hintikka especialmente dedicada al análisis lógico del lenguaje intencional y modal, como *Models for modalities* o *Knowledge and Belief*, u otras, como el artículo citado de Kripke (bibl. del Libro Primero), o el de Ruth B. Marcus, "Modalities and intensional languages", *Synthese* (Vol. 20), 1961, pp. 303-322, con el que Quine entra en polémica aquí recogida. Introducidas al principio de este capítulo 5 la noción de "intención", o "intensión", y el análisis de lo intencional, éstos pasarán en el resto del Libro Segundo a adquirir un papel probablemente esencial; sobre todo para aclarar su visión del "racionalismo".

Los modelos lógicos del lenguaje intencional coinciden formalmente, a su vez, con los de la lógica intuicionista. Por lo que el intuicionismo, en general, y su concepción del "sujeto creativo" (bibl. Cap. 2), ha sido traído al análisis que, desde la traducción, conduce a lo largo de todo el capítulo 5 al de la construcción de todo el lenguaje y del pensamiento.

Citemos, por último, las obras clásicas de filosofía de Kant (bibl. Libro Primero), o la de Heidegger, tan intuicionista en su análisis del tiempo y tan logicista en su concepción del ser (bibl. Cap. 1), varias veces referidas a lo largo del capítulo.

Esa es la sinopsis bibliográfica general del Capítulo 5 y al mismo tiempo la de su primer párrafo, "Traducir", sobre el que se basan los siguientes. A continuación daremos las especificaciones oportunas a propósito de los siguientes párrafos, que, desarrollando aquel plan general, puntualicen en cada momento lo que en ellos se debate.

En "Referirse a algo" lo que está en juego es el concepto de "referencia", expuesto desde el logicismo en *Estudios sobre semántica*, de Frege (bibl. Libro Primero).

Pero se accede a él desde un constructivismo formalista, desde la sintaxis, siguiendo las pistas que desde la traducción Quine traza hacia el significado y la referencia... por más que tantas veces -p.e. en su artículo "Notas acerca de la teoría de la referencia" (en *Desde un punto de vista lógico* (bibl. Libro Primero))- defienda una separación de ambos. Sin embargo reconoce que esa separación solo es posible en determinados lenguajes especialmente cortados a medida de la lógica clásica logicista, donde él define la referencia como "objeto". Y siempre, el análisis de ambos, separados o no, se hace desde una sintaxis suficientemente comprensiva de los mismos, como desde donde se analiza la traducción y el significado. Solo que a este terreno, el del significado no resguardado por su urna de lógica clásica objetual, alcanza la indeterminación de la traducción.

Así, el punto de vista de DLO de la referencia comprende toda esa generalidad indomable que Quine lamenta, en la que el "objeto" es solo un tipo de referencia entre otros. Lo mismo le ocurre a las nociones de "función" y "concepto", igualmente distinguidas desde el logicismo por los artículos referidos de Frege. Desde ese enfoque tan comprensivo, general e indeterminista de la referencia para DLO, se van trazando a lo largo del párrafo identificaciones y distinciones:

Entre la noción de referencia de DLO y las de obras logicistas: Como el clásico *Tractatus*, de Wittgenstein (bibl. Libro Primero) -en el que se identifica, al principio del párrafo, "lógica" con "referencia del lenguaje"; o se distingue, al final del párrafo, entre por un lado la noción del *Tractatus* de ese tipo de referencia que es la referencia por excelencia del logicismo, el "objeto", como simple, y por el otro lado la noción de DLO del mismo y de toda referencia como compuesta, infinita o inacabablemente compuesta, y descomponible inacabablemente por el análisis sintáctico; que es por cierto el tipo de lenguaje que al final del *Tractatus* se llama al silencio; y que es donde estriba la diferencia quizá más importante entre los puntos de vista de ambas obras-. O como la teoría de los tipos de Russell (bibl. Libro Primero), que se identifica con la construcción que de la referencia se hace en DLO a base de virtualmente inacabables jerarquías o tipos de signos y objetos, relativos unos a otros, como conjuntos unos de otros, crecientemente comprensivos, siguiendo la estructura del "sujeto creativo" intuicionista y formalista.

Por eso también se trazan identificaciones con doctrinas de la referencia de la órbita intuicionista: Como Dummett (bibl. Cap. 2) a propósito de la relatividad de lo finito y lo infinito, consecuencia de la mutua relatividad de esas referencias, el signo y el objeto. O como Derrida (bibl. Cap. 2), con cuyo *Bedeutung* se identifica la referencia, como "construcción", y que nos trae la noción de "presencia"; pero también ambas se diferencian, pues la de Derrida, que viene de Husserl y de la fenomenología, es una construcción del sujeto puro, trascendental, de origen cartesiano y

kantiano, presente sólo a la conciencia pura, no aún en el mundo y la naturaleza, lo que para DLO es sólo una posibilidad del análisis de la referencia como construcción, que, en principio, está construida desde una sintaxis formalista a base de hechos, más o menos subjetivos, en el mundo y en la naturaleza. O como Adorno (bibl. Cap. 1), con cuyo intuicionismo, sobre la base de una filosofía dialéctica que considera al pensamiento y al lenguaje como hechos en el mundo y en la naturaleza, irreductiblemente social y política, el punto de vista de DLO más plenamente se identifica. Sobre todo, en este párrafo. En sus críticas a la referencia como "concepto", en el que la herencia platónica de la filosofía burguesa moderna ha pretendido sustraerse engañosamente a la naturaleza dinámica y temporal de toda referencia y todo pensamiento.

En pocas construcciones se revela esa naturaleza de la referencia como en el "objeto". Tal como demostró -desde la misma perspectiva formalista y sintactista que DLO defiende- el teorema de incompletitud de Gödel acerca de los objetos de la aritmética, los números; tal como se expone en las obras de Quine y de Nagel y Newman (bibl. Cap. 2). Es en la referencia como "objeto", con cuyo tratamiento gödeliano -desde una sintaxis de la sintaxis- DDLO plenamente se identifica, donde aparece la presencia a sí mismo en el mundo, que se identifica a su vez con la "facticidad del ser-en-el-mundo" y el "estado de abierto" heideggerianos (bibl. Cap. 1).

El párrafo "Ser objetivo" analiza la estructura constructiva desarrollada en los anteriores, pero ahora desde el punto de vista de la subjetividad y la objetividad, estructura cercana al modelo del "sujeto creativo" intuicionista, según la exposición que del mismo hacen Fraenkel, Bar Hillel y Levy o Dummett (bibl. Cap. 2).

En este contexto se exponen y sopesan las ideas de Quine sobre esos contextos relativamente subjetivos llamados "actitudes proposicionales", a las que tanto se ha referido a lo largo de su obra; se identifican las modalidades (bibl. ant. citada) con la subjetividad y la objetividad; y lo mismo se hace con el tiempo, pues tanto la estructura del "sujeto creativo" como la más general y menos restrictiva y legislada de la referencialidad de DLO, constituyen estructuras de la temporalidad. Al comparar la indeterminación de esta última con el tiempo suspendido y su creación, en el arte, se ha tomado como modelo al respecto la referida obra de Robert Graves, que no sólo versa sobre el pensamiento mítico antiguo, sino, en general, sobre la poesía (bibl. Cap. 3).

Referente a la objetividad de un lenguaje o pensamiento vuelve aquí la polémica, tantas veces entablada a lo largo de DDLO, entre logicismo e intuicionismo, desde el formalismo (bibl.

Cap. 2), decantándose el texto por la visión más comprensiva y menos restrictiva, un formalismo intuicionista, en la que las demás posiciones representan opciones entre otras posibles. Desde su relativismo radical, esa visión se presenta comprendiendo la posibilidad de superar cualquier relativismo.

Pero este debate adquiere un carácter nuevo en torno a la lógica extensional, con la que el logicismo pretende huir de las intenciones; la cual lógica es aquí -desde el formalismo intuicionista mencionado- definida desde lo intencional, como la intención de aplicar en el lenguaje determinadas reglas constructivas, las de extensionalidad y de objetividad. La primera es ampliamente conocida y formulada en la literatura lógica, pero la segunda no, sino que es aquí considerada implícita en la literatura lógica corriente, y es aquí explicitada.

(Eso se debe a que la literatura lógica, sobre una tradición logicista y atomista lógica, suele gravitar sobre la proposición, u oración, como su átomo de lenguaje, donde reside la verdad; por eso se ocupa de legislar sobre los signos que lo componen, y sólo implícitamente sobre los propios átomos proposicionales; al menos consideran a la proposición y al signo como radicalmente diferentes y dignos de diferente trato analítico. Mientras que aquí, tratando de ocupar una perspectiva lo más comprensiva y general posible, aunque signos y proposiciones sean diferentemente caracterizados, no hay entre ellos una diferencia tan esencial, se considera al lenguaje como un continuo, que gravita más bien sobre el signo, como átomo, e incluso se considera que éste es indefinidamente divisible y descomponible).

La regla o axioma de extensionalidad ha sido expuesta, p.e., en la obras de Quine o en Kleene (bibl. Libro Primero). En su análisis e implicaciones constructivas también se traen a discusión la obra de Fraenkel, Bar Hillel y Levy citada, desde un punto de vista general, las de Dummett (bibl. Cap. 2) o Marcus (bibl. cap. 5), desde el lenguaje intencional, o la de Adorno (bibl. cap. 1).

Las reglas de extensionalidad y de objetividad dan lugar al lenguaje extensional logicista, donde de encuentran las nociones logicistas de "verdad objetiva", "verificación" y "refutación", expuestas en la literatura filosófica en obras clásicas de la filosofía analítica (bibl. Libro Primero), como la de Ayer, *Lenguaje, verdad y lógica* o la de Reichenbach, *La filosofía científica*, o la de Tarski, *La concepción semántica de la verdad y los fundamentos de la semántica*, trad. esp. de Emilio Colombo, Nueva Visión, Buenos Aires, 1972; ed. orig., 1944; o la de Popper, *La lógica de la investigación científica* (bibl. Libro Primero).

El párrafo acaba con una defensa de la caracterización de la extensionalidad y la

objetividad como principios -comprensivos-, no reglas -restrictivas-, y una comparación de la doctrina resultante con las del racionalismo crítico de Popper o la filosofía dialéctica hegeliana de Adorno (ambas comunicadas por su punto de vista historicista, aunque desde posiciones lógicas diferentes).

El párrafo "Comparar teorías", como más arriba anunciábamos, aplica la doctrina constructivista expuesta a ese tema de la comparación entre teorías científicas alternativas, especialmente debatido en la Teoría e Historia de la Ciencia resultante del racionalismo crítico de Popper y del relativismo de Kuhn o Feyerabend, cuyas obras de referencia ya han sido citadas.

A los mismos se añade en la discusión, p.e. la obra de Habermas (bibl. Cap. 4) y el pensamiento hegeliano, en representación de la filosofía dialéctica; y se establecen también comparaciones con la hermeneútica de Gadamer (bibl. Cap. 1) hechas por Vattimo, *El fin de la modernidad*, trad. esp. de Alberto L. Bixio, Gedisa, Barcelona, 1986.

Puesto que la noción de "interpretación" comprende, para DLO, las de traducción y referencia, la subjetividad y la objetividad, la pluralidad y la alternatividad, el párrafo "Interpretar" cumple un papel de síntesis de los anteriores, sobre la bibliografía ya citada. En él se discute y pretende demostrarse ese papel, analizando esa noción, de tal importancia tanto lógica y semántica como en campos dilatados de la cultura y el pensamiento.

En el terreno lógico, el papel fundamental de esa noción para el logicismo clásico semantista está aquí representado por el propio Quine (bibl. Libro Primero y Cap. 2), defensor por doquier de la tradición tarskiana de una lógica de la referencia. Pero también puede verse en todas las obras de lógica aquí referidas donde se exponga la lógica clásica logicista, como p.e. la clara exposición que Kleene (bibl. Libro Primero) hace de ella como teoría lógica de modelos (teoría de la interpretación).

El intuicionismo está de nuevo representado aquí por las obras de Dummett (bibl. Libro Primero y cap. 2), que nos trae ideas de Brouwer, aunque la interpretación está poco tratada explícitamente por el intuicionismo.

Más allá de la lógica "pura" (o de la "lógica de la matemática"), la noción de interpretación en la lógica e historia de las ciencias es comentada en la obra de Kuhn (bibl. Cap. 2) y en la de



Habermas (bibl. Cap. 4); p.e. en la importancia constructiva que ambos le dan a esa forma de la interpretación, el "ejemplo".

Más allá de la lógica de las ciencias, la interpretación es usada como método emblemático en la hermenéutica de Gadamer (bibl. Cap. 1) y traída aquí en su análisis de la interpretación en el lenguaje del arte, especialmente de las artes escénicas, "interpretativas".

Entre la filosofía de tradición fenomenológica, las obras de Heidegger y de Vattimo (bibl. Cap. 1) y la de Derrida (bibl. Cap. 2) son traídas al debate sobre la interpretación, y se señalan las identidades con la concepción aquí defendida así como las diferencias, que son parecidas a las que más arriba comentamos acerca de la *Bedeutung* ("referencia") derridiana y husserliana: en ambas se revela el logicismo implícito en la fenomenología y su sujeto puro trascendental, pues ambas son consideradas como construcciones prelingüísticas, en la conciencia pura, por lo que la interpretación no es para ellos un proceso transformador de la referencia, como en DLO, sino apriorísticamente dado en la conciencia, así como esa otra forma -para DLO- de la interpretación, la "imaginación". Más que en Heidegger, la interpretación es para DLO un proceso temporal, en el tiempo y que construye al tiempo, que Heidegger lo considera ya dado en el ser.

Pero para poder comprender todo este amplio espectro de formas y concepciones de la interpretación DLO se alinea junto a la teoría de la interpretación de la escuela formalista. Porque, desde su punto de vista sintáctico metalingüístico estudia formalmente, distingue y explicita, en sus nociones de "lenguaje formal", por un lado, e "interpretación del mismo", por otro, lo mucho que en todos los otros enfoques quedaba implícito. A base, claro, de un panlingüismo, que permita analizarlo todo como lenguaje y alcanzar así a comprender cualquier forma de interpretación en su rica variedad.

La teoría formalista de la interpretación, esencial al formalismo, es analizada aquí a partir de la exposición de la misma por Fraenkel, Bar Hillel y Levy (bibl. Cap. 2) y de las ideas de la filosofía del lenguaje y de la lógica del propio Quine, más allá de su defensa del logicismo clásico. P.e., en su admisión (aunque con mala conciencia) de la analogía y la metáfora -construcciones libres y creativas donde las haya- en el corazón mismo de la construcción de la referencia, en *The roots of reference* (bibl. Libro Primero).

Una consecuencia de esa comprensión formalista de la interpretación, y por tanto de la semántica, es la reducción de ésta a sintaxis: sintaxis de la interpretación, o de la referencia. Pero una vez superado el dogmatismo que amenaza a la semántica, el relativismo que a su vez amenaza a la sintaxis es superado por un totalismo que lleva anejo una arribada de la sintaxis a la pragmática.

Ese totalismo pragmatista de DLO es identificado con el mismo de Quine y también con el de las filosofías dialécticas de Hegel y Adorno (bibl. Cap. 1).

La doctrina de DLO sobre sintaxis, semántica y pragmática es compendiada explícitamente y enfatizada como propuesta analítica en el párrafo "... Sobre sentido, referencia y significado", apoyándose, sobre todo, como ha venido haciéndose entre otras a lo largo de todo el libro, en las obras citadas de Morris y de Frege; y también en las de Quine (todas en bibl. Libro Primero), el segundo Wittgenstein y Adorno (bibl. Cap. 1).

La teoría de la interpretación de DLO es usada en el párrafo "Crítica y tecnología" como teoría de la crítica, identificando "criticar" e "interpretar". En él se entiende, pues, la crítica como pensamiento objetivante, entre alternativas. A lo largo del mismo, se distingue esta teoría del extendido sentido de "crítica" como búsqueda de disensiones, contradicciones o refutaciones, sentido en el que suele entenderse p.e. la "crítica artística", y que queda paradigmáticamente expuesto en el "racionalismo crítico" de Popper (bibl. Libro Primero), traído de nuevo a colación.

En apoyo de la crítica como interpretación entre alternativas, se considera como una comprensión y superación de la "paradoja del análisis", expuesta por Quine en *Palabra y objeto* (bibl. Libro Primero), que se compara con paradojas semejantes en Platón, *Menón*, trad. esp. de F.J. Olivieri, en *Diálogos*, tomo II, Gredos, Madrid, 1983, en Russell o en el *Tractatus* de Wittgenstein (bibl. Libro Primero). Y se considera integrada en la teoría la noción quineana de "paráfrasis", expuesta p.e. en "Existence and quantification", en *Ontological relativity and other essays* (bibl. Libro Primero), que Quine mantiene al nivel pragmático sin arrostrar sus implicaciones semánticas y, por tanto, ontológicas.

La teoría de DLO de la interpretación es asimismo usada, panlingüismo mediante, como teoría de la tecnología, que revela al panlingüismo como un panmaquinismo.

En el análisis subsiguiente de la tecnología como interpretación y viceversa, es de citar la obra de George Steiner, *Presencias reales*, trad. esp. de J.G. López Guix, Destino, Barcelona 1991, que denuncia los peligros del formalismo en las máquinas institucionales de interpretación y aplicación tecnológica de textos. Sobre el análisis de la tecnología antigua mágica, del rito como interpretación y aplicación tecnológica, recuérdese la obra de Frazer (bibl. Libro Primero).

Y acerca de los poderes constructivos (como aplicación tecnológica entre alternativas) y destructivos (como búsqueda de disensiones, contradicciones o refutaciones) de la ciencia y su tecnología, se han traído las ideas clásicas cristianas sobre el bien y el mal de San Agustín, *La Ciudad de Dios*, tomos 16 y 17 de las *Obras de San Agustín*, ed. de José Morán, Editorial Católica, Madrid, 1958, que se comparan, identificándolas, desde sus diferencias, con las aquí defendidas.

## Capítulo 6. HISTORIA

En este capítulo, los tres puntos de vista acerca del pensamiento, representados por las tres escuelas contemporáneas de la filosofía de la matemática, que han venido dramatizando el análisis del pensamiento a lo largo de todo el texto, encuentran otra caracterización, una caracterización histórica.

La correspondiente al logicismo, caracterizada ahora como "mito", ha sido imaginada siguiendo fundamentalmente la citada obra de Robert Graves (bibl. cap. 3), sobre el pensamiento mítico antiguo, o "pre-histórico"; construido sobre el canto, como medio.

Para la correspondiente al formalismo, caracterizada de "forma", ha sido sugerente el artículo del poeta Alain Arias-Misson, "Apuntes para una historia hipotética de la materia poética", en *Inventario*, nº 2, Madrid- Barcelona, 1994, en el que considera al pensamiento occidental "histórico" -construido sobre la escritura como medio- en profundo cambio.

Cambio hacia un nuevo modelo de pensamiento ¿"pos-histórico"?, que aquí, aunque producto del formalismo, se hace corresponder con el intuicionismo, caracterizado de... "figura", o "aire de familia"... o "toma de decisiones"... indecididamente, para el que, además del artículo citado, se han tomado ideas precursoras del *Tractatus* y de las obras del segundo Wittgenstein (bibl. Libro Primero y cap. 1).

También, en el análisis de éste y de su medio emblemático, el ordenador, se han utilizado las introducciones a la teoría de la información de Adolfo Negro y Valeriano Zorio, *Cerca de la matemática (I)*, Ed. Alhambra, Madrid, 1ª ed., 1975, y de Louis Nashelsky, *Teoría de las calculadoras numéricas automáticas*, trad. esp. de Alfonso Fernández Díaz, Ed. Alhambra, Madrid, 1970.

También, en cuanto en el ordenador, en la informática y en el modelo de pensamiento

correspondiente está implicada la probabilidad, se ha hecho referencia al *Tractatus* y se han tenido presentes, como en el Libro Primero, las ideas de *La lógica de la investigación científica* de Popper (bibl. Libro Primero).

Sobre esta triple referencia, se traza en el párrafo "Determinismo" la línea que va:

Desde el determinismo naturalista o científico tal como quedó expuesto en el Capítulo 3 - pasando primero por el determinismo naturalista del "mito" y luego por el de la "forma", el científico experimental-, hasta el "racionalismo", tal como es entendido en DLO, el análisis del cual lo identifica con la "experiencia auténtica" del *Dasein*, en Heidegger (bibl. Cap. 1), y con la "cura", en su dimensión de análisis histórico. Sobre la obra de Heidegger se ha utilizado también aquí el libro de Ramón Rodríguez, *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Ed. Cincel, Madrid, 1987. Y desde ese "racionalismo", como superación del nihilismo del final del pensamiento de la "forma", hasta el determinismo tal como es entendido en DLO, más allá del determinismo científico clásico.

(A propósito de la "experiencia auténtica" heideggeriana, puede citarse también las coincidencias de lo aquí defendido con las ideas de Emmanuel Lévinas, p. e. en *Ética e infinito*, trad. esp. de Jesús M. Ayuso, Visor, Madrid, 1991, aunque éste, -parecido al silencio de Wittgenstein- desdeñe las posibilidades comprensivas del pensamiento e insista en su esencial finitud y precariedad. Quizá porque pone la dimensión ética -como aquí- en la base del pensamiento, pero excluye de ella al saber y al conocimiento, a la comprensión, siempre finita; mientras que es sólo el pensamiento ético el que se abre, en silencio, a lo infinito).

Desde ese nuevo "determinismo", el párrafo "De la información y de la repetición" se ocupa en identificar y distinguir Ciencia, Sintaxis e Historia, desde varios flancos.

Primero, sobre la base común de una consideración del pensamiento como información, temporal y dinámica; y un análisis de la teoría informática, sobre las bases bibliográficas antes citadas, su papel en el nihilismo histórico, y aportaciones críticas de Adorno (bibl. Cap. 1) al formalismo, etc.

También, la polémica varias veces aludida entre las "ciencias de la naturaleza" y las "ciencias del espíritu" es ahora directamente tratada sobre la obra de Popper antes citada, la de Habermas (bibl. Cap. 4) y la de Adorno (bibl. Cap. 1). Y la del "historicismo" marxista y el "racionalismo crítico" de Popper, en la obra antes citada y en las clásicas obras de Popper al respecto: *La miseria del historicismo*, trad. esp. de Pedro Schwartz, Taurus, Madrid, 1961; ed. orig. de 1944-45 y *La*

*sociedad abierta y sus enemigos*, trad. esp. de Eduardo Loedel, Paidós, 1ª reimp., Barcelona, 1981; ed. orig., 1945. En la misma, se usa el concepto de "explicación histórica" de Ernest Nagel en *La estructura de la ciencia* (bibl. Libro Primero), identificado con la secuencia intuicionista y el "sentido" de DLO.

Por último, acerca del lenguaje del arte, considerado en DLO y aquí como modelo de lenguaje, un punto de referencia, usado y también criticado aquí, es la obra de Umberto Eco, *Obra abierta*, trad. esp. de Roser Berdagué, Ariel, 2ª ed., Barcelona, 1979; ed. orig., 1962.

También, sobre las actuales tendencias de la crítica artística, la de Pedro Elías, *Guía de la música clásica grabada. Volumen III. El siglo XIX*, Fundación Luis Cernuda, Diputación de Sevilla, 1994.

(FIN  
del  
ENSAYO BIBLIOGRÁFICO)

# ÍNDICE ANALÍTICO

## del Libro Segundo

### Capítulo 1: LENGUAJE

#### ¿Qué es lenguaje?

Características generales del lenguaje: 1. Comunicación.- 2. Formas o funciones de signos.- 3. Indefinida aplicación en el tiempo.- 4. Remite a otra cosa.- 5. Mentir.- Análisis y síntesis.

#### Todo es lenguaje

El giro lingüístico.- Panlingüismo.

A) El lenguaje como naturaleza.- B) El lenguaje como artificio.- C) El lenguaje como naturaleza y artificio.- La decisión en la naturaleza. Los planos trascendental y real, del lenguaje.- El arte como modelo de lenguaje.

#### El lenguaje y los lenguajes

Superación de aparentes contradicciones: "el" lenguaje y "un" lenguaje. La idea de totalidad. El lenguaje como lenguaje límite.- El lenguaje "como el medio universal de todo discurso" y el lenguaje "como cálculo".- "Un" lenguaje y "sus" contextos. Fragmentos.- Algunos ejemplos de lenguajes.

#### El principio de no contradicción, demiurgo del lenguaje

Razones del panlingüismo. El principio de no contradicción.- Necesidad absoluta del mismo y necesidad relativa de otros principios.- Nihilismo actual y su superación.- Racionalismo y contradicción.- Posible sentido del sinsentido.

#### Sin principio ni fin

Consecuencia del panlingüismo: El barco de Neurath.- El lenguaje común. Una

filosofía del sentido común.- Una filosofía dialéctica. Adorno.

## Capítulo 2: CONJUNTO

### Espejos y mapas

El espejo como máquina natural. El mapa como máquina artificial. La proyección.- Las proyecciones en el lenguaje. Las proyecciones de la totalidad del lenguaje: idiomas, estilos, matemática.

### Filosofía y matemática

La matemática como espejo o mapa del lenguaje. Gödel.- La filosofía de la matemática como espejo o mapa de la filosofía.

### Tres ficciones del análisis

Las tres escuelas de la filosofía de la matemática contemporánea: logicismo, intuicionismo y formalismo.- El método (ficción) de análisis y proyección aquí efectuado.

### Logicismo

La idea de "mundo". Las de "unidad", "existencia" y "Dios".- La idea de "identidad". Las de "continuidad" y "espacio".- Del plano real al transcendental: las ideas de "verdad" y "pensamiento".- Las de "falsedad", "nada" y "diferencia".- El "atomismo lógico": Las verdades categóricas. Hechos y objetos. Lugares. Pensamientos y conceptos.- El movimiento.- La "posibilidad", el riesgo a dejar de pensar. Los límites del mundo y del pensamiento. La lógica.

### Intuicionismo

Las ideas de "sentido" y "diferencia". La de "atención" y la de "pensamiento". El "todo vale" y el relativismo.- El sentido y la verdad; en el logicismo.- La idea de "demostración". Dummett.- Demostración absoluta y relativa. La demostración como "uso".- La idea de "discreción". La de "decisión".- La de "tiempo". Las de "creación" y "descubrimiento" del espacio y del mundo.-

El tiempo, el espacio y el movimiento. Irreversibilidad.- Intuicionismo mentalista clásico. La "intuición primordial" de Brouwer y la decisión. Apertura del tiempo.- La idea de "vida".- Diferencia e identidad, en el intuicionismo.

## Lógica: conjunto

Logicismo e intuicionismo como lógicas.- Lógica logicista: La idea de "conjunto". Cantor.- *Point-set theory* y *abstract-set theory*.- Las "paradojas". Los límites de la lógica.- La "indecidibilidad". La lógica de proposiciones, como modelo lógico.- El "principio de tercero excluido".- Lo "analítico" y lo "sintético". Quine.

## Lógica: secuencia

Lógica intuicionista: La idea de "secuencia".- El análisis como ficción. Los "Idus analíticos". Memoria. "Secuencias del recuerdo". "Fechar".- La "decidibilidad" de las secuencias. "Secuencias legaliformes", "secuencias ilegaliformes" y "secuencias de elección libre".- La idea de "infinito" para intuicionismo y logicismo. Dimensión política. Dimensión crítica: acción y negación.- Lógica sin negación. La "negación" intuicionista.- Conectivas y cuantificadores intuicionistas.- "Fortaleza" y "debilidad" de las lógicas logicista e intuicionista.- El cálculo transfinito de Cantor.- El "principio de tercero excluido" para el intuicionismo.- La "constructibilidad". Construcción y demostración.- Filosofías de proximidad intuicionista. El "aire de familia".- El arte como modelo de pensamiento intuicionista. Animismo. Relativismo.

## Formalismo

Lo real y lo trascendental: el cuerpo. Síntesis de logicismo e intuicionismo.- La "intuición global". Proyecciones: las ideas de "lenguaje", "expresiones" y "signos". Las de "forma" y "pensamiento".- "Reflexión" y "mapa". Forma e "información". "Repetición" y "sustitución".- El "análisis". Dos operaciones: Identificación de signos; la "intuición global". Proyección signos-objetos.- La tesis formalista (1º y 2º grado) y el panlingüismo.- La superación formalista del solipsismo intuicionista: la idea de "experiencia".

La superación formalista de los límites del mundo logicista: de la indecidibilidad y de las paradojas. La idea de "contradicción".- El principio de no contradicción. La idea de "interpretación".

La idea del "continuo". El lenguaje como continuo y el continuo como lenguaje.

## Sintaxis y moral

El pensamiento como lógica formalista: Lo implícito y lo explícito. Explicitar y experiencia.- El lenguaje sintáctico. Uso y mención. La idea de "comprensión". La tesis formalista (3º grado) y la sintaxis.- La comprensión sintáctica en el lenguaje, para Derrida. La *diferancia*.- La negación como sintaxis.- La comprensión sintáctica en el lenguaje, para Quine. La distinción uso-mención superada.

El lenguaje axiomático: La idea de "regla".- Limita y restaura la continuidad del lenguaje: proyección formalista del continuo de Brouwer sobre el lenguaje.

Reglas "de formación" y reglas "de inferencia".- La razón, sintáctica.

La idea de "juego". Reglas del juego.

Las reglas como formas. La "forma de figuración" y la sintaxis en el *Tractatus*.- Las



reglas como decisiones. El "Principio de Tolerancia" de Carnap.- Las reglas como criterios. Los criterios de construcción de un lenguaje, y los de un lenguaje sintáctico. Sintaxis de la sintaxis.- La idea de "infinito" para el formalismo: Criterios finitistas de constructividad: el programa formalista de Hilbert.- El teorema de incompletitud de Gödel y el de Löwenheim-Skolem.- La tesis formalista, la incompletitud de los criterios de formalidad y la semántica. La superación totalista del relativismo.

Relativismo de la sintaxis.- La idea de "principio". Expresar.- La voluntad.

El lenguaje moral. Proyección de sintaxis y moral.- Inmoralidad e incompreensión. Incompletitud de la moral.- Ampliación y cambio moral. Relativismo moral.- Su superación totalista. "Racionalismo".- Lo humano y la comunicación. La "idea" kantiana, síntesis de logicismo e intuicionismo.

### Capítulo 3: NATURALEZA

#### Definitivamente, hay sólo un mundo

La "intuición global" de los signos: el mundo y sus objetos. Incondicionalidad del mundo y condicionalidad de los objetos. Tiempo y espacio.- Condiciones extrínsecas e intrínsecas.- Mito y dioses.

#### La naturaleza

Los hechos. Su incondicionalidad y condicionalidad. Causas.- Las leyes. La naturaleza. La "ley del nacimiento de la naturaleza". La obligatoriedad de la naturaleza.- Mitología de la naturaleza. Leyes *versus* objetos. El destino.- El azar. La fortuna. Límites de la naturaleza.- Mitomaquias en la naturaleza. Incertidumbre y conjeturas. Fe. La "ley de la dominación de la naturaleza".

#### Máquinas...

Los hechos repetibles. La máquina. Construcción y funcionamiento. El trabajo.- La máquina como objeto y como ley. El cuerpo humano como dios.

#### ... Lenguajes

Los lenguajes son máquinas: El lenguaje como forma y el lenguaje como contexto.- Las máquinas sintácticas. Las máquinas axiomáticas.

El formalismo sintactista.

Las máquinas semánticas.- Relaciones entre las máquinas sintácticas y las semánticas.- El signo causa o efecto de su objeto.

Sintactistas *versus* semantistas.

Necesidad de mecanismos semánticos de distinción entre máquina sintáctica y semántica.

Las máquinas pragmáticas.- Relaciones entre las máquinas pragmáticas y las semánticas. Comunicación.

### Indeterminación

Indeterminaciones sintácticas: de contextos y de leyes. Capacidad de "información".- Indeterminaciones semánticas: el lenguaje como crédito. Capacidad de "transformación".- Indeterminaciones pragmáticas: Capacidad de "comunicación".

Lenguaje y azar. ¿Quién habla?: Todas las máquinas pueden ser lenguajes.- ¿Puede pensar una máquina? (Turing).- Las teorías científicas como máquinas.- ¿Quién piensa en las teorías científicas?

### La ciencia

La fe. Las "leyes del nacimiento y de la dominación de la naturaleza": el principio de uniformidad de la naturaleza.- Nacimiento o coherencia. Dominación o completitud.- Imposibilidad y posibilidad de la dominación.- La dominación de la naturaleza, imaginada.

Determinismo científico.

### La construcción de la ciencia

La ciencia: las ciencias naturales. Lógica.- La ciencia de la ciencia: las ciencias humanas y sociales. Sintaxis.- Matemática, tecnología y sintaxis.- Trabajo y experiencia. Arte y tecnología. Determinismo y experimentación. El método hipotético-deductivo.- Las ciencias humanas y sociales modernas. Individuo, sociedad y naturaleza.

## Capítulo 4: COMUNICACIÓN

### Una breve historia del sujeto

El sujeto-mónada-autoconsciente-individual moderno. Su crítica en la Ilustración, en las "filosofías de la sospecha" y en los colectivismos hegelianos. Su crítica en las filosofías del lenguaje y en el estructuralismo. Dimensión política.

### ¿Buscamos el sujeto?

"Conciencia" y "sentido".- La "identidad" y la "simpatía".- La "diferencia" y la muerte. La vida.- El alma.

### Muerte y verdad

El alma no es sentimiento.- El lenguaje del alma. Sus contextos, su espíritu. Inacababilidad y vida eterna.

La muerte como verdad, punto de inflexión. Dos caras de la belleza.

### ... conciencia de libertad...

La conciencia de conciencias diferentes, como posibilidades.- Libertad, muerte y contradicción.

### ... conciencia del tiempo...

Conciencias de la muerte, del tiempo y del cambio. Su identidad formal.- Conciencia de libertad y de la fragmentación temporal de la conciencia. "Momento" e "individuo".

Alma, cuerpo y voluntad. El alma como principio creador.

### Análisis del sujeto

Muerte, disensión y lenguaje.

Comunicación. Unidad de conciencia en la comunicación. Descubrimiento en el tiempo de la diversidad de conciencias en la comunicación pasada.- En la soledad complaciente.- En el amor.- En el arte.

En la disensión: aparición de la paradoja y descubrimiento o reconstrucción del lenguaje.

La superación de la disensión en la sintaxis. La disensión, condición de la sintaxis.- La disensión, en la comunicación.- En la soledad.- En el amor.

### Prosigue el análisis del sujeto

En la disensión: la construcción de la sintaxis y el análisis del lenguaje; la "intuición global", nueva conciencia común.- Conciencia de la muerte, de libertad, de la inacababilidad del lenguaje y del análisis, en la "intuición global". Fe formalista y panlingüismo.

Reconstrucción sintáctica de la comunicación.- Cuatro sentidos de "sujeto": como totalidad de sentido, como cualquier sentido, como cuerpo usuario de lenguaje y como alma.

### La voluntad del análisis

Las decisiones del análisis.- Las decisiones del lenguaje analizado.

Su identificación. Su identificación desde el análisis del análisis. Solipsismo y comunicación del análisis.

El azar: el no-lugar de las decisiones. En la disensión. Disensiones "impropias" y "auténticas".

El azar en el análisis de la disensión.

El azar en los lenguajes analizados, en los sujetos comunicantes y disidentes: definición y descubrimiento de los sujetos, de su comunicación y de su disensión. El "deseo" y la "intuición".

### El análisis y el tiempo

La decisión de los fines y de los medios. La decisión de vivir y la de analizar.- Las decisiones del análisis formal. Los modelos formalistas de "lenguaje formal". ¿Es el lenguaje natural un "lenguaje formal"?

La decisión y la "atención". El tiempo, reconstrucción del análisis.- Posibilidad de distinción entre las decisiones del análisis y las del lenguaje analizado: desde el análisis de los posibles análisis alternativos; en el tiempo.

### Peligros del formalismo

El desarrollo actual del programa formalista.- Los peligros del mismo se resumen en uno: aniquilación del propio programa formalista. Destrucción del lenguaje. Maquinización. Dimensión política.- Destrucción de indeterminación y alternativas.- En la política y en la vida cotidiana.- La destrucción de alternativas al propio programa formalista.- En los formalismos de alta complejidad: destrucción de la indeterminación pragmática.- Maquinización y destrucción de la experiencia.- El daño nunca será irreparable. Posibilidades reparadoras del análisis histórico.- Peligros del formalismo en el análisis histórico: determinismo y negación de la invencibilidad del indeterminismo.- Posibilidades reparadoras del análisis del presente en la vida cotidiana y en la política.- En el descubrimiento científico. Búsqueda de disensión y de azar.- La reparación como explicitación inacabable.

### Alma

El alma como comprensión de toda alternativa. La creencia en el alma como sujeto, libre de los peligros del formalismo.- El alma como espíritu racionalista. Unidad del alma.- El alma en la superación de las disensiones.- El alma hoy. El alma como "superhombre".

## Capítulo 5: TRADUCCIÓN

### Traducir

Definición de traducción como construcción de lenguaje y pensamiento. El sujeto traductor.- De lenguaje existente a lenguaje nuevo (traducción transformadora).- De lenguaje nuevo a lenguaje existente (traducción reconstructora).- Temporalidad sin dirección de la traducción.- De lenguaje existente a lenguaje existente. Disensión. Sustitución. Relaciones de la traducción de la disensión con los anteriores tipos de traducción.- Nuevas consideraciones sobre la traducción natural. Fines. La traducción en la

naturaleza.- Cuarto tipo de traducción: el sujeto bilingüe. Las "condiciones del entorno".- Todas las traducciones son posibles. Inacabables.- Quinto tipo de traducción: todas combinadas.

Un posible fin (sintáctico) de la traducción: conservar el sentido. Relatividad de la traducción.- Cambiar el sentido. Traducción falsa.- Otros posibles fines (semánticos) de la traducción: conservar o cambiar el significado. Quine. Indeterminación semántica de la traducción.

La lógica sustitucional en la traducción.- Uso y mención.- El lenguaje del análisis de la traducción (relatividad de ésta a aquél).

El lenguaje intencional.

Traducción y modalidad.- Indeterminación e irreductibilidad de las intenciones.

Otros posibles fines (pragmáticos) de la traducción: conservar los fines. Cambiarlos.- Fines reales y fines trascendentales.- Racionalismo.

Otro tipo de traducción: la del sujeto que desconoce ambos lenguajes, traducido y traducción.- Los principios de identidad de los indiscernibles y de razón suficiente en la traducción.- Todo lenguaje es traducción.- Otro último tipo de traducción: mínima.

### Referirse a algo

Relaciones de traducción reflexivas, simétricas y transitivas. Referencia. Espacio.- Todo lenguaje es referencial.- La referencia como fin.

La referencia como forma. La forma como referencia.- La lógica como referencia. En el *Tractatus*.

Formalismo e intenciones (fines intencionales).- Contenido y vaciedad de la lógica y del pensamiento.- Racionalismo e imposturas logicistas. Desnaturalización del lenguaje. Nihilismo.- Prioridad de fines o de medios en la referencia.- La "idea".

La referencia como construcción.- Contenido de la referencia. Su especificabilidad en términos de hechos de experiencia, finitos y momentáneos.- Presencia. Derrida.

La referencia como concepto. Concepto y proposición.- Conceptos incompletables (Gödel).

La referencia como objeto.- El objeto para el logicismo y el intuicionismo.- Adorno. Identidad y diferencia. Anticipaciones logicistas.- Las predicciones.- El principio de tercero excluido. El logicismo como metáfora.

El objeto como forma.- Referencias completas o completables. Presencia y presencia a sí mismo.- El objeto y la lógica.

El sujeto objetual y el racionalismo.- Los objetos, los números reales y el mundo, la realidad.

El objeto y el signo. Tipos.- Relatividad del signo y del objeto. La paradoja de Russell y la teoría de los tipos.- Relatividad de lo finito y lo infinito, de lo simple y lo compuesto. Ficciones del análisis.- Lo simple en el *Tractatus*. Sustancias y figuras del mundo. Su relatividad. Ficciones del análisis.

### Ser objetivo

La objetividad y la subjetividad (relativas). La intersubjetividad.

Actitudes proposicionales, opacidad y rigidez.- La estructura boscosa de la

objetividad.

Modalidades: la necesidad y la posibilidad.- La abstracción.- La construcción.- El tiempo: lo pasado, lo presente y lo futuro. Vivir en el mundo y vivir en el tiempo.- Relatividad del espacio y del tiempo.- Tiempo y sintaxis.- El llamado "tiempo objetivo" o "real".- El tiempo del arte.- La estructura mutuamente problematizadora y abierta de las nociones anteriores en torno a la estructura boscosa de la referencialidad.

Relatividad de la objetividad.- El relativismo como superación del relativismo.- El relativismo constructivista como orden del pensamiento.

Las reglas de extensionalidad y de objetividad.- Las mismas, en las lógicas logicista e intuicionista.- Encuentro de las mismas en los límites del pensamiento.

Las mismas, en el lenguaje objetual.- Proyección objetual de la subjetividad en el análisis.- Posibilidades para la subjetividad de intimidad.

La objetividad absoluta de la intención objetual.- Verdad. Extensión.- Atomismo logicista. Verificación.- Refutación. El racionalismo crítico de Popper.- La dialéctica adorno-hegeliana.

El principio de extensionalidad. El formalismo y posibilidades de otros principios no formalistas.- Racionalismo.- Sintaxis y Ciencia.- El principio de objetividad. Determinismo.

### Comparar teorías

Las teorías científicas para Popper, Kuhn y DLO.- El "lenguaje neutro". Relativismo. Contradicción y revoluciones.- Comparar teorías. Progreso científico.- La "verdad" en Kuhn y en DLO.- La comparación de teorías en la historia (pragmática).- Arte y ciencia, ficción y verdad.- Superación, superable; del relativismo, o "relativismo relativista".- Racionalismo.

No ser racionalista. Ser racional. Ser irracional. Irracionalismo.

### Interpretar

Interpretación y referencia.- Interpretación y traducción. Pluralidad, alternatividad.- ¿Todo es interpretación?.- La interpretación para el panlingüismo. Interpretación y teoría de conjuntos.- Imaginación. La imaginación como interpretación.

La interpretación para el formalismo. Los "sistemas formales" y su interpretación.- La interpretación para el intuicionismo. La "representación" en Brouwer.- Interpretación, verdad y "realidad externa".- Relativismo de la interpretación y totalismo (Quine. Hegel. Heidegger).- La interpretación comprende subjetividad y objetividad.- La interpretación como integración lingüística y social.

La interpretación del análisis.

"Interpretación natural".- Siempre consistente, bajo la ley del nacimiento de la naturaleza.

La interpretación como construcción del tiempo.- Paradojas del tiempo.- Su superación en la interpretación.

Interpretación y semántica. Semántica reducida a sintaxis.- Interpretación y pragmática.- Sintaxis, semántica y pragmática.- Sus relaciones críticas como relaciones de interpretación.

### ... Sobre sentido, referencia y significado

Sentido (sintaxis), referencia (semántica) y significado (pragmática).- Su relativismo para el formalismo panlingüista.- Frege. Adorno. Husserl. Quine. Wittgenstein.

### Crítica y tecnología

Interpretación y crítica.- La paradoja del análisis y su superación (Quine).- La crítica de arte. La obra de arte como monumento (Heidegger).- La "experiencia estética". La obra de arte como fiesta (Gadamer).- La obra de arte como contexto-objeto.- Críticas negativas.- Crítica y política.- Crítica y ciencia.

Panmaquinismo. Trabajo, tecnología y "aplicación".- Interpretación y aplicación; crítica y tecnología.- Los métodos inductivo e hipotético-deductivo.- Comprensión y conocimiento científicos.- Ciencia y naturaleza como tecnologías inacabables y transformadoras.- Desde la tecnología mágica del pensamiento mítico antiguo.- Poder de destrucción de la ciencia.- Dimensión política de ciencia, tecnología e industria.

## Capítulo 6: HISTORIA

### Tres modelos del pensamiento

Canto y mito.- Escritura y forma.- Ordenador y figura... aire de familia, traducción indeterminada, superación de las contradicciones, vida, toma de decisiones.

### Determinismo

Determinismo del cantor y del "mito".- Determinismo del escritor y de la "forma". Panteísmo.

Nihilismo determinista. En Platón, Hegel, el *Tractatus*.- Superación determinista del nihilismo determinista. "Racionalismo".

El teorema de Gödel como experiencia paradigmática del nihilismo y su superación.- Determinismo del pensamiento frente al ordenador como "presencia a sí mismo".

El "racionalismo" comprende al nihilismo.- El racionalismo de DLO y la existencia auténtica del *Dasein* de Heidegger. La fe determinista y la muerte.

El pensamiento por ordenador, entre nihilismo y racionalismo. Factores políticos.

Necesidad del racionalismo.- El imperativo categórico kantiano como principio de todo pensamiento.

¿Quién es racionalista? ¿La naturaleza?.- ¿DLO?.- La autosuperación como posible racionalismo.- Indemostrabilidad del racionalismo.- El racionalismo como gracia.

El determinismo de DLO: como lógica del racionalismo.- Como determinación de la naturaleza a la ciencia.- La naturaleza como hecho, reflejo del racionalismo.

El hombre en el determinismo.

## De la información y de la repetición

El pensamiento como información.- El racionalismo como información y mayéutica inacabable.- La información comprende la transformación y la comunicación.- Formalismo: información y cambio.- Los principios de la voluntad de información y de la naturaleza del cambio.- En la historiografía actual, en la teoría de la ciencia, en la tecnología.

La teoría de la información en la informática: El ordenador como máquina sintáctica.- La unidad de información: el *bit*.- El ordenador y el panlingüismo contemporáneo.- Análisis de las decisiones implicadas en el pensamiento por ordenador.- El pensamiento por ordenador como modelo de objetividad.- La lógica del ordenador. El tercero excluido.- El ordenador como referencia completa.- Información y probabilidad.- La probabilidad de la información como construcción ordenadora de la construcción de la objetividad y del pensamiento, para el racionalismo.

La referencia como "cronología".- El lenguaje como "historia".- Cronología e historia. La historia, modelo de pensamiento, como *cura* racionalista de la cronología.- Sintaxis e historia. Libertad y presencia a sí.

Ciencia e historia.- Nihilismo histórico. Adorno. El racionalismo formalista como superación y comprensión del nihilismo.

La polémica entre las "ciencias de la naturaleza" y las "ciencias del espíritu".

El "historicismo" hegeliano-marxista y las "leyes históricas". Popper.

La "explicación histórica".

El concepto de "predicción" y su paradoja.- La predicción como dimensión de todo pensamiento y lenguaje.- Razones y causas necesarias y suficientes en ciencia o en historia.- La apertura y lo concreto en ciencia e historia.

Ciencia e historia como lenguaje objetivo.- La historia lineal.- "Prehistoria", "historia" y "poshistoria" y "fin de la historia".- Unidad (determinista) de la historia.- Lógica e historia. Sin principio ni fin.

Arte e historia. Objetividad del arte. La "experiencia estética" como experiencia racionalista.- La obra de arte, la experiencia estética, poéticas e interpretaciones.

El nihilismo en el arte: Fin del arte "desnaturalizado".- La obra de arte como proceso. La "obra abierta" y su conservación.

El proceso de la obra de arte como repetición, en la música y en la poesía lírica.

Identidad y repetición en el pensamiento.- El determinismo como ahistoricismo.- El ahistoricismo contemporáneo.- Ahistoricismo y nihilismo. Diversos grados del mismo.- El ahistoricismo racionalista como repetición.

Historicismo y ahistoricismo actuales. Información y repetición, diferencia e identidad, comparados.



## ÍNDICE GENERAL

INTRODUCCIÓN . . . . .	3
Intenciones y planteamiento generales . . . . .	3
Metodología y algunos resultados de ambos libros . . . . .	5
Libro Primero	
DE LA OBJETIVIDAD . . . . .	37
Libro Segundo	
Capítulo 1: LENGUAJE . . . . .	104
¿Qué es lenguaje? . . . . .	104
Todo es lenguaje . . . . .	108
El lenguaje y los lenguajes . . . . .	120
El Principio de no contradicción, demiurgo del lenguaje . . . . .	127
Sin principio ni fin . . . . .	134
NOTAS al Cap. 1 . . . . .	138
Capítulo 2: CONJUNTO . . . . .	144
Espejos y mapas . . . . .	144
Filosofía y matemática . . . . .	146
Tres ficciones del análisis . . . . .	148
Logicismo . . . . .	150
Intuicionismo . . . . .	156

Lógica: conjunto . . . . .	165
Lógica: secuencia . . . . .	170
Formalismo . . . . .	187
Sintaxis y moral . . . . .	199
NOTAS al Cap. 2 . . . . .	234
Capítulo 3: NATURALEZA . . . . .	253
Definitivamente, hay sólo un mundo . . . . .	253
La naturaleza . . . . .	257
Máquinas... . . . .	262
... Lenguajes . . . . .	264
Indeterminación . . . . .	274
La ciencia . . . . .	282
La construcción de la ciencia . . . . .	289
NOTAS al Cap. 3 . . . . .	295
Capítulo 4: COMUNICACIÓN . . . . .	302
Una breve historia del sujeto . . . . .	302
¿Buscamos el sujeto? . . . . .	304
Muerte y verdad . . . . .	307
... conciencia de libertad... . . . .	309
... conciencia del tiempo... . . . .	311
Análisis del sujeto . . . . .	316
Prosigue el análisis del sujeto . . . . .	321
La voluntad del análisis . . . . .	324
El análisis y el tiempo . . . . .	330
Peligros del formalismo . . . . .	334
Alma . . . . .	342
NOTAS al Cap. 4 . . . . .	346
Capítulo 5: TRADUCCIÓN . . . . .	356
Traducir . . . . .	356
Referirse a algo . . . . .	405
Ser objetivo . . . . .	455
Comparar teorías . . . . .	510
Interpretar . . . . .	527

... Sobre sentido, referencia y significado . . . . .	562
Crítica y tecnología . . . . .	566
NOTAS al Cap. 5 . . . . .	592
Capítulo 6: HISTORIA . . . . .	636
Tres modelos del pensamiento . . . . .	636
Determinismo . . . . .	644
De la información y de la repetición . . . . .	678
NOTAS al Cap. 6 . . . . .	737
ENSAYO BIBLIOGRÁFICO . . . . .	747
Libro Primero. DE LA OBJETIVIDAD . . . . .	748
Libro Segundo. Capítulo 1 . . . . .	756
Capítulo 2 . . . . .	757
Capítulo 3 . . . . .	759
Capítulo 4 . . . . .	761
Capítulo 5 . . . . .	761
Capítulo 6 . . . . .	770
ÍNDICE ANALÍTICO del Libro Segundo . . . . .	773
ÍNDICE GENERAL . . . . .	784