

Apuntes para una gramática cartesiana: sobre la función lingüística de la memoria intelectual y la posibilidad de una gramática *historica y methodica*

RODOLFO LEIVA

Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales
Buenos Aires, Argentina

I 251

DOI: 10.36446/rlf468

Resumen: En el contexto del siglo XVII, el estudio de la gramática representaba algo más que un conjunto de reglas para el correcto uso del lenguaje: con ello, además, se pretendía brindar los instrumentos necesarios para poder argumentar y razonar adecuadamente. El programa cartesiano puede entonces inscribirse en esta tradición que busca las inconsistencias lingüísticas que nos alejan de la verdad, para luego establecer reglas precisas que orienten el discurso racional. Para establecer esta “gramática cartesiana”, deberemos determinar, en primer lugar, la naturaleza del problema lingüístico, a partir del análisis de la “memoria intelectual”. Luego, deberemos identificar los prejuicios y prevenciones que se originan en el lenguaje y que impiden acceder a la verdad. Finalmente, determinaremos

Licencia Creative Commons CC BY 4.0 Internacional

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA

Vol. 51 N°2 | Primavera 2025

las reglas o preceptos que permitan elaborar un “discurso racional” adecuado y verdadero.

Palabras clave: Descartes, memoria intelectual, gramática racional, gramática *historica*, gramática *methodica*.

***Notes for a Cartesian Grammar:
on the Linguistic Function of Intellectual Memory
and the Possibility of a Historical and Methodical Grammar***

Abstract: In the context of the 17th century, the study of grammar represented more than just a set of rules for the correct use of language: it also aimed to provide the necessary tools to argue and reason adequately. The Cartesian program can thus be inscribed in this tradition that seeks the linguistic inconsistencies that distance us from the truth, to then establish precise rules that guide rational discourse. To establish this “Cartesian grammar”, we must first determine the nature of the linguistic problem, based on the analysis of “intellectual memory”. Then, we must identify the prejudices and biases that originate in language and prevent access to the truth. Finally, we will determine the rules or precepts that allow for the elaboration of an appropriate and true “rational discourse”.

Keywords: Descartes, intellectual memory, rational grammar, historical grammar, methodical grammar.

1. Introducción¹

En la tercera objeción a las *Meditationes de Prima Philosophia*,² Thomas Hobbes cuestiona la tesis cartesiana que afirma que el

¹ Algunos pasajes de este artículo retoman, con modificaciones y adecuaciones al presente enfoque, la comunicación “Acerca del rol de la memoria intelectual en la lingüística cartesiana”, presentada en las XIX Jornadas Internacionales de Investigación en Psicología y XXI Jornadas Internacionales de Actualización del Algoritmo David Liberman, “Lo intra e intersubjetivo”, 22 de julio de 2023, Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales. Disponible en el Repositorio Institucional de la Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales: <https://dspace.uces.edu.ar/jspui/handle/123456789/6700>

² Utilizaremos como referencia la edición canónica de las obras cartesianas: Descartes, R.

conocimiento cierto de la extensión procede de su concepción intelectual y no de la experiencia perceptiva.³ A tal fin, recurre a una estrategia lingüística pues razonar, dirá, solo consiste en el enlace de significados a través de significantes, las palabras, de modo que la materialidad lingüística se encuentra comprometida en la actividad cognitiva.⁴

Hobbes malinterpreta el argumento cartesiano y su objeción es respondida con facilidad por Descartes distinguiendo significado y significante, desligando el aspecto material del signo (la palabra, el significante) de su contenido racional (el significado),⁵ de modo que la materialidad convencional del discurso no determina la comprensión racional de sus significados universales. Y si bien Descartes sale airoso de la objeción hobbesiana, el problema planteado (aunque sea erróneamente) representa un verdadero desafío para la lingüística cartesiana, pues ¿cómo es la relación entre el “razonamiento” y el “conjunto de sus denominaciones” o palabras? Es decir, ¿cómo se relacionan razón y lenguaje?

(1897-1913). *Œuvres de Descartes* (12 vols.). Edición de Ch. Adam y P. Tannery. París: Léo-
pold Cerf Imprimeur-éditeur, indicando, según la costumbre, el volumen (AT I al XII) y
número página. Las traducciones pertenecen a las ediciones castellanas citadas en la biblio-
grafía, salvo que se indique lo contrario.

³ En el denominado “argumento de la cera” (Descartes 2009b: 91, 93; AT VII 30), Descartes diferencia las transformaciones cualitativas de la realidad percibida (como el cambio de estado líquido a sólido de la cera, de su color o perfume, etc.) con la concepción “clara y distinta” de su idea (ser una cosa extensa) con la finalidad de establecer que su verdadera naturaleza se revela por el acto cognitivo (ser concebida por la mente) y no por su percepción (Cottingham 1995: 126).

⁴ “¿Que diremos ahora, si el razonamiento no fuera de pronto otra cosa que un conjunto o concatenación de nombres mediante la palabra es? De ahí se seguiría que mediante la razón no concluimos nada en absoluto con respecto a la naturaleza de las cosas, sino únicamente con respecto a sus denominaciones, es decir, que por su medio vemos simplemente si reunimos bien o mal los nombres de las cosas según las convenciones que hemos hecho siguiendo nuestra fantasía en lo tocante a sus significados. Si esto es así, como puede serlo, el razonamiento dependerá de los nombres, los nombres de la imaginación y la imaginación tal vez (y esto según mi sentir) del movimiento de los órganos corporales; y así el espíritu no será otra cosa que un movimiento en ciertas partes del cuerpo orgánico” (Descartes 2009b: 453; AT IX 138).

⁵ “Ahora bien, la unión que se hace en el razonamiento no es de nombres, sino más bien de las cosas significadas por los nombres. Porque ¿quién duda que un Francés y un Alemán puedan tener los mismos pensamientos o razonamientos respecto a las mismas cosas, aunque ellos conciben sin embargo palabras por completo diferentes? Porque si él admite que algo es significado por las palabras ¿por qué no acepta que nuestros discursos y razonamientos son más bien de la cosa que es significada, que de las solas palabras?” (Descartes 2009b: 454; AT IX 139).

En las pocas ocasiones en las que Descartes trata el problema de la naturaleza del lenguaje (principalmente en su *Discurso del método* y *El mundo*), utiliza esta cuestión para justificar la distinción entre cuerpo y alma, atribuyendo a esta última la facultad racional y judicativa. En este contexto hará uso de los célebres “autómatas” (y del contraste con el reino animal) que, aun pudiendo imitar al hombre al proferir palabras o frases, sin embargo, carecen de la capacidad de dar respuesta a las infinitas contingencias imaginables:⁶ pueden reproducir las palabras, los signos, pero no pueden crear (e interpretar) libremente sentido pues esto es propio de la razón [eso que Chomsky denominaba “el aspecto creador del lenguaje” (1969: 20)]. Así, concluirá Descartes, el lenguaje es signo de una racionalidad presente en el hombre irreducible a cualquier mecanismo corporal y que pertenece por entero al “instrumento universal” (Descartes 2009a: 99; AT VI 57) de la inteligencia humana, a la razón.

Razón y lenguaje están integrados así en el “discurso racional” y dilucidar la naturaleza del discurso racional requiere, en primer lugar, determinar nuestra relación con la materialidad del lenguaje (significantes) y cómo ella se relaciona con sus significados. La descripción formal de los elementos lingüísticos del discurso racional supone, en segundo término, que dicha relación puede ser problemática, sujeta a ambigüedades, arbitrariedades, a prejuicios que se instalan en el uso de las lenguas, de modo que para determinar el origen de estos problemas será necesaria una gramática crítica que revele las inconsistencias lingüísticas y luego otra gramática que establezca reglas para un correcto y adecuado ordenamiento del discurso racional.

Para nuestro primer objetivo, determinar la naturaleza del lenguaje en general, deberemos analizar el modo en que poseemos y disponemos de estos elementos lingüísticos (materiales e intelectuales, signos y significados) en la memoria, cuando Descartes retoma la distinción clásica [presente desde Tomás (Suma teológica, I, 77 art. 8; Díaz Quiroz 2021: 125) hasta los manuales conimbricenses]⁷ de la memoria intelectual y corporal.

⁶ Pues “aunque ellas [las máquinas] hicieran muchas cosas tan bien, o quizá mejor que ninguno de nosotros, indefectiblemente fallarían en algunas otras, por donde se descubriría que no obraban por conocimiento, sino solamente por la disposición de sus órganos. Pues mientras que la razón es un instrumento universal que puede servir en toda clase de contingencias, esos órganos requieren alguna disposición particular para cada acción particular; de donde resulta que es moralmente imposible que haya en una máquina bastante diversidad de ellos, para hacerla obrar en todas las ocurrencias de la vida de la manera como nuestra razón nos hace obrar a nosotros” (Descartes 2009a: 99; AT VI 57).

⁷ Manuel de Gois en su comentario al *Acerca de la memoria y la reminiscencia* aristotélico distingue una memoria sensitiva y una intelectual (1593: 3 y ss).

2. La doble naturaleza de la memoria

En la literatura cartesiana encontramos de modo recurrente una diferenciación o doble esfera de la memoria: por un lado, a) una “memoria corporal” y por el otro, b) una “memoria intelectual”. La facultad es, naturalmente, una sola y así es descripta en las obras que sistematizan su gnoseología y fisiología del conocimiento (*Regulae* y *Du monde*, principalmente) pero, no obstante, en varias cartas o manuscritos⁸ suele diferenciar una doble naturaleza de la memoria.

2.1. La “memoria corporal”

La memoria corporal se origina en la huella que deja la reiteración de una impresión figurativa procedente de los sentidos externos en el sentido interno o común y permite retener e invocar voluntaria o involuntariamente la idea correspondiente. Esta capacidad de recordar estímulos, sensaciones o movimientos corporales no se origina en una actividad intelectual sino en la huella física que deja la reiteración de ciertas impresiones figurativas originadas en los sentidos externos y que se imprimen en el sentido interno, dónde la mente las comprende como ideas.

La estructura general de la gnoseología y psicología cartesiana, cabe recordar, consiste inicialmente en una descripción mecanicista por la cual los sentidos externos perciben las impresiones de los corpúsculos de los objetos exteriores (como la luz impresa en el fondo ocular, etc.); luego, estas impresiones son comunicadas por pequeños tubos y filamentos nerviosos al

I 255

⁸Desde épocas tempranas, como en su ensayo *Studium bonae mentis* (ca. 1622), Descartes diferencia “una memoria corporal que requiere de frecuentes repeticiones para mantener sus hábitos [...] [y una memoria] intelectual que no depende sino del alma sola” (AT X 201; la traducción me pertenece). En numerosas cartas reaparecerá esta distinción, véase la carta a Arnauld del 3 de junio de 1648, dónde afirma que “debemos admitir necesariamente en nuestras mentes un doble poder de memoria: uno puramente espiritual, el otro que necesita un órgano corporal, del mismo modo que, como usted explica y demuestra, hay un doble poder de pensamiento” (Díaz Quiroz 2021: 131; AT V 186); carta a Mersenne del 1 de abril de 1640, donde afirma que “además de esta memoria, que depende del cuerpo, aún reconozco otra, totalmente intelectual, que solo depende del alma” (Díaz Quiroz 2021: 135; AT III 48); carta a Mersenne del 6 de agosto de 1640, aclara que “además de la memoria corporal, cuyas impresiones pueden explicarse por estos pliegues del cerebro, juzgo que también hay en nuestro entendimiento otro tipo de memoria, que es enteramente espiritual, y que no se encuentra en los animales” (AT III 143, la traducción me pertenece).

sentido interno (donde se encuentra la glándula H, sede del alma), en cuyas paredes imprimen aquellas formas y figuras que “darán ocasión al alma” (AT XI 144-149) para que perciba con ellas ideas. Esta fisiología de la percepción y el conocimiento estará presente desde sus obras más tempranas, como en *Regulae*, bajo una descripción puramente geométrica,⁹ hasta en *Du monde*, al explicar la dinámica entre la glándula H y las huellas de las figuras impresas en las paredes interiores del cerebro (semejantes a los orificios abiertos por un conjunto de agujas en una tela, figura n° 1), a partir de las cuales la mente puede volver a formar sus ideas correspondientes.¹⁰

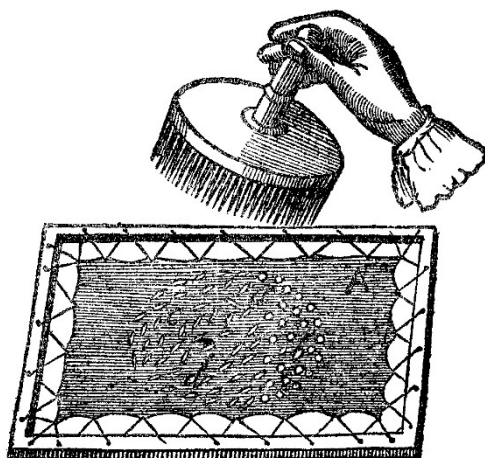


Figura n° 1 (AT XI Figura 30)

Esta memoria “corporal y semejante a la de los animales (*brutorum*)” (Descartes 1996: 122; AT X 416) se origina entonces en la reiteración de es-

⁹ La huella de las figuras en el sentido interno o “fantasía [que] es una verdadera parte del cuerpo y de una magnitud tal que sus diversas partes pueden asumir varias figuras distintas entre sí, y que suelen conservarlas durante mucho tiempo: es lo que se llama entonces memoria” (Descartes 1996: 120; AT X 414).

¹⁰ Pues la reiteración habitual de figuras en el sentido común tiende a dejar huellas que, cuando son convocadas por el flujo de espíritus animales procedentes desde la glándula H, permiten recrear la figuras que serán comprendidas por la mente como ideas. Así, la intensidad o reiteración de las impresiones del sentido interno “motiva que tales figuras no se borren tan fácilmente, sino que se conserven de tal forma que, por su mediación, las ideas que estuvieron en alguna ocasión en esta glándula, pueden volver a formarse en la misma mucho tiempo después sin que sea necesaria la presencia de los objetos a los que se refieren. En esto consiste la memoria” (Descartes 1980: 99; AT XI 178).

tímulos, en el modo en que habitualmente se presentan asociados (un sonido con su danza o un estímulo con una respuesta)¹¹ y en la mecanización de movimientos corporales.¹² Se trata entonces de una memoria que naturalmente nos dispone a reproducir experiencias particulares,¹³ como al asociar el aroma con su flor, una melodía con su danza, o al mecanizar los movimientos de las manos al interpretar una gallarda con el laúd. Por tal motivo hablará de una memoria de las “acciones particulares (*singularium factorum*)” (AT V, 150, la traducción me pertenece), pues el conocimiento de una gallarda no me permite interpretar otra diferente (si, quizás, fragmentos, escalas, acordes, etc., eso de particular que dos o más obras pueden tener en común) y solo a partir de acumular experiencias particulares uno adquiere la comprensión del lenguaje musical (la lectoescritura, la semántica musical, etc.), es decir, la red de significados universales.

Sobre esto volveremos a continuación pues conviene destacar que esta memoria corporal de las experiencias particulares se reduce, en definitiva, al exclusivo ámbito de la disposición¹⁴ que habilita el registro físico de significantes figurativos, capaces de propiciar tanto significados para la mente (como la idea de un determinado estímulo o sensación) como movimientos mecánicos de la corporalidad.

I 257

¹¹ Hablando en una carta a Mersenne del 18 de marzo de 1630 sobre el modo en que “son excitadas las ideas que hay en nuestra memoria [explica que] así, los que han gustado al danzar alguna vez, cuando tocaban cierta canción, tan pronto como oyen alguna parecida les vuelven las ganas de bailar; por el contrario, si alguno solo hubiera oído tocar gallardas al mismo tiempo que le ocurría alguna desgracia, infaliblemente se entristecería cuando la oyera otra vez. Lo que es tan cierto que considero que si se hubiera castigado a un perro cinco o seis veces al son del violín, tan pronto lo oyera otra vez comenzaría a gritar y a huir” (Descartes 1967a: 352; AT I 133-134).

¹² Como explica en su carta a Mersenne del 1 de abril de 1640, “creo que todo el resto del cerebro es el que más se usa para la memoria, principalmente sus partes internas, e incluso que todos los nervios y los músculos pueden servir; de modo que, por ejemplo, un intérprete de laúd tiene una parte de la memoria en sus manos; porque la facilidad de plegar y disponer de sus dedos en distintas formas, que ha adquirido a través del hábito, le ayuda a recordar los pasajes para la ejecución” (García Rodríguez 2017: 377; AT III 48).

¹³ Por tal motivo la llamará también “memoria local (*mémoire locale*)” (AT III 48 = AT X 201): la memoria de las manos del intérprete, de los pies del danzante, etc., no extrapolable a otras experiencias.

¹⁴ En su carta a Mesland del 2 de mayo de 1644 explica que los vestigios de dichas figuras en el cerebro disponen los recuerdos del alma del mismo modo que “los pliegues que hay en un trozo de papel o en un lienzo hacen que sea más dúctil al ser plegado rectamente como estuvo antes que si nunca hubiera estado plegado” (Descartes, 1967a: 423; AT IV 114-115).

2.2. La “memoria intelectual” y su función lingüística

La memoria intelectual, en cambio, no “necesita [de] un órgano corporal” (AT V 186, la traducción me pertenece) como el sentido interno pues “solo depende del alma” (Díaz Quiroz 2021: 135; AT III 48). Esta memoria “que es enteramente espiritual, y que no se encuentra en los animales” (AT III 143, la traducción me pertenece), cumple una doble función: por un lado, la tradicional función escatológica de explicar la experiencia de la continuidad personal, cómo es posible el recuerdo en el más allá;¹⁵ por el otro, articula la relación entre la naturaleza contingente y material de los signos lingüísticos (las letras, las palabras, las lenguas) con sus significados intelectuales y universales.

En efecto, en su carta al Padre Mesland del 2 de mayo de 1644 explica que, “en cuanto a la memoria, creo que la de las cosas materiales depende de los vestigios que permanecen en el cerebro después de que se le ha impreso alguna imagen; y que la de las cosas intelectuales depende de algunos otros vestigios que permanecen en el pensamiento mismo” (Descartes, 1967a: 422; AT IV 114).

Estos vestigios (*vestiges*) de una naturaleza muy diferente a la corporal son, precisamente, los conceptos universales que, presentes “en el pensamiento mismo”, son expresados mediante ciertos “nombres” o palabras materiales. Así lo explica en su carta a Hyperaspistes de agosto de 1641, cuando comenta que: “de las cosas puramente espirituales no existe propiamente ningún recuerdo, sino que la primera vez que se presentan son pensadas tan cabalmente como la segunda, a no ser que suelen asociarse con algunos nombres que, como son corpóreos, también nos hacen recordar” (Descartes 1967a: 396; AT III 425).

Si bien las funciones de estas memorias son diferentes, actúan naturalmente de modo coordinado: uno puede recordar con mayor o menor dificultad cuál es el triángulo isósceles y cuál el escaleno, pero esta dificultad

¹⁵ A propósito de la muerte del hermano de Huygens le escribe el 13 de octubre de 1642 una carta en la que expresa su anhelo de que el alma conserve recuerdos de su vida terrena tras la muerte del cuerpo, pues explica, “no puedo concebir otra cosa sobre la mayoría de los que mueren, salvo que pasen una vida más dulce y pacífica que la nuestra y que los iremos a encontrar algún día, incluso con el recuerdo del pasado; porque encuentro en nosotros una memoria intelectual que ciertamente es independiente del cuerpo” (Díaz Quiroz 2021: 135; AT III 580). Díaz Quiroz (2021: 136), sostiene que esta doble esfera de la memoria intelectual podría incluso concebirse como dos memorias distintas, de modo que además de la memoria corporal habría una memoria intelectual (de los universales) y una “memoria puramente intelectual” asociada a esta finalidad teológica.

estriba solo en el nombre, es decir, en el significante de dichas figuras; el significado, a saber, un triángulo con dos de sus lados iguales o con todos sus lados diferentes, se comprende tan clara y distintamente la primera vez que se piensa como la segunda. Del mismo modo, uno puede recordar con mayor o menor dificultad cuál es la palabra latina para “rey” (*rex*) pero no debe aprender nuevamente el concepto de soberano. Esta relación aparece explicada en su conversación con Burman del 16 de abril de 1648:

al oír que la voz R-E-Y (*R-E-X*) significa suprema potestad, lo confío a la memoria, y después evoco ese significado, esto ocurre ciertamente gracias a la memoria intelectual, pues entre aquellas tres letras y su significado no hay ninguna afinidad que me permita obtenerlo, sino que recuerdo lo que esas letras denotan por la memoria intelectual. Pero esta memoria intelectual es más propia de los universales que de las cosas particulares, de manera que por ella no podemos acordarnos en particular de todo lo que hemos hecho (Descartes 2011a: 423-424; AT V 150).

La comprensión del significado de las letras y la palabra R-E-Y no depende de una repetición de experiencias singulares, sino de la comprensión intelectual del sentido de esos signos como especie¹⁶ “universal”. Dichos signos, las letras y palabras que constituyen una lengua, representan entonces el aspecto material y contingente de un significado universal, y así lo comenta en su carta a Chanut del 1 de febrero de 1647 al explicar que “cuando se aprende un idioma (o lengua *langue*) se agregan las letras o la pronunciación de ciertas palabras, que son cosas materiales, a sus significaciones, que son pensamientos” (Descartes 1967a: 454; AT IV 604).

I 259

En consecuencia, si “de las cosas puramente espirituales no existe propiamente ningún recuerdo” (Descartes 1967a: 396; AT III 425), la memoria intelectual representa una estructura de significados universales, una red de significaciones¹⁷ que constituye al pensamiento mismo (Foti 2000: 598), pues

¹⁶ Carta a Mersenne del 11 de junio de 1640: “la memoria intelectual tiene sus especies aparte, que de ninguna manera dependen de esos pliegues [cerebrales]” (Díaz Quiroz 2021: 135; AT III 84-85).

¹⁷ Sutton (1998: 68-69) señala oportunamente que esta imposibilidad de la memoria corporal de extraer universales (tales como lo triangular, la humanidad, lo divino, etc.) por yuxtaposición de experiencias particulares es central en la argumentación cartesiana (y de Gassendi, complementa). Esta red de significados en la memoria, sostiene, es el producto de un proceso de abstracción que podría asimilarse al mecanismo asociativo de la memoria corporal (que asocia una música con su danza) y no ser necesariamente algo específico de la memoria intelectual. Aquí hemos seguido una interpretación diferente, pero en todo caso,

enlaza la “realidad actual o formal” (Descartes 2009b: 109–113; AT VII 41, 42, etc.) de las ideas, el acto cogitativo por el cual me la represento, con su contenido objetivo, es decir, la realidad contenida en el acto representativo (Hamelin 1949: 196, Gueroult 1953 I: 160, Cottingham 1993: 136, Gouhier 1962: 123 ss., Alquié 1966: 202 ss).¹⁸

Ahora bien, esta realidad actual o formal de las ideas se inscribe, irreductiblemente, en una determinada materialidad que la sostiene y soporta, la contingente y convencional red de significantes llamados lenguas, estructuradas con reglas y principios pero también con ambigüedades e irregularidades “introducidas por la corrupción del uso” (Manrique 2009: 169; AT I 77). En consecuencia, las inconsistencias lingüísticas pueden comprometer nuestro acceso a la realidad objetiva de dichas ideas, vinculando inadecuadamente conceptos a palabras.

La encargada de establecer las reglas para un uso adecuado y preciso del lenguaje es tradicionalmente la gramática. Y si bien Descartes nunca se ocupó de formular un programa lógico gramatical, como harán sus seguidores de Port-Royal,¹⁹ su crítica epistemológica y metodológica contiene, no obstante, elementos suficientes para poder realizar un esbozo de una gramática cartesiana.

260 |

3. *Una gramática cartesiana*

Para los humanistas del siglo XVII, el estudio de la gramática latina suponía la adquisición de un método general de razonamiento y no sólo un conjunto de reglas sintácticas (Shea 1993: 189–190). Esta es la herencia que recibe Descartes en La Flèche, pues “sus maestros jesuitas decían del latín y del griego (...) que instilaban la capacidad de ordenar claramente y comandar efectivamente los propios pensamientos. Sus maestros hablaban de la gramática latina como si fuese la realización de la lógica” (189–190).

—

queda clara la diferencia existente entre asociar dos conjuntos de estímulos singulares (como un género musical con sus pasos de danza) y la asociación que opera en la abstracción de los significados universales.

¹⁸ Caimi (2009: LXXIV y ss.) reconstruye el origen medieval del concepto de “realidad objetiva” (nota 134), así como una sinopsis de algunas de las interpretaciones que se han dado del problema (2009: LXXVII, nota 137).

¹⁹ Para un análisis de la relación entre la gramática de Francisco Sánchez y la lógica de Port-Royal véase Álvarez Mateos (2015).

Por tal motivo, explica a continuación, en dicha gramática racional, “la sintaxis latina no se estudiaba para aplicarla sin sentido crítico a las frases vernáculas, sino con la esperanza de que diese a quienes la aprendiesen el dominio de la estructura fundamental del discurso racional” (190). ¿Cuál fue entonces la relación de Descartes con esta gramática?

Los estudios en La Flèche comenzaban con tres años de gramática y uno de humanidades (Rodis Lewis 1996: 30) en los que se aprendía el latín y se leía a los clásicos latinos, los poetas (Ovidio, Virgilio, Horacio, Ausonio), historiadores (César, Salustio, Tito Livio y Tácito), la “cultura” estoica (Séneca, Cicerón, AT XII 21-22) y Epicteto (30). Respecto a la gramática, la *Ratio Studiorum*, el “Plan oficial de estudios de la Compañía de Jesús” que ordenaba la enseñanza en los colegios jesuitas, prescribía (Reglas del Provincial, 23) el uso de “la Gramática de Emmanuel [Álvarez]” (Pachtler 1887: II, 155).

Estos contenidos se integraban complementariamente, pues el estudio de la gramática, según la clásica distinción que se remonta hasta Quintiliano,²⁰ se divide en una gramática que enseña el correcto dominio de la lengua (escrita y oral), la gramática *methodica*, y otra, cuya función es interpretar y comentar textos literarios, para lo cual es necesario comprender su historia, la gramática *historica*. Este programa, presente en la obra de Emmanuel Álvarez,²¹ complementa dos aspectos centrales del estudio de la lengua: el conocimiento de sus reglas formales (la morfología, ortografía, prosodia, etimología y sintaxis) y el análisis de la literatura clásica como modelo de dichas reglas, y representa algo más que una gramática meramente descriptiva y normativa, constituye una “gramática racional”, que explica las razones de dichos usos normativos (Gómez Gómez 2002: XXVIII-XXXVIII).

I 261

Descartes, familiarizado con esta tradición, buscará las razones de los problemas lingüísticos y elaborar, así, una “gramática racional” en un sentido epistemológico propio, esto es, que dé cuenta de las dificultades lingüísticas que afronta el espíritu en “la investigación de la verdad de las cosas” (Descartes 1996: 78; AT X 371), dificultades derivadas de la relación entre la naturaleza formal (o actual) de las ideas y su materialidad lingüística. En primer lugar (a), identificando el origen (“histórico”) de las inadecuaciones

²⁰ Quintiliano explica que la gramática “se divide en dos partes [...] en ciencia de hablar correctamente y explicación de poetas” (Quintiliano 1996: I 59).

²¹ En el primer libro del *De institutione grammatica libri tres*, de Emanuel Álvarez, en el apartado titulado “Rudimenta, siue de octo partibus Orationis”, encontramos la definición de Quintiliano y la división de la gramática en *methodica* e *historica* (Ponce de León Romeo 2002: 155).

conceptuales, cuándo y por qué se producen y asientan en el sujeto. Tal es la naturaleza del autoexamen filosófico²² del *Discours*, una “Historia de su Entendimiento (*Histoire de votre Esprit*)” (AT I 570, la traducción me pertenece), de su formación y de las cosas falsas que había admitido como verdaderas (Descartes 2009b: 69; AT VII 17) expresada “como una historia [o relato, *histoire*], o si lo preferís, como una fábula” (Descartes 2009a: 7; AT VI 4), para que el lector pueda juzgarla. Luego (b), sobre este examen crítico, ofrecerá ciertas reglas y preceptos que permitan formular conceptos precisos y adecuados, para que el lector juzgue²³ si son o no de utilidad para conducir su entendimiento. Conforme al uso tradicional, podemos denominar a la primera *historica* y a la segunda *methodica*.

3.1. Elementos de una gramática historica

Descartes toma la necesidad de examinar al lenguaje como posible portador de inconsistencias de la doctrina baconiana de los *idola*. En la primera parte del *Novum Organum*, la *pars destruens*, Bacon opone a la lógica estéril de la escolástica, que tan solo produce argumentos, una nueva lógica de la investigación científica fundada en el examen crítico de los errores y precipitaciones que nos impiden interpretar rectamente la realidad natural (1984: I, 40). Así, advierte Bacon, hay errores “impuestos a la inteligencia por el lenguaje” (37), los *idola fori*, pues los “hombres se comunican entre sí por el lenguaje, pero el sentido de las palabras se regula por el concepto del vulgo” (32), de modo que en ocasiones designan cosas inexistentes y en otras cosas “confusas y mal definidas” (38).

Además de la utilidad metodológica —a saber, liberar el espíritu humano de dichas precipitaciones para formular gradual y experimentalmente inducciones regladas—, los *idola fori* nos brindan la posibilidad de comprender la relación de las diversas culturas con sus lenguas. En efecto, la gramática posee un uso corriente, que consiste en el aprendizaje de las estructuras de las lenguas. Pero también posee un uso “filosófico [que] examina el poder y naturaleza de las palabras en cuanto pisadas y huellas de la razón” (Bacon 1988: 145) y permite tomar el “hecho lingüístico para remontarse a las estructuras mentales de determinadas civilizaciones” (Rossi 1990: 293) y

²² Originado en una promesa hecha a su amigo Guez de Balzac (AT I 569-471).

²³ “Mi propósito no es, pues, enseñar aquí el método que cada cual deba seguir para dirigir bien su razón; sino solamente mostrar el modo como traté de conducir la mía” (Descartes 2009a: 7; AT VI 4).

analizar la cultura de los griegos, romanos o hebreos a partir de su relación con el lenguaje.

Descartes, atento lector de la obra baconiana (AT I 109, 195, 251), retomará a su manera este proyecto, determinando primeramente los peligros asociados al uso ambiguo o inadecuado de las palabras. En el *artículo* 74 de sus *Principia*, titulado “La cuarta causa [de errores] es que ligamos nuestros conceptos (*conceptus nostros*) a palabras (*verbis*) que no corresponden precisamente a las cosas (*rebus accurate*)” (Descartes 1967b: 346; AT VIII 37), explica precisamente que:

por el uso de la lengua ligamos todos nuestros conceptos a las palabras que los expresamos y los grabamos en la memoria (*memoriae mandamus*) junto con esas palabras; y acordándonos luego más fácilmente de las palabras que de las cosas, apenas tenemos alguna vez un concepto tan preciso de alguna cosa que lo sepamos de todo concepto de las palabras, y los pensamientos de casi todos los hombres versan más sobre las palabras que sobre las cosas (Descartes 1967b: 346; AT VIII, 37).

La función de “las palabras” es enlazar “conceptos” y “cosas”, pero en “el uso de la lengua” resulta más sencillo recordar la palabra que su concepto y por tal motivo, “los pensamientos de casi todos los hombres versan más sobre las palabras que sobre las cosas”. Esto parece contradecir lo dicho antes (2.2), a saber, que la dificultad en identificar un triángulo, por caso, estriba en el significante (su nombre) y no en el significado, su concepto. Sin embargo, se trata de dos perspectivas diferentes: aquel escenario es propiamente formal, la descripción funcional de las memorias actuando conjuntamente; este, en cambio, propone determinar metodológicamente “la causa de nuestros errores, explicar por qué desde la infancia afloran en nosotros ciertos prejuicios (*praejudiciis*)” (Descartes 1967b: 343; AT VIII 35), vinculados a la temprana relación del alma con el cuerpo,²⁴ que luego se asientan en el uso irreflexivo del lenguaje, prestando asentimiento a palabras cuyo significado “no se corresponde precisamente con las cosas” (Descartes 1967b: 346; AT VIII 37).

I 263

²⁴ En el artículo 71 de la edición francesa de los *Principia*, titulada “La primera y principal causa de nuestros errores reside en los prejuicios adquiridos durante nuestra infancia” (Descartes 2002: 65; AT IX 58), explica que “la mayor parte de nuestros errores...[se originan, efectivamente] durante los primeros años de nuestra vida, estando nuestra alma tan unida a nuestro cuerpo que solo prestaba atención a lo que producía impresiones en nuestro cuerpo” (Descartes 2002: 65; AT IX 58).

La posibilidad de una respuesta lingüística a este problema, elaborando una nueva “lengua universal”, es analizada por Descartes en su famosa carta a Mersenne del 20 de noviembre de 1629, pues encuentra que tal empresa sería “una invención útil al público, si todos los hombres quisieran concordar en su puesta en uso” (Manrique 2009: 170; AT I 78). Sin embargo, advierte, este proyecto posee evidentes problemas para su implementación, como la dificultad de concebir una “gramática universal para toda clase de naciones” (Manrique 2009: 170; AT I 79), pues cada lengua posee sus fonemas, sus particularidades sintácticas, etc. que hacen imposible unificarlas; por otra parte, sería necesario aprender todas las palabras, nuevamente, de un “gran diccionario” (Manrique 2009: 170; AT I 80), una tarea abrumadora y poco práctica.²⁵

3.2. Elementos de una gramática *methodica*

El problema de esta inadecuación entre “las palabras” y las “cosas” no es meramente lingüístico sino metodológico, originado en “mil prejuicios que hemos recibido en nuestra creencia antes de que fuésemos capaces de usar correctamente de nuestra razón” (Descartes 2002: 66; AT IX 59). En consecuencia, la solución ha de ser también metodológica, procurando establecer criterios para un asentimiento verdadero de los “conceptos”, esto es, de modo adecuado con las “cosas”.

Dado “que ningún camino se abre a los hombres para el conocimiento cierto de la verdad aparte de la intuición evidente y de la deducción necesaria” (Descartes 1996: 131; AT X 425), el método cartesiano estará orientado, en primer término, a la consecución de verdades intuitivas²⁶ que, por su naturaleza simple, clara y distinta, resultan evidentes al espíritu. Tal es el sentido de la primera regla del método,²⁷ que prescribe “no admitir

²⁵ “Sería más fácil hacer que todos los hombres concordasen en aprender la lengua latina, o alguna otra de aquellas que están en uso, que esta en la que no hay todavía libros escritos para practicar, ni hombres que la conozcan con los que se pueda adquirir el uso de hablarla” (Manrique 2009: 170; AT I 79).

²⁶ “Entiendo por intuición no el testimonio fluctuante de los sentidos o el juicio falaz de una imaginación que compone mal, sino la concepción de una mente pura y atenta tan fácil y distinta que en absoluto quede duda alguna de aquello que entendemos” (Descartes 1996: 75; AT X 368).

²⁷ En la Segunda parte del *Discours de la méthode* realiza, primero, un balance del abordaje metodológico de las *Regulae* en el que compara al método con las leyes de un Estado y explica que “la multitud de las leyes suministra a menudo excusas a los vicios, de modo que un Estado está mucho mejor regido cuando tiene muy pocas, muy estrictamente observadas; así,

nunca como verdadera cosa alguna que no conociese con evidencia ser tal [...] y no abarcar en mis juicios nada más que aquello que se presentase a mi espíritu [...] clara y distintamente” (Descartes 2009a: 33; AT VI 18). Las verdades evidentes son aquellas que se presentan con claridad y distinción²⁸ y, por lo tanto, inmediatamente reconocidas por la mente como indudablemente verdaderas. Sobre este criterio instará, en segundo término, a prestar tan solo asentimiento a este tipo de verdades intuitivas, esto es, a restringir voluntariamente nuestra formulación de conceptos (concebir o asentir ideas) exclusivamente a los objetos presentes a la mente de modo completo, directo, claro y distinto (Cottingham 1995: 45).

Para que esto sea posible debemos “evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención” (Descartes 2009a: 33; AT VI 18). La prevención sucede, explica Caimi, “cuando juzgamos basándonos en prejuicios, a los que adherimos por una convicción solo subjetiva y no por la inclinación verdaderamente irresistible producida por la evidencia” (2009: XXIX). La prevención, aquella disposición “procedente de los prejuicios adquiridos durante nuestra infancia”, ejerce una poderosa influencia en el espíritu²⁹ y solo un esfuerzo metódico de la voluntad puede liberarnos³⁰ de ellos. Tal sería el

I 265

en lugar de ese gran número de preceptos de que se compone la lógica, creí que me bastarían los cuatro siguientes, con tal que me formase una resolución firme y constante de no dejar de observarlos ni una sola vez” (Descartes 2009a: 31, 33; AT VI 18). Por tal motivo, sintetiza las conclusiones en torno al método allí abordado en cuatro elegantes reglas pues, si en las *Regulae* se entremezclan las reglas metodológicas con elementos metafísicos, gnoseológicos o epistemológicos, en el *Discours* el método es formulado en un estado “casi puro, [privado] de todo elemento extraño” (Hamelin 1949: 105).

²⁸ Aclara en los *Principia*, artículo 54, que “llamo clara a aquella [idea] que está presente y manifiesta a la mente atenta, como decimos que vemos claramente las cosas que, presentes al ojo que las mira, lo impresionan con bastante fuerza y claridad. En cambio, llamo distinta a la que siendo clara está tan precisamente separada de todas las otras, que no contiene en sí absolutamente nada más que lo que es claro” (Descartes 1967b: 330; AT VIII 22).

²⁹ Dice en el artículo 72 de los *Principia*, titulado “La segunda causa de los errores reside en que no podemos olvidar estos prejuicios” (Descartes 2002: 67; AT IX 59), que “cuando hemos alcanzado el uso completo de nuestra razón y nuestra alma, no estando sometida al cuerpo, intenta juzgar correctamente de las cosas y conocer su naturaleza, aunque nos percatemos que los juicios realizados cuando aún éramos niños, están plagados de errores, tenemos mucha dificultad para liberarnos de ellos” (Descartes 2002: 67; AT IX 59).

³⁰ En las respuestas a las objeciones hechas por Gassendi, explica que “hay muchos que dicen solo de boca que se debe evitar con cuidado la prevención, pero que sin embargo nunca la evitan, porque no se esfuerzan para deshacerse de ella, y se persuaden de que no debe tenerse por prejuicio aquello que una vez recibieron por verdadero” (Descartes 2009b: 584; AT IX 475-476).

sentido de una gramática *historica*, examinar metódica y sistemáticamente los conceptos adquiridos cuyos significados no se correspondan “precisamente con las cosas” (Descartes 1967b: 346; AT VIII 37).

Finalmente, nos precipitamos cuando afirmamos un conocimiento que no se presenta con claridad y distinción, cuando asentimos verdades que no son intuitivas. Tal es el problema con el saber de las escuelas,³¹ pues “todos los errores que se cometen en las ciencias solo proceden de que desde el comienzo juzgamos con demasiada precipitación, admitiendo como principios cosas evidentemente oscuras y de las que no tenemos ninguna noción clara y distinta” (Descartes 2011c: 95; AT X 526). La precipitación se origina entonces en una voluntad que carece de método, de “suficiente paciencia para conducir con orden [...] [los] pensamientos” (Descartes 2009a: 27; ATVI 15).

Sobre el modo de evitar la precipitación volveremos a continuación, pues debemos primero concluir que en la intuición el entendimiento se encuentra ante un objeto tan simple, claro y evidente que su concepto es apprehendido de modo inmediato y sin esfuerzo.

El otro camino para acceder a la verdad (la identidad entre concepto y objeto) es la “deducción necesaria”, esto es, “todo aquello que se sigue necesariamente de otras cosas conocidas con certeza” (Descartes 1996: 76; AT X 369). En la deducción, entonces, las verdades intuitivas se encuentran enlazadas de modo tal que encuentran “principios verdaderos, conocidos mediante un movimiento continuo e ininterrumpido del pensamiento, que intuye con transparencia cada cosa en particular” (Descartes 1996: 76; AT X 369). Luego de intuir “con transparencia” los sucesivos eslabones que componen esta cadena deductiva, se puede advertir: “que el último eslabón de una larga cadena está enlazado con el primero, aunque no contemplemos con un *único* golpe de vista todos los intermedios [...], con tal de que los hayamos recorrido con los ojos sucesivamente y recordemos que están unidos desde el primero hasta el último” (Descartes 1996: 76-77; AT X 369-370).

La memoria intelectual desempeña entonces un papel fundamental en la búsqueda de la verdad, pues permite retener las verdades intuitivas enlazadas en un encadenamiento que, aunque no se presente como evidente (por ser complejo), conserva necesariamente su verdad. Sea, por caso, las experiencias intuitivas $A=B$, $B=C$, $C=D$ y $D=E$, entonces podemos “recordar” el modo en que están unidas y comprender la necesidad que une $A=E$, pues en

³¹ La crítica de los errores que comente “la ciencia” se sitúa en el diálogo *Recherche de la vérité par les lumières naturelles* (Descartes 2011c; AT X 495-514), en boca de Eudoxio, el hombre de “buen juicio” que interpela a Epistemón, personaje que representa la erudición tradicional, que repite la sabiduría de los maestros y las escuelas.

la deducción “no es necesaria una evidencia actual, como para la intuición, sino que más bien recibe en cierto modo de la memoria su certeza” (Descartes 1996: 77; AT X 370). La memoria intelectual nos permite entonces enlazar un conjunto de experiencias intuitivas vinculando objetos cuya relación es necesaria pero no evidente.

Clarke ha hecho notar hace un tiempo que el término “deducción (*deduire*)” significaba en el contexto del siglo XVII³² y en la propia obra cartesiana³³ “algo similar a una detallada *narración* (las cursivas nos pertenecen) del tipo de las que se dan cuando se están dando las razones propias sobre algo o se está explicando algo”, es decir, cuando se elabora un discurso argumentativo (Clarke 1986: 216). Deducir es elaborar un discurso, un encadenamiento racional y articulado a partir de los “vestigios [intelectuales] que permanecen en el pensamiento mismo”, como en el ejemplo de más arriba, retener un conjunto de equivalencias intuitivas $A=B$, $B=C$, $C=D$ y $D=E$ para explicar cómo y por qué $A=E$.

Los siguientes preceptos del método buscan regular el correcto uso del discurso deductivo y garantizar el encadenamiento cierto y verdadero de la disertación científica. En primer lugar, debemos analizar los objetos complejos, inaccesibles al acto intuitivo, y descomponerlos en sus partes simples (como prescribe la regla del análisis),³⁴ para, desde allí, “conducir [...] [nuestros] pensamientos ordenadamente, comenzando por los objetos más simples y más fáciles de conocer, para ascender poco a poco, como por grados, al conocimiento de los más compuestos” (Descartes 2009a: 33; AT VI 18). La regla de la evidencia previene la prevención y la de la síntesis, la precipitación, pues prescribe ascender “poco a poco” en nuestras inferencias deductivas para alcanzar tan solo finalmente el conocimiento de lo compuesto.

Pero, no siempre encontraremos un encadenamiento de intuiciones en el que cada término se siga necesariamente del otro (como en $A=E$),

I 267

³² Clarke rastrea el sentido originario del concepto francés “*déduire*” (que Descartes luego, en ocasiones, traduce al latín “*deducere*”), asociado a la acción de “descontar”. Pero asume también otra acepción—registrada en varios diccionarios de la época, como el de Jean Nicot, el de Randle Cotgrave o el publicado por la Academia Francesa— que refiere a la acción de “narrar”, “declarar” o “disertar” (Clarke 1986: 216-217).

³³ En AT I 53, AT I 350 y AT VI 210, utiliza el término con el sentido de “explicar”; en AT IX II 126, traduce al francés “*démontrer*” el concepto original latino “*deduci*” (AT VIII I 102) y, finalmente, lo emplea como sinónimo de “probar” o “explicar” en AT VIII I 81 (Clarke 1986: 216-218).

³⁴ La regla consiste en “dividir cada una de las dificultades que examinaría, en tantas partes como fuese posible y como fuese necesario, para resolverlas mejor” (Descartes 2009a: 33; AT VI 18).

en cuyo caso debemos formular un orden hipotético “suponiendo incluso un orden entre aquellos [elementos] que no se preceden naturalmente los unos a los otros” (Descartes 2009a: 33; AT VI 18, 19). Esta ordenación *in ordo cognoscendi*³⁵ expresa no solo la naturaleza hipotética y experimental de la ciencia (frente a la naturaleza lógica de la ciencia de las escuelas), sino también su inherente creatividad: es un modo imaginario de “explicar (*déduire*)” el orden natural. Así será planteado, expresamente, en su primera y más ambiciosa obra de filosofía natural, *Du monde*, como una “fábula del mundo”³⁶, es decir, como la descripción de un mundo situado en “espacios imaginarios”³⁷ en los que puede formular leyes y principios racionales hipotéticos del orden natural, demostrar su eficacia y deducir su validez experimental.

Finalmente, prescribe la regla VII de las *Regulae*: para “completar la ciencia es preciso recorrer en un movimiento continuo e ininterrumpido del pensamiento todas y cada una de las cosas que conciernen a nuestro propósito y abarcarlas en una enumeración suficiente y ordenada” (Descartes 1996: 95; AT X 387), con el fin de cerciorarnos de no haber omitido nada³⁸ en nuestro movimiento continuo e ininterrumpido del pensamiento. Una enumeración adecuada implica contemplar todos los elementos necesarios para la investigación, con el propósito de integrarlos ordenadamente en ese movimiento continuo del pensamiento (Clarke 1986: 81). Implica, en definitiva, una correcta sintaxis del discurso racional³⁹, que no omita nada y ordene su estructura adecuadamente.

268 |

³⁵ “Una ordenación epistemológica o gnoseológica: una ordenación según el orden del conocer”, dice Caimi (2009: XXXVIII)

³⁶ Descartes utiliza por primera vez esta expresión en una carta a Mersenne del 25 de noviembre de 1630, al comentarle que se encuentra redactando “*la fable de mon Monde*” (AT I 179). En lo sucesivo, destaca Alquié, utilizará la expresión “fantasías” (*rêveries*), para describir los escenarios hipotéticos para su física (Alquié 1966: 113, 114). También carta a Balzac del 5 de mayo de 1631 (AT I 204), carta a Mersenne del 10 de mayo de 1632 (AT I 252), etc. En *Le monde*, será presentada como “invención” o “fábula” (*fable*) (Descartes 1989: 99; AT XI 31) y descripta en términos “imaginarios” (*imaginaires*) (Descartes 1989: 99; AT XI 31).

³⁷ “Por un momento, pues, permitid a vuestro pensamiento salir de este mundo para ir a otro nuevo que, dentro de los espacios imaginarios, haré nacer en su presencia” (Descartes 1989: 99; AT XI 31). Los “espacios imaginarios” representan, en la cosmología escolástica, la región situada más allá de las estrellas fijas (Alquié 1963 I: 343) y, en consecuencia, un espacio irreal para la filosofía natural.

³⁸ Es decir, “hacer en todo unas enumeraciones tan completas y unas revisiones tan generales que estuviese seguro de no omitir nada” (Descartes 2009a: 33; AT VI 19).

³⁹ Una “interrelación correcta de las partes de la oración”, como definía Álvarez (Gómez Gómez 2002: XXXIX).

Determinar la estructura fundamental del discurso racional es, como hemos dicho, el objetivo del método cartesiano, pues: “entendiendo por método reglas ciertas y fáciles mediante las cuales el que las observe exactamente no tomará nunca nada falso por verdadero, y no empleando inútilmente ningún esfuerzo de la mente, sino aumentando siempre gradualmente su ciencia, llegará al conocimiento verdadero de todo aquello de que es capaz” (Descartes 1996: 79; AT X 371-372).

Entonces el método prescribe reglas para elaborar un discurso, un en-cadenamiento racional y articulado, sintácticamente estructurado, deductivamente ordenado, que explica hipotéticamente el orden natural. El método no es entonces algo extrínseco al pensamiento, sino una gramática que nos previene de los prejuicios y ordena la “marcha natural del pensamiento” (Hamelin 1949: 114).

4. La disputa con “los gramáticos”

Poco antes de morir, Descartes tuvo una última disputa con los presuntos “eruditos” (AT V 460), amantes del saber tradicional: hacia 1649, estando ya en Estocolmo al servicio de la reina Cristina de Suecia, comenta a su amiga, la Princesa Isabel de Bohemia —a través de una carta del 9 de octubre de 1649— la afición de la reina “al estudio de las letras” y que el “gran entusiasmo que tiene por el conocimiento de las letras la inclina en la actualidad a cultivar la lengua griega y a hacerse con numerosos libros antiguos” (Descartes 2011b: 671; AT V 430). Lo cierto es que Cristina “no ha tenido contacto alguno con la filosofía” y Descartes expresa reservas respecto de la posibilidad de que la relación sea fructífera (AT V 430). Tal es así que el bibliotecario de la corte e historiógrafo real, Johannes Frenshemius, “ha convencido a Su Majestad de que no debo ir al Palacio para tener el honor de platicar con ella más que en las horas que él tenga a bien fijarme” (Descartes 2011b: 671; AT V 430).

La sospecha de Descartes resultó ser correcta. Años más tarde, en una carta a Petit, fechada el 20 de febrero de 1659, Sorbiere relató:

He oído decir que esta princesa no sentía gran estima por las especulaciones de M. Descartes porque él, en su detrimento, reprochaba los estudios de la reina, que en esa época estaba por completo fascinada por la lengua griega que le enseñaba el joven Vossius. Alguien me aseguró que M. Descartes comentó a la reina que le asombraba que su majestad se entretuviera con semejantes bagatelas, que él ya se había hartado de ello cuando estudiaba en

la escuela, pero se alegraba de haberlo olvidado todo al llegar a la edad de la razón (Watson 2003: 270; AT V 460).

El “joven Vossius”, que fascinaba a Cristina, era Isaac Vossius, su profesor de griego (Watson 2003: 270), hijo de Gerardus Vossius, autor del *Aristarchus, sive de arte grammatica* de 1635, la más influyente gramática en Holanda y Alemania hasta bien entrado el siglo XIX (Fuentes Moreno 2021: 228). Los recelos del bibliotecario (custodio del saber tradicional) y la preferencia de la soberana por el gramático representan algo más que simples anécdotas e intrigas palaciegas: ilustran con elocuencia la disputa con los “gramáticos” (AT V 460), con representantes de la gramática racional de los “eruditos” y su entusiasmo por los libros antiguos, que no son más que “bogatelas” que nos alejan de los problemas de nuestra propia época.⁴⁰

Que se personifique en los “gramáticos” a los enemigos⁴¹ de la renovación metodológica cartesiana abona nuestra hipótesis inicial, a saber, que la disputa cartesiana con los “eruditos” tiene como objeto problematizar la naturaleza del discurso racional: si se accede a él mediante reglas formales y explicativas de los discursos racionales de la tradición o si se sigue del examen crítico del espíritu, de su génesis y naturaleza.

270 |

5. Conclusiones

La relación entre razón y lenguaje, anticipábamos, resulta para Descartes problemática. En primer lugar, porque al analizar la memoria intelectual, la encargada de vincular los signos lingüísticos (el aspecto material del lenguaje) con sus significados intelectuales y universales, encontramos irregularidades, ambigüedades, inadecuaciones e inconsistencias que limitan severamente nuestro acceso adecuado a la realidad. Por tal motivo, será necesario elaborar una “gramática racional”, esto es, un examen crítico de la “historia” de nuestro espíritu, de cómo desde la niñez se graban en nuestro entendimiento nociones inadecuadas y conceptos dudosos que son

⁴⁰ Pues si leer los libros antiguos es como viajar, “cuando se emplea demasiado tiempo en viajar, uno acaba por volverse extranjero en su propio país; y cuando se tiene demasiada curiosidad por las cosas que se hacían en los tiempos pasados, uno queda ignorante, por lo común, de las cosas que se practican en el presente” (Descartes 2009a: 11; AT VI 6).

⁴¹ Tras la repentina muerte de Descartes, ocurrida pocos meses después, hubo rumores que señalaban a los “gramáticos” como los responsables de un presunto envenenamiento (Rodis Lewis 1996: 255).

admitidos como verdaderos y que generan prejuicios y prevenciones que disponen a la razón a equivocarse. De allí la necesidad de un conjunto de reglas que oriente al espíritu en su búsqueda de la verdad, un método, que ordene la marcha natural del pensamiento y permita formular un “discurso racional” adecuado y verdadero. Esto es posible si tomamos como punto de partida verdades que, por su simpleza, puedan ser aceptadas inmediatamente como verdaderas, si construimos nuestro discurso con verdades claras y evidentes. Sobre este principio, podremos enlazar dichas verdades deductivamente, esto es, en un “discurso racional” necesariamente verdadero cuya certeza se deriva del enlace que permanece en la memoria intelectual como garantía de una continuidad ininterrumpida del encadenamiento racional. La sustitución de los prejuicios naturales adquiridos en la infancia por nuevos “hábitos mentales” (García Rodríguez 2017: 382-385) que nos permitan juzgar correctamente representa entonces la finalidad del método, ya que “al aplicarlo [al método] sentía que mi espíritu se acostumbraba poco a poco a concebir más nítidamente y más distintamente sus objetos” (Descartes 2009a: 37; AT VI 21).

Al igual que la gramática “filosófica” que proponía Bacon, la gramática cartesiana buscará echar luz a la relación entre lenguaje y razón, al modo al que el lenguaje modela el modo en que razonamos (recta o inadecuadamente), con la finalidad de establecer un fundamento metodológico para la elaboración de un discurso racional que, en contraste con la ciencia silogística y retórica de las Escuelas, asuma creativamente la tarea de “explicar (*déduire*)” el orden natural.

I 271

BIBLIOGRAFÍA

- Alquié, F.** (1963), *Oeuvres philosophiques*, 3 vols. (Paris: Garnier).
- Alquié, F.** (1966), *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes* (París: Presses Universitaires de France).
- Álvarez Mateos, T.** (2015), “La relación entre gramática y pensamiento en la Gramática de Port Royal: un contraste con la Minerva de Francisco Sánchez”, *Ingenium. Revista de historia del pensamiento moderno*, 9: 3-22.
- Bacon, F.** (1984), *Novum organum* (Madrid: Orbis Hispamérica).
- Bacon, F.** (1988), *El avance del saber* (Madrid: Alianza).
- Caimi, M.** (2009), “Introducción”, en Descartes, R. (2009a: VII-CXLII).
- Chomsky, N.** (1969), *Lingüística cartesiana* (Madrid: Gredos).
- Clarke, D.** (1986), *La filosofía de la ciencia de Descartes* (Madrid: Alianza).
- Cottingham, J.** (1993). *A Descartes Dictionary* (Oxford: Blackwell).
- Cottingham, J.** (1995). *Descartes* (México: UNAM).

- De Gois, M.** (1593), *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu In libros Aristotelis, qui Parva Naturalia appellantur* (Lisboa: Lopes).
- Descartes, R.** (AT), *Œuvres de Descartes* (12 vols.), edición de Ch. Adam y P. Tannery (París: Léopold Cerf, 1897-1913).
- Descartes, R.** (1967a), *Correspondencia*, en *Obras escogidas*, traducción de Ezequiel de Olaso y Tomás Zwanck (Buenos Aires, Sudamericana).
- Descartes, R.** (1967b), *Los principios de la filosofía*, en *Obras escogidas*, traducción de Ezequiel de Olaso y Tomás Zwanck (Buenos Aires, Sudamericana).
- Descartes, R.** (1980), *Tratado del hombre*, traducción de Guillermo Quintas (Madrid: Editora Nacional).
- Descartes, R.** (1989), *El mundo. Tratado de la luz*, edición bilingüe, traducción de Salvio Turró (Barcelona: Anthropos).
- Descartes, R.** (1995), *Notae in Programma quoddam*, estudio preliminar, traducción y notas de Juan Pedro García del Campo. Texto no publicado. R.P.I. M-28265.
- Descartes, R.** (1996), *Reglas para la dirección del espíritu*, traducción de Juan Manuel Navarro Cordón (Madrid: Alianza).
- Descartes, R.** (1997), *Las pasiones del alma*, traducción de José Antonio Martínez Martínez y Pilar Andrade Boué (Madrid: Tecnos).
- Descartes, R.** (2002), *Los principios de la filosofía*, traducción de Guillermo Quintas (Barcelona: RBA).
- Descartes, R.** (2009a), *Discurso del método*, edición bilingüe, traducción y estudio preliminar de Mario Caimi (Buenos Aires: Colihue).
- Descartes, R.** (2009b), *Meditaciones acerca de la filosofía primera*, edición trilingüe, traducción de Jorge Aurelio Díaz (Bogotá: Centro Editorial de la Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia).
- Descartes, R.** (2011a), *Conversación con Burman*, traducción de Ernesto López y Mercedes Graña, en *Obras* (Madrid: Gredos).
- Descartes, R.** (2011b), *Correspondencia con Isabel de Bohemia*, traducción de María Teresa Gallego Urrutia, en *Obras* (Madrid: Gredos).
- Descartes, R.** (2011c), *Investigación de la verdad por la luz natural*, traducción de Ernesto López y Mercedes Graña, en *Obras* (Madrid: Gredos).
- Descartes, R.** (2011d), *Tres cartas a Mersenne*, edición bilingüe, introducción, traducción y notas de Pedro Lomba (Madrid: Encuentro).
- Díaz Quiroz, D. F.** (2021), “Descartes y la memoria intelectual”, *Estudios de Filosofía*, 64: 123-138.
- Foti, V.** (2000), “Descartes’ intellectual and corporeal memories”, en S. Gaukroger, J. Schuster y J. Sutton (eds.), *Descartes’ Natural Philosophy* (New York: Routledge, 591-603).
- Fuentes Moreno, F.** (2021), “El *De Arte Grammatica* de G. J. Voss”, *Fortunatae*, 6: 227-243.
- García Rodríguez, S.** (2017), “La intervención cartesiana en el cuerpo y la mente a través de las nociones de «hábito» y «memoria»”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 34-2: 363-387.

- Gómez Gómez, J. M.** (2002), *Emmanuelis Alvari e Societate Iesu de institutione grammatica liber secundus, de octo partium orationis constructione*, estudio, edición crítica, traducción, notas e índices. (Extremadura: Tesis de Doctorado de la Universidad de Extremadura, Departamento de Ciencias de la Antigüedad).
- Gouhier, H.** (1962), *La pensée métaphysique de Descartes* (París: Vrin).
- Gueroult, M.** (1953), *Descartes selon l'ordre des raisons* (2 vols.) (París: Aubier).
- Hamelin, O.** (1949), *El sistema de Descartes* (Buenos Aires: Losada).
- Manrique, J. F.** (2009), “Carta sobre el proyecto de un lenguaje universal”, *Praxis Filosófica*, 29, 165-178.
- Pachtler, G.** (1887), *Monumenta Germaniae Paedagogica. Ratio Studiorum et Institutiones Scholasticae Societatis* (Berlín: Hofmann).
- Ponce de León Romeo, R.** (2002), *Aproximación a la obra de Manuel Álvares: edición crítica de sus “De institutione grammatica libri tres”* (Madrid: Tesis de Doctorado de la Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Filología, Departamento de Filología Latina).
- Quintiliano, M. F.** (1996), *Sobre la formación del orador* (5 vols.) (Salamanca: Kadmos).
- Rodis Lewis, G.** (1996), *Descartes, Biografía* (Barcelona: Península).
- Rossi, P.** (1990), *Bacon, de la magia a la ciencia* (Madrid: Alianza).
- Shea, W.** (1993), *La magia de los números y el movimiento* (Madrid: Alianza).
- Sutton, J.** (1998), *Philosophy and memory traces: Descartes to connectionism* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Tomás de Aquino** (1947), *Suma teológica. I*, edición bilingüe (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos).
- Watson, R.** (2003), *Descartes: el filósofo de la luz* (Barcelona: Vergara).

I 273

Recibido: 26-06-2024; aceptado: 21-10-2024