

II

Autores y problemas específicos

"Descartes: sobre sensación y 'semejanza'" de Margaret Wilson

Laura Benítez Grobet*

1. Introducción

Este trabajo tiene por objeto mostrar la importancia de Margaret Wilson como promotora del estudio de la filosofía moderna siguiendo los más estrictos cánones de la interpretación rigurosa, el análisis conceptual y argumental, y señalando escrupulosamente la dependencia contextual de las ideas. En su lectura de Descartes sobresale su dominio de la obra latina de este autor y, particularmente, de las *Meditaciones metafísicas*. Vaya este trabajo como un homenaje al imborrable recuerdo que dejó su estancia entre nosotros como una autora de gran valía y de importantes recursos filosóficos.

2. El estado de la cuestión

Las ideas fundamentales de Margaret Wilson en los trabajos previos a su artículo: "Descartes: sobre sensación y semejanza" son:

1. Que atendiendo básicamente a los escritos filosóficos de Descartes y, en particular, a las *Meditaciones metafísicas*, los sentidos no pueden revelarnos la naturaleza de las cosas.
2. Esto, en vista de que la realidad incluye no sólo cosas físicas, sino también a Dios y al pensamiento, que no son objeto de los sentidos.
3. Porque, aun reduciéndonos al mundo físico, los sentidos, en general, no nos proporcionan una cuidadosa y confiable versión de la naturaleza de las cualidades o de las cosas mismas.

* Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM.

No obstante lo dicho, Wilson no puede soslayar que, en opinión de Descartes:

- 1) En última instancia, nuestro conocimiento de que las cosas del mundo externo *existen* depende de nuestros sentidos.
- 2) Que "la variedad de nuestra experiencia sensible corresponde a algunas clases de diferencias en las cosas externas".¹

A pesar de estas advertencias que apuntan no sólo a la existencia *per se* del mundo externo, sino a la relación del mundo con la percepción sensible, Wilson da un paso más al proponer que, en general, el conocimiento del mundo externo pertenece únicamente al intelecto, puesto que el propio Descartes ha descalificado a los sentidos como capaces de llevar a cabo esta tarea. Para fundar su propuesta, Wilson cita el *siguiente* pasaje de los *Principios*:

La percepción de los sentidos [...] sólo *excepcional* y *ocasionalmente* nos muestra cómo son los cuerpos externos *en sí mismos*. Así podemos fácilmente dejar a un lado los prejuicios de los sentidos y, en este asunto, confiar únicamente en el intelecto, atendiendo cuidadosamente a las ideas con las que está dotado por naturaleza. (AT VIII A 41-42)²

Aunque la evidencia parece concluyente, Wilson buscó matizar su interpretación que nos dejaba a un Descartes fuertemente solipsista, a la luz de los estudios cartesianos más recientes sobre los textos científicos y la reinterpretación epistemológica de Arbini, Yolton y Mackenzie, para entregarnos una versión más acorde con el estado de la cuestión.

3. A la sombra del velo perceptual

A pesar de que Jonathan Bennett ha cuestionado últimamente su propia teoría del velo perceptual, que indica que son las ideas y no los cuerpos o sus cualidades, los objetos directos de la conciencia en la experiencia sensible, Margaret Wilson insistirá en alguna clase de velo de la percepción en Descartes. Sin embargo, pone en perspectiva a los autores que se oponen a esta opinión. Así, para Arbini,³ "el entendimiento opera

¹ *I&M*, p. 11.

² *I&M*, p. 11.

³ R. Arbini, "Did Descartes Have a Philosophical Theory of Sense Perception?", pp. 317-337.

junto con los sentidos para cancelar el escepticismo concerniente a las propiedades observables de la materia".⁴ Por su parte, Ann Mackenzie considera que: "La concepción cartesiana de representación aporta los materiales básicos para una concepción de acceso sensorial directo al mundo."⁵ Ello evidentemente excluye cualquier mediación.

Frente a estas posiciones que le parecen extremas, pues proponen que Descartes es realista e incluso un realista directo, Wilson opta por reducir su primera propuesta; esto es, ya no dice que el conocimiento del mundo externo sólo pertenece al intelecto, sino que: "el concepto cartesiano de las ideas de sensación implica la asunción de que no percibimos entidades físicas directamente en la experiencia sensorial ordinaria".⁶

Esta propuesta me parece muy importante porque le ha permitido a Wilson entrar en el análisis de los niveles de la percepción de las Sextas Respuestas con el consiguiente resultado.

La versión de Descartes de los "niveles de la sensación" en las Sextas Respuestas da pie a pensar que debe haber una distinción entre lo que propiamente pertenece a la sensación (básicamente, los "sensibles propios" de la tradición) y los estados perceptuales que comprenden procesos intelectuales o de cálculo, como la determinación del tamaño o la situación.⁷

Me interesa subrayar que mi propia postura acerca de esta cuestión es justamente que, cuando Descartes habla de niveles de percepción sensible, en efecto establece una diferencia entre tener sensaciones de color, olor, etc., que son confusas y hasta materialmente falsas, pues no hay nada semejante a esas modificaciones de la mente, y la percepción de cualidades cuantificables o geométrico-mecánicas de los objetos.⁸

Margaret Wilson agrega: "Esta lectura ayudaría a dejar abierta la cuestión de si efectivamente, o no, los *objetos físicos* o los *cuerpos* son realmente (inmediata o directamente) 'percibidos', en circunstancias que *nosotros* consideraríamos como sensopercepción."⁹

Me ha sido muy gratificante corroborar que estoy muy cerca de Wilson en lo que se refiere a la interpretación de la percepción sensible en Descartes, pues no tengo ningún inconveniente en que deje caer el "velo

⁴ Cfr. *I&M*, p. 14.

⁵ A. Mackenzie, "Descartes on Life and Sense", pp. 163-192.

⁶ *I&M*, p. 14.

⁷ *I&M*, p. 16.

⁸ Véase L. Benítez, "Percepción sensible y conocimiento del mundo natural en René Descartes", pp. 19-32. ⁹*I&M*, p- 15.

perceptual" en las sensaciones de primer nivel o "sensibles propios" que, para Descartes, quedan excluidas del conocimiento científico del mundo natural.

4. Sobre la percepción de la existencia del mundo externo

Como señalé al inicio, Descartes considera que tenemos una relación perceptual con el mundo externo en términos de su existencia y de su variabilidad, aun cuando no sea una relación de conocimiento *stricto sensu*. Wilson señala atinadamente que no hay un desarrollo de estas propuestas en Descartes, pero de lo que no podemos dudar es de que, con ello, se está postulando la existencia del mundo independiente de la mente (que sería estrictamente el nivel ontológico de la *res extensa*). Sin embargo, al hablar de nuestra captación de la existencia del mundo y sus cambios, se implica algún tipo de relación de la conciencia con el mundo externo. Esta relación aparece como muy elemental o básica; pero ello basta para impedir que podamos considerar que todo nuestro conocimiento del mundo se infiere de nuestras ideas innatas.

Para entender mejor esta cuestión apelo a la división kantiana entre origen y fundamento del conocimiento. Con ello creo que podemos entender fácilmente que el conocimiento de la mera existencia del mundo externo es el origen primario de cualquier conocimiento de lo que sea que haya externamente a la conciencia, y se complementa con la idea de que las variaciones en nuestros sentidos o afecciones no son gratuitas, sino que obedecen a algunos tipos de diferencias en el mundo.

La sensopercepción es, entonces, la fuente primaria del conocimiento del mundo; sin embargo, este "contacto" elemental con el mundo no nos proporciona efectivamente un conocimiento ni minucioso ni detallado de la estructura de lo real.

Ello significa que, aunque nuestro conocimiento del mundo tiene un origen sensorial, resulta insuficiente si se reduce al mero tener sensaciones, porque lo más que puede brindarnos es la certeza moral de que hay un mundo de cosas fuera de mí en cuanto que percibo olores, sabores, colores, etc., pero justamente esta clase de ideas (calidades secundarias) no pueden revelarme por ellas mismas cómo son realmente las cosas del mundo.

Se requiere, entonces, por un lado, un nivel de percepción más complejo que nos permita la captación de propiedades cuantificables y nos proporcione una evidencia racional. Percibir distancias, volúmenes, fi-

guras, etc., es un acto complejo de percepción, porque para realizarlo se requieren los recortes teóricos que la selección de perceptos permite hacer y que se consideran relevantes para una teoría (en el caso de Descartes, el mecanicismo), y, por otro lado, entran en función varias operaciones mentales: la sensibilidad, la memoria, el intelecto, etc. En suma, la captación de una cualidad primaria no es un suceso inmediato y simple de la conciencia, sino un proceso complejo que requiere juicios, rectificaciones, procedimientos técnicos y de medición, todos ellos impregnados por la teoría y, más aún, por concepciones epistemológicas que, en el caso de Descartes, condicionan el fundamento del conocimiento a la evidencia racional que procede de las ideas innatas y sus modos.

Por estas razones no puedo concluir con Wilson que de lo que se trata es de la comparación entre la sensación de sonido y la imagen que el mecanicismo tiene del sonido como partículas materiales de aire en movimiento. La propuesta corpuscularista, o cualquier otra, es algo más que la manera en que el mecanicismo "imagina" que son las cosas; es una concepción teórica, racionalmente fundada en los modos de la extensión, y pretende ser una propuesta explicativa de los fenómenos sonoros. Estamos, pues, hablando de las hipótesis de la física cartesiana, susceptibles de expresarse en modelos, pero que no se reduce a formas imaginativas sin más.

De otro modo, yo no podría considerar que en Descartes las teorías formasen parte de un "velo perceptual" como una especie de infinito juego de imágenes. Las pautas teóricas del mecanicismo condicionan, en efecto, la selección de los preceptos geométrico-mecánicos; pero ello no es un puro juego de imágenes en el intelecto, sino que se trata de constructos que intentan aproximarnos a la estructura profunda del mundo real.

5. Del fundamento del conocimiento

Descartes considera que el fundamento del conocimiento del mundo natural es la idea innata de extensión y sus diversos modos, pero no por ello cancela la observación de los fenómenos en los que la percepción sensible, que se remite a ideas complejas métricas, desempeña un papel muy importante. Sin embargo, hay que tener presente que la observación de fenómenos involucra, implícitamente, ciertos recortes teóricos que permiten seleccionar los preceptos que se van a observar. Así, el color y el sabor son prescindibles para el mecanicismo; pero no lo son ni la figura, ni el tamaño, ni el peso, ni la distancia.

Estas propiedades métricas o cuantificables, que normalmente no dependen de un solo sentido, sino de varios, participan de diversos procesos mentales; por tanto, son estados perceptuales complejos y están encadenados a las teorías, las técnicas y aparatos de medición, etc. Por ello, constituyen el punto de reunión entre el origen sensible "borroso" de nuestro "conocimiento de la existencia del mundo externo" y el fundamento racional de su conocimiento científico.

Así, el ámbito de la fundamentación del conocimiento se torna más amplio y complejo; en efecto, una propiedad cuantificable observable es evidente y racional en vista del recorte epistemológico; es consistente, de acuerdo con el recorte geométrico-matemático, y es explicativa en relación con el recorte teórico físico.

6. Conclusiones

En suma, la percepción directa del Sol no nos proporciona ni su tamaño, ni su distancia, ni sus propiedades mecánicas; simplemente nos habla de que hay algo que es la base para montar nuestros cálculos matemáticos y nuestros aparatos de observación, nuestras tablas astronómicas, nuestras hipótesis cosmológicas y nuestras teorías físicas.

Margaret Wilson, en cambio, reduce los conceptos teóricos de la física cartesiana a ideas e imágenes que se reflejan mutuamente sin alcanzar, del todo, al mundo natural. Creo que esta lectura reduce injustamente las aportaciones del mecanicismo de Descartes, pues esta teoría ha dejado una importante huella en la larga cadena de la construcción del conocimiento científico. Ello no significa que deje de reconocer que las reflexiones de Margaret Wilson nos permiten profundizar con suma cautela en el arduo problema de la percepción en Descartes y afinar nuestra lectura de su modelo de conocimiento del mundo natural.

Bibliografía

- Arbini, Ronald, "Did Descartes Have a Philosophical Theory of Sense Perception?"/ouma/ *of the History of Philosophy*, vol. 21, 1983, pp. 317-337.
- Benítez, Laura, "Percepción sensible y conocimiento del mundo natural en Descartes", *Descartes*, vol. XLIV, 1998, pp. 19-32.
- Mackenzie, Ann, "Descartes on Life and Sense", *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 19, 1980, pp. 163-192.

Semiótica e interacción sustancial: lectura
experimental de Descartes, o ¿lo que Descartes
no sabía que sabía cuando la mente se
comunicaba con el cuerpo?*

Germán Franco Toriz**

But one may say of him, as one says of Jos.
Scaliger, that where he errs, he errs so
ingeniously, that one had rather err with him
than hit the mark with Clavius.¹

JOHN AUBREY, *Life of Thomas Hobbes*

I

En "Descartes on the Origin of Sensation",² Margaret D. Wilson aborda el problema del origen de la sensación en Descartes, partiendo de las críticas que se han hecho al cartesianismo sobre la interacción entre el cuerpo y la mente. Según señala Wilson, en esta interacción el cerebro tiene un papel fundamental. Dicho papel, para la mayor parte de los lectores de Descartes, es una relación de causalidad eficiente, es decir, "se supone que estados cerebrales *producen* sensaciones en la mente". Los críticos de Descartes, incluyendo a sus contemporáneos, objetan que hay algo "peculiarmente sospechoso" en la noción de que una cosa

* Una versión anterior y más breve de este texto se leyó en el "Homenaje a Margaret Dauler Wilson", celebrado en el aula "José Gaos" del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México, el 18 de mayo de 2000. Agradezco a Zuraya Monroy y Alejandra Velazquez sus comentarios y sugerencias, así como a los miembros del Seminario de Historia de la Filosofía dirigido por Laura Benítez y José Antonio Robles.

** Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

¹ "Pero de él se puede decir lo que se dice de Joseph Scaliger, que donde yerra, yerra con tanto ingenio, que más vale errar con él que dar en el blanco con Clavius."

² I&M, pp. 41-68.

extensa no pensante (que incluye al cerebro) pueda interactuar con una cosa inextensa pensante, pues alegan que es inconcebible e imposible que haya una interacción entre sustancias de naturalezas tan diferentes. En el examen que hace Wilson de los argumentos tanto de los críticos como de los apologistas de Descartes, se arguye, entre otras cosas, que si esta causalidad se entiende como una causalidad no mecánica, es posible salvar el escollo de la heterogeneidad de las naturalezas del cuerpo y de la mente.³ Por su parte, Zuraya Monroy, en su tesis de doctorado, "*De las Meditaciones a las Pasiones* de R. Descartes (Distinción e interacción substancial)", recoge algunas de las observaciones de Wilson, apoyándose además en la defensa de la interacción que hacen R.C. Richardson, J. Yolton, B.E. O'Neill y A. Mackenzie, para reafirmar la idea de una causalidad no mecánica. Para fundamentar su argumento, Monroy repasa las nociones de distinción substancial y de la fisiología de la sensopercepción (en contraste con la mera sensación mecánica entre el cuerpo y la realidad extracorporal). Además, leyendo a contrapelo de gran parte de los estudios cartesianos, considera que tanto la dualidad mente-cuerpo como la unión de estas sustancias son nociones que están presentes simultáneamente en casi toda la obra de Descartes (Monroy califica esta perspectiva de "sincrónica"). Además, esta autora ofrece una tesis novedosa para dar una mayor precisión a esta causalidad no mecánica, a la cual llama el "nivel semántico", consistente en caracterizar la interacción mente-cuerpo como una relación semántica basada en la (o las) doctrina(s) del signo que pueda haber en Descartes.⁴

A diferencia de Monroy, que actualmente realiza excursiones por autores medievales en busca de nociones del signo que den un mejor fundamento a su tesis desde un punto de vista histórico, mi propuesta (que por ahora sólo es una tentativa inicial o incluso experimental) es ir en la dirección contraria, es decir, buscar en la lingüística y, particularmente, en la semiótica contemporáneas a nosotros, conceptos ó modelos que describan de manera más precisa lo que puede ser una relación semántica, y desde allí leer hacia atrás para finalmente confrontar este modelo con la noción de interacción mente-cuerpo en Descartes. Con la ayuda de modelos lingüísticos, no sólo intento resaltar la pertinencia de considerar un nivel semántico en dicha interacción, sino prolongar

³ *I&M*, pp. 41 y 43.

⁴ Z. Monroy, "*De las Meditaciones a las Pasiones* de R. Descartes (Distinción e interacción substancial)", especialmente caps. II y IV para los dos últimos aspectos. Las referencias a Wilson, Richardson, Yolton, O'Neill y Mackenzie se hallan en la bibliografía de esa tesis.

tal consideración para ponerla a prueba, por así decirlo, sin por ello llegar a una crítica propiamente dicha de la misma. En suma, mi lectura es un experimento que podría tildarse de interdisciplinario, pero todavía no es una hipótesis ni una tesis: se trata de un procedimiento deliberadamente anacrónico y retrógrado. Aun así, creo poder llegar a algunas conclusiones provisionales a partir de este planteamiento.

II

Para dar mayor precisión a la noción de relación semántica, tomo de manera general de la semiótica anglosajona, y en particular de Roman Jakobson,⁵ un esquema que agrupa de manera "*inalienable?*" (las cursivas son mías) los "factores de la comunicación" (de cualquier situación de comunicación entre personas); Jakobson enuncia así estos factores, al tiempo que esboza su funcionamiento:

El HABLANTE envía un MENSAJE al OYENTE. Para que sea operativo, ese mensaje requiere un CONTEXTO al cual referirse [...], susceptible de ser captado por el oyente, y con capacidad verbal o de ser verbalizado; un CÓDIGO común a hablante y oyente, si no total, al menos parcialmente (lo que implica la existencia del codificador y el descifrador del mensaje); y, por último, un CONTACTO, un canal de transmisión o conexión psicológica entre hablante y oyente, que permita a ambos entrar y permanecer en comunicación.⁶

Este modelo es una forma bastante elaborada del llamado modelo del mensaje, proveniente de la teoría de la información, la cual a su vez se origina a partir del desarrollo de las telecomunicaciones.⁷ En dicha

⁵ R. Jakobson, "Linguistics and Poetics", pp. 350-377. Helena Beristáin hace un resumen del esquema de Jakobson en *Guía para la lectura comentada de textos literarios*, pp. 12-15.

⁶ R. Jakobson, *op. cit.*, especialmente p. 353, y H. Beristáin, *op. cit.*, pp. 12-15. Véanse, además, los artículos *código, comunicación, mensaje*, etc., en H. Beristáin, *Diccionario de retórica y poética*.

⁷ Véase C. Cherry, *On Human Communication, passim*, especialmente los caps. 2, 5 y 6. El que un desarrollo tecnológico desemboque en uno científico o conceptual no es nuevo. Véase un ejemplo relativo a la fabricación de instrumentos musicales, la teoría musical y las matemáticas en el siglo XVII en P. Gouk, "Beyond Rationality? The Paradox of Writing about Non-Verbal Ways of Knowing", especialmente las pp. 48-50. Según Gouk, la tecnología musical no sólo es un proceso "analogous to the experimental production of scientific knowledge, it is actually constitutive of that knowledge" [análogo a la producción experimental del conocimiento científico, de hecho es constitutivo de

teoría, el modelo no sólo es más simple, sino que describe una situación de comunicación entre máquinas. En este caso hay un mensaje que es primero codificado y enseguida transmitido por un transmisor o emisor como una señal. La señal es enviada por un canal, la cual es recibida por un receptor que a continuación descodifica a su vez el mensaje.⁸ Para efectos de esta exposición, podemos asimilar el hablante al emisor y el oyente al receptor; asimismo, en ambos casos hay un código común que permite la codificación y descodificación del mensaje, y un canal de transmisión de la señal, que en el caso de los humanos por lo general es la lengua (pero puede ser la pintura, la música, etc.),⁹ y en el caso de las máquinas puede ser un cable, una señal electromagnética y demás. Añádase, por último, que este modelo es *reversible*, es decir, una vez enviado y recibido el mensaje, se envía una respuesta, el oyente pasa a ser hablante y el hablante oyente.

Ahora bien, estos desarrollos son relativamente recientes. El modelo del mensaje de la teoría de la información se propone en 1949 y Jakobson presenta su esquema a fines de los años cincuenta.¹⁰ Además, hay que subrayar, por una parte, que la idea de código es bastante antigua, tanto en su aspecto público (códigos de leyes) como privado o secreto (mensajes expresados de tal manera que no todos los entiendan); por la otra, Jakobson añade la idea de contexto, que se refiere al significado del mensaje; es decir, el mensaje no significa nada para las máquinas, sino para quien las usa. Aunque parecería que en este caso se alude a una teoría referencial del significado, Jakobson no se pronuncia al respecto! Digamos únicamente que se trata de un problema muy antiguo, tratado tradicional y principalmente por la lógica y la retórica. En cuanto a los polos del modelo, ya sea hablante-oyente o emisor-receptor, podemos imaginar una asimilación más o menos vaga y lejana con la pareja autor-lector o escritura-lectura, es decir, más a título de ejemplo que otra cosa. Finalmente, para completar el esquema de Jakobson y para diferenciarlo aún más del modelo usado en la teoría de la información,

ese conocimiento]; la práctica *musical* no sólo lleva a cambios en la *ciencia* musical, sino que también "had the effect of transforming science" [tuvo como efecto transformar la ciencia], *ibid.*, p. 48.

⁸ Cfr. A. Akmajian, R.A. Demers, y R.M. Harnish, *Linguistics: An Introduction to Language and Communication*, pp. 9-12 y 392-398, y J. Lyons, *Introducción al lenguaje y a la lingüística*, pp. 14-15.

⁹H. Beristáin, *Diccionario...*, p. 94, véase *código*.

¹⁰Véanse A. Akmajian, *et al.*, *op. cit.*, p. 10; C. Cherry, *op. cit.*, cap. 2, y R. Jakobson, *op. cit.*

hay que añadir un factor que la semiótica toma del pragmatismo de C.S. Peirce, y que podemos designar con el término de "volición".¹¹ De manera muy general podría decirse que este último elemento hace que la comunicación no pueda ser un proceso determinado, incluso si todos los factores que señala Jakobson están presentes e incluso, también, si hablante y oyente usan el mismo código. Cuando un hablante envía un mensaje al oyente, pueden suceder mil cosas, o, en casos extremos, nada, dependiendo de lo que quiera hacer el oyente e independientemente, hasta cierto punto, del hablante,¹² y aquí ya rozamos el problema de la causalidad.

Otro modelo que utilizaré es el concepto saussureano de signo, el cual es uno de los elementos que da origen al estructuralismo, principalmente francés.¹³ Como se sabe, el concepto de signo lingüístico fue introducido por Saussure a principios del siglo XX. El signo lingüístico, dice Saussure, es una "entidad psíquica" que "no une una cosa y nombre, sino un concepto y una imagen acústica. Esta última no es el sonido material, [...] sino la huella psíquica de ese sonido, la representación que de él nos da el testimonio de nuestros sentidos; es sensorial"; esta imagen sólo puede ser calificada de 'material' "por oposición al otro término de la asociación, el concepto, generalmente más abstracto".¹⁴ Así, Saussure propone "sustituir *concepto c imagen acústica* por *significado y significante*, respectivamente", mientras que conserva *signo* para referirse a la unión en gran medida arbitraria de estos elementos, a falta de otro mejor.¹⁵

¹¹ C. Cherry, op. cit., cap. 6, especialmente las pp. 219-221, y cap. 7, pp. 263 y ss.

¹² Ibid., p. 220. Véase también el cap. 6, pp. 243-250.

¹³ J. Lyons, op. d/., pp. 49, 187-193 y 263.

¹⁴ F. de Saussure, *Saussure y los fundamentos de la lingüística*, p. 86. Soy consciente de los problemas textuales que plantea la obra de Saussure, pero no puedo abordarlos aquí. Baste decir que la frase "Saussure dice..." alude al resultado del trabajo de reconstrucción del "Curso de lingüística general" a partir de notas suyas (que sobrevivieron a su muerte en 1913) y de sus propios alumnos. No obstante, el concepto de signo es de uso generalizado en lingüística estructuralista. Véase G. Agamben, *Stanze. Parole et fantasma dans la culture occidentale*, parte IV, "Elmage perverse", pp. 225-266, especialmente el § 3.1, pp. 254-260.

¹⁵ F. de Saussure, op. cit., p. 87.

III

A partir de estas consideraciones, comienzo mi lectura hacia atrás haciendo un salto mortal hasta el siglo XVII, para detenerme en Locke (quien por cierto introdujo el término 'semiótica' para definir una de las tres clases en que divide las ciencias). En el libro III del *Ensayo sobre el entendimiento humano*, titulado "De las palabras", los dos primeros capítulos tratan de una manera general el lenguaje y el significado. De este texto me interesa señalar que, para Locke, el lenguaje es "el gran instrumento y lazo común de la sociedad";¹⁶ es decir, es lo que permite que las personas interactúen entre sí. Y dice: "cuando [los hombres] tuvieron nombres conocidos y convenidos para significar aquellas operaciones internas de sus propias mentes, tuvieron lo suficiente para hacer saber, mediante las palabras, todas sus demás ideas".¹⁷ El que habla, lo hace para ser entendido, por lo cual su fin es hacer que el oyente [*hearer*] conozca las ideas del hablante [*speaker*].¹⁸ Así pues, hallamos tres de los factores de Jakobson: el hablante, el oyente y el mensaje (asimilado a la idea que se quiere transmitir). Los sonidos (o las letras de un escrito) serían el contacto, el vehículo del mensaje codificado en palabras. Locke añade que las personas, cuando usan las palabras, les dan una "referencia secreta a otras dos cosas". En primer lugar, "suponen que sus palabras son marcas de las ideas en las mentes también de otros hombres, con quienes se comunican"; en segundo, "a menudo suponen que sus palabras también significan [*stand also for*] la realidad de las cosas".¹⁹ En la primera suposición leo la idea de código, en la medida en que las palabras permiten tener acceso a ideas en otros hombres; en la segunda se puede leer la idea de contexto, es decir, aquello a que hace referencia el mensaje. Cuando digo "leo", me refiero a que no es del todo fácil asimilar cómodamente estos conceptos a los de código y contexto, pero no me parece que carezcan al menos de cierta afinidad. Por otra parte, podría añadirse que se trata de una teoría del significado simultáneamente mentalista y referencial. En cuanto a las operaciones de codificación y descodificación, algo aproximado sería la idea de "imposición voluntaria" que hace que una palabra sea arbitra-

¹⁶ J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, libro III, cap. I, § 1, p. 402. La traducción de ésta y las demás citas es mía.

¹⁷ *Ibid.*, §5, pp. 403-404.

¹⁸ *Ibid.*, cap. II, §2, p. 405.

¹⁹ *Ibid.*, §§ 4-5, pp. 406-407. "*Standfor*" también puede traducirse por 'representan'.

riamente la marca de una idea, combinada con la noción de acuerdo o consentimiento en esa imposición, lo cual a su vez explica que, como dice Locke, todos, "el docto y el indocto, usan las palabras que expresan [...] de igual manera",²⁰ es decir, codifican y descodifican usando el mismo código.

Después de este gran salto, hay que dar uno pequeño para caer esta vez en Hobbes. En esa verdadera antropología que es la primera parte del *Leviatán*, titulada "Del hombre", el lenguaje aparece como el vínculo entre la "secuencia de imaginaciones o discurso mental", originada en los sentidos, y la razón o ciencia, además de su uso más general de transformar el discurso mental en verbal.²¹ Del capítulo sobre el lenguaje sólo citaré un par de fragmentos para ilustrar la afinidad y, hasta cierto punto, el contraste con Locke, por lo que por ahora no los comentaré. Dicen así:

el invento más noble y útil [...] fue el lenguaje [*speech*], que consiste en nombres o apelativos, y su conexión, con lo cual los hombres registran sus pensamientos, los recuerdan cuando ya han pasado, y también se los declaran unos a otros para utilidad y conversación mutuas, sin lo cual no hubiera habido entre los hombres ni estado [*commonwealth*], ni sociedad, ni contrato, ni paz, no más que entre leones, osos y lobos. El primer autor del lenguaje fue Dios mismo [...]. Cuando un hombre, al oír cualquier lengua, tiene aquellos pensamientos que las palabras de aquella lengua y su conexión significan, según se ordenó y constituyó que significaran, entonces se dice que la entiende, siendo que *entender* no es sino una concepción causada [*caused*] por la lengua.²²

²⁰ *Ibid.*, § 3, p. 406.

²¹ Hobbes, *Leviathan*, I, III, p. 12, y IV, p. 16. El vínculo resalta por el orden mismo de exposición: al cap. III, "Of the Consequence or Train of Imaginations" [De la consecuencia o serie de imaginaciones], sigue el cap. IV, "Of Speech" [Del lenguaje], que precede al cap. v, "Of Reason, and Science" [De la razón y la ciencia]. Locke, en el *Essay*, sigue la misma estructura: al libro II, "Of Ideas" [De las ideas] (que corresponden a las *imaginations* de Hobbes), sigue el libro III, "Of Words" [De las palabras], el cual precede al libro IV, "Of Knowledge and Probability" [Del conocimiento y la probabilidad], Locke llega a sentirse obligado a disculparse con su lector por seguir este orden de exposición, es decir, por no poder prescindir de un análisis del lenguaje (*Essay, op. cit.*, libro II, cap. XXXIII, § 19, p. 401, y libro III, cap. V, § 16, p. 437).

²² T. Hobbes, *Leviathan*, I, IV, pp. 16 y 21. La traducción es mía. La primera parte de esta cita curiosamente evoca aquella otra famosa sobre la condición natural de la humanidad, en la que la falta de paz conduce a la guerra y cancela la existencia de las artes, las letras y la sociedad, sumiendo al hombre en un estado de perpetuo miedo y haciendo que su vida sea "solitary, poor, nasty, brutish and short" {solitaria, pobre, nefasta, embrutecida y corta} (I, XIII, p. 76).

Ahora bien, en la división de las ciencias que propone Hobbes en el *Leviatán*, vale la pena notar la diferencia entre la versión latina (que algunos especialistas consideran que es la primera) y la versión inglesa.²³ En la primera, la retórica y la lógica son ciencias que surgen a partir del estudio del hombre y sus facultades, y pertenecen a la filosofía a secas, la cual a su vez es la ciencia o el conocimiento de las consecuencias. En cambio, en la versión inglesa, de las consecuencias de la lengua surgen la poesía, la retórica y la lógica y, específicamente en cuanto a la noción de contrato, la ciencia de lo justo y lo injusto. Pero la diferencia más notable es que estas ciencias (incluido el lenguaje [*speech*]) pertenecen a la filosofía *natural*.²⁴

IV

Este breve repaso de Locke y Hobbes permite discernir un interés en el lenguaje, si no nuevo, sí diferente del de épocas anteriores. A diferencia de Descartes, el lenguaje forma parte integrante de sus sistemas filosóficos, no sólo en cuanto que rebasa el aspecto aislado del sentido de las palabras en un nivel epistemológico, sino que ya se sitúa en un nivel fenomenológico en su dimensión social y política, además de moral.²⁵

²³ *Ibid.*, pp. 47—50. E. Curley incluye ambas versiones en su edición.

²⁴ *Ibid.*, p. 48. Véase además S.K. Land, *The Philosophy of Language in Britain. Major Theories from Hobbes to Thomas Reid*, caps. 1 y 2. Land dice en la introducción: "The present study is not a history of the philosophy of language but rather an examination of major theories of language current in Britain in the period from Hobbes to the end of the eighteenth century" [El presente estudio no es una historia de la filosofía del lenguaje, sino más bien un examen de las teorías más importantes del lenguaje vigentes en Gran Bretaña en el periodo de Hobbes a fines del siglo xviii]. Para el aspecto histórico, véanse: M. de Grazia, "The Secularization of Language in the Seventeenth Century"; E. McNiven Hide, "What's in a Name? Hobbes, Berkeley, Hartley, Condillac and the 'Doctrine of Signs' "; y los trabajos de H. Aarsleff, recogidos en *From Locke to Saussure. Essays on the Study of Language and Intellectual History*.

²⁵ Un importante antecedente renacentista y humanista es Juan Luis Vives. A la oración de Locke citada en la nota 16, hay que añadir esta: "Justice and truth are the common ties of society" [La justicia y la verdad son los lazos comunes de la humanidad], *Essay, op. cit.*, libro I, cap. III, § 2, p. 66. Por su parte, Vives dice: "Aquellos que dijeron que los vínculos de la sociedad humana son la justicia y el lenguaje, descubrieron con claridad la fuerza del ingenio humano." Véase J.L. Vives, *El arte retórica. De ratione dicendi* (1532), "Prólogo", p. 3. Sin embargo, una diferencia notable es que mientras que el tratamiento de Locke es más riguroso y sistemático, Vives echa mano principalmente de gran cantidad de metáforas, entre las que destaca la del cuerpo y el alma. Regresaré a esto más adelante.

Sin embargo, aunque un tratamiento descriptivo-analítico ya se esboza con alguna claridad en ambos autores, sigue privando el normativo, es decir, se trata de encontrar la mejor manera de usar el lenguaje con el fin de evitar errores en el razonamiento y la expresión.²⁶ En cambio, el contraste con Descartes destaca explícitamente en la confrontación del nominalismo de Hobbes con el intuicionismo e ideísmo cartesiano en las Terceras Objeciones a las *Meditaciones metafísicas* de Descartes.²⁷ En este intercambio, mientras Hobbes sugiere que el razonamiento no es sino un "ensamblado y encadenamiento de palabras", por lo que no se aborda la naturaleza de las cosas, sino sólo lo que toca a sus nombres, Descartes responde que "el ensamblado que se hace en el razonamiento no es el de los nombres, sino [...] de las cosas significadas por los nombres"; y añade: "me sorprende que lo contrario pueda ocurrírsele a alguien".²⁸ Ante la insistencia de Hobbes, parecería que la exasperación le hace decir a Descartes: "y mientras este filósofo no quiera estar de acuerdo conmigo sobre el significado de las palabras, no puede objetarme nada sino puras frivolidades".²⁹

A partir de sus respuestas, parecería que para Descartes el lenguaje humano es transparente y que, además, no es un problema filosófico. Veamos más de cerca esta suposición. Aunque Descartes usa el concepto de signo (y significar) para ilustrar diferentes cosas, por ejemplo (como recuerda Wilson), cuando dice que la experiencia perceptual no necesita "parecerse" a la experiencia misma, en su obra no hay una exposición sistemática del signo ni del lenguaje.³⁰ Además, a diferencia de Hobbes

²⁶ Sobre todo en Vives domina esto último, en un espíritu claramente moralista.

²⁷ R. Descartes, *Méditations métaphysiques* (ca. 1639; la.ed., 1641; 2a. ed., 1642; la. ed. francesa, 1647), pp. 295-319 (ATIX-1,133-152). (Cuando utilizo una edición diferente de las *Œuvres* de R. Descartes, doy también el volumen y las páginas correspondientes a esta edición precedidas de AT, según práctica establecida en los estudios cartesianos.)

²⁸ *Ibid.* p. 302(ATIX-1, 138-139). Esta traducción y las siguientes son mías.

²⁹ *Ibid.*, p. 308 (AT IX-1, 143). Esta frase, que sólo aparece en la traducción francesa de las respuestas de Hobbes, más bien alude a una propuesta de Hobbes que Descartes habría leído en la versión manuscrita del "Tractatus Opticus" que le envió Mersenne: "porque definiendo, esto es, estando de acuerdo en torno al uso de los vocablos, nosotros mismos hacemos que entre nosotros sea verdadera [la definición]" (T. Hobbes, "Thomas Hobbes: Tractatus Opticus (Hartey Mss. 6796, ff. 193-266). Prima edizione integrale a cura di Franco Alessio", p. 147; véase también T. Hobbes, *The Correspondence of Thomas Hobbes*, pp. III-IV).

³⁰ R. Descartes, *Traite de la lumière* [ca. 1633], cap. I, AT XI,4, *apud I&M*, p. 43. Más específicamente, en este ejemplo, Descartes usa la imagen del signo (la unión arbitraria del significado con el significante) para explicar que los movimientos en el cerebro no tienen semejanza con los objetos que causan esos movimientos ni con los movimientos

y Locke, no tiene una filosofía política propiamente dicha, en la medida en que se interesa más en la relación de la mente con lo extramental y no en las relaciones entre personas, lo que podría aducirse en parte para explicar su falta de interés en la política e incidentalmente en el lenguaje.³¹ No obstante, con respecto al lenguaje, en mi opinión son otras las razones. En cuanto a su transparencia, por ejemplo, es cierto que Descartes considera que el lenguaje es útil para que otros conozcan nuestros pensamientos, incluso para aquellos de débil inteligencia, pero no llega a decir que *refleje fielmente* el pensamiento.³² De hecho, es su mal uso lo que conduce a error, entendiéndose por esto que los hombres le dan más importancia a las palabras que a las cosas que expresan.³³

mismos. Véanse ejemplos similares en *Reglas para la dirección de la mente. Regulae ad directionem ingenii* [¿1627?], Regla XII, pp. 126-128 (AT X, 414); *La Dioptrique* [1634], IV, p. 181 (AT VI, \2); *Principes de la philosophie* [1647], IV, art. 197, ATIX-2,315-316; y *Les Passions de l'âme* [1649], art. 50, pp. 132-133 (AT XI, 368-370). La imagen de la escritura aparece en las *Regulae* y en *Principes*; en las *Regulae* se usa, además, para ilustrar la transmisión de los movimientos del sentido externo al sentido común. Por otro lado, aparte de los ejemplos citados (y otros más), hasta donde sé, la exposición más amplia sobre algún aspecto del lenguaje que se halla en Descartes está en una carta a Mersenne del 20 de noviembre de 1629 (AT I, 76-82 y 572-573), que versa sobre un proyecto de lengua universal, sobre el cual Mersenne le pide su opinión a Descartes.

³¹ Hay que matizar esta afirmación. Evidentemente, las razones que hacen que Descartes escriba el *Discours de la méthode* [1637] en francés y las *Meditationes de prima philosophia* [1641] en latín connotan no sólo una postura política, sino también cierta actitud hacia el lenguaje en relación con ella. Véanse *Discours*, VI, p. 145 (AT VI, 77) y *Méditations, op. cit.*, "Préface de l'auteur au lecteur", p. 41 (AT VII, 7), y "Le libraire au lecteur", p. 45 (AT IX-1,1). Véanse además las opiniones de Descartes acerca de Hobbes y su *De Cive*, en una carta fechada en 1643 (AT IV, 65-67).

³² *Discours, op. cit.*, V, pp. 126 (AT VI, 56-57). Descartes usa aquí el ejemplo del lenguaje como método para diferenciar a un verdadero ser humano de un autómatas o un animal, y no para hablar del conocimiento. Sin embargo, en la parte VI dice: "Et si j'écris en français, qui est la langue de mon pays, plutôt qu'en latin, qui est celle de mes précepteurs, c'est á cause que j'espère que ceux qui ne se servent que de leur raison naturelle toute puré jugeront mieux de mes opinions que ceux que ne croient qu'aux livres anciens" [Y si escribo en francés, que es la lengua de mi país, más que en latín, que es la de mis preceptores, es porque espero que los que sólo se sirven de su razón natural completamente pura juzgarán mejor mis opiniones que los que sólo creen en los libros antiguos] (*ibid.*, p. 145 (AT VI, 77)). Es decir, entender depende más de un buen uso de la "raison naturelle toute puré" que de expresarse en una lengua en particular. Véase también la nota anterior.

³³ *Principes, op. cit.*, I, art. 74, ATIX-2, 60-61. Véase también *ibid.*, "Préface", AT IX-2, 13-15, donde dice que su lógica no es "celle de l'escole, car elle n'est, á proprement parler, qu'une Dialectique qui enseigne les moyens de faire entendre á autry les choses qu'on scait, ou mesme aussi de dire sans jugement plusieurs paroles touchant

Por ello, no es tanto que el lenguaje no sea un problema filosófico, sino que, en el proyecto cartesiano, el lenguaje *depende* de la "verdadera filosofía", que es "el más grande secreto que se pueda tener para adquirir la ciencia correcta [*bonne science*]", y mediante la cual es posible analizar y ordenar todos los pensamientos de los hombres, y no sólo distinguirlos de manera que sean claros y simples; el verdadero problema está en invertir las cosas: usar una lengua antes de hallar la "verdadera filosofía".³⁴ En suma, para Descartes, como para Hobbes y Locke, el lenguaje es preponderantemente un instrumento; pero, a diferencia de estos últimos, ocupa un lugar secundario en su proyecto filosófico, pues no es el medio para hallar la *bonne science*. Esto proporciona un contexto para ensayar una manera en que se puede abordar la cuestión de la interacción sustancial mediante un 'nivel semántico' o 'doctrina del signo', como veremos a continuación.

V

Paso ahora al experimento de aplicar el modelo de la comunicación y el concepto de signo lingüístico, a partir de la propuesta de solución semántica de Monroy, a la interacción mente-cuerpo en su aspecto fenomenológico, tratando de identificar en Descartes los elementos del modelo. Cabe mencionar que no pretendo hacer un examen sistemático de la obra cartesiana; más bien, debido al carácter experimental de este texto (se trata propiamente de un *ensayo*), mi aproximación es ecléctica. Me limitaré a hacer una serie de observaciones de talante histórico para proporcionar un contexto a ciertos conceptos, apoyán-

celles qu'on ne scait pas, et ainsi elle corrompí le bon sens plustost qu'elle ne l'augmente" [la de la escolástica, pues no es sino, hablando con propiedad, una dialéctica que enseña los medios de hacer entender al prójimo las cosas que uno sabe, o incluso también de decir sin juicio varias palabras que tienen que ver con aquellas que no conocemos, y así corrompe el buen sentido, en lugar de aumentarlo], y donde se refiere al *Discours* como la obra donde expone someramente las reglas de la lógica. Es una crítica afín a la de Francis Bacon en el *Novum Organum* [1620] (con su doctrina de los ídolos y quien también habla de una nueva lógica), dirigida principalmente contra la filosofía escolástica.

³⁴ Véase la carta citada *supra*, al final de la nota 30 {AT 1,81}. Descartes hace depender esa lengua universal que considera allí de la "vraye Philosophie" [verdadera filosofía], pero al final de la carta parece hacer extensiva esa conclusión a cualquier lengua. En alusión a ese texto, C. Cherry (*op. cit.*, p. 37) destaca lo siguiente: "Already, in 1629, Descartes had considered the possibility of creating an artificial, universal language, realizing

dome en la medida de lo posible en los textos de Descartes, sin entrar en discusión con sus comentaristas (algunos serán mencionados, naturalmente), y guiándome con modelos lingüísticos actuales, como ya señalé. En primer lugar, parecería obvio que el cuerpo y la mente serían los polos del modelo. Ahora bien, ¿de dónde viene el dualismo cartesiano? Colín Cherry señala: "Hemos heredado una teoría filosófica, que quizá se origina en Descartes, según la cual hay dos mundos separados; un mundo externo o 'real', y un mundo interno o 'mental'.³⁵ Sin embargo, al parecer fue la teología escolástica la que excluyó una teoría de la mediación (el *pneuma*), en sentido soteriológico y cosmológico, en favor de un dualismo radical que sólo aceptaba una "unión inefable" entre el cuerpo y el alma.³⁶ Por otra parte, si bien se considera que la noción de alma (hoy decimos 'mente') es un concepto principalmente filosófico, me parece que es posible que también tenga una raíz mítica, a partir, entre otros, de los relatos judeo-cristianos de la creación del hombre, por lo que dicha noción provendría, además, de una revelación y no sólo de una reflexión, y de ahí el problema de conocer su verdadera naturaleza.³⁷ No obstante, Descartes acepta una distinción sustancial real entre el cuerpo y la mente, y dedica gran parte de su obra a demostrar la existencia de lo corporal y lo mental,³⁸ lo cual, para efectos de mi

that the various languages of the world were, by virtue of their complex evolution, utterly illogical, difficult, and ambiguous" [Ya en 1629, Descartes había considerado la posibilidad de crear una lengua artificial y universal, al darse cuenta de que las diferentes lenguas del mundo eran, en virtud de su compleja evolución, ilógicas, difíciles y ambiguas a más no poder]. La apreciación de Cherry no es del todo exacta. *Cfr.* también *supra*, nota 32.

³⁵C. Cherry, *op.cit.*, p. 243.

³⁶Véase "Parole et fantasma. La théorie du fantasma dans la poésie amoureuse du XIIIe siècle", III, "Spiritus phantasticus", en G. Agamben, *op. cit.*, p. 167, quien cita a Tomás de Aquino y Alberto el Grande.

³⁷Hobbes parece ir en este sentido al criticar las interpretaciones erróneas de la Biblia, de donde toma su fuerza el "Kingdom of Darkness" [reino de la oscuridad]. Por ejemplo, en el *Leviathan*, *op. cit.*, IV, XLIV, dice que el alma, en la Biblia, "signifieth always either the life or the living creature; and the body and soul jointly, *the body alive*" [significa siempre ya sea la vida o la criatura viviente; y el cuerpo y el alma juntos, *el cuerpo vivo*] (p. 419), y en la versión latina añade: "En ninguna parte leemos [en las Escrituras] acerca de un alma inmortal, o de una sustancia incorpórea separada del cuerpo. Pero leemos con frecuencia acerca de un *espíritu*, o de la *vida eterna*" (*loc. cit.*). Su lectura parece motivada por la tendencia del protestantismo a reinterpretar la Biblia de manera literal.

³⁸En cuanto a la distinción sustancial, véase *Principes*, I, arts. 52 y 60, AT IX-2, 47 y 51-52; para lo demás, *Discours*, IV, pp. 102-111 (AT VI, 3^a-40), y *Méditations*, *passim*. *Cfr.*

exposición, permite asimilar el cuerpo y la mente a los polos del modelo de la comunicación.

En segundo lugar, el cuerpo y la mente se envían mensajes mutuamente. Los mensajes que se envían corresponderían a las ideas sensibles, es decir, lo que es resultado de la sensación y objeto de la sensopercepción.³⁹ Para Descartes, las ideas son consecuencia de movimientos puramente corporales. Primero están los movimientos locales en la parte externa de los órganos de los sentidos (aquí se pueden incluir los sentidos internos, como el hambre y la sed), causados por objetos externos; de ahí pasan a los nervios hasta llegar al cerebro, donde agitan los espíritus (también corporales) contenidos en él. Estos últimos movimientos forman las ideas o imágenes sobre la superficie del cerebro, y más específicamente en una glándula que se encuentra en su interior, y son estas imágenes lo que la mente considera inmediatamente, como dice el autor. Es interesante notar que Descartes, en conexión con la palabra 'idea' (o 'imagen'), usa palabras como 'trazar', 'representar' y hasta 'pintar', que connotan sobre todo "orden". Esto no es únicamente una apreciación subjetiva: su descripción del mecanismo fisiológico de la sensación (lo puramente corporal) revela una regularidad fundamental en los movimientos corporales, pues a cada movimiento o grupo de movimientos externos corresponde uno interno en una relación constante de uno a uno, por lo que la formación de las ideas en el cerebro no es arbitraria.⁴⁰

Ahora bien, estos 'trazos', 'representaciones' o 'pinturas', ¿son signos? Sí y no. Es decir, asimilarlos a un mensaje no implica que sean necesariamente portadores de significado (es decir, en este punto es esencial concebir el mensaje como movimiento que se transmite y *nada*

Z. Monroy, *op. cit.*, cap. I, pp. 10-53. Hobbes, *Leviathan, op. cit.*, IV, XLVI, critica la doctrina de "separated essences, built on the vain philosophy of Aristotle" [*esencias separadas, construida sobre la vana filosofía de Aristóteles*] para decir que es uno de los errores introducidos en la institución de la Iglesia que se usan para engañar a la gente (p. 460).

³⁹ Véase Z. Monroy, *op. cit.*, cap. III, pp. 104-156.

⁴⁰ Véanse, para la noción de idea, *Traite de l'homme* [ca. 1633], AT XI, 176-177; *A/é-diüations, op. cit.*, "Préface de l'auteur au lecteur", p. 42 (AT VII, 8); "Méditation troisième", *ibid.*, pp. 92-131 (AT VII, 34-52; AT IX-1, 27-42) y las "Raisons" anexas a las Segundas Respuestas, def. II, *ibid.*, p. 285 (AT IX—1, 124). Para la fisiología y la correspondencia de los movimientos: *Traite de l'homme, op. cit.*, ATXI, 174 y ss., y figs. 27-29, 31-33, 35 y 38-39, AT XI, sin paginar; *Dioptrique, op. cit.*, IV, V y VI, pp. 177-215 (AT VI, 109-147); *Méditations*, VI, pp. 204-207 (AT VII, 87-89; AT IX-1, 69-71), y *Les Passions, op. cit.*, arts. 7-16, 32, 35, 44 y 50, pp. 102-111, 120, 122, 126-127 y 132-133 (AT XI, 331-342, 352-353, 355-356, 361-362 y 368-370).

más). Ciertamente, como se originan en los objetos, no son propiamente distintos de ellos; de hecho, como ya vimos, no son similares, pero guardan una estrecha relación *física* con ellos. Me atrevería a sugerir que estos movimientos terminales son como "testigos" de los iniciales, pues se corresponden con toda "fidelidad" con ellos. Por otra parte, su formación ordenada y regular los hace susceptibles de ser "interpretados" o, dicho de otro modo, pueden ser *significantes*, especialmente en el sentido saussureano.⁴¹ Para rematar la imagen que inicié, diré que el testimonio, aunque fiel, no basta para que el juicio se pronuncie sobre ellos, porque no se puede asumir que tengan un *significado* propio. De hecho, el juicio acertado depende, según Descartes, de varios testimonios (o sentidos: vista, tacto, etc.) que se consultan en varios momentos; en una palabra, de la experiencia; a ello hay que añadir que para formular un juicio se requieren principalmente, aunque no exclusivamente, operaciones mentales: la imaginación, la memoria, la voluntad y el entendimiento. De todo esto se podría concluir que el significado de las ideas de sensopercepción es una construcción que depende de una coordinación entre lo físico y lo mental; los mensajes han de ser referidos a los objetos que los producen, mientras que los juicios deben ser realizados por el entendimiento (ayudado de la imaginación y la memoria, tomando en cuenta que estas dos últimas facultades están ligadas a lo corporal).⁴² Se trataría de una teoría del significado al mismo tiempo referencial y mentalista. Hay que añadir que para que el entendimiento pueda echar mano de sus facultades necesita de la voluntad (para imaginar y recordar),⁴³ de manera que la atribución de un significado es una operación voluntaria del entendimiento. Con todo, es necesario recalcar que aún aquí uso 'significado' de manera figurada: descubrir el significado de una idea de sensopercepción es descubrir qué movimientos son y a qué corresponden y no pensar ingenuamente que eso es lo que "dice"; con ello el entendimiento no sólo percibe, sino entiende (es decir, sabe) qué es lo que percibe. Pero si a un significante que se origina de manera regulada y no arbitraria se le asigna un significado de manera voluntaria, puede haber error en la atribución. Ahí se necesita un instrumento que permita hacer la atribución de manera clara y distinta, para usar los términos de Descartes.

⁴¹ Véase J. Yolton, "Perceptual Cognition with Descartes", pp. 63-64 y 67, citado por Z. Monroy, *op. cit.*, p. 184.

⁴² Por ejemplo, *Méditations*, II, pp. 70-91 (AT VII, 23-34; AT IX, 18-26), y VI, pp. 208-211 (AT VII, 90; AT IX, 72).

⁴³ *Méditations*, IV, pp. 132-153 (AT VII, 52-62; AT IX, 42-50).

Así pues, en tercer lugar, y para examinar qué puede ser este instrumento, veamos los conceptos de código y contexto. De manera muy general, el código lingüístico funciona por lo menos en dos niveles: hay una asociación arbitraria, esto es, inmotivada, entre dos entidades distintas; las unidades así formadas, una vez aceptadas en una comunidad o sistema lingüístico, se tornan estables, es decir, es muy difícil cambiarlas; el código únicamente indica cuál entidad va con cuál. El otro nivel sería el de las reglas que permiten combinar estas unidades para formar conjuntos mayores, más complejos, pero que aún conservan un carácter unitario: por esto hablamos de *palabras* y *textos*.⁴⁴ Ahora bien, para Saussure, el primer nivel une un significado a un significante, y de ahí surge el signo; pero, ¿cuál es contexto de cuál? ¿Es el significante el que se refiere al significado, o al revés? ¿O tanto el significado como el significante son los referentes del signo? Por otra parte, para Jakobson, ¿el contexto es el referente del mensaje, es decir, su significado? No pretendo contestar estas preguntas; sólo me interesa exponerlas de manera burda para dar una idea de la complejidad de las cuestiones planteadas.

Es interesante notar que la noción de código no le era desconocida a Descartes, pues la usa para ilustrar qué es un método para investigar la naturaleza de las cosas:

Por eso hemos señalado que es menester buscar estas cosas con método, que en estas materias de menor importancia no suele diferir de la observación constante del orden que existe en el mismo objeto o que ha sido ingeniosamente inventado. Así, por ejemplo, si queremos leer un texto redactado en caracteres desconocidos para nosotros, aunque la verdad no aparece en este caso ningún orden, sin embargo, inventamos uno, bien sea para examinar todas las hipótesis que pueden hacerse con respecto a cada signo, palabra o frase, bien para disponerlas de tal modo que conozcamos por enumeración todo lo que puede deducirse de ellas.⁴⁵

Más tarde usa esta noción para explicar qué es la certeza moral, la cual, como en la cita anterior, es un conocimiento probable, y no puede engañarnos si lo juzgamos como tal y no afirmamos que es verdadero: "no nos hace más sabios", "" pero es suficiente para ordenar nuestras costumbres:

⁴⁴ Con 'texto' me refiero a cualquier combinación de palabras: frase, oración, enunciado, tanto oral como escrita. Esta simplificación radical sólo tiene el objeto de establecer una distinción entre unidades simples y complejas.

⁴⁵ *Reglas, op. cit.*, p. 106 (AT X, 404-405).

⁴⁶ *Ibid* p.147(ATX,424).

Y si a alguien, para adivinar una *clave* escrita con las letras ordinarias, se le ocurre leer una B en cada A, y leer una C en cada B, y así sustituir en lugar de cada letra la que le sigue en orden alfabético, y que leyéndola de esta manera, halla en ella palabras que tengan sentido, no dudará para nada que ése sea el verdadero sentido de esa *clave* [...].⁴⁷

Pero lo importante es que la *clave* se ve como un método heurístico, es decir, hechizo y conveniente, artificial y suplementario.⁴⁸ En cambio, para los modelos lingüísticos actuales, el código es parte integrante y esencial (*inalienable* como dice Jakobson). De hecho, sin código y codificación, no hay signo lingüístico,⁴⁹ y tampoco habría, si aplicamos este concepto a Descartes, un medio para acceder al conocimiento.⁵⁰

⁴⁷ *Principes*, *op. cit.*, IV, art. 205, AT IX-2, 323. Las cursivas son mías.

⁴⁸ 'Clave' traduce el francés *chiffre*. Esta palabra y los fragmentos directamente referidos a ella (excepto el citado arriba) fueron añadidos a la traducción francesa de los *Principes*; el latín habla de una carta escrita con caracteres latinos, pero no usados con el verdadero significado de las palabras en latín (*Principia philosophae* IV, CCV, AT VIII, 327-328). *Chiffre* está documentado en francés desde el siglo XV. En cambio, 'código' en lingüística y la teoría de la información es un neologismo decimonónico. Véase el *Petit Roben*, artículos de *chiffre* y *code*. La idea del uso de una clave para descubrir significados y en general conocer cosas también se halla en Hobbes: "And though by men's actions we do discover their design sometimes, yet to do it without comparing them with our own, [...] is to decipher without a key, and be for the most part deceived [...]" [Y aunque por medio de las acciones de los hombres descubrimos a veces su designio; no obstante hacerlo sin compararlas con las nuestras, [...] es descifrar sin una clave, y ser engañados en casi todo [--]]. *Leviathan*, *op. cit.*, Introduction, p. 4. (Véase también el relato de E. A. Poe, "The Gold-Bug", donde se usa *cipher*, *cryptograph* y *key*, pero no *code*.) En conexión con esto, es interesante notar lo siguiente: "at a time when notated music was still understood by comparatively few specialists in the sixteenth century, it was actually used as a cipher by Spanish and Italian diplomats. [...] During the seventeenth century [ejemplos de esto] were taken up by natural philosophers involved in cryptography, shorthand, the art of memory, and universal language schemes" [en una época en la que la música escrita en notas seguía siendo entendida por pocos especialistas en el siglo XVI (comparativamente hablando), de hecho era usada como una clave por diplomáticos españoles e italianos. [...] Durante el siglo XVII, ejemplos de esto fueron recogidos por los filósofos naturales que se ocupaban de la criptografía, taquigrafía, el arte de la memoria y esquemas de una lengua universal] (P. Gouk, *op. cit.*, p. 51). No se olvide que la primera obra de Descartes fue un tratado de música.

⁴⁹ En Saussure, la idea de código se reduce a concebir la lengua como un sistema de valores (fonéticos y conceptuales) y de oposiciones, las cuales, sin embargo, hacen que los valores sean distintos pero no diferentes; además, constituyen la significación, la cual "no es más que un valor determinado por sus relaciones con otros valores similares, y [...] sin ellos la significación no existiría", *op. cit.*, p. 118.

⁵⁰ Sobre la idea de código lingüístico aplicada a Descartes, véase J.-L. Marión, "De la science á son fondement", *passim*.

En lo que respecta al contexto, o referente del mensaje, se pueden adivinar sus rastros en el ejemplo del dolor del pie de la Sexta Meditación: el cuerpo está hecho de manera que la 'señal' de dolor en el pie corresponda efectivamente (por un código o codificación) a un dolor en el pie (contexto, referente), y la mente puede interpretar estas señales correctamente, porque de lo contrario sería víctima de un engaño, lo cual sería perjudicial para el cuerpo e iría en contra de la bondad de Dios, quien no es engañador (entendida esa bondad como lo que "la naturaleza me enseña", escribe Descartes, es decir, "Dios mismo, o bien el orden y la disposición que Dios ha establecido en las cosas creadas").⁵¹ Además, en *Las pasiones*, Descartes afirma que debe haber una correspondencia de uno a uno entre los movimientos de los puntos de las imágenes dobles de los sentidos y la imagen única que esos movimientos forman sobre cierta glándula situada en el interior del cerebro (art. 35).⁵² De hecho, en los artículos 44 y 50 no sólo se reafirma esta idea de correspondencia, sino que en ciertos casos la correspondencia llega a ser biunívoca y hasta puede ser alterada voluntariamente:

Con todo, no siempre es la voluntad de excitar en nosotros algún movimiento, o cualquier otro efecto, lo que puede hacer que lo excitemos, sino que esto cambia según que la naturaleza o la costumbre hayan unido diversamente cada movimiento de la glándula a cada pensamiento [*pensée*]. [...] la costumbre, que adquirimos al aprenderá hablar, hizo que hayamos juntado la acción del alma, la cual, por medio de la glándula, puede mover la lengua y los labios, con el significado de las palabras que se siguen de esos movimientos [-].⁵³

[...] aunque cada movimiento de la glándula parezca haber sido juntado por la naturaleza a cada uno de nuestros pensamientos [*pensées*], desde el comienzo de nuestra vida, aun así los podemos juntar a otros por costumbre: como lo muestra la experiencia en las palabras, las cuales excitan movimien-

⁵¹ *Méditations*, VI, pp. 204-205 (AT VII, 88; IX, 70), para el dolor del pie; VI, p. 191 (AT VII, 80; AT IX, 64) para naturaleza. Nótese que la concepción de naturaleza evoluciona a lo largo de esta obra: *cfr. ibid.*, III, pp. 101-103, y VI, p. 195 (AT VII, 38; AT IX, 30).

⁵² *Les Passions*, *op. cit.*, p. 122 (AT XI, 355-356). (Esta glándula ha sido identificada posteriormente como la glándula pineal, a la cual Descartes sólo se refiere con la frase "glándula H", según aparece identificada en los grabados del *Traité de l'homme* (AT XI, 174 y ss., y figs. 27-29, 31-33, 35 y 38-39, AT XI, sin paginar) y como hace notar Z. Mon-roy.) Véase también *Dioptrique*, *op. cit.*, V, p. 197 (AT VI, 129). En cuanto a las correspondencias, véase asimismo *Traité de l'homme*, *loc. cit.*, *Dioptrique*, *ibid.*, V y VI, pp. 182-215 (AT VI, 114-148) y *Méditations*, VI, pp. 204-207 (AT VII, 87-89; AT IX, 69-71).

⁵³ *Ibid.*, art. 44, pp. 126-127 (AT XI, 361-362).

tos en la glándula, que por institución de la naturaleza sólo representan al alma sus sonidos, cuando son proferidas por la voz, o la figura de sus letras, cuando están escritas, y las cuales, no obstante, por la costumbre que hemos adquirido al pensar en lo que significan cuando oímos su sonido o vimos sus letras, tienen por costumbre hacer concebir este significado, más que la figura de sus letras o bien el sonido de sus sílabas.⁵⁴

Como se ve, en estos ejemplos destaca la comparación con el lenguaje; pero, específicamente, el carácter convencional y arbitrario del signo lingüístico (las palabras). En la "inmaterialidad" del concepto, en el origen "material" de la imagen acústica y en su unión en el signo, podemos ver el interés de conceptos lingüísticos para examinar la interacción sustancial en la obra cartesiana, además de ayudarnos a imaginar cómo la intuición de Descartes le hacía dirigir una interesada (en más de un sentido) y cautelosa mirada al lenguaje.

En el caso del factor contacto o del canal de transmisión sucede algo peculiar. Descartes dice, en varios pasajes de la Sexta Meditación, que la mente recibe *inmediatamente* en cierta parte del cerebro la impresión (según la versión francesa) o la influencia o información (el *afficio* de la latina puede traducirse de ambos modos)⁵⁵ de los movimientos que resultan de los movimientos corporales. Como se sabe, el adjetivo 'inmediato' y su correspondiente adverbio tienen tres sentidos. Los sentidos corrientes de espacio (dos cosas están juntas en el espacio sin que haya algo entre ellas) y de tiempo (dos acontecimientos se suceden en el tiempo sin que haya un intervalo temporal entre ellos u otro acontecimiento). El tercer sentido, que fue el que originalmente tuvo en el latín medieval y sobrevive como sentido filosófico, es el de "sin intermediario".⁵⁶ En mi opinión, este último es el más importante en Descartes; es decir, esta palabra no sólo postula la inexistencia de un medio

⁵⁴ *Ibid.*, art. 50, p. 132 (AT XI, 368-369).

⁵⁵ De hecho, 'información' parece tener el sentido corriente hoy, en la versión francesa de las "Raisons", anexas a las respuestas a las Segundas Objeciones, definición II: las ideas "sont dépeintes en quelques parties du cerveau, mais seulement en tant qu'elles informent l'esprit même, qui s'applique à cette partie du cerveau" [son pintadas en algunas partes del cerebro, pero sólo en cuanto informan al espíritu mismo, que se aplica a esa parte del cerebro] (*Méditations*, pp. 285-286 (AT IX, 124)).

⁵⁶ Véase A. Blaise, *Dictionnaire Latin-Français des auteurs du Moyen-Age*, s.v. *immediate* e *immediatio*, p. 454. En cuanto al francés, Alain Rey (comp.), *Dictionnaire Historique de la langue Française*, s.v. *immédiat*, p. 999. Este último dice que el sentido abstracto de "que opera, se produce sin intermediario" surge en el siglo XVII y cita un texto de Pascal de antes de 1662: "*sentiment intérieur et immédiat*".

de contacto entre cuerpo y mente, sino que cancela la posibilidad de su existencia.⁵⁷ Desde luego, esto le crea un problema a Descartes, pues al no haber un medio de contacto, no es posible describir cómo las imágenes que se trazan en la glándula pineal mediante los *esprits*, y que por tanto la mueven, pueden influir en el alma con ese movimiento, ni cómo ésta puede causar movimientos en la glándula. Éste es el problema que la princesa Élisabeth le plantea a Descartes en sus tres primeras cartas dirigidas al filósofo, escritas en entre mayo y julio de 1643.⁵⁸

⁵⁷ La importancia de esta palabra resalta porque aparece cuando menos cinco veces en la Sexta Meditación: *Méditations.op. cit.*, pp. 178-179, 186-189, 196-197, 202-203 y 204-205 (AT VII, 75, 79, 83, 86 y 87; IX, 59, 63, 66 y 69). Además, en las "Raisons" anexas a las Segundas Respuestas, la palabra aparece en cinco de las diez definiciones, especialmente en la primera, donde Descartes dice: "Par el nom *de pensée*, je comprends tout ce qui est tellement en nous, que nous en sommes immédiatement connaissants. [...] Mais j'ai ajouté *immédiatement*, pour exclure les dioses qui suivent et dépendent de nos pensées: par exemple, le mouvement volontaire a bien, á la vérité, la volonté pour son principe, mais lui-même néanmoins n'est pas une pensée" [Por la palabra *pensamiento*, entiendo todo lo que está de tal modo en nosotros, que lo conocemos de manera inmediata. [...] Pero añadí *inmediatamente*, para excluir las cosas que se siguen y dependen de nuestros pensamientos: por ejemplo, el movimiento voluntario tiene, por supuesto, a decir verdad, a la voluntad como su principio, pero él mismo no es un pensamiento], *ibid.*, p. 285 (AT IX, 124); y también en las Sextas Respuestas, cuando Descartes describe los grados en la certidumbre del sentido, *ibid.*, p. 455 (AT IX, 236-237). Véase, asimismo, *Les Passions de l'âme, op. cit.*, I, arts. 32 y 35, p. 120 (AT XI, 354-355) y p. 122 (AT XI, 355-356). Por otra parte, la palabra aparece en otros textos de Descartes, por ejemplo los citados por Wilson (*op. cit.*, pp. 42-44 y 56): *Principes de la Philosophie, Dioptrique y Traite du Monde*.

⁵⁸ R. Descartes, *Correspondance avec Élisabeth*, pp. 65-78. En su tercera carta, la princesa escribe: "Je trouve aussi que les sens me montrent que l'âme meut le corps, mais ne m'enseignent point (non plus que l'entendement et l'imagination) la façon dont elle le fait. Et, pour cela, je pense qu'il y a des propriétés de l'âme, qui nous sont inconnues, qui pourront peut-être renverser ce que vos Méditations Métaphysiques m'ont persuadée, par de si bonnes raisons, de l'inextension de l'âme" [Encuentro también que los sentidos me muestran que el alma mueve al cuerpo, pero no me enseñan (no más que el entendimiento y la imaginación) la manera en que lo hace. Y, por eso, pienso que hay propiedades del alma que nos son desconocidas, que quizá podrían echar por tierra lo que vuestras Meditaciones Metafísicas me habían persuadido, por razones tan buenas, acerca de la inextensión del alma] (p. 77). N. Malebranche, en *De la Recherche de la vérité* [1674], habla de una "partie principale" [parte principal] del cerebro, donde "notre ame réside immédiatement" [nuestra alma habita de manera inmediata]. Y añade que "que ce soit dans la Glande *Pinéale* de M. Descartes; ou enfin dans quelqu'autre partie inconnue jusqu'í ci, que notre ame exerce ses principales fonctions, on ne s'en met pas fort en peine. Il suffit qu'il y ait une partie principale; et cela est même absolument nécessaire, comme aussi que le fond du Système de M. Descartes subsiste. Car il faut remarquer, que quand il se seroit trompé, comme ¡I y a bien de l'apparence, lorsqu'il a

Wilson dice que las palabras y expresiones que usa Descartes para describir la relación mente-cuerpo tienen connotaciones de causalidad,⁵⁹ pero también otras connotan y hasta denotan claramente una relación semántica: por ejemplo, el verbo latino *significo* y el francés *signifier* o la expresión *signum dat*, que en el francés se convierte en "fait une impression".⁶⁰ Por su parte, el cuerpo carece de volición; todo el tiempo envía y recibe mensajes y no puede escoger no hacerlo. En pocas palabras, se comporta como una máquina, según la imagen que utiliza Descartes en la Sexta Meditación. En cambio, la mente sí tiene libertad en este sentido, tanto, que las tres primeras jornadas de las *Meditaciones* logran que la mente se acostumbre a separarse de los sentidos, es decir, a no hacerle caso al cuerpo.

VI

Antes de pasar a las conclusiones, intentaré dar respuesta a una pregunta que, en vista de lo que precede, es pertinente: ¿de dónde le viene a Descartes la idea de una relación semántica para sugerir una explicación de la interacción sustancial entre el cuerpo y la mente o el alma? Sin hacer una revisión exhaustiva del tema, me limitaré a señalar dos antecedentes que podrían orientar investigaciones posteriores. El primero es Juan Luis Vives. En una obra ya citada, escribe: "En todo lenguaje hay palabras y pensamientos, que equivalen a su cuerpo y su alma respectivamente. Los pensamientos son el alma y la vida de las palabras; por ello, comúnmente se denominan *mens et sensus*."⁶¹ Vives fue un autor

assuré que c' est á la Glande Pineale que l'áme est immédiatement unie; cela toutefois ne pourroit faire de tort au fond de son Systéme [...]" [que sea en la glándula pineal del Sr. Descartes; o, en fin, en alguna otra parte desconocida hasta ahora, que nuestra alma ejerce sus funciones principales, no hay que preocuparse demasiado. Basta con que haya una parte principal; y eso es incluso absolutamente necesario, como también que la base del sistema del Sr. Descartes subsista. Pues hay que notar que, aun cuando se haya equivocado, como bien parece, cuando afirmó que es en la *glándula pineal* que el alma está unida inmediatamente; no obstante, ello no podría desmentir la base de su sistema] (II, I, caps. [y II, pp. 193-194). C. Cherry (*op. cit.*, p. 248) señala en una nota que "In this book we do not touch upon the physiological correlates of mental processes [...]. We discuss only what, not *how*" [En este libro no tocamos el tema de los correlatos fisiológicos de los procesos mentales [...]. Examinamos sólo *el qué*, no el cómo].

⁵⁹ *I&M*, pp. 44-45.

⁶⁰ *Méditations*, VI, pp. 196-197 y 204-205 (AT VII, 83 y 88; AT IX, 66 y 70).

⁶¹ J.L. Vives, *op. cit.*, p. 13.

muy leído durante los siglos XVI y XVII, como testimonian las muchas ediciones de sus obras. A título de ejemplo, citemos a Ben Jonson, dramaturgo amigo de Shakespeare y uno de los editores de sus obras. En un manuscrito fechado en 1640, parafrasea a Vives:

De Orationis dignitate. El lenguaje [*speech*] es el único beneficio que el hombre tiene para expresar su excelencia de mente por encima de otras creaturas [...]. En todo lenguaje, las palabras y el sentido, son como el cuerpo, y el alma. El sentido es como la vida y alma del Lenguaje [*Language*], sin el cual todas las palabras están muertas.⁶²

No podría asegurar en este momento si Descartes conocía esta obra de Vives, pero ciertamente conoció su *Tratado del alma* (1538),⁶³ al cual cita en el artículo 127 de *Las pasiones*.⁶⁴ En el capítulo X del libro I de su tratado, Vives explica que la razón gobierna la fantasía poniendo en movimiento los sentidos y alterando el estado del organismo, y que los seres espirituales (ángeles buenos y malos) "intervienen para excitar aquella facultad",

aplicando con suma delicadeza las acciones de las cosas naturales, que con harta facilidad frustran y anulan el conocimiento de los sentidos y nuestro propio juicio. Efectúan además aquellos espíritus algunas acciones que desconocemos, como las que entre sí los hombres realizan y que los brutos no alcanzan. Así como algunos hombres conmueven la fantasía y la mente de los demás con su palabra, con señas y con gesto, con escritos y signos, lo cual excede la comprensión de los animales, así también pueden aquellas esencias espirituales consabidas agitar nuestra fantasía con alguna acción propia y sólo de ellas conocida, luego de haber impresionado nuestra facultad imaginativa, que está tan estrechamente relacionada con el cuerpo que nuestros sentidos la mueven, y ella a su vez comunica al cuerpo maravillosas energías, de manera tal que cualquier impresión que reciba el uno tiene en la otra su reflejo fiel. El cuerpo, en efecto, recibe y devuelve la forma y la acción que la imaginación concibiera, fenómeno fácilmente comprobable en materias venéreas e indudable y clarísimo en las mujeres embarazadas, en quien la imaginación excitada obra aquello que en ningún otro caso podría hacer inteligencia ni razón alguna.⁶⁵

⁶²B. Jonson, *Timber, or Discoveries*, p. 20.

⁶³J.L. Vives, *Tratado del alma. De anima et vita*.

⁶⁴*Les passions*, art. 127, pp. 175-176 (AT XI, 421-422), y la nota en la p. 261.

⁶⁵J.L. Vives, *Tratado del alma*, p. 1171. En cuanto a las "materias venéreas", véase lo que dice Andrés Velásquez al final del capítulo tercero de su *Libro de la melancolía*, pp. 311-313, donde explica que los espíritus vitales son movidos por la imaginación (que

En esta larga cita destaca de manera evidente la idea de comunicación, de signos que tienen una causalidad eficiente en ambos sentidos, del cuerpo al alma y del alma al cuerpo. Se podría decir que otros entes espirituales de la misma naturaleza del alma humana pueden causar interferencia, y hasta interceptar, la comunicación entre ésta y el cuerpo. Además, se enfatiza que no es posible saber cómo lo hacen, pero para ilustrarlo echa mano de la metáfora del lenguaje y la oratoria. Más adelante en su tratado, al definir qué cosa es el alma, explica que: "No es cosa que nos importe demasiado saber qué es el alma, aunque sí, y en gran manera, saber cómo es y cuáles son sus operaciones."⁶⁶

El otro antecedente podría haber tenido una influencia mucho más vaga e indirecta, pero dada su extendida presencia en la cultura literaria de los siglos XVI y XVII, resulta probable como fuente de ideas no sólo para Descartes, sino para cualquier lector culto de esa época. Me refiero a los libros de emblemas, originados en la obra de Andrés Alciato (1492-1550), titulada *Emblematum libellus* (1a. ed., 1522, con muchas ediciones y traducciones subsecuentes, comentadas y refundidas). El emblema es una forma literaria híbrida que se compone de tres elementos: el *lema* o *mote* que da título al conjunto; la *pintura*, *cuadro* o *dibujo* que ilustra el tema de la composición; y el *epigrama* o *subscriptio* (o también *divisa*) que explica y determina lo que representa el grabado y el sentido que se ha de atribuir a éste.⁶⁷ Pero lo que interesa destacar aquí es la terminología vulgar para referirse a la pintura y al epigrama. En efecto, la pintura solía llamarse "cuerpo" y el epigrama el "alma" del emblema. Si añadimos el mote como su "nombre", resulta clara su concepción de tintes antropológicos. Un tratadista del siglo XVIII decía que la relación entre el cuerpo y alma del emblema trata de "explicar oscureciendo" y de "oscurecer explicando"; la fascinación que produce este conjunto "no proviene de la oscuridad de las palabras, ni de la naturaleza oculta de las cosas, sino de su unión y mezcla, por consecuencia de lo cual se constituye un tercero diferente por su propia naturaleza, la cual es la

contempla actos venéreos) y dichos espíritus hacen que se levanten "las partes genitales". Por otra parte, los efectos de la imaginación en las mujeres embarazadas son tratados por N. Malebranche, *op. cit.*, II, I, cap. VIII.

⁶⁶ J.L. Vives, *Tratado del alma*, p. 1175.

⁶⁷ Véase A. Sánchez Pérez, *La literatura emblemática española (siglos XVI y XVII)*, pp. 21-27 y *passim*. También M. Praz, *Imágenes del Barroco (estudios de emblemática)*-, M. Bath, *Speaking Pictures*; K. Pinkus, *Picturing Silence*, y P.M. Daly y J. Manning (comps.), *Aspects of Renaissance and Baroque Symbol Theory 1500-1700*.

que produce la fascinación".⁶⁸ Así, los elementos del emblema, que pueden aparecer separados de manera independiente, al unirse forman un todo con una naturaleza propia. Se unen en él el sentido (la vista, la pintura) y el intelecto (la lectura, el texto) cuyo efecto combinado produce una contemplación intensa, pero siempre dirigida a guiar el comportamiento y la acción, en especial el moralmente aceptable. Para citar de nuevo a Ben Jonson, "de las dos, la Pluma es más noble, que el Pincel. Pues aquélla puede hablarle al Entendimiento; éste, sólo al Sentido."⁶⁹ (¿Conocía Descartes estos libros?) ¿Le sugirieron alguna idea? De ser así, no sería un caso aislado.⁷⁰

VII

En conclusión, la solución semántica y el modelo de la comunicación permitirían superar el escollo de la heterogeneidad sustancial, siempre y cuando se compruebe la existencia de un código común. Además, definir la relación mente-cuerpo con este modelo y la idea de volición permite sustituir la expresión "causalidad no mecánica" por algo así como relación indeterminada de estímulo-respuesta. Ambas perspectivas, creo yo, armonizan con una dualidad y unión sustancial sincrónicas y con la duda cartesiana con respecto a la información o señales de los sentidos, incluso en un nivel epistemológico, aunque esto no lo traté.⁷¹ Por otra parte, el concepto de relación inmediata obliga a considerar un modelo de comunicación intersustancial defectivo, pues falta el factor contacto, lo cual sigue siendo *el* problema por resolver. Finalmente, independientemente de la viabilidad de esta propuesta, es necesario interrogar la noción de relación inmediata y tratar de averiguar si Descartes sabía exactamente lo que hacía cuando decidió usar esta palabra. En todo caso, la postulación de un nivel semántico parece indicar que en cuanto al signo y el lenguaje, Descartes sabía más de lo que quería admitir.⁷²

⁶⁸ Scipione Ammirato, *Il rota ovvero delle Imprese*, Florencia, 1598, citado por Agamben, *op. cit.*, pp. 248-249.

⁶⁹ B. Jonson, *op. cit.*, p. 15.

⁷⁰ Así lo piensa en cuanto a Hobbes y su *Leviathan* K. Brown, "The Artist of the Leviathan Title-Page". Véase también G. Franco, "El ballenero y la ballena: la estela del *Leviathan* de Hobbes en la obra de Jonatban Swift", tesina de licenciatura, apéndice 1, "La portada del *Leviathan*", pp. 36-41.

⁷¹ Véase J.-L. Marión, *op. cit.*, *passim*.

⁷² Como un discreto homenaje a Margaret Wilson, este ensayo consta de siete secciones, al igual que el artículo que le dio origen, citado al principio.

Bibliografía

- Aarsleff, Hans, *From Locke to Saussure. Essays on the Study of Language and Intellectual History*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1982.
- Agamben, Giorgio, *Stanze. Parole et fantasma dans la culture occidentale*, trad. francesa de Yves Hersant, Payot et Rivages, París, 1998. Akmajian, Adrián, Richard A. Demers y Robert M. Harnish, *Linguistics: An Introduction to Language and Communication*, The MIT Press, Cambridge, 1984. Bath, Michael, *Speaking Pictures: English Emblem Books and Renaissance Culture*, Longman, Londres / Nueva York, 1994. Beristáin, Helena, *Diccionario de retórica y poética*, Porrúa, México, 1985.
- , *Guía para la lectura comentada de textos literarios*, s.e., México, 1977.
- Blaise, Albert, *Dictionnaire Latin-Français des auteurs du Moyen-Age. Lexicón Latinitatis Medii Aevi*, Typographi Brepols Editores Pontificii, Turnhout, 1975. Brown, Keith, "The Artist of the Leviathan Title-Page", *British Library Journal*, vol. 4, 1978, pp. 24-36. Cherry, Colín, *On Human Communication*, Science Editions, Nueva York, 1961. Daly, Peter M. y John Manning (comps.), *Aspects of Renaissance and Baroque Symbol Theory 1500-1700*, AMS Press, Nueva York, 1999. Descartes, René, *Correspondance avec Élisabeth*, ed. Jean-Marie y Michelle Beyssade, GF Flammarion, París, 1989.
- , *Discours de la méthode. Suivi de La Dioptrique* [1634], ed. de Frédéric de Buzón, Gallimard, París, 1991.
- , *Les Passions de l'âme* [1649], ed. de Pascale d'Arcy, GF Flammarion, París, 1996.
- , *Méditations métaphysiques* [1642, 1647], ed. bilingüe de Michelle y Jean-Marie Beyssade, GF-Flammarion, París, 1992.
- , (*Euvres*, ed. de Charles Adam y Paul Tannery (nueva edición), Vrin, París, 1975, 11 vols.
- , *Reglas para la dirección de la mente. Regulae ad directionem ingenii* [¿1627?], ed. y trad. José Soriano Gamazo, Universidad de Zulia, Maracaibo, 1968. Franco, Germán, "El ballenero y la ballena: la estela del *Leviathan* de Hobbes en la obra de Jonathan Swift", tesina de licenciatura, UNAM, México, 2000. Gouk, Penelope, "Beyond Rationality? The Paradox of Writing about Non-Verbal Ways of Knowing", *Intellectual News*, no. 8, 2000, pp. 44-57. Grazia, Margareta de, "The Secularization of Language in the Seventeenth Century", *Journal of the History of Ideas*, vol. 41, no. 2, 1980, pp. 319-329. Hobbes, Thomas, *Leviathan* [1651], ed. E. Curley, Hackett, Indianápolis, 1994.
- , *The Correspondence of Thomas Hobbes*, ed. Noel Malcolm, Clarendon Press, Oxford, 1994, vol. 1.

- Hobbes, Thomas, "Thomas Hobbes: Tractatus Opticus (Harley Mss 6796, ff. 193-266) [1637-1640]. Prima edizione integrale a cura di Franco Alessio", *Rivista critica di storia della filosofia*, vol. 18, 1963, pp. 147-228.
- Jakobson, Román, "Linguistics and Poetics", en T.A. Sebeok (comp.), *Style in Language*, The MIT Press, Cambridge, 1960, pp. 350-377 [versión en castellano; *Estilo del lenguaje*, trad. Ana María Gutiérrez Cabello, Cátedra, Madrid, 1974; reimpresso aparte como R. Jakobson, *Lingüística y poética*, Cátedra, Madrid, 1988].
- Jonson, Ben, *Timber, or Discoveries* [1640], en *Ben Jonson's Literary Criticism*, ed. James D. Redwine, Jr., University of Nebraska Press, Lincoln, 1970.
- Land, Stephen K., *The Philosophy of Language in Britain. Major Theories from Hobbes to Thomas Reid*, AMS Press, Nueva York, 1986.
- Locke, John, *An Essay Concerning Human Understanding* [1700], ed. Peter H. Nidditch, Clarendon, Oxford, 1979.
- Lyons, John, *Introducción al lenguaje y a la lingüística*, trad. R. Cerda, Teide, Barcelona, 1984.
- McNiven Hide, Ellen, "What's in a Name? Hobbes, Berkeley, Hartley, Condillac and the 'Doctrine of Signs'", *Revue de Littérature Comparée*, vol. 73, no. 1, 1989, pp. 5-16.
- Malebranche, Nicolás, *De la Recherche de la vérité*, en (*Euvres complètes*, ed. de Geneviève Rodis-Lewis, Vrin, París, 1991, 1.1).
- Marion, Jean-Luc, "De la Science á son fondement", *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement*, libro II, "Le Fondement recherche. Descartes selon la création des vérités éternelles", Presses Universitaires de France, París, 1981, pp. 231-263.
- Monroy, Zuraya, "De las *Meditaciones* a las *Pasiones* de R. Descartes (Distinción e interacción sustancial)", tesis de doctorado, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1997.
- Petit Robert*, Le Robert, París, 1991.
- Pinkus, Karen, *Picturing Silence: Emblem, Language, Counter-Reformation Materiality*, The University of Michigan Press, Ann Arbor, 1996.
- Praz, Mario, *Imágenes del Barroco (estudios de emblemática)*, Siruela, Madrid, 1989.
- Rey, Alain (comp.), *Dictionnaire Historique de la langue Francaise*, Le Robert, París, 1992.
- Sánchez Pérez, Aquilino, *La literatura emblemática española (siglos XVI y XVII)*, Sociedad General Española de Librería, Madrid, 1977.
- Saussure, Ferdinand de, *Saussure y los fundamentos de la lingüística*, ed. y trad. de José Sazbón, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1977.
- Velásquez, Andrés, *Libro de la melancolía*, ed. y notas de Germán Franco (en colaboración con Francisco Barrenechea), en Roger Bartra, *El Siglo de Oro de la melancolía. Textos españoles y novohispanos sobre las enfermedades del alma*, Universidad Iberoamericana, México, 1998.
- Vives, Juan Luis, *El arte retórica. De ratione dicendi* [1532], introd. E. Hidalgo-Serna, ed., trad. y notas de A.I. Camacho, Anthropos, Barcelona, 1998.

Vives, Juan Luis, *Tratado del alma. De anima et vita* [1538], en *Obras completas*, trad. Lorenzo Riber, Aguilar, Madrid, 1948, vol. II. Wilson, Margaret Dauler, "Descartes on the Origin of Sensation", *I&M*, pp. 41-68 (publicado por primera vez en *Philosophical Topics*, vol. 19, no. 1, 1991, pp. 293-324). Yolton, John, "Perceptual Cognition with Descartes", *Studia Cartesiana*, no. 2, 1981, pp. 63-83.

Pensamiento animal

Zuraya Monroy Nasr*

Introducción

En el presente trabajo examino la posición de Margaret Wilson sobre la discusión entre Descartes y algunos contemporáneos suyos, en cuanto a la posibilidad de pensamiento en animales no humanos. Con esta presentación deseo contribuir al homenaje que se hace a Margaret Dauler Wilson (1939-1998), a unos años de su fallecimiento. Por ello, me permito una breve reflexión antes de entrar en materia.

Margaret Wilson ha sido, por varias décadas, una de las más importantes investigadoras en historia de la filosofía moderna, no sólo en Estados Unidos sino en el mundo. Sus trabajos son fuente obligada de consulta y objeto de debate para los especialistas en filosofía moderna. También los estudiantes de filosofía se han beneficiado de su obra. En Estados Unidos no hay librería universitaria donde no se encuentre, junto a la obra de Descartes, el *Descartes* de Wilson. Afortunadamente, en México contamos con una excelente traducción (de J.A. Robles), de la que también nos beneficiamos académicos y estudiantes.

Pero, además de todo, Margaret era una amiga de la casa. Justamente, para analizar su libro sobre Descartes en un seminario de investigación, vino a México en 1993 y participó con nosotros. Un afortunado y rico intercambio se inició entonces. El seminario, dirigido por Laura Benítez, le pareció de gran calidad académica, y gracias a Margaret se volvió una carta de presentación de nuestro trabajo en ámbitos internacionales. Margaret Wilson es una brillante, profunda, crítica y polemizadora filósofa de nuestro tiempo. Con argumentos cuidadosamente apoyados en los textos originales, construyó sus interpretaciones y estuvo siempre abierta al debate y a la continua reflexión. Con admiración, hemos re-

* Facultad de Psicología, UNAM.

corrido sus trabajos, revisado sus interpretaciones y establecido un diálogo. Su persona ha partido. Su obra se queda con nosotros.

I

En el artículo "Animal Ideas", recopilado en el libro póstumo *Ideas and Mechanism*,¹ Margaret Wilson examina el tratamiento cartesiano sobre el pensamiento animal. Los autores contemporáneos de Descartes no compartieron su visión monista de la naturaleza animal y lo juzgaron "despiadado". Wilson considera que "Descartes, de manera interesante, está bastante en lo correcto sobre el fracaso de sus críticos para producir argumentos articulados contra él".² Sin embargo, la autora considera que si bien el juicio cartesiano es tajante en algunas obras, hay muestras en escritos de sus últimos años que sugieren cierta flexibilidad.

Desde mi interpretación del dualismo cartesiano, tal flexibilización tendría consecuencias muy serias en cuanto a la coherencia de la concepción cartesiana. En otros trabajos he cuestionado, por ejemplo, a John Cottingham o a Daniel Garber cuando, buscando una solución positiva al problema de la unión mente-cuerpo, han desvirtuado el sentido radical del dualismo cartesiano.³ La consecuencia de esto es la introducción de una dificultad mayor, pues la física de Descartes sólo es posible a la luz de su dualismo radical.

Wilson ilustra la percepción de los críticos contemporáneos de Descartes con un pasaje de Henry More, quien en diciembre de 1648 le escribe: "Ninguna de sus opiniones hace que mi alma, gentil y delicada como es, se encoja de tal manera como la asesina (*murderous*) y decapitadora visión que Ud. mantiene en el *Discurso*, que priva a las bestias de toda vida y sentido..."⁴

Lo que Descartes expresaba, en el *Discurso del Método*, era que el cuerpo humano es una máquina, pero que el hombre conlleva una diferen-

¹ En este libro, Margaret Dauler Wilson reunió los ensayos que había publicado durante los últimos treinta años, aunque no alcanzó a ver la edición final. La edición es de Princeton University Press, 1999. El artículo "Animal Ideas" fue publicado originalmente en 1995, en los *Proceedings of the American Philosophical Association* (Discurso Presidencial de la División Este, 1994).

² I&M, p. 497.

³ Cfr. Z. Monroy Nasr, *De las Meditaciones a las Pasiones de R. Descartes*, p. 79 y ss; "René Descartes: sincronía y coherencia del dualismo y la unión mente-cuerpo", pp. 5-21.

⁴ I&M, p. 495.

cia irreductible a cualquier mecanismo: se vale del lenguaje (palabras, signos) para dar a conocer a otros sus pensamientos. En cambio, los animales y las máquinas son indistinguibles. Si unas máquinas "tuvieran los órganos y el aspecto exterior de un mono o cualquier otro animal que carece de razón, no tendríamos manera alguna de saber que éstas no poseen la misma naturaleza que estos animales" (AT VI56; CSM1139).⁵

Sobre la reacción de More a lo expresado por Descartes acerca de los animales, Wilson observa como un malentendido el que More afirme que Descartes priva a los animales de "toda vida".⁶ Pero ¿por qué More lo entendió así? Me parece que él expresa la antigua convicción de que el alma es lo único que puede dar vida. Por tanto, More ve en el mecanicismo cartesiano, aplicado a los cuerpos vivos, una amenaza fulminante para la vida animal.

Justamente aquí es donde el dualismo cartesiano estableció una diferencia radical: el mundo material puede explicarse sin apelar a alma alguna, pues en esencia se trata de una sustancia completa e independiente. Recordemos que en la Quinta Parte del *Discurso*, Descartes resume un tratado entonces inédito, que consta de dos partes: *El mundo* y *el Tratado del hombre*. En este último trabajo, él detalló su concepción mecanicista de los cuerpos, especialmente del cuerpo humano.

Allí, al terminar el examen del cuerpo, Descartes enumera todas las funciones que ha considerado propias de este cuerpo-máquina, desde la digestión y la circulación hasta los apetitos y las pasiones, pasando por la recepción de imágenes a través de los órganos de los sentidos. Pero lo que le interesa destacar es que *todas* las funciones del cuerpo se deben únicamente a la disposición de sus órganos, de la misma forma que los movimientos de cualquier mecanismo (reloj, autómata) obedecen a la disposición de sus contrapesos y ruedas. Luego, lo más importante es que, para describir las funciones de esta máquina,

no es necesario concebir en ella ninguna otra alma vegetativa o sensitiva o cualquier otro principio de movimiento y vida, aparte de su sangre y sus espíritus, agitados por el calor del fuego que arde continuamente en su co-

⁵ Las ediciones de las obras de Descartes consultadas para este trabajo son Rene Descartes (*Euvres Philosophiques*, selección, presentación y notas por F. Alquié [A], la cual presenta la notación canónica de la edición de Adam y Tannery [AT]; *The Philosophical Writings of Descartes*, traducido por J. Cottingham, R. Stoothoff y D. Murdoch [CSM], vols. I y II; con la antología de la correspondencia de A. Kenny incorporada [CSM-K], vol. III.

⁶ *I&M*, p. 495.

razón, fuego que tiene la misma naturaleza de todos los fuegos que aparecen en los cuerpos inanimados. (AT XI 202)

Descartes hace completamente explícita aquí la preocupación que orientó su trabajo: la explicación del cuerpo humano contra toda tradición que atribuya cualquier tipo de alma o principio vital a los seres orgánicos, ya que esto los deja fuera de los alcances explicativos de la física mecanicista. Como señala Alquié, el mecanismo animal es análogo al mecanismo físico; hay, también, una continuidad entre el reino inanimado y el pretendidamente animado.⁷ Esto significa que, para Descartes, lo biológico, incluida la biología humana, se reduce a lo físico. Otros contemporáneos, que tuvieron la ocasión de manifestar directamente su desacuerdo a Descartes, fueron Arnauld, Gassendi y los autores de las Sextas Objeciones. De las objeciones y réplicas que menciona Wilson, vale la pena destacar un argumento en el que coinciden tanto Gassendi como los autores de las Sextas Objeciones. Wilson presenta, como parte de una agenda metafísica explícita de estos objetores, la idea de que la continuidad entre el pensamiento animal y humano (que, según ellos, sólo sería diferente en grado) implica que si el dualismo es inaceptable en el caso de los animales, también lo es en el caso de los humanos. Por tanto, no habría fundamento para asignar un alma inmaterial a los humanos.

En su réplica a las Sextas Objeciones, Descartes, apoyado en su dualismo, argumenta que nada indica que si se concediera que los animales tuvieran pensamiento, éste también sería incorpóreo. Sin embargo, lo que quiere enfatizar es su firme convicción en cuanto a que: "no sólo he dicho que los animales no poseen ninguna clase de pensamiento, como mis críticos aquí lo implican, sino que lo he probado con muy fuertes argumentos que hasta ahora nadie ha refutado". (AT IX 228; CSM II 287-288)

II

La tajante posición cartesiana sobre el pensamiento animal, del inicio de la década de 1640, dice Wilson, parece haber cambiado hacia 1649.⁸ En las *Pasiones del alma*, Parte I, §50, al argumentar sobre la base fisiológica del hábito en las reacciones humanas, Descartes nota que lo mismo sucede en las bestias:

⁷ Cfr. A I 480, nota 1.

⁸ I&M, p. 501.

pues aunque carecen de razón y tal vez también de todo pensamiento [*ni peut-être aussi aucune pensée*), todos los movimientos de los espíritus y de la glándula [pineal] que excitan en nosotros las pasiones, también están presentes en ellos y sirven para mantener y fortalecer, no las pasiones como en nosotros, sino los movimientos de los nervios y de los músculos. (AT XI 369-370; CSM I 348)

La frase clave aquí es el "tal vez también de todo pensamiento", pues a Wilson le parece que ahí Descartes no afirma como probado que carecen de pensamiento por completo.⁹ Aunado a esto, la autora considera un pasaje de una carta dirigida a Newcastle (23-11-1646):

Lo más que puede decirse es que, aunque los animales no realizan ninguna acción que nos muestre que piensan, aun así, puesto que sus órganos de los sentidos no son tan diferentes de los nuestros, puede conjeturarse que hay, anexo a estos órganos, algún pensamiento, como lo experimentamos en nosotros, aunque el suyo sería mucho menos perfecto. (AT IV 576; CSM-KIII 304)

Según Wilson, la concesión de Descartes, aquí, es la introducción de la conjetura. No obstante, en seguida, la autora menciona la argumentación cartesiana contra esta idea.¹⁰

En ambos casos, el contexto del pasaje ofrece una interpretación diferente y, francamente, más acorde con el dualismo cartesiano. Sin lugar a dudas, en el pasaje de *I&M Pasiones* hay un "*peut-être*" que requiere comprenderse. Humorísticamente, Wilson recoge lo que alguien en serio le sugirió para explicar el supuesto cambio en Descartes: el simple hecho de ¡haber conocido bien a un perro!¹¹

Me parece más esclarecedor recordar que la interlocutora de Descartes es la princesa Élisabeth. En muchas de las explicaciones que él le dirige, por ejemplo en su correspondencia, Descartes hace gala de un paciente interés y prudencia, que es el inverso de la ironía e impaciencia que derrocha, por ejemplo, con Gassendi. El proyecto y la obra de las *Pasiones* surge de la reflexión a la que Élisabeth indujo a Descartes sobre este tema y del constante cuestionamiento de la princesa sobre los problemas del dualismo, la unión e interacción sustanciales.

Pero, de manera más importante, deben considerarse el contexto y las conclusiones del párrafo §50 de la parte I de las *Pasiones*. Lo que

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*

Descartes dice ahí es que *"No hay alma por débil que sea que no pueda, correctamente orientada, adquirir un poder absoluto sobre sus pasiones."* El sentido de todo esto es que, en el ser humano, aunque cada movimiento de la glándula pineal esté unido con ciertos pensamientos, a través del hábito puede unirse con otros pensamientos. De esta manera se puede lograr el control y el dominio absoluto de las pasiones.

Con los animales que, como claramente afirma en el pasaje citado, carecen de la facultad de la razón, compartimos la fisiología de movimientos de espíritus animales y de la glándula. Pero hasta aquí, pues en los animales, sin duda, el destino de estos movimientos son los músculos y nervios con los que se producen sólo respuestas y acciones físicas. El hábito actúa sólo a nivel fisiológico en los animales y produce cambios en su comportamiento natural. Sin embargo, el "tal vez", que pudiera sugerir la admisión de algún pensamiento en animales no humanos, en ningún momento modifica la rigurosa explicación del funcionamiento y el cambio conductual como algo puramente fisiológico animal. Así, sugiero que el "tal vez" cumple el cometido de suavizar prudentemente, para su interlocutora principal, la imagen del animal-máquina; pero no introduce flexibilidad conceptual alguna en la explicación mecanicista.

En el segundo pasaje citado, la carta a Newcastle, la cuestión estriba en sí, como sugiere Wilson, Descartes mismo introdujo la conjetura o no. Por el tono de la carta, Descartes está respondiendo y comentando una serie de argumentos que el marqués le ha planteado en su misiva. Inmediatamente antes de mencionar la conjetura, Descartes reconoce que hay cosas que los animales hacen mejor que el hombre, pero lo hacen natural y mecánicamente, dice, como un reloj que da la hora lo hace mucho mejor que como lo haría nuestro juicio (AT IV 575; CSM-K III 304).

Luego, cuando menciona que la semejanza en los órganos de los animales podría llevar a la conjetura de que éstos tuvieran algún pensamiento anexo, lo introduce impersonalmente, *"on peut conjecturer"* [puede conjeturarse]. En seguida responde en primera persona, *"A quoi je n'ai rien á repondre sinon que..."* [A lo cual no tengo otra respuesta que...]. Y este modesto inicio lleva a una réplica donde: 1) si los animales tuvieran pensamientos como nosotros, tendrían un alma inmortal como nosotros; y 2) esto parece inverosímil, pues "no habría razón para creerlo respecto a algunos animales sin creerlo de todos, y muchos de ellos, como las ostras y esponjas, etc., son demasiado imperfectos para que esto sea creíble" (AT IV 576; CSM-K III304). En realidad, la conjetura le resulta increíble y es rechazada por Descartes.

Conclusión

Margaret Wilson observa atinadamente que, en general, ni Descartes ni sus objetores dijeron mucho acerca del comportamiento animal. Los ejemplos son escasos y superficiales; sin embargo, destaca el hecho de que Descartes ofreció razonamientos para apoyar su posición acerca de la naturaleza animal. Pero, dice la autora: "Lo mismo, he sugerido, no puede decirse en general de sus críticos y sucesores inmediatos —por interesantes que sus aseveraciones sean en otros aspectos."¹²

Finalmente, lo que me gustaría destacar es cierto destino que ha tenido esta polémica. En el siglo XVII, Descartes se batía con sus objetores para convencerlos de que sólo el ser humano piensa y que todo lo demás en el mundo, incluido el cuerpo humano, es materia que se comporta mecánicamente. Hoy, las neurociencias y la psicología han seguido, en buena medida, una vía reduccionista y no sólo están convencidas de que no hay "pensamiento" animal, sino que buscan mostrar que tampoco hay pensamiento ni subjetividad humanos. Nuestra sofisticada maquinaria biológica y su fisiología debería dar cuenta de todo proceso humano, incluido lo "mental". Afortunadamente, el destierro de la mente no ha sido posible y el dualismo aún libra sus batallas.

Bibliografía

- Descartes, René, (*Euvres Philosophiques*, selección, presentación y notas por F. Alquié, Éditions Garnier, París, 1987.
- , *The Philosophical Writings of Descartes*, trad. J. Cottingham, R. Stoothoff y D. Murdoch, Cambridge University Press, Cambridge, 1984, vols. I y II; con la antología de la correspondencia de A. Kenny, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, vol. III.
- Monroy Nasr, Zuraya, *De las Meditaciones a las Pasiones de R. Descartes*, tesis doctoral, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, México, 1997.
- , "René Descartes: sincronía y coherencia del dualismo y la unión mente-cuerpo", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 1998, vol. XXIV, no. 1, pp. 5-21.
- Wilson, Margaret D., "Animal Ideas", *I&M*, pp. 495-512.

¹²I&M, p. 509.

Margaret Wilson: la historia de la filosofía en la filosofía actual y el caso de las cualidades sensibles

Alejandra Velázquez Zaragoza**

1. Introducción

El trasfondo de la broma de Quine ("hay dos tipos de gente interesada en la filosofía...") motivó a Margaret Wilson a reflexionar, en su característico estilo denso y preciso, profusamente documentado, en torno al panorama actual del estudio histórico de la filosofía, en el contexto de un caso concreto: el examen de las cualidades sensibles en el siglo XVII. De este modo, en su artículo "History of Philosophy in Philosophy Today, and the Case of the Sensible Qualities" [Historia de la filosofía en la filosofía actual y el caso de las cualidades sensibles],¹ Wilson evalúa la relación entre la filosofía y su estudio histórico. Aunque no es la intención del mismo establecer una conclusión definitiva al respecto: "no hay un punto de vista generalmente aceptado, acerca de la relación entre la filosofía y su estudio histórico", e incluso, sigue Wilson, "tal vez ni debiera haberlo",² el escrito deriva sus conclusiones del análisis contemporáneo que ha recibido el tema de las cualidades sensi-

* El área de historia de la filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, en homenaje a Margaret Dauler Wilson, organizó la lectura de una serie de trabajos para difundir y discutir algunos artículos de esta importante estudiosa de la filosofía moderna (en el mes de mayo de 2000). Este trabajo se elaboró para ser presentado en dicha ocasión, y ésta es una versión modificada y ampliada del mismo.

** Escuela Nacional Preparatoria, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

¹ M.D. Wilson, "History of Philosophy in Philosophy Today; and the Case of the Sensible Qualities", en *I&M*, pp. 455-494. Este volumen, de publicación póstuma, reúne textos elaborados por Wilson a lo largo de su vida académica. El artículo que aquí comento se publicó originalmente en: *Philosophical Review* (Universidad de Cornell), Centennial Issue, vol. 101, enero de 1992, pp. 191-243-

² *I&M*, p- 457.

bles; así, este caso se emplea como ejemplo para ilustrar y exponer las ideas de Wilson en torno al papel y las tareas de la historia de la filosofía hoy día.

En este texto tengo el propósito de compartir con el lector los planteamientos centrales del artículo mencionado, haciendo hincapié en las propuestas de Wilson con respecto al quehacer actual de la historia de la filosofía. También comentaré las conclusiones atingentes del trabajo, sobre todo por provenir de quien desarrolló una fecunda labor de investigación histórica en los filósofos de la modernidad, aplicando a ella la precisión y el rigor de su formación analítica.³ Este doble nivel de sus investigaciones (histórico y analítico) confiere un especial interés a las propuestas de este artículo, dado que, como es sabido, los estudios histórico y analítico se han considerado contrapuestos, y se ha atribuido la creatividad filosófica a este último y la erudición informativa al primero. Los trabajos de Wilson evidencian que es posible una conjunción exitosa de dichos aspectos, y este artículo en particular, dada la estrategia expositiva que en él desarrolló su autora, beneficia al lector doblemente; es decir, a la vez que se enuncian las ideas de Wilson en torno a la conjunción de la historia de la filosofía y el análisis filosófico, se presenta una apretada e interesante síntesis del estado actual y los antecedentes del estudio de las cualidades sensibles, tema en el que, como se ha mencionado, Wilson es experta.

Veamos, a continuación, qué aspectos deben considerarse para proceder a la evaluación del papel desempeñado, hoy día, por la investigación histórica de la filosofía.

2. Hacia la evaluación de la investigación histórica en filosofía

El artículo de Wilson aclara, en su inicio, las razones que la condujeron a abordar la polémica acerca de la utilidad de estudiar la historia de la filosofía para el desarrollo del pensamiento filosófico. Así, señala, el alejamiento de la tradición filosófica de habla inglesa, con respecto a las de habla francesa y alemana, se dio, en el pasado reciente, como consecuencia de las diferencias lingüísticas; pero, principalmente, debido a la presencia de cierta clase de prejuicio tradicional que distinguía

³ Para obtener mayor información con respecto a la trayectoria académica de Wilson es conveniente consultar la entrevista escrita por L. Benítez, "In Memoriam Dra. Margaret Dauler Wilson", p. 34.

tajantemente la investigación histórica, exegética, de la propiamente filosófica: "Nosotros, los filósofos de habla inglesa, solíamos considerar - y algunos todavía lo estiman así— que nuestros colegas franceses y alemanes desarrollaban trabajos más exegéticos que propiamente filosóficos al analizar temas históricos."⁴ Empero, tal distanciamiento es cosa del pasado, pues —continúa Wilson— para hacer una contribución significativa en el estudio de figuras históricas basta, en la actualidad, con trabajar en el lenguaje original del texto en estudio, así como con disponer de una amplia cantidad de bibliografía secundaria. Este acuerdo en el panorama internacional de la investigación filosófica, en estudios históricos, ha promovido la que es, actualmente, una próspera industria, y ante la densa producción que se ha obtenido, es conveniente reflexionar en torno al fruto filosófico que de ella se ha derivado. Así, las siguientes preguntas resultan pertinentes para aproximarnos hacia una evaluación de la investigación histórica en filosofía:

- ¿En qué medida los historiadores de la filosofía y sus colegas, los no historiadores, hacen causa común para contribuir al avance de la filosofía *per se*?
- ¿En qué proporción se ha incrementado la actividad profesional en los estudios históricos pertinentes para el tratamiento de temas de la filosofía contemporánea?
- ¿A los filósofos contemporáneos les preocupan aún las propuestas de sus predecesores? Si la respuesta es afirmativa, ¿en qué sentido deberían preocuparles?
- En el actual panorama de la filosofía, ¿hay influencias que afecten tanto a los historiadores de la filosofía como a los no historiadores?, y, finalmente,
- ¿Es deseable o es contraproducente conducir investigaciones que combinen el trabajo histórico con el filosófico?

Aunque dar respuesta a todas estas preguntas nos daría un panorama muy completo para proceder a la evaluación propuesta en este artículo, Wilson atiende selectivamente algunas de ellas. Con respecto a la última de las interrogantes (acerca de la pertinencia de combinar el estudio histórico con el filosófico), está claro —afirma esta analista— que estudiar la historia de la filosofía no representa nunca una pérdida de tiempo para cualquiera que esté seriamente interesado en la filosofía, sea cual

⁴ *I&M*, p. 455.

sea su propósito, y menos aún para quien, se supone, está dedicado a producir avances originales. Sin embargo, esta respuesta general es ampliamente enriquecida y matizada por Wilson, tras su análisis del caso de las cualidades sensibles en el siglo XVII. Antes de ocuparme de este aspecto, es conveniente anotar cuál es la posición de Wilson ante la actitud del filósofo contemporáneo cuando hace un uso no riguroso de las fuentes que emplea.

3. La filosofía analítica: entre el error y la superficialidad y la "distorsión fructífera"

Para entender el panorama que prevalece hoy día en la discusión que aquí se sigue, es conveniente considerar la opinión de los editores de la *Cambridge History of Renaissance Philosophy*, quienes han escrito que debemos entender el pasado de la filosofía para poder hacer uso fructífero de él y para poder aprender, efectivamente, de los filósofos del pasado. Por ello, es indispensable disponer de los textos canónicos de estos autores, lo cual debe contribuir a evitar la frecuente distorsión que de ellos hacen los filósofos contemporáneos, especialmente los que pertenecen a la tradición analítica, pues frecuentemente hacen presentaciones simplificadas y tendenciosas de las diversas posiciones filosóficas de la modernidad temprana.⁵ A Wilson le parece correcta esta posición si se refiere a las discusiones sostenidas sobre una base interpretativa errónea o superficial de los textos; sin embargo, el ataque dirigido a los filósofos analíticos le parece excesivo. En efecto —añade—, resulta exagerado exigir dogmáticamente, como una condición irrenunciable, la comprensión del pasado filosófico para poder hacer de él un uso legítimo o apropiado, ya que —afirma— bien podemos concebir la existencia de "distorsiones fructíferas" de las posiciones de los filósofos, lo cual no es, subraya, inevitablemente pernicioso.⁶ La presencia del pensamiento precedente en el desarrollo de una filosofía admite diversas soluciones. Así, Santo Tomás y Heidegger, por ejemplo, hicieron depender significativamente sus propuestas de la discusión con filósofos que los precedieron; sin embargo, Descartes y Wittgenstein no confirieron, al menos explícitamente, tal importancia a la definición de sus posiciones con relación a las de sus antecesores. En suma, concluye Wilson, en el presente clima

⁵ Véase *I&M*, p. 459.

⁶ Véase *ibid.*

intelectual, lo que parece prevalecer es una posición plural y tolerante al respecto, de tal modo que la gente que tiene sus propios ejes de investigación no tiene por qué ser tratada despectivamente por quienes se sirven hábilmente de los frutos del estudio histórico; y, a la inversa, los historiadores de la filosofía no deberían ser etiquetados de "carentes" de una auténtica motivación filosófica por sus colegas no historiadores. Es conveniente hacer notar que Wilson no aclara suficientemente el tipo de "distorsión" del pasado filosófico que le parece permisible en la filosofía. El ejemplo de Descartes y Wittgenstein no parece ser el caso apropiado para aclarar la "distorsión" que menciona, puesto que lo que Wilson nos señala en estos autores es, más bien, su actitud un tanto indiferente a la filosofía precedente, nunca una distorsión de ella. Por eso es preferible detenernos en el ejemplo que nos aporta el estudio actual de las cualidades sensibles, del cual Wilson va a extraer sus conclusiones más detalladas al respecto.

4. Un caso ejemplar: el estudio actual del tema de las cualidades sensibles

El tema de las cualidades sensibles es un caso especial de la filosofía, ya que posee, por un lado, fuertes raíces históricas, y, por otro, una indiscutible actualidad en su forma histórica. Estos rasgos lo hacen peculiarmente interesante para fungir como apoyo del tema que aquí se explora. En efecto, un buen número de filósofos contemporáneos o recientes se han dedicado a su estudio, aunque muchos de ellos aceptan acriticamente, o bien, simplistamente, algunos de sus supuestos básicos; entre ellos, la idea de que percibimos mediante nuestros sentidos un mundo de "objetos físicos", los cuales tienen varias "cualidades". Según Wilson, el tratamiento que los filósofos modernos dieron a este tema en frecuentes ocasiones revela una mayor complejidad, profundidad y riqueza, en comparación con el que le otorgan ciertos filósofos contemporáneos. El problema consiste, como es sabido, en decidir si hay razón para considerar que algunas cualidades de los objetos (color, olor, sabor, sonido, calor, frío, tamaño, forma, movimiento y reposo) dependen de la mente del sujeto, mientras que algunas otras, en contraste, serían las cualidades auténticas, genuinas e intrínsecas de los objetos. Si es así, tendríamos que responder a la pregunta de cómo deberíamos entender tal distinción, comúnmente conocida como la distinción entre cualidades primarias y secundarias.

Wilson explica que ha elegido este caso porque nos proporciona un buen ejemplo de la interacción idónea de los intereses históricos y filosóficos, dadas las circunstancias correctas. Para ello, analiza el desarrollo del trabajo interpretativo durante las últimas décadas, periodo en el cual se refleja la cambiante concepción que ha experimentado la relación entre la filosofía y la ciencia. De dicho periodo sobresalen dos casos. El primero de ellos está representado por la interpretación fenomenalista.

5. La interpretación fenomenalista

Quienes, como Jonathan Bennett,⁷ pusieron el acento en que la posición de Locke no se sustenta en la información científica, ni apela al uso del microscopio, y encontraron que recurre solamente al material empírico, se orientan hacia una interpretación fenomenalista de las cualidades sensibles. En efecto, indica Wilson, de acuerdo con esta interpretación, la diferencia entre las cualidades primarias y las secundarias depende directamente de las verdades de la experiencia ordinaria. Por supuesto, esta lectura enfatiza la relatividad de las percepciones de las cualidades secundarias, en contraste con la constancia que caracteriza a las cualidades primarias. Tratándose de cualidades secundarias, una mano puede percibir calor mientras la otra puede percibir frío, lo cual no ocurre en el caso de las cualidades primarias: nunca se produce la idea de cuadrado en una mano y de esfera en la otra. Así, las cualidades secundarias no están realmente en las cosas a las que las asignamos. Supuestamente, Locke estaría afirmando que el hecho de que percibamos calor, frío, etc., es relativo a la condición o circunstancia del perceptor; su interpretación es, por ello, fenomenalista. Las cualidades secundarias son aparentes, tal como nuestra experiencia nos lo muestra; no son cualidades reales de los cuerpos.

Este género de comentaristas supone que Locke toma la antes mencionada constancia de las ideas de cualidades primarias, producidas por un cuerpo dado, para apoyar la noción de que las cualidades semejantes a esas ideas son las que existen realmente en los cuerpos. Este tipo de casos, subraya Wilson, ilustra el tratamiento en el cual el filósofo intenta exponer el pensamiento de autores del pasado a partir de sus propias preconcepciones; pues, en efecto, una hipótesis razonable del origen de esta clase de interpretación muestra que el énfasis en los ar-

⁷ Véase J. Bennett, "Substance, Reality and Primary Qualities", cit.en I&M, p. 467.

gumentos de la relatividad perceptual expresa la preocupación fenomenalista de los filósofos durante las décadas de 1950 y 1960.

6. La interpretación realista

Otro género de interpretación se desarrolla hacia mediados de la década de 1960. Estos intérpretes acusan a sus predecesores de estar completamente equivocados. Niegan que la diferencia entre las cualidades se establezca con base en las diferencias entre las *ideas* de las diversas cualidades de los cuerpos. La distinción de Locke se erigió, afirman, sobre la base de cimientos teóricos articulados a las alternativas científicas del momento, es decir, sobre la base de la herencia proveniente de Robert Boyle. De acuerdo con estos intérpretes, las principales variantes en la percepción se pueden explicar en los términos del movimiento de partículas imperceptibles. De este modo, las cualidades primarias se distinguen de las secundarias porque son tanto las necesarias como las suficientes para dar una explicación inteligible de los fenómenos en el marco del mecanicismo de Boyle. Esta interpretación realista de las cualidades ve, en la explicación apropiada de los fenómenos naturales, uno de los principales rasgos distintivos del programa científico-filosófico del siglo XVII, en su propósito de reemplazar la ciencia aristo-télico-escolástica. Así, según esta interpretación, Locke sigue a Boyle al admitir que las cualidades secundarias existen en los objetos como *poderes* que éstos poseen y que nos causan las ideas de colores, sonidos, calor, etc. Son poderes fundados en las cualidades primarias de los objetos, los cuales, junto con las características del medio y de nuestros sistemas sensoriales, pueden ser descriptibles en términos de cualidades primarias. Toda percepción se puede explicar reduciéndola a los términos del mecanicismo de Boyle: como efectos del movimiento de partículas imperceptibles.⁸

El problema de esta lectura, dice Wilson, consiste en que no se ajusta del todo a los textos. En cambio, su acierto es que nos orienta a concluir que la postura de Locke reúne elementos heredados de una amplia tradición en filosofía que pasa por Galileo y Descartes, por lo que esta doctrina no sería exclusiva del empirismo. Por ello, en mi opinión —en apoyo a la exposición de Wilson—, muchas afirmaciones de Locke se

⁸ Véase E.M. Curley, "Locke, Boyle and the Distinction Between Primary and Secondary Qualities", p. 458, cit. en *I&M*, p. 489.

pueden rastrear en los escritos de Descartes, de Hobbes, de Malebranche y otros, quienes comparten la concepción de que las cualidades estructurales del mundo físico aparecen impregnadas por marcos teóricos extraídos de los avances científicos del momento. Así, las conclusiones de Locke, por ejemplo, de que nuestra experiencia del color, olor, sabor, etc., no se asemeja a las cualidades reales de los cuerpos, que nuestros sentidos no nos entregan las cualidades reales de las cosas, que las cualidades reales del mundo físico incluyen la figura, el tamaño y el movimiento o el reposo, y, finalmente, que esas propiedades de las cosas se fundan en el poder explicativo de la ciencia mecanicista, especialmente en lo relativo a la explicación de la percepción, revelan el papel constructivo de la mediación teórica en la constitución del criterio de objetividad.

„ En suma, los intérpretes de Locke, durante los años sesenta y posteriores, se vieron a sí mismos —señala Wilson— rompiendo con la tradición anterior, ya que basaron sus lecturas en la articulación del tratamiento de las cualidades sensibles como derivadas de la ciencia de Boyle. Lo interesante es que este cambio coincide con la transformación de las posiciones hegemónicas en filosofía, las cuales se interesaron en ligar sus propias propuestas con los resultados provenientes del campo científico. El trasfondo era, pues, acomodar la filosofía a "lo que la ciencia dicta".

Las diferencias en las interpretaciones, según se observa, provienen más que de desacuerdos básicos e irreconciliables entre los analistas — aunque también las hay de este tipo, pero con menor frecuencia—, de las variantes en el énfasis depositado, ya en un rasgo, ya en otro, del tema o autor estudiado. Esta diferencia de énfasis tiene su origen en los intereses filosóficos predominantes en el contexto del investigador, el cual da lugar a grandes tendencias interpretativas, valiosas por su carácter constructivo y por los elementos que vinculan con coherencia y creatividad. Empero, tal labor constructiva entraña riesgos que vale la pena evitar. Volvemos, con Wilson, al tema de las cualidades sensibles para ejemplificar dichos riesgos.

7. Tareas de la investigación actual a propósito de las cualidades sensibles

En la parte final del artículo, Wilson enuncia algunas de las tareas que el filósofo contemporáneo, al abordar el tema de las cualidades sensibles, no debería soslayar. Se trata de una serie de riesgos que deben

evitarse para no incurrir en anacronismos. Señalaré aquí algunos de ellos.

- No olvidar que el concepto de "cualidad primaria" se instala en el marco teórico del mecanicismo, el cual carece de la noción de fuerza. El avance de la física hace imposible sostener el marco teórico del mecanicismo, desprovisto, por ejemplo, de la noción de "fuerza". El concepto tradicional de "cualidad primaria" fue producto de asumir, de manera muy simplificada, la relación entre ciertas cualidades perceptibles de los objetos y la naturaleza de las entidades imperceptibles que los constituyen. En este sentido, algunos filósofos recientes han calificado el concepto de "cualidad primaria" como una clase de noción híbrida al proponerse relacionar, simultáneamente, los fenómenos macroscópicos de la experiencia ordinaria con el mundo teórico, conceptual, de la física.
- Lo mismo ocurre en el caso de los filósofos contemporáneos que insisten en examinar el tema del color, permaneciendo adheridos a los marcos explicativos del siglo XVII.
- También es el caso de quienes intentan eludir o, lo opuesto, revivir el ingrediente teológico que desempeñó un papel decisivo en los argumentos de los filósofos de la modernidad temprana.

Al incurrir en estos anacronismos, el pensador contemporáneo se condena tanto a la superficialidad, como a la distorsión. En suma, la lección que nos aporta el estudio actual de las cualidades sensibles nos insta a recoger el conocimiento histórico de la discusión como antídoto indispensable para precavernos contra la ingenuidad, la ignorancia y, en suma, el anacronismo.

El recorrido hasta aquí enunciado no hace justicia al escrito de Margaret Wilson, en la medida en que la abundancia de recursos textuales y notas explicativas del artículo rebasa, con mucho, los márgenes de este texto, el cual, espero, motive al lector a acudir al original. Sin embargo, las ideas básicas de la autora, en lo que toca a la relación entre la filosofía y su estudio histórico, se han planteado aquí. En torno a dicha relación cabe hacer notar que la actitud condescendiente, tolerante y permisiva que Wilson manifiesta respecto del papel creativo de la "distorsión histórica" del filósofo analítico —en la sección inicial del trabajo— no se ve reforzada mediante la exposición del tratamiento panorámico que nos ofrece de las cualidades sensibles. Mediante tal tratamiento, Wilson defiende explícitamente la labor creativa del intér-

prete, siempre que vaya acompañada de la información histórica precisa, y evite el anacronismo. En efecto, es válido interpretar con creatividad a un autor del pasado, haciendo surgir elementos enriquecedores para nutrir una propuesta original, siempre que no les sean adscritos, equivocada o anacrónicamente, a dicho autor. El señalamiento de las tareas que debe atender el estudioso actual de las cualidades sensibles así lo muestra. Pero la defensa de esta postura no es sólo explícita en Wilson; su propia manera de argumentar, que —como queda dicho— está ampliamente evidenciada mediante abundantes recursos textuales, proporciona un fuerte apoyo implícito, ejemplar, a su propuesta.

En este sentido, la exhortación de los editores de la *Cambridge History of Renaissance Philosophy*, que Wilson objeta —parcialmente—, queda avalada en todos sus términos, explícita e implícitamente, por el caso concreto que se analiza en este interesante trabajo.

Bibliografía

- Benítez, Laura, "In Memoriam Dra. Margaret Dauler Wilson", en L. Benítez, J.A., Robles, M. Costa y L. Madanes (comps.), *Cuadernos de Historia de la Filosofía*, no. 2, periodo 1999-2000, UNAM/Universidad de Buenos Aires, México/Buenos Aires, p. 34.
- Bennett, Jonathan, "Substance, Reality and Primary Qualities", *American Philosophical Quarterly*, no. 2, 1965, pp. 1-17.
- Wilson, Margaret D., "History of Philosophy in Philosophy Today; and the Case of the Sensible Qualities", *I&M*, pp. 455-494.

La polémica Descartes-Gassendi sobre la idea de infinito*

Leonel Toledo Marín**

I

Es bien sabido que el término "infinito", en Descartes, sólo es atribuible a Dios y que él califica *la res extensa* de "indeterminada"; así, "en los *Principia* I,26-27,¹ Descartes señala que tenemos el conocimiento positivo de que Dios es ilimitado, pero nos falta tal conocimiento en lo que respecta a la *res extensa*".² En diversos momentos de su obra, Descartes sostiene que entendemos positivamente que Dios es infinito y que, debido a nuestra finitud y a nuestras limitaciones epistémicas, no podemos decir lo mismo sobre la extensión.³ En la Tercera Meditación, Descartes establece que, dado que "es evidente, por la luz natural, que debe haber al menos tanta realidad en la causa eficiente y total como en el efecto de esa causa",⁴ la idea de una sustancia infinita sólo pudo haber sido

* Agradezco los comentarios recibidos de los miembros del seminario de historia de la filosofía en el Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, dirigido por Laura Benítez y José A. Robles, así como al proyecto de investigación DGAPA IN-400799.

** Posgrado de la Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

¹ En este lugar, Descartes dice: "distingo entre 'indefinido' e 'infinito' y sólo llamo propiamente infinito a lo que no tiene límites en ningún aspecto: en este sentido sólo Dios es infinito. Sin embargo, a aquellas cosas en las que, *bajo sólo algún aspecto*, no reconozco algún límite, como la extensión del espacio imaginario, la multitud de los números, la divisibilidad de las partes de la cantidad, y demás, las llamo 'indefinidas'", porque no están exentas de límites en todos los aspectos [citado en M.D. Wilson, "Can I Be the Cause of My Idea of The World? (Descartes on the Infinite and Indefinite)", *I&M* (108-125), p. 112].

² *I&M*, p. 113.

³ Cfr. L. Benítez y J.A. Robles, *El espacio y el infinito en la modernidad*, p. 132, donde señalan los autores: "Para Descartes, la atribución propia del término 'infinito' sólo puede hacerse respecto a Dios. La infinitud, en Dios, no es un agregado de partes espaciales o instantes temporales. En suma [...] la infinitud de Dios es cualitativamente distinta de la del mundo."

⁴ AT VII, p. 40.

puesta en la mente por una entidad realmente infinita.⁵ Más todavía, según G.A. John Rogers, "la idea de Dios es, a la vez, innata dentro de mí y explicable sólo sobre el supuesto de que haya un ser infinito, perfecto como su causa".⁶

En las líneas siguientes trataremos de explicitar los puntos de vista que el autor de las Quintas Objeciones a las *Meditaciones*, Pierre Gassendi, adopta en su discusión con Descartes sobre la idea de infinito. Explicitaremos las motivaciones gassendianas que lo llevan a negar la tesis cartesiana de que la idea de infinito es innata y que ésta tiene como origen una entidad infinita.

Antes de ocuparnos del estudio de las alternativas de explicación que Gassendi propone para el origen de la idea de infinito, expondremos algunos principios de la epistemología gassendiana que están en la base de su crítica a la postura cartesiana: Gassendi parte de la tesis de la imposibilidad de conocer la "naturaleza íntima de las cosas";⁷ debido a nuestra limitación epistémica, estamos determinados a partir de la experiencia sensorial en la adquisición de todo conocimiento. Así, para él, "todas las ideas provienen de los sentidos o son formadas a partir de aquellas que provienen de los sentidos";⁸ según nuestro autor, "el intelecto es una *tabula rasa* en la que nada está grabado o representado [antes de la sensación]".⁹ Además de esta tesis empirista, Gassendi sostiene que "cada idea que pasa a través de los sentidos es singular; es la mente la que forma una idea general a partir de ideas singulares".¹⁰ Acorde con estas propuestas, en su polémica con Descartes, Gassendi negará la existencia de ideas innatas y sostendrá que las nociones universales, como la noción de infinito, son construcciones del intelecto, a partir de ideas singulares.¹¹

⁵AT VII,p. 45.

⁶G.A.J. Rogers, "Las ideas innatas y el infinito: los casos de Locke y de Descartes", p. 139.

⁷SW, p. 104.

⁸H. Jones (comp.), *op. cit.*, p. 85.

⁹*Idem.*

¹⁰*Ibid.*,p.86.

¹¹*Cfr.* C. Silva, "Locke y la perspectiva psicológica del problema del infinito". Las tesis de John Locke guardan cierta similitud con las propuestas de Gassendi, en tanto que aquél niega que la idea de infinito sea innata, que tengamos una idea positiva de infinito y que Dios sea la causa de ésta.

II

En primer lugar, veamos una objeción de Gassendi a Descartes sobre la idea de infinito:

El espíritu humano no es capaz de concebir el infinito, ni puede conducir su atención hacia una idea representativa de una cosa infinita, en consecuencia, quien califica una cosa de infinita, le atribuye a una cosa que él no comprende . un nombre que no entiende, porque así como la cosa se extiende más allá de toda la capacidad del espíritu de este personaje, asimismo la negación de todo límite¹² que es atribuida a esta cosa no es inteligible por él, cuya inteligencia es siempre mantenida en algunos límites.¹³

Según Gassendi, las capacidades cognitivas del ser humano están de tal modo limitadas que son incapaces de proveernos de alguna aprehensión acerca del infinito. Al párrafo anterior, Descartes responde:

Quando dices que "aquel que califica una cosa de infinita le atribuye algo que no comprende, un nombre que no entiende", no haces la distinción entre, por un lado, la intelección conforme a la medida de nuestro intelecto [...] y, por otro, la concepción adecuada de las cosas, que nadie posee, no solamente sobre el infinito, sino sobre alguna otra cosa por pequeña que sea.¹⁴

¹²En ocasiones, Gassendi parece sostener que tenemos una idea negativa del infinito; a continuación cito un pasaje en el que figura esta tesis: "cuando hemos avanzado hasta cierto punto en nuestro entendimiento y nos hemos dado cuenta de que no nos está permitido ir más allá, aun cuando no podamos ver algún límite desde [ese punto], entonces, regresando hacia nosotros mismos, por así decirlo, llamamos infinito a aquello cuyos límites no hemos percibido. Y así, con esa palabra no significamos lo que enten demos acerca de algo, sino, antes bien, lo que no entendemos" [SW, p. 212].

Sobre esta caracterización negativa de la idea de infinito, Descartes señala en las *Meditaciones*: "No debo pensar que no percibo el infinito por una idea verdadera, sino sólo por la negación del finito, como percibo el descanso y la sombra por la negación del movimiento y de la luz; por el contrario, entiendo manifiestamente que hay más realidad en una sustancia infinita que en una finita y por tanto, de alguna manera la percepción del infinito es anterior en mí a la percepción de lo finito" [AT VII, p. 45. Citado en I&M, p.119].

¹³DM, p. 238. Nuevamente Gassendi parece prefigurar una propuesta lockcana, pues, como Carmen Silva lo apunta: [según Locke] "no tenemos una idea positiva del infinito actual, porque ello significaría rebasar los límites de nuestro propio conocimiento", en "Locke y la perspectiva psicológica del problema del infinito", p. 131.

¹⁴DM, p. 242.

La noción de infinito contiene en sí misma la negación de toda concepción adecuada; más aún, Descartes le dice a Gassendi que el hecho de que percibamos el infinito de manera limitada no quiere decir que lo que percibamos de él sea falso. Así, Descartes señala que el ser humano está epistémicamente limitado ante la idea *completa* de infinito; empero, este hecho no nos impide tener una idea, ciertamente limitada, de infinito. Detengámonos un poco más en este momento de la discusión.

La crítica de Gassendi expresada líneas antes indica que está de acuerdo con Descartes al adoptar, junto con él, la propuesta de que los límites del intelecto hacen que no seamos capaces de concebir una idea representativa completa del infinito. Sin embargo, Gassendi niega la alternativa cartesiana de una idea "limitada" de infinito, pues sostiene que, si algo es infinito, entonces es incomprendible tanto total como parcialmente.¹⁵ Lo infinito es *absolutamente* incomprendible. Notemos que Gassendi no pretende afirmar que tengamos una idea adecuada o completa de infinito, como lo interpreta Descartes; tampoco está afirmando que tengamos una idea negativa de infinito, en cuanto que "la negación de todo límite que es atribuida a esta cosa *no es inteligible* por él". Más bien, el pasaje sugiere que el entendimiento tiene límites infranqueables y que el ser humano no puede adquirir de ninguna manera (ni siquiera de un modo limitado, "conforme a la medida de nuestro espíritu") la idea de infinito. La naturaleza limitada del ser humano le impide, desde el principio, cualquier acercamiento a alguna noción de infinitud. Desde esta perspectiva, el uso de la noción de infinito no tendría sentido alguno.

La segunda crítica, menos radical, del autor de las Quintas Objeciones sugiere que la noción de infinito no es originada por alguna entidad infinita. En esta segunda crítica se conserva la propuesta de que el ser humano no tiene acceso directo a la entidad infinita; empero, se matiza la idea de que no poseemos idea alguna del infinito, pues Gassendi provee al menos dos explicaciones alternativas a la cartesiana del origen de ésta.

Una primera propuesta gassendiana acerca del origen de la idea de infinito, que se aparta de los principios cartesianos, es la que afirma que la idea de infinito se adquiere a través del lenguaje, mediante la comunicación con los demás. Aunque no es desarrollada con amplitud

¹⁵Nótese que Gassendi no está negando la posibilidad de que un sujeto pueda tener un conocimiento limitado de alguna sustancia. Lo que el autor niega es que se tenga un conocimiento completo o limitado de una sustancia infinita *qua* infinita.

por Gassendi, conviene citar un párrafo en el que se apunta esta tesis: "Dices que tienes una idea que te representa a Dios como 'cierta substancia infinita', etc. Pero ¿cuándo adquiriste tal idea?, ¿fue antes de haber escuchado algo acerca de Dios, acerca de la sustancia o acerca de la infinitud?"¹⁶

Gassendi afirma que el origen de la idea de infinito es el intercambio de opiniones entre los seres humanos; si esto es así, definitivamente debemos atribuirle un origen finito a la idea de infinito. Y esto, a su vez, constituye una propuesta contraria a la que Descartes defiende. Dios, entonces, no es la única fuente posible de mi noción de infinito, pues tal idea puede llegar a nosotros a través de la comunicación.

La segunda explicación alternativa del origen de la idea de infinito que Gassendi propone está basada en las operaciones del intelecto, tales como el agrupar o el "agrandar" ideas particulares, según se afirma en el siguiente pasaje:

Mucho os engañáis si pensáis tener la idea de sustancia infinita, la cual sólo de nombre podéis conocer, y a la manera en que los hombres pueden comprender el infinito (que en realidad es no comprenderlo); de suerte que no es necesario que dicha idea haya emanado de una sustancia infinita, puesto que puede ser formada uniendo y ampliando las perfecciones que el espíritu humano es capaz de concebir.¹⁷

El inicio del párrafo recuerda la primera crítica gassendiana según la cual no es posible concebir el infinito, y la supuesta idea no es sino una construcción meramente nominal. Sin embargo, más adelante, Gassendi ofrece otra posibilidad de la adquisición de la noción de infinito al poner énfasis en la capacidad de modificar las ideas que se han adquirido previamente. En su *Institutio lógica*, Gassendi sostiene que, después de adquirir las ideas particulares por medio de los sentidos, la mente forma otras al unificar, agrupar, agrandar o disminuir las primeras.¹⁸ Son estos procesos intelectuales los que Gassendi tiene en mente en el párrafo

¹⁶ SW, p. 211. Más adelante, en las mismas *Disquisitio* (SW, p. 214), Gassendi dice a Descartes: "Cuando dices [...] que [la idea de Dios] es 'tan grande que no pudo ser originada en ti', tu frase sería aceptable si entiendes con esto que tu idea es tal que no podrías tenerla en ti mismo sin tus padres, los maestros, los curas y sin otros hombres con los que has platicado y por los que has oído que Dios es llamado infinito, eterno, omnipotente, creador del cielo y de la tierra [...]."

¹⁷ AT VII, p. 295.

¹⁸ H. Jones (comp.), *op. cit.*, p. 86.

anterior. Con ello afirma que la idea de infinito es una idea general, que surge de ideas de singulares y, por tanto, finitas. Una tesis similar se sostiene en las siguientes líneas:

Cuando se tiene la costumbre de atribuir a Dios todas las perfecciones más altas, parece que aquéllas son obtenidas de las cosas que admiramos comúnmente en nosotros como la duración, el poder, el conocimiento, la bondad, la beatitud, etc. A las cuales, *ampliándolas lo más posible (quo quantum possumus ampliantes)*, decimos que Dios es eterno, todopoderoso, omnisciente, supremamente bueno [...].¹⁹

Según Gassendi, la idea de infinito es obtenida por las operaciones mentales de unión y ampliación: a partir de ideas menos generales, las de determinados atributos que son observados en los seres humanos, el intelecto se encarga de agrandarlas de tal modo que llega a formar una idea de Dios. Ahora bien, es importante señalar nuevamente que el origen de esta idea no es una entidad infinita (puesto que los atributos que son observados en los seres humanos no son infinitos) y que la idea que es obtenida de esta ampliación no es, en sí misma, una idea infinitamente grande.

Es necesario hacer notar que Descartes tiene una respuesta a esta explicación; cuando Gassendi le plantea a Descartes que [la idea de Dios] "no tiene [...] más realidad objetiva que la que tienen todas las cosas finitas tomadas juntas, a partir de las ideas de las cuales esta idea (de Dios) ha sido compuesta, y después agrandada",²⁰ Descartes le responde con la siguiente pregunta: "¿De dónde puede venir esta facultad de amplificar todas las perfecciones creadas, es decir, de concebir alguna cosa más grande o más magnífica que aquéllas, si no del hecho de que hay en nosotros una idea de una cosa más grande, a saber, [la idea] de Dios?"²¹

La propuesta de Descartes, entonces, "afirma que el poder de amplificar las perfecciones creadas requiere la existencia en nosotros de algo

¹⁹ AT VII, pp. 286-287/DM, p. 238. Las cursivas son mías. Nótese que la propuesta gassendiana no parece afirmar que una idea pueda ser infinitamente ampliada: una idea / de una propiedad *P*, de amplitud *e* puede ser agrandada sucesivamente, de tal modo que / adquiere una amplitud $a_n + k$ ($k > 1$). A mi parecer, Gassendi sostiene que este aumento de extensión sería limitado, puesto que las facultades mismas son limitadas. La idea de la propiedad *P*, al adquirir su mayor extensión posible para el ser humano, es atribuida a Dios.

²⁰ DM, p. 238.

²¹ DM, p. 242.

más grande²² y sólo la idea de Dios puede tener esa dimensión. Descartes, en el pasaje anterior, hace que la facultad de ampliación de las ideas dependa de la misma idea de Dios. Esta respuesta ciertamente está acorde con los principios cartesianos de que la idea de Dios es innata y previa a nuestro conocimiento de las cosas particulares. Sin embargo, esta misma respuesta sugiere a Gassendi una nueva objeción:

habría que decir que, cuando los antiguos filósofos, ampliando las ideas que tenían de espacio visible, de este mundo y de los escasos principios que lo componen, formaron las de un universo infinito, de una infinidad de mundos, de una infinidad de principios, no forjaron esas ideas mediante la fuerza de su pensamiento, sino que les fueron enviadas al espíritu por un universo infinito, por una infinidad de mundos, por una infinidad de principios.²³

Según Gassendi, si aceptamos que el poder de ampliar nuestras ideas indefinidamente proviene de la existencia "de algo más grande", deberíamos entonces aceptar que, cuando los pensadores antiguos imaginaron una infinidad de mundos, dichas ideas les provinieron, no de las capacidades de su propio intelecto, sino de la existencia real de infinitos mundos. Si aceptamos que una idea ha de contener al menos tanta realidad como su causa, debemos, según Gassendi, aceptar que, si tengo una idea de mundos infinitos, entonces la causa de esta idea ha de ser la existencia de mundos infinitos; y podemos proceder de la misma forma con otras ideas para deducir la existencia de otras entidades infinitas aparte de Dios.

No obstante, Descartes no tiene por qué aceptar las conclusiones de su crítico: es suficiente con que exista una sola idea de infinito y que esta idea sea anterior a nuestra facultad de amplificar otras ideas. La misma idea de infinito será, en este caso, la idea límite de comparación con las ideas que mi intelecto pueda formar.²⁴

III

Según Laura Benítez y José A. Robles, durante los siglos XVII y XVIII, las disputas en torno al infinito desembocaron, particularmente en la

²² *I&M*, p. 121.

²³ En AT VII, p. 295; B- *Descartes, Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, p-237.

²⁴ *Cfr. I&M*, pp. 121-122.

Ilustración inglesa, en la formación de dos corrientes intelectuales: los espiritualistas y los empiristas. Los primeros afirmaban que

nuestro espíritu, como parte de lo creado, tenía serias limitaciones para llegar a comprender aquello que con mucho lo rebasaba, esto es, lo plenamente infinito [...]. Empero, para estos autores, el espíritu llegaba a intuir la existencia del infinito, aun cuando no pudiera explicarse cómo fuera eso infinito.²⁵

Por lo que hemos dicho líneas antes, bien podríamos sugerir que estas propuestas espiritualistas (aunque no sin problemas) guardan cierto paralelismo con las tesis de Descartes, en cuanto que ambos bien podrían aceptar que, a pesar de que tenemos una idea positiva del infinito, el limitado alcance de nuestras facultades cognoscitivas no nos da acceso a un conocimiento completo de la infinitud.²⁶ Para los empiristas, en cambio,

la infinitud es inconcebible, ya sea porque carecemos de una representación o idea de lo Infinito y sin representación no hay conocimiento, o bien porque estamos limitados sólo a representaciones de cosas finitas. En el primer caso, el énfasis se pone en nuestra capacidad de representación, en tanto que, en el segundo, se dirige a los contenidos mentales; en suma, la mente humana está atada a la finitud, tanto en su capacidad general de operación como en la amplitud de sus contenidos.²⁷

Me parece que aquí la tradición gassendiana puede verse con menos reparos que el paralelismo que sugerí antes con respecto a Descartes: ciertamente, según la crítica más fuerte de la tesis de Gassendi, éste propone una completa ruptura con la idea de infinito a partir del reconocimiento de nuestra limitada capacidad de entendimiento. Por otro lado, la segunda objeción apoya la tesis de que el origen de la idea de infinito está determinado por las ideas particulares que la mente contiene, además de la capacidad que ésta tiene de realizar operaciones con ellas.

Hemos expuesto los distintos momentos de la polémica en torno a la idea de infinito entre Descartes y Gassendi. Para el primero, es de

²⁵ L. Benítez y J.A. Robles, *El espacio y el infinito en la modernidad*, p. 91.

²⁶ Cfr. *ibid.*, p. 94, en donde se cita el siguiente párrafo de Ralph Cudworth: "Ciertamente, la deidad le es incomprendible a nuestro entendimiento finito e imperfecto, pero no le es inconcebible. Y, por lo tanto, no hay ninguna base para esta tesis atea de hacerla una no entidad."

²⁷ *Ibid.*

suma importancia establecer que la idea de infinito es producida por la divinidad, pues "si pudiese establecerse una fuente alternativa (no infinita) para esa idea de infinitud, entonces se vendría abajo el argumento a favor de la existencia de Dios".²⁸ He aquí la necesidad de establecer que poseemos una idea positiva de infinito, aunque no tengamos una idea completa de éste.

Por su parte, la estrategia de Gassendi en la discusión sobre la idea de infinito consiste en *a)* negar que hay ideas innatas, así, la idea de infinito es, como todas las ideas en el intelecto, una idea adventicia; *b)* negar que la idea de infinito tenga, necesariamente, su origen en una entidad infinita: Gassendi entiende que esta propuesta destruiría los cimientos de la prueba cartesiana de la existencia de Dios y, por ello, se empeña en *c)* sugerir explicaciones que parten de principios distintos de los cartesianos, de cómo la idea de infinito puede ser adquirida por el entendimiento. Si la limitación epistémica, en Descartes, nos impide tener una idea completa de infinito, para Gassendi, tal limitación nos determina a buscar el origen de esta noción en las operaciones del intelecto, que tienen como material las ideas particulares; el resultado de estas operaciones será siempre el encuentro con nuestra finitud.

Bibliografía

- Benítez, Laura y José Antonio Robles, *El espacio y el infinito en la modernidad*, Publicaciones Cruz O, México, 2000.
- (comps.), *El problema del infinito: filosofía y matemáticas*, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México, 1997.
- Descartes, René, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, trad. Vidal Peña, Alfaguara, Madrid, 1977.
- Jones, Howard (comp.), *Fierre Gassendi's Institutio lógica 1658*, Van Gorcum, Assen, 1981.

²⁸G.A.J. Rogers, "Las ideas innatas y el infinito: los casos de Locke y de Descartes", p. 140. Después de esta frase, John Rogers explica: "No es simplemente que lo crucial sea que tenemos una idea innata de Dios como un ser supremamente perfecto, pues podríamos tener una idea innata que no correspondiese con nada [...]. La cuestión fundamental es que el hecho de que tengamos la idea de Dios como la de un ser supremamente perfecto, sea ella innata o no, no logra establecer la existencia de Dios, a menos que el que tengamos esa idea no pueda explicarse, excepto postulando la existencia de una deidad que cause esa idea."

Rogers, G.A. John, "Las ideas innatas y el infinito: los casos de Locke y de Descartes", en L. Benítez y J.A. Robles (comps.), *El problema del infinito: filosofía y matemáticas*, pp. 137-153. Silva, Carmen, "Locke y la perspectiva psicológica del problema del infinito", en L. Benítez y J.A. Robles (comps.), *El problema del infinito: filosofía y matemáticas*, pp. 116-136. Wilson, Margaret D., "Can I Be the Cause of My Idea of The World? (Descartes on the Infinite and Indefinite)", *I&M*, pp. 108-125.

La representación en Spinoza: en contra de una interpretación cartesiana

*Luis Ramos Marcin**

En "Objects, Ideas, and 'Minds': Comments on Spinoza's Theory of Mind",¹ Margaret Wilson considera insatisfactoria la función representativa de la mente en la *Ética* de Baruch Spinoza; a partir de ello, le niega al pensamiento spinoziano una posición coherente en torno al problema mente-cuerpo. A continuación pretendo mostrar que la supuesta incapacidad de Spinoza para describir dicha función es el resultado de una lectura cartesiana de la teoría del conocimiento de Spinoza: para entender la función representativa de la mente en Spinoza, es indispensable tomar en cuenta que ésta descansa en una crítica a la función sustitutiva de las ideas propia de la epistemología cartesiana.

1. Argumentos sobre el uso inapropiado del concepto de representación en Spinoza

Por "representación", Wilson entiende la posibilidad de la mente de tener conocimiento de objetos externos, sean éstos cercanos, lejanos, existentes, posibles o irreales.² La autora sostiene que se ha discutido largamente lo que se debe entender por "representación". Advierte que la discusión debe distinguir entre el objeto de mi conocimiento y el proceso cognoscitivo. En este sentido, la noción de "representación" se debe plantear en términos del objeto de mi conocimiento, pues su objeto es justamente lo que estoy pensando, y claro que sé qué es lo que pienso. En cambio, como el proceso cognoscitivo refiere a problemas teóricos y fisiológicos, la función de representación no tiene

* Posgrado de la Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

¹ I&M, pp. 126-140.

² I&M, p.131

por qué referirse a él. Esta distinción no se encuentra en la teoría de las ideas de Spinoza: para él, el objeto de mi conocimiento es producto del proceso cognoscitivo, con lo que la diferencia entre imaginación, razón e intuición se funda en los medios por los que el hombre forma las imágenes, las nociones comunes y las intuiciones. A partir de esto, Wilson considera que Spinoza confunde el uso de la representación con los procesos cognoscitivos.

Spinoza identifica la mente humana con la idea que Dios tiene del cuerpo humano (*Ética*, libro 2, proposición 12). Wilson considera que toda idea en Dios cumple la misma función que las ideas en Dios según Leibniz, a saber: la idea en Dios es una noción completa, pues tanto para Spinoza como para Leibniz, dice la autora, el conocimiento de Dios incluye todo lo que ocurre con su objeto, sea pasado, presente o futuro. Para elucidar lo que Spinoza entiende por conciencia, Wilson recurre a Curley,³ quien identifica la conciencia con la tesis spinoziana de la *idea idearum*, esto es, la capacidad de la idea de ser reflexionada. Pero Wilson considera no sólo que esta identidad es ajena a Spinoza, sino que, incluso si es verdadera, a partir del Escolio a *Ética*, libro 2, proposición 13, no hay razones para distinguir entre la mente humana y otro tipo de mentes.⁴ Con ello, primero, Spinoza no podría dar cuenta de que tener una mente se asocia con pensar y ser consciente, pues la conciencia no puede darse en un alma que conoce de antemano todas sus ideas. Segundo, la mentalidad no sería reconocible en cierto tipo de comportamiento, como tampoco su carencia se reconocería en otro tipo de comportamiento. Por tanto, Wilson piensa que la mente humana, en el caso de Spinoza, es incapaz de tener conciencia de sus representaciones.

Además, a partir del Escolio a *Ética*, libro 2, proposición 13, Wilson considera que cualquier idea es una mente, con lo que la mente humana es una subclase del conjunto mente en general. Wilson sostiene que la noción de representación no tiene fundamento en el spinozismo, porque todas las ideas son mentes que bien pueden representarse cosas externas en el mismo sentido en que lo hace la mente humana.

En la *Ética* libro 2, proposición 16, Spinoza dice que el alma humana percibe su naturaleza junto con la naturaleza de los cuerpos que la afectan.⁵ Según esto, mi mente se representa todo cuerpo externo que

³ E. Curley, *Spinoza's Metaphysics: an Essay in Interpretation*.

⁴ En el Escolio a *Ética*, libro 2, proposición 13, Spinoza apunta que hasta ese momento no ha diferenciado la mente humana de otro tipo de mentes.

⁵ *Ética*, libro 2, proposición 16: "La idea de la afección, cualquiera que ésta sea, en cuya virtud el cuerpo humano es afectado por los cuerpos exteriores, debe implicar la

afecta a mi cuerpo; asimismo, como se dijo antes, toda mente se representaría cosas, pues basta que un cuerpo cualquiera pueda ser afectado para que su idea se represente aquello que lo afecta. Si para Spinoza el estado del cuerpo humano depende de su interacción con otros cuerpos exteriores a él, la idea de dicho cuerpo debería "representarse" todos los objetos o estados físicos que afectan al cuerpo humano. Esto es, para el holandés, la mente se representa algo sólo en el caso de que su cuerpo sea afectado por otro cuerpo. Por ejemplo, mi mente debería representarse todo lo que ocurre en mi cuerpo, así como cierto número de moléculas de aire, el movimiento de la Tierra en el espacio, las radiaciones cósmicas, etcétera.⁶ Wilson concluye que es evidente que mi mente no se representa ninguna de estas cosas, incluso si se quisiera hablar de ideas inconscientes.

2. Fundamentos cartesianos de estos argumentos

Las críticas que Wilson dirige a Spinoza tienen como fundamento cuatro proposiciones que la autora considera indispensables para una plausible descripción de la función representativa de la mente: la mente "representa" o "tiene conocimiento de" cuerpos externos, en cuanto que se sustituye el cuerpo por medio de una idea; la mente es ignorante de mucho de lo que ocurre en su cuerpo; tener una mente se asocia con pensar y ser consciente; por último, la mentalidad es reconocible en cierto tipo de comportamiento, mientras que su carencia se reconoce en otro tipo de comportamiento.

Estas proposiciones tienen como base la epistemología cartesiana, la cual considera que:⁷

naturaleza del cuerpo humano y, al tiempo, la del cuerpo exterior" (B. Spinoza, *Ética*, pp. 125-126).

⁶ *I&M*, p. 131.

⁷ Descartes dice en la Tercera Meditación que: "si bien puede suceder que una idea produzca otra idea, esto no puede llegar hasta lo infinito, sino que al cabo hay que detenerse en una idea primera, cuya causa sea como un patrón u original, en el cual esté contenida, formal y efectivamente, toda la realidad o perfección que se encuentra sólo objetivamente o por representación en esas ideas. De suerte que la luz natural me hace conocer evidentemente que las ideas son en mí como cuadros o imágenes que pueden, es cierto, decaer fácilmente de la perfección de las cosas de donde han sido sacadas, pero que no pueden contener nada que sea más grande o perfecto que ellas" (AT/IX, p. 33; Descartes, "Meditación Tercera", pp. 111-112).

- 1) las naturalezas de la extensión y de la mente son inconmensurables, por lo que la mente es independiente de los objetos de sus ideas;
- 2) la mente tiene dos facultades, la intelectual y la volitiva: la primera concibe las ideas, mientras que la segunda las afirma o las niega;
- 3) una mente tiene ideas que se "asemejan" a sus objetos;
- 4) la mente puede ser consciente de las cosas representadas, pues, a partir del *cogito*, la conciencia es la nota distintiva de la mente;
- 5) la mente se representa ideas correctas o incorrectas, a la vez que es coherente dudar de la existencia de los objetos representados; y
- 6) la mente desconoce mucho de lo que ocurre en su cuerpo.

A partir de estas notas, la mente se representa un cuerpo externo porque tiene una idea de dicho cuerpo y, muy importante, aquí la *posesión* consiste en una *sustitución*: la idea suple en la mente humana a la cosa ideada y sirve de intermediario entre la idea y la cosa; es decir, la idea sustituye a su objeto en la mente. Descartes asimila pensamiento y conciencia, con lo que se oponen la inmediatez del pensamiento con la mediatez de sus objetos y la función referencial de la idea permite relacionar ambos extremos. Así, la representación se centra en su poder referencial. Al independizar el proceso cognoscitivo y el objeto de conocimiento, no tiene lugar la pregunta de cómo llegó la idea a la mente; lo importante es que la tiene y, con ello, el problema pasa a ser el de la adecuación entre las ideas que tengo y la realidad de sus objetos. Por una parte, es coherente dudar sobre la existencia de los objetos de las ideas, y, por otra, la relación entre dicha existencia y la idea es una relación de copia y original.

3. La crítica spinoziana a la representación cartesiana

Es de esperarse que, si los principios ontológicos spinozianos difieren de los cartesianos, la función representativa de la mente sea distinta a su vez. Cabe decir que Spinoza acepta la distinción cartesiana entre pensamiento y extensión, pero no las considera sustancias inconmensurables, sino atributos de una sola sustancia; por un lado, pensamiento y extensión son inconmensurables en cuanto que no se pueden relacionar causalmente, pero son conmensurables en cuanto que siguen un mismo orden y conexión (expresan la misma sustancia). Ahora bien, en la tercera definición del primer libro de la *Ética*, Spinoza dice lo siguiente:

Entiendo por *idea* un concepto de la mente (*Mentis*), que la mente (*Mens*) forma por ser una cosa pensante. *Explicación*: Digo concepto, más bien que percepción, porque la palabra "percepción" parece indicar que la mente (*Mentem*) padece por obra del objeto; en cambio, "concepto" parece expresar una acción de la mente (*Mentis*). (*Spinoza Opera*, vol. II, pp. 84-85; *Ética*, p. 100)

En primer lugar, al haber un paralelismo entre pensamiento y extensión, las ideas no pueden ser producidas por su objeto, sino que, dirá Spinoza, son producidas por la mente. El valor objetivo de una idea no le viene de su objeto, pero el hecho de que no exista una relación causal entre la idea y su objeto no significa que no haya relación alguna. En segundo lugar, las ideas tienen un contenido proposicional, en cuanto que el objeto que refieren es cualificado de alguna manera. En tercer lugar, Spinoza identifica idea y volición (*Ética*, libro 2, proposición 49), con lo que cualquier idea es un juicio.

A partir de este marco, puede adivinarse que hay una objeción de Spinoza a la función representativa de la mente en Descartes en la medida en que éste la identifica con una función sustitutiva. Como sostiene Gleizer,⁸ si bien Descartes distinguió entre ideas, imágenes y palabras, Spinoza le reclama una falta de prudencia al tomar la imagen corporal como el paradigma de la representación. Spinoza llama "imagen-cuadro" al tipo de idea cartesiana, y considera que ésta sigue el modelo ontológico de copia y original: la idea es menos perfecta que su objeto, pues siempre es su copia. Dicho modelo ontológico supone cierta interacción causal entre el objeto y su idea. En este sentido, Spinoza dice en el Escolio a la proposición 48 del segundo libro de la *Ética* que:

es preciso averiguar si se da en la mente (*Mente*) otra afirmación o negación aparte de la que está implícita en la idea, en cuanto que es idea; acerca de ello, y para evitar que por "pensamiento" se entienda una "pintura", véase la proposición siguiente, así como la Definición 3 de esta parte. Pues no entiendo por "ideas" las imágenes que se forman en el fondo del ojo, o, si se quiere, en medio del cerebro, sino los conceptos del pensamiento. (*Spinoza Opera*, vol. II, p. 130; *Ética*, p. 161)

Para distinguir una facultad volitiva que juzga la verdad o falsedad de las ideas, dice Spinoza, las ideas no se consideran actos de conocimiento, sino cuadros o pinturas mudas (*Ética*, libro 2, proposición 49). Pero la

⁸ M.A. Gleizer, "Spinoza y la idea-cuadro cartesiana", p. 43.

idea en sí es un juicio, porque implica la verdad de su objeto en cuanto que lo afirma; si éste no es verdadero, entonces se trata de una imagen; es decir, para Spinoza, toda idea es verdadera, mientras que las imágenes pueden ser verdaderas o falsas. En este sentido, Gleizer afirma: "decir que el alma humana tiene la idea de no equivale a decir que ella percibe la idea de p, pero sí que ella percibe".⁹

Para Descartes, un objeto causa su idea en el sentido de que la esencia formal causa la esencia objetiva, mientras que Spinoza niega dicha causalidad. Al rechazar una interacción causal entre modos de distintos atributos y, por ende, entre ideas y cuerpos extensos, Spinoza no puede definir las ideas como intermediarios o sustitutos de los objetos.

4. Argumentos sobre el uso apropiado del concepto de representación en Spinoza

A partir de una confusión de cómo se dan las ideas en Dios, Wilson sostiene que Spinoza no acierta en su uso de representación. Para Spinoza, no toda idea lo es de un cuerpo externo, sino que hay ideas de las ideas y, más importante aún, hay ideas de esencias de las cosas, que son las definiciones reales o genéticas. Las ideas que se dan en Dios no cumplen el mismo papel en Leibniz y en Spinoza, pues las nociones completas leibnizianas implican todos los predicados de verdad acerca de su objeto, y dichos predicados comprenden las relaciones con otros objetos externos; mientras que para Spinoza una idea en Dios sólo implica la esencia de su objeto, independientemente de otros objetos externos. El entendimiento infinito para Spinoza es un modo más de la *natura naturata* que contiene otros modos, a saber, ideas y mentes; cada idea tiene un objeto, pero no necesariamente un objeto extenso, sino que su objeto es una realidad formal, sea ésta un cuerpo extenso o una idea.

Ahora bien, en cuanto a la diferencia entre el objeto del conocimiento y el proceso cognoscitivo, Spinoza dice que el alma percibe la naturaleza de su cuerpo junto con la naturaleza de los cuerpos que lo afectan, pero esto no es lo mismo que decir que el alma percibe dichas naturalezas de una manera clara y distinta: lo que constituye la idea del cuerpo humano es la relación entre el cuerpo humano y otros tantos cuerpos exteriores; esta relación no se puede atomizar en distintos elementos, sino que se presenta toda junta. En segundo lugar, Wilson pasa por

⁹M.A. Gleizer, *op. cit.*, p. 51.

alto que Spinoza utiliza esta proposición para mostrar que la mente no tiene un conocimiento adecuado de su cuerpo y, mucho menos, de los cuerpos que lo afectan. De esta manera, Spinoza no tendría que afirmar que la mente debe representarse el polvo cósmico o el movimiento de la Tierra.

No cabe duda de que es distinta la función de la representación en Spinoza y en Descartes. Aún así, hay por lo menos un elemento en el que coinciden y por el cual es posible utilizar coherentemente la función, a saber, que una idea tenga una función representativa; es decir que posea una función referencial. Con ello, Spinoza mantiene siempre la relación asimétrica entre la idea y su objeto: el segundo es lógicamente anterior al primero. Dicha dependencia no es temporal ni causal, sino sólo lógica, en cuanto que el objeto es la última referencia de la idea. De esta manera, aunque un objeto no requiera de su idea para ser un objeto, una idea sí requiere de su objeto para ser una idea.

En cuanto a las ideas de cuerpos extensos, si bien no puede haber una relación causal entre el objeto de la idea y la idea, la idea representa a dicho cuerpo a partir del paralelismo inherente entre los modos extensos y los pensantes. Dicho paralelismo establece que es el mismo orden y la misma conexión entre unos y otros, por lo que, si la mente forma adecuadamente un pensamiento, tendrá una idea y ésta representa adecuadamente un objeto existente en la naturaleza. Así, la idea es el medio por el cual el alma percibe inmediatamente al objeto. La teoría del conocimiento spinoziana muestra adecuadamente la relación de conveniencia entre la idea y su objeto a través de la representación: aunque las ideas no sean causadas por sus objetos, la idea representa un objeto; es decir, en Spinoza la posesión de una idea cobra todo su sentido y no es una mera sustitución.

Por último, cabe decir que, para Spinoza, sólo la mente humana es consciente de sus ideas. En el Escolio a *Ética*, libro 2, proposición 13, sostiene que para comprender la excelencia de la mente humana sobre otras mentes, es necesario comprender la excelencia de su cuerpo con respecto a otros cuerpos; establece esta última diferencia a través de los seis postulados que siguen a dicho Escolio, los cuales están precedidos, a su vez, por los axiomas y principios físicos de todos los cuerpos extensos. El paralelismo psicofísico fundamenta que la excelencia del cuerpo humano es la capacidad de actuar en otros cuerpos y de ser afectado por ellos; en términos de su idea, la mente humana es la única capaz de reflexionar ideas, de tener ideas de ideas. Muchos han rechazado la suficiencia de esta distinción entre mente humana y otras mentes,

al tratarse de una diferencia cualitativa y no cuantitativa (como en el caso cartesiano que, siguiendo la tradición judeo-cristiana, sólo acepta la existencia de mente en los hombres).

5. Conclusiones

Las cuatro proposiciones de Wilson pueden ser replanteadas en términos de la filosofía spinoziana:

- 1) La mente "representa" o "tiene conocimiento de" cuerpos externos, en cuanto que sus ideas reproducen el orden de los cuerpos extensos.
- 2) La mente es ignorante de mucho de lo que ocurre en su cuerpo, pues tiene un conocimiento inadecuado tanto de su cuerpo como de los cuerpos exteriores que lo afectan; y
- 3) Tener una mente se asocia con pensar y ser consciente, pues la mente es capaz de reproducir las ideas de objetos según el orden de la naturaleza.

Mi silencio ha sido deliberado con respecto a la cuarta proposición, aquella sobre el reconocimiento de cierto tipo de conducta ante la presencia de una mente, pues al desarrollar *su Ética*, Spinoza se permite cierta ambigüedad sobre la diferencia entre las bestias y los hombres. Esta ambigüedad es coherente con su rechazo de la trascendencia del alma humana: lo que hace a un humano ser humano es la potencialidad de su mente y, si ésta no es desarrollada, dicho ser humano actuará como una bestia.

Bibliografía

- Curley, Edwin, *Spinoza's Metaphysics: An Essay in Interpretation*, Harvard University Press, Cambridge, 1969. Descartes, René, "Meditación Tercera", *Discurso del método y meditaciones metafísicas*, 6a. ed., trad. Manuel García Morente, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1944, pp. 109-122. Gleizer, Marcos André, "Spinoza y la idea-cuadro cartesiana", en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. XXIV, no. 1 (otoño), pp. 41-54, 1998. Spinoza, Baruch, *Ética*, trad. Vidal Peña, Alianza Editorial, Madrid, 1997 (El Libro de Bolsillo, 1243). -----, *Spinoza Opera im Auftrag der Heidelberg Akademie der Wissenschaften*, ed. Cari Gebhart, Cari Winter, Heidelberg, 1972, 5 vols.