



El Hombre y la Máquina

ISSN: 0121-0777

maquina@uao.edu.co

Universidad Autónoma de Occidente
Colombia

Benítez Grobet, Laura

El problema de los signos en Descartes y la interpretación semántica del mundo

El Hombre y la Máquina, núm. 34, enero-junio, 2010, pp. 8-19

Universidad Autónoma de Occidente

Cali, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=47817108002>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

El problema de los signos en Descartes y la interpretación semántica del mundo



René Descartes

LAURA BENÍTEZ GROBET*

Resumen

Mi intención en este escrito es diferenciar entre los signos naturales y los signos convencionales en René Descartes, en vista de que para este autor aunque el lenguaje es una colección de signos convencionales en su conjunto es el signo natural o “signo cierto” de que el hombre es bastante más que la máquina corporal, es decir, se trata justamente también de una cosa pensante (*res cogitans*). Es por esta razón que resulta fundamental el estudio del lenguaje en Descartes en vista de que tiende un puente entre las dos sustancias completas e inconexas: la *res extensa* y la *res cogitans*. Ello permite entender que el hombre no puede ser explicado únicamente en términos de mero cuerpo físico ni de puro pensamiento.

Palabras clave: Lenguaje, pensamiento, máquina corpórea,

* Ph.D. en Filosofía, profesora de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, investigadora del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM. grobet@servidor.unam.mx

Fecha de recepción: julio 12 de 2009

Fecha de aceptación: febrero 16 de 2010

signos convencionales y signos naturales.

Abstract

My aim in this paper is to point out the differences between natural signs and conventional ones in René Descartes philosophy, because for this author nevertheless that language is a collection of conventional signs, viewed as a whole language is the natural sign or the sign that give us the certainty that man is much more than a mere machine, that is to say, man is also a *res cogitans*. That is the reason why the study of language in Descartes is very important because language can give us some kind of link between the two complete and separated substances that constituted man. So that allows us to understand that man cannot be explained just as a machine or as pure thinking.

Key words: Language, thinking, corporal machine, conventional signs and natural signs.

Introducción

René Descartes se ocupó del lenguaje pero en una perspectiva dualista. Como han señalado algunos de sus comentaristas (Cottingham, 1993, p.102), Descartes considera que sólo el hombre tiene la peculiar habilidad de conjuntar palabras y componer con ellas un discurso, algo que ni las máquinas más sofisticadas ni los animales bien entrenados pueden realmente hacer, puesto que únicamente el hombre puede responder a un rango indefinido de situaciones mediante el lenguaje. Pero tal vez lo más

importante es la conclusión que de esta propuesta extrae Descartes. En efecto, en carta a Henry More, del 5 de febrero de 1649, Descartes dice:

Así, no obstante todos estos hechos, nunca se ha observado que, algún bruto animal, haya alcanzado la perfección de usar verdadero lenguaje, es decir, de indicar mediante palabras o signos, algo relacionado con el puro pensamiento y no con un impulso natural. Tal lenguaje es el único signo cierto de pensamiento escondido en un cuerpo. Todos los seres humanos lo usan no obstante lo estúpidos y dementes que puedan ser; incluso aunque no tengan lengua y órganos de la voz, pero ningún animal lo hace. Consecuentemente esto puede tomarse como una real diferencia específica entre los humanos y los animales. (AT V, 278)¹

Justamente, lo que pretendo hacer en este trabajo es concentrarme en los signos tanto naturales como convencionales. Curiosamente, aunque el lenguaje es una colección de signos convencionales en su conjunto resulta ser el signo natural o signo cierto de que el hombre es algo más que la máquina corporal, esto es, es también cosa pensante. Además, el lenguaje parece tender un interesante puente entre las dos sustancias completas e inconexas: extensión y pensamiento, y esto aparentemente, porque el ser humano no puede quedar explicado únicamente en los términos de la extensión y los movimientos mecánicos.

Sin embargo, hay que dejar claro que en *El discurso del método* Descartes ha propuesto que:

¹ *Haec enim loquela unicum est cogitationes in corpore latentes signum certum atque ipsa untuntur omnes homines, etiam quam maxime stupidi et mente capti, et lingua vocisque organis destituti, non autem ullum brutum; eamque idcirco pro vera inter homines et bruta differentia sumere licet. (AT V, 278)*

...las puras operaciones mecánicas del cerebro y el sistema nervioso, asumiendo que son lo **suficientemente complejas**, pueden explicar un **rango completo** de las acciones que aparecen, al ojo desprejuiciado, como enteramente más allá de la perspectiva de la mera máquina (Cottingham, 1993, p.103).

Así pues, la primera tarea es resolver esta tensión aclarando hasta dónde el lenguaje puede explicarse en términos mecanicistas y hasta dónde no y por qué, para después adentrarnos en los signos naturales y su importancia para el conocimiento del mundo externo y, finalmente, en los signos convencionales y su vinculación con nuestras ideas.

1. El lenguaje y las explicaciones mecanicistas

La perspectiva sobre el lenguaje en la parte V del *Discurso del método* aunque en principio fuertemente mecanicista, muestra ya la tensión entre el lenguaje como el mero resultado de las acciones mecánicas del cuerpo y el lenguaje humano como resultado del pensamiento, esto es, como requiriendo la dimensión anímica.

En cuanto a la explicación mecánica, Descartes ofrece en el *Discurso del método*, un breve resumen de lo que ha desarrollado en el *Tratado del hombre*:

Y en seguida mostré allí [en el Tratado] cuál debe ser la estructura de los nervios y de los músculos del cuerpo humano...qué cambios deben darse en el cerebro para producir la vigilia, el dormir y los sueños; cómo la luz, los sonidos,

los olores, los sabores, el calor y todas las otras cualidades de los objetos externos pueden imprimir allí [en el cerebro] diversas ideas a través de los sentidos; cómo el hambre, la sed y las otras pasiones interiores pueden también enviar allí las suyas, lo que debe entenderse como el sentido común en el que las ideas son recibidas por la memoria que las conserva y por la fantasía que las puede cambiar diversamente y componer nuevas y por este mismo medio distribuyendo los espíritus animales en los músculos hacer moverse los miembros de este cuerpo de tan diversas maneras y tan de acuerdo con los objetos que se presentan a sus sentidos y de las pasiones interiores que están en él, que puede moverse sin que la voluntad lo conduzca.(Dis. AT V, 54)²

Como se observa, en la explicación general del movimiento corporal no se hacen intervenir sino los procesos de estímulo y respuesta, sean estos estímulos externos como los objetos fuera de la mente o internos como las pasiones que provienen de ella. En ambos casos se trata de percepciones sensibles que no rebasan el nivel fisiológico, como los colores, los sabores, la sed o el hambre.³ Es en este nivel que Descartes pretende manejar las acciones del cuerpo humano, homologándolas a las de los animales y a las de los autómatas. A ese respecto considera que si los hombres pueden construir autómatas empleando unas cuantas piezas, en comparación con la gran cantidad que tiene un cuerpo animal o humano, bien podemos considerar nuestro cuerpo como:

² Todas las traducciones de los textos cartesianos son mías y están tomadas de la edición de Adam et Tannery: *Oeuvres de Descartes*, París, Vrin, 1996.

³ A este respecto Descartes parece manejar el término idea más como el efecto de una causa directa que como una representación en la mente. Para una explicación más amplia sobre esta cuestión ver Benítez, Laura: "Percepción sensible y conocimiento del mundo natural en René Descartes" *Dianoia. Anuario de Filosofía XLIV*, 1998. I.I.Fs.-F.C.E., México 1999, pp.19-32.

... una máquina que habiendo sido hecha por las manos de Dios está incomparablemente mejor ordenada y tiene en sí los movimientos más admirables que ninguna de aquellas que hayan podido ser inventadas por los hombres. (Dis. AT V, 56).

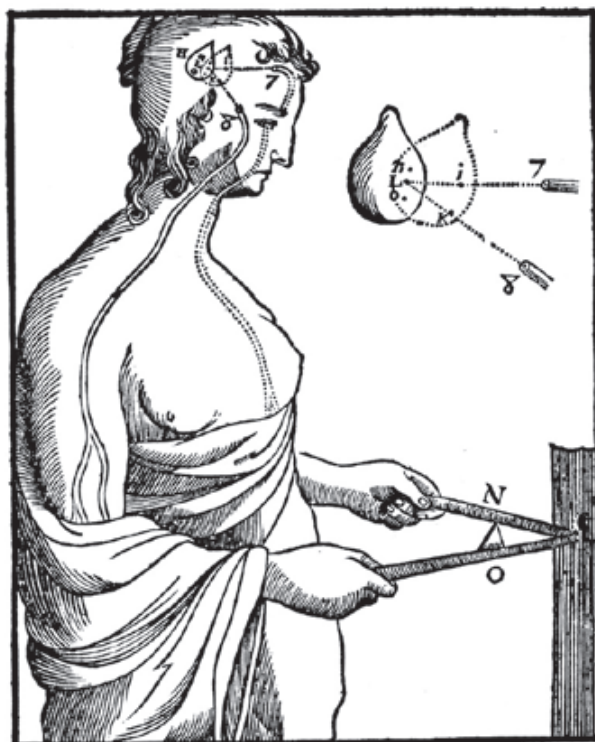
No obstante que la explicación mecanicista nos hace iguales a los autómatas y a los animales hay, según Descartes, dos medios por los cuales podemos con plena certeza reconocer a los seres humanos, o aun mejor, reconocer qué máquinas no son seres humanos. El primer medio para este reconocimiento es que tales máquinas (animales o autómatas):

... no podrían jamás usar las palabras, ni otros signos que las compongan, como nosotros lo hacemos para declarar a los otros nuestros pensamientos (Ibídem).

Aquí Descartes está pensando fundamentalmente en la interacción. Nuestra interacción con las máquinas y los animales es limitada, ya que la “programación” de estímulos y respuestas, ya natural o por adiestramiento en los animales, ya artificial en los autómatas, cubre un rango muy reducido con respuestas que podríamos llamar unidireccionales.

Comparativamente, los seres humanos, aun los más torpes, no únicamente reproducen sonidos por hábito o por respuesta inmediata, ni simplemente emplean un “stock” (conjunto) limitado de frases hechas, ni responden a los mismos estímulos siempre de la misma manera. Descartes constata que los seres humanos “... arreglan diversamente [las palabras] para responder a los sentidos de todo lo que se dice en su presencia” (Dis. AT V, 56-57)

El segundo medio para saber qué cosa no es un ser humano, por



Camino de los espíritus hacia las manos.
Tomado del libro *Du Fœtus de R. Descartes*

mucho que se le parezca, es el hecho de que aunque máquinas y animales puedan hacer algunas cosas mucho mejor que nosotros, éstas son siempre muchas menos de las que nosotros podemos realizar. Aquí Descartes apela a la capacidad de conocer que tiene el hombre, pues la máquina y el animal están limitados a las acciones que les permiten realizar sus partes corpóreas constitutivas de manera mecánica, en tanto que los seres humanos pueden desarrollar un número ilimitado de acciones gracias a la acumulación del conocimiento, esto es gracias a su pensamiento.

Pues, en tanto que la razón es un instrumento universal que puede servir en toda clase de eventos, los órganos tienen necesidad de alguna disposición particular para cada acción particular; de donde se sigue que es moralmente imposible que haya la suficiente diversidad en una máquina para hacerla actuar en todas las circunstancias de la vida, de la misma



Mecanismo de percepción sensible.
Tomado del libro *Du Foetus de R. Descartes*

manera que nuestra razón nos hace actuar (Dis. A T V, 57)

Descartes considera que estos dos medios juntos nos permiten conocer la diferencia que hay entre hombres y animales, ya que en tanto que los hombres son capaces de “... arreglar las diversas palabras y componer un discurso mediante el cual dan a entender su pensamiento...no hay ningún otro animal, tan perfecto y felizmente nacido como pueda serlo, que haga algo semejante”. (Dis. AT V, 57)

Desde luego no se trata simplemente de que la mayor parte de los animales no cuente con los órganos para proferir palabras, incluso hay algunas aves y simios que pueden hacerlo, el asunto es más bien que proferir palabras no es lo mismo que hablar como lo hacen los seres humanos, es decir, dando testimonio de que “*piensan lo que dicen*”. Además, hay hombres que han

nacido mudos o sordos, por obvios defectos orgánicos, lo cual no les impide comunicarse mediante toda clase de signos.

El asunto que Descartes busca enfatizar es ciertamente que no es que los animales posean un menor grado de racionalidad sino que no tienen ninguna, puesto que la naturaleza de nuestra alma (espiritual) es por completo diferente al mero soplo vital corporal que opera en los animales.

Lo que resulta, sin embargo, sorprendente es que la forma de distinguir externamente entre el hombre y todas las demás máquinas orgánicas e inorgánicas se funda primariamente en el lenguaje. Sin el discurso somos incapaces, en el nivel fenoménico, de discriminar entre las diversas máquinas del mundo.

En carta a Mersenne, del 23 de noviembre de 1646, Descartes dice:

Finalmente, no hay ninguna de nuestras acciones exteriores que puedan asegurar a quienes las examinan, que nuestro cuerpo no es más que una máquina que se mueve por sí misma pero, que también tiene en él [cuerpo] un alma, que tiene pensamientos, exceptuando las palabras u otros signos que se realizan a propósito de hechos que se presentan sin relación con ninguna pasión. (AT V, 514)

El lenguaje se torna así en un punto de equilibrio delicado. Descartes pretende que la capacidad comunicativa y expresiva del hombre nos remite directamente a la existencia de la sustancia pensante. Pero autores como los sensualistas y materialistas de los siglos XVII y XVIII no encontraron dificultad alguna para sostener que el lenguaje es simplemente una operación más compleja pero que proviene

finalmente de nuestros procesos mecánicos – orgánicos básicos y la racionalidad es cuestión de grados (como se lo dirá Gassendi a Descartes en las *Quintas Objeciones a las Meditaciones*).

En suma, según Descartes, el puente natural entre la máquina corporal y el ámbito del pensamiento es el lenguaje, el cual no obstante generarse mecánicamente por la disposición de nuestros órganos, desde la perspectiva fonética, como simple emisión de sonidos aprendidos por hábito, al nivel del discurso, revela ser una construcción que requiere de operaciones extracorporales poniendo de manifiesto nuestra capacidad racional, *eo ipso*, la existencia de nuestra alma. Es así como el lenguaje se convierte en el signo natural de nuestra dualidad sustancial. Esta doble función hace del lenguaje un híbrido funcional entre la máquina y el pensamiento.

Ahora bien, como Descartes no se adentra más en esta discusión, la única ruta que nos queda abierta es entender a cabalidad su teoría de los signos, lo cual nos revelará otros interesantes aspectos sobre el lenguaje.

2. La teoría cartesiana de los signos

En *El mundo o tratado de la luz*, Descartes afirma que la naturaleza ha establecido signos visibles que nos remiten a la existencia de entidades, realidades o “cosas en sí” las cuales no se asemejan a tales signos. Esta es la teoría de los signos naturales. De otra manera, los fenómenos que percibimos sensiblemente, son los signos de los cuales se vale la naturaleza para revelarnos la existencia de algo, para indicarnos que allí hay algo, sin que por ello nos muestre la naturaleza de ese algo. Así, los fenómenos a los que tenemos acceso a través de los sentidos, nos indican o marcan la presencia de

algo aunque no nos dicen cómo es ese algo. Las apariencias enmascararían la sustantividad o esencialidad de las cosas y procesos del mundo y ello es manifestación clara de que “la naturaleza ama ocultarse”. Dice Descartes al inicio de *El mundo*:

Al proponerme aquí tratar la luz, la primera cosa que quiero advertirles es que puede haber diferencia entre la sensación que tenemos es decir, la idea que se forma en nuestra imaginación por mediación de nuestros ojos, y lo que está en los objetos y produce en nosotros esta sensación, es decir, lo que está en la flama o en el sol y que se llama luz (Mund. AT XI, 3).

Aquí Descartes enfatiza con toda claridad la diferencia entre nuestras ideas de sensación y los objetos que las causan. Más adelante hará la distinción sutil entre el fenómeno o apariencia como causa de nuestra sensación. De otra manera, el objeto no se muestra directamente, lo que se muestra es el signo que causa nuestras ideas de sensación.

Descartes propone tres interesantes ejemplos del ámbito de las apariencias: la sensación de la luz, la risa y las lágrimas:

...¿por qué la naturaleza no podría ella también, establecer cierto signo que nos haga tener la sensación de la luz, aunque tal signo no tenga en sí nada que sea semejante a esta sensación? ¿Y no es así como ha establecido la risa y las lágrimas para hacernos leer la alegría y la tristeza en el rostro de los hombres? (Mund. AT XI, 4)

Ahora bien, si la risa es signo de la alegría y las lágrimas son signo de la tristeza, ¿de qué cosa es signo la luz? Para dar respuesta a esta pregunta Descartes echa

mano de sus teorías mecanicista, corpuscularista y de su descripción de los elementos, esto es, tendrá que desarrollar su filosofía natural; en tanto que para dar respuesta cabal al problema de nuestros sentimientos de alegría y tristeza tendrá que desarrollar su teoría de las pasiones del alma, en cuya base fisiológica se encuentra también una explicación mecanicista. Así, el mundo y su operar pueden quedar reducidos en última instancia a corpúsculos extensos con movimiento mecánico.

En suma, la luz como la percibimos sensorialmente, como cualidad luminosa es sólo una apariencia que nos habla de que hay algo en el mundo una entidad, una sustancia, un elemento cuyas partes, de extensión mínima, se comportan desplazándose muy velozmente produciendo un movimiento tendencial en el resto de la materia que las circunda, agitación o conato de movimiento que conocemos como fenómeno luminoso, rayos de luz, etc.

Se entiende que si los signos naturales establecidos por la naturaleza son los fenómenos percibidos, entonces atrapar el significado es la esencia misma del conocimiento del mundo externo. El mundo se torna así una metáfora del lenguaje. Si del lenguaje establecido por convención humana hay que aprender los significados, del lenguaje natural, que es el mundo de los fenómenos, hay que describir o descifrar los signos para establecer el significado correcto, porque la naturaleza ha instituido sus propias convenciones.

El gran problema claro es que el signo, lo que se muestra, lo que aparece es por completo diferente a lo significado, no tiene ninguna semejanza con lo significado. Es por ello que para Descartes nuestras sensaciones no pueden ser el fundamento de nuestro conocimiento del

mundo; lo orientan, al ser signos de lo existente, pero no lo definen. Así los fenómenos son signos de un ser y un acontecer que tiene que ser develado, fundado y explicado en términos racionales.

Posiblemente me dirán que nuestros oídos no nos hacen escuchar verdaderamente sino el sonido de las palabras y que nuestros ojos [no nos hacen percibir] sino el rostro del que ríe o llora y que es nuestro espíritu el que habiendo retenido el significado de estas palabras y de este rostro nos lo representan al mismo tiempo. A esto puedo responder que es nuestro espíritu igualmente el que nos representa la idea de la luz todas las veces que la acción que la representa toca nuestro ojo (Mund. AT XI,4)

Habría que tomar en serio la metáfora del lenguaje para el conocimiento del mundo natural, pues así como entre las palabras y las ideas que formamos en nuestro pensamiento no hay ninguna semejanza, entre los signos naturales que percibimos y las cosas media una muy importante distancia que sólo el conocimiento racional puede zanjar.

Un hombre abre la boca, mueve la lengua, expele su aliento: no veo en todas estas acciones nada que no sea muy diferente a la idea del sonido que nos hacen imaginar. Y la mayor parte de los filósofos aseguran que el sonido no es otra cosa que un cierto temblor de aire que golpea nuestros oídos de suerte que si el sentido del oído reportara a nuestro pensamiento la verdadera imagen de su objeto, sería necesario que en lugar de hacernos concebir el sonido nos hiciese concebir el movimiento de las partes del aire que tiemblan

contra nuestros oídos (Mund. AT XI,5)

Descartes nos da un ejemplo más, ahora se trata del tacto. Aunque aceptado como el sentido menos falible, es claro que en la percepción de los fenómenos o signos táctiles que la naturaleza nos proporciona, nosotros concebimos una serie de ideas que no se parecen en nada a los objetos que las producen. Así, las ideas de “dolor” o de “cosquilleo” no tienen nada que ver con los cuerpos fuera de nosotros que al tocarnos nos producen tales sensaciones. De esta manera, el cosquilleo que sentimos no se parece en nada a la pluma de ave que nos toca, ni el dolor a la correa que nos lastima.

En suma, los signos sólo nos orientan y hay que entenderlos siempre como señales particulares, cuyo resultado, las ideas de sensación que se forman en nuestra mente, se sitúan muy lejos de los objetos de los que provienen.

Así, no veo ninguna razón que nos obligue a creer que lo que está en los objetos de donde nos viene la sensación de la luz sea más semejante a esa sensación que lo que lo son las acciones de una pluma o de una correa respecto al cosquilleo o al dolor (Mund. AT XI, 6)

Así, la luz que percibimos a través de nuestro sentido de la vista es diferente a lo que hay en los objetos que son su causa. A ese significado sólo podemos llegar a través de la razón que como facultad universal se sitúa más allá de las experiencias sensoriales particulares, permitiéndonos articular una explicación sobre los fenómenos concretos. Y a veces, cuando tales fenómenos son complejos y variados, a lo más que podemos aspirar es a hipótesis cuya certeza no es absoluta o metafísica sino moral o probable, como lo dice en la parte



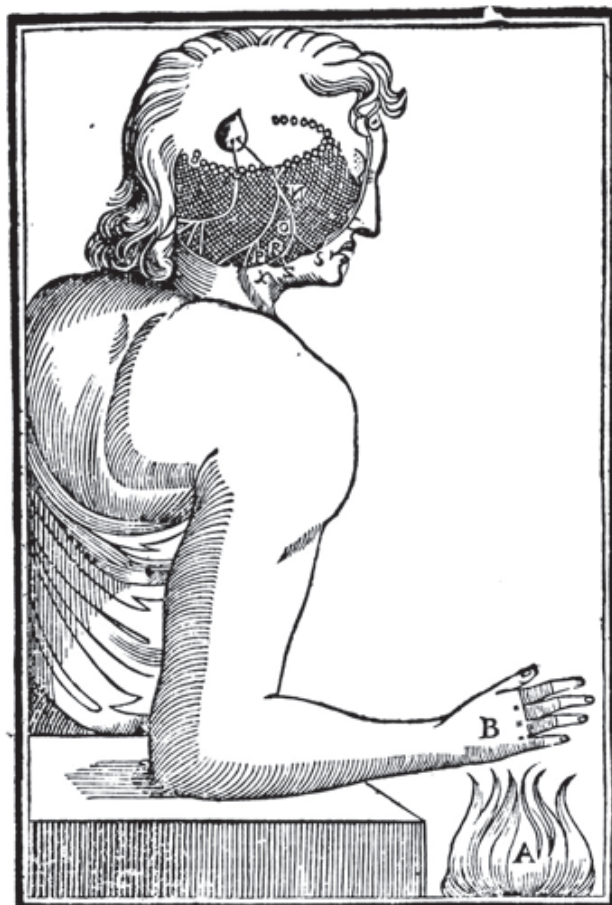
Función de la geometría natural en la percepción.
Tomado del libro *Du Foetus de R. Descartes*

cuarta de *Los principios de la filosofía*.

3. De los signos naturales a los signos convencionales

Descartes explica la diferencia entre los signos naturales y los signos convencionales. En algunas ocasiones lo hace para reafirmar su metáfora lingüística sobre el mundo natural. Así en *El mundo...* expresa:

Ustedes saben bien que las palabras no teniendo ninguna semejanza con las cosas que significan, no dejan de hacérselas concebir y, a menudo, incluso sin que seamos conscientes del sonido de las palabras ni de sus sílabas... Ahora bien, si las palabras que no significan nada sino por la institución de los hombres son suficientes para hacernos concebir las cosas con las cuales no tienen ninguna semejanza, por qué la naturaleza no podría también haber establecido ciertos signos... (Mund. AT XI, 4)



Cómo los espíritus abren su camino y provocan el movimiento de los miembros.
Tomado del libro *Du Foetus de R. Descartes*

Sin embargo, en carta a Mersenne, de diciembre de 1629, expresa la importancia de los signos convencionales:

Acepto como una explicación válida que lo que sea que golpee nuestros sentidos de cierta forma, causa que emitamos cierto sonido; por ejemplo, si somos golpeados, eso nos hace llorar; si alguien hace algo agradable para nosotros, eso nos hace reír y los sonidos que emitimos al llorar o reír son similares en todas las lenguas. Pero cuando veo el cielo o la tierra no estoy constreñido a nombrarlos de una manera más que de otra y creo que esto podría ser el caso incluso si estuviéramos en estado de inocencia original (AT I, 103).

El contraste que Descartes establece aquí entre signo natural y convencional enfatiza al signo natural como mera reacción mecánica, una especie de lenguaje primitivo, meramente interjeccional, grito de dolor, llanto que denota la tristeza o risa que muestra nuestra alegría, signos naturales de un lenguaje denotativo. La comparación se establece entonces con las lenguas, los diversos idiomas que asocian significados a las palabras que los componen que tienen connotaciones precisas. Los significados se estipulan pero el hombre está en libertad de asociar los diversos nombres de un idioma a una cosa o los diversos nombres que diversos idiomas asignan a esa misma cosa. Frente a la mera reacción mecánica del llanto o la risa, Descartes quiere poner de manifiesto el uso inteligente y libre del lenguaje.

Aunque Gassendi le sugirió que los animales tienen su propio lenguaje, Descartes rechazó esa propuesta dado que nosotros experimentamos que pensamos pero no podemos experimentar si los animales piensan o no. Esta respuesta le suscita a Desmond Clarke una interesante sugerencia:

Queda por averiguar si Descartes meramente afirma, como sugiere en su respuesta a Gassendi, que el uso del lenguaje provee un argumento a posteriori para apoyar la presencia del pensamiento en otras criaturas, o que el pensamiento es él mismo una forma de usar el lenguaje.⁴

Mi opinión a este respecto es que, en general, Descartes separa con cuidado el lenguaje humano de las respuestas mecánicas de los animales y otras máquinas y no plantea por tanto una diferencia de grado entre las dos formas de len-

⁴ Clarke, Desmond: *Descartes's Theory of Mind*. Oxford University Press. Oxford, 2003. p.166.

guaje sino una diferencia cualitativa y ya ha señalado muchas veces que sólo el lenguaje humano revela la presencia del pensamiento. Por otra parte, para Descartes el pensamiento no se reduce al lenguaje aunque la forma libre (volitiva) y compleja (inteligente) del uso del lenguaje nos remita al pensamiento. Justamente, el lenguaje humano no queda plenamente explicado mecánicamente. Al paso que en los animales hay patrones de conducta constantes que nos llevan a considerar que en ellos el habla es puramente una colección limitada de signos naturales con que expresan sus pasiones de dolor, hambre. etc., en los seres humanos, como lo anota el propio Desmond Clarke:

No hay una conjunción constante entre lo que se dice a los hablantes humanos y lo que responden con pleno significado. No hay un patrón fijo en la elección de las palabras, ni tampoco en el modo en que las palabras se conjuntan en una oración (no obstante haber límites en las estructuras gramaticales disponibles).⁵

Cuando el lenguaje humano se convierte en un modo de expresión del pensamiento es porque ha pasado de la denotación a la connotación. El uso inteligente de las palabras va mucho más allá de las reacciones inmediatas, del estímulo y la respuesta, requiere de la inteligencia y la voluntad. A este respecto Clarke subraya:

Descartes afirma en su respuesta a Gassendi que a menudo somos conscientes, en nuestro propio caso, de las intenciones que tenemos y de la flexibilidad de la que gozamos al escoger lo que queremos decir y cómo expresarlo.⁶

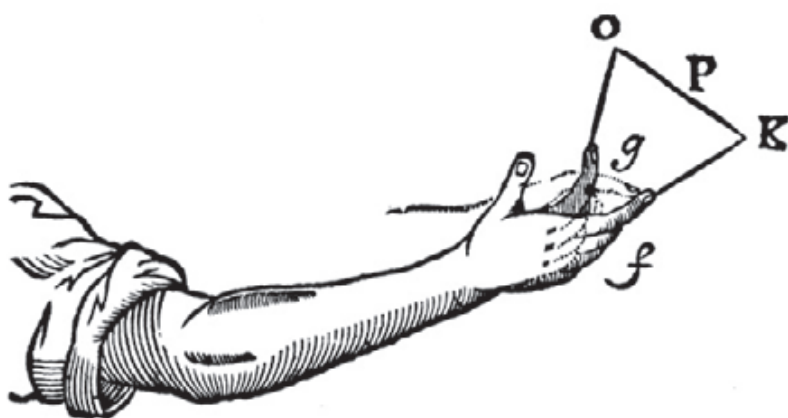
Como ya comentamos respecto al lenguaje, Descartes entiende que se trata de una colección de signos convencionales de nuestros conceptos esto es, de nuestros pensamientos, por lo que en su conjunto constituye el signo natural, más claro y cierto, de nuestra racionalidad. Lo que queda entonces es señalar cómo entiende Descartes la relación entre nuestras palabras y los conceptos o significados de los que las palabras son sólo signos.

Desde luego, hay signos que refieren a fenómenos como las palabras “luz”, “amargo”, “frío”, etc. O “casa”, “reloj” etc., que remiten a objetos. Los conceptos de tales cosas o propiedades advienen a nuestra mente, son pues ideas adventicias cuya relación con los conceptos no presenta demasiados problemas. Cuando la palabra nos hace evocar la idea podemos hablar de un cierto isomorfismo. Sin embargo los problemas comienzan con términos abstractos como los matemáticos o geométricos cuyos conceptos se presumen innatos a la mente.

Aquí lo que está en juego es justamente el innatismo que en el caso cartesiano ha de entenderse más como tener, no una idea completa de algo en la mente, cuanto el entendimiento básico de algo o elementos primarios para construir algo. Así, en cuanto a las ideas abstractas de la matemática, la imaginación es un auxiliar fundamental para la formación de las ideas geométricas, no obstante, tiene límites, por lo que ante la imposibilidad de formar la imagen de un kilígono (figura de mil lados), Descartes aconseja el uso apropiado de las palabras. A este respecto, Clarke concluye:

⁵ Clarke, Desmond: op.cit p.169.

⁶ Op. Cit. p. 170.



Disposición entre las partes del cerebro y la posición de los músculos.
Tomado del libro *Du Foetus de R. Descartes*

Descartes no sugiere que no podamos jamás adquirir un concepto si nos falta una palabra apropiada con la cual expresarlo. Pero parece darse cuenta de que es más fácil para nosotros, tener ideas claras y distintas, cuando formamos las correspondientes imágenes en nuestra imaginación y que es más fácil fijar la definición de un concepto o idea si añadimos palabras con las cuales demarcar su extensión.⁷

Por supuesto, la dificultad mayor respecto a las ideas innatas se presenta cuando entra en juego la idea de Dios. Una idea que es imposible comprender puesto que la mente no puede abarcar una infinitud de atributos, pero que se puede entender. Así de Dios no se tiene un concepto completo pero sí adecuado. Lo destacable en este caso es que, como hace ver D. Clarke, llegamos a ese concepto inteligible de Dios en un proceso de construcción que implica también el uso adecuado de los términos. Así dice Descartes en las *Respuestas a las Quintas Objeciones sobre la Tercera Meditación*:

Contra la Tercera Meditación sus amigos han señalado: 1. Que no todo mundo experimenta en sí la idea de Dios. 2. Que si yo tuviera esta idea la comprendería. 3. Que muchos han leído mis razonamientos y no se han persuadido. 4. Y que de que yo me conozca imperfecto no se sigue que Dios exista. Pero si tomamos la palabra idea en la forma en que digo expresamente que la tomo, sin tomar en cuenta el equívoco de los que la restringen a las imágenes de las cosas materiales que se forman en la imaginación, no podríamos negar el tener alguna idea de Dios, a menos que digamos que no entendemos lo que significan estas palabras: “la cosa más perfecta que podemos concebir”, porque es esto lo que los hombres llaman Dios. (AT IX, 209)⁸

Si bien es cierto que Descartes no establece explícitamente que entre conceptos y palabras haya una relación de ida y vuelta que permita una precisión constante de nuestras ideas, al menos deja la puerta abierta a considerar que con el uso del lenguaje algunos conceptos muy complejos pueden afinarse para nuestra mejor comprensión de los mismos.

Algunas palabras concluyentes

En nuestro recorrido por las propuestas cartesianas acerca del lenguaje destacan tres cuestiones fundamentales:

1. Que el mundo fenoménico, el mundo tal como nos aparece, es una inmensa colección de signos naturales cuyo significado debemos desentrañar. Labor que desde luego lleva a cabo el filósofo natural que busca hacer inteligibles a través de

⁷ *Ibíd.* p. 175.

⁸ *Respuestas a las Quintas Objeciones AT IX, 209.*

hipótesis explicativas y teorías, tales manifestaciones del ser y el comportamiento del mundo natural. El mundo, pues, nos habla con su propio lenguaje que nuestra capacidad racional debe desentrañar buscando los significados más precisos de signos ópticos, acústicos, táctiles etc., ya que es a través de tales signos como el mundo se manifiesta a nuestros sentidos. El mundo resulta, por tanto, un lenguaje que vamos conociendo paulatinamente al develar sus auténticos sentidos.

2. Existen dos manifestaciones de lenguaje. Un lenguaje que podríamos llamar elemental o primitivo, que se da como respuestas al medio ambiente o al padecimiento interno (en hombres y animales), limitado básicamente por la estructura corpórea. Además, puede haber emisión de sonidos e incluso palabras, condicionada por la estructura corpórea, el adiestramiento o la programación y que puede encontrarse en los seres humanos, los animales y los autómatas. Frente a estas manifestaciones elementales hay otro lenguaje que sólo pertenece a los seres humanos que es el signo natural de su racionalidad y por ende de que el hombre es además de “*res extensa*”, “*res cogitans*”. De esta manera como se ha dicho, a pesar de que el lenguaje es una colección de signos convencionales, en su conjunto, respecto a los seres humanos resulta ser el signo natural mediante el cual se reconoce su capacidad racional, pues según Descartes nada en nuestra máquina corpórea ni en nuestro comportamiento denota la presencia en nosotros del pensamiento, salvo el lenguaje.

3. En cuanto a la interesante función de enlace que juega el

lenguaje entre nuestra máquina corpórea y nuestro pensamiento, es claro que sin los órganos físicos del habla, la manifestación del lenguaje se entorpece aun cuando no necesariamente se cancele del todo, pues basta con buscar un sistema de signos alternativos para restablecer la comunicación. Sin embargo, por otra parte, según lo ve Descartes, es necesaria la presencia del pensamiento para manifestar nuestras ideas en expresiones lingüísticas libremente elegidas y con un propósito inteligente. Así, en el lenguaje se hace manifiesta la unión alma-cuerpo que, como dice a Elizabeth de Bohemia es un dato primario de la existencia que no puede caer bajo la perspectiva del análisis filosófico, pero que, podemos añadir, se puede mostrar ostensivamente en el uso del lenguaje. ❁

Bibliografía

- Descartes, René: *Oeuvres de Descartes*. Charles Adam et Paul Tannery (ed.), París, Vrin, 1996.
- Discurso del método A/T V
 - El mundo o tratado de la luz A/T XI
 - Carta a Mersenne de diciembre de 1629 A/T I
 - Respuestas a las Objeciones de la Tercera Meditación, A/T IX
- Cottingham, John. *Descartes*. Traducción de Laura Benítez et al., Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1995.
- Benítez, Laura: “Percepción sensible y conocimiento del mundo natural en René Descartes” *Dianoia. Anuario de Filosofía XLIV*, 1998. IIFs-FCE, México, 1999.
- Clarke, Desmond: *Descartes's Theory of Mind*. Oxford University Press. Oxford, 2003.