

NATURALEZA HUMANA Y LENGUAJE EN EL PENSAMIENTO DE DESCARTES

JOSÉ LUIS ARCE CARRASCOSO

RESUMEN:

Frente a interpretaciones estandarizadas, el presente trabajo pretende poner de relieve el momento de trascendencia del *cogito*, acudiendo al concepto de 'naturaleza' y a la noción de 'lenguaje'. Destácase la importancia del concepto de 'encarnación' como idea clave para la constitución del 'hombre verdadero', así como su dimensión intersubjetiva.

SUMMARY:

Departing from standard interpretations, this paper aims to stress the moment of transcendence of the Cartesian *cogito* / thought, resorting to the concept of 'nature' and the notion of 'language'. The study highlights the importance of the concept of 'embodiment' as a key idea for the constitution of the 'true man', and its intersubjective dimension.

Introducción

Es un tópico dar por supuesto que, para Descartes, la cuestión de la racionalidad subjetiva es idéntica a la del *cogito*, cual si de conceptos sinónimos se tratara. Y también es usual creer que Descartes concibe la conciencia como un puro receptáculo interior en el que se encuentren instaladas las ideas, y, por descontado, como radicalmente distinta del cuerpo, con el que poco o nada tendría que ver. Asimismo, han considerado muchos que la corporeidad es algo exterior al sujeto y que en nada contribuye a la configuración del campo subjetual de la razón del hombre. Sin embargo, según hemos tenido ocasión de confirmar en otros trabajos, esto no es realmente así. Para Descartes, en efecto, la subjetividad racional del hombre incluye un ámbito de acción intencional teleológica, tanto como la actividad lingüística, y ello obliga a rectificar esa ingenua creencia popularizada por los manuales escolares, resultado de un burdo y simplista reduccionismo muy poco acorde con la importancia y la complejidad del problema. Porque no es legítimo en

modo alguno identificar 'conciencia' y 'subjetividad', ni tampoco dar por supuesto que el lenguaje, considerado desde el punto de vista de un inevitable mentalismo, tenga por destino la exteriorización del contenido inmanente de las ideas. Frente a ello, pretendemos poner aquí de relieve el hecho de que, para Descartes, no se puede hablar de subjetividad si no se cuenta con una franja periférica que no sólo la limita, sino, por el contrario, la abre a nuevas posibilidades. Dentro de este campo de la actividad racional posible para los humanos en cuanto 'hombres verdaderos' está el lenguaje, que aparece como el carácter propio esencial de esta dimensión corpórea con la que cristaliza el *cogito* cartesiano.

En resumen, el objeto propio de estas páginas es doble: primero, poner en cuestión y en entredicho la idea, universalmente aceptada y no problematizada, del 'dualismo cartesiano', con el fin de hacer destacar los aspectos, no tanto de la distinción entre las dos sustancias, cuanto de su íntima unión y recíproca influencia. Y, en segundo lugar, coherentemente con lo expuesto en ese primer punto, insistir en cómo plantea Descartes la problemática del lenguaje, entendiendo éste, más que como simple expresión de un pensamiento previo, como un modo típico de la actividad humana racional que se ejerce dentro de la comunicación y el uso. Dicho de otra manera, intentamos plantear esta problemática así: frente al hilemorfismo aristotélico, que entendía al hombre como una sustancia compuesta de dos principios, el racionalismo cartesiano tendería a concebir al ser humano como compuesto de dos sustancias distintas cuyo punto de juntura o conexión estaría localizado concretamente en la llamada 'glándula pineal', aunque, de hecho, tal órgano no puede servir de mucho para explicar la mutua copertenencia de ambas sustancias. Ahora bien, o se continúa en esta línea de 'explicación', con lo que la suerte del dimorfismo cartesiano está ya echada y se dejan a la vez irresueltas muchas cuestiones ontológicas y antropológicas que se polarizan en torno suyo, o, por el contrario, se acude a otra concepción, nueva y distinta de las habituales, que nos permita plantear el problema de un modo más adecuado para dar razón de las cuestiones que, al parecer, se derivan de su enfoque antropológico y que hasta ahora no se han podido resolver satisfactoriamente.

En efecto, es nuestra opinión que el planteamiento cartesiano acerca del hombre y la naturaleza humana tiene por modelo la idea central del dogma cristiano de la Encarnación. Si Jesucristo es Dios hecho hombre y, por consiguiente, Dios encarnado en un cuerpo humano, divinizando al cuerpo y humanizando al espíritu divino, algo semejante deberá decirse también del propio hombre: compuesto éste de dos sustancias, mente y cuerpo, es la suya, con todo rigor, una composición que permite entenderle ontológicamente como un espíritu encarnado en un cuerpo y también como un cuerpo

investido del aliento racional y libre que el espíritu le está dando. Por ello precisamente, al encontrarse el espíritu humano *in statu isto*, tiene o se reviste de una dimensionalidad que le estaría vetada si no se trascendiera hacia la *res extensa* que es el cuerpo humano. Por estar su espíritu comprometido con el cuerpo y con el mundo en el que se inserta, es el hombre una singular *naturaleza* que puede desempeñar peculiarísimas actividades, desde las de un actuar intencional o movido por fines hasta las múltiples del lenguaje. De resultar acertada esta hipótesis - y en este trabajo pretendo proponer las bases mínimas para su defensa y admisión - habrá que proceder a un reajuste en la comprensión de todas aquellas posturas que, enfocando la cuestión desde diversos ángulos, han intentado invertir y superar el planteamiento cartesiano. Tal sería, entre otros, el caso de M. Merleau-Ponty, quien, más que como detractor del planteamiento subjetual cartesiano podría llegar a ser visto como eficaz hermeneuta que ayude a sacar a la luz ciertas virtualidades inherentes al planteamiento antropológico y gnoseológico cartesiano, virtualidades que o han caído en el olvido o nunca se habían sacado a la luz.

Y siendo, como es, ineludible el partir de nuestro propio contexto cultural y filosófico para calibrar el sentido del problema que nos ocupa, convenirá que pasemos revista a algunas cuestiones preambulares que nos certifiquen, una vez más, la importancia y la actualidad del tema del *sujeto*, tan infravalorado por muchos. El problema del *sujeto* y de la *subjetividad*, de lo que sea el «yo» como núcleo de responsabilidad teórica y práctica, sigue presente en el campo de las discusiones filosóficas más actuales. La inevitabilidad del *sujeto*, tanto como su carácter problemático,¹ quizás tengan por origen su proximidad y su lejanía, contradictoriamente dadas a la vez, porque, en efecto, nada hay tan distante de nuestra comprensión, ya que carecemos de una mínima lejanía gnoseológica, indispensable para entender este principio de individualidad. Puede que fuesen esta proximidad y esta lejanía simultáneas las que captara Descartes mismo al caracterizar explícitamente el *cogito* dejando semicultos ciertos caminos que deberían conducirnos a una enriquecedora radicalización del problema de la subjetividad racional humana. Así lo indica Heidegger, en su trabajo acerca de los problemas fundamentales de la fenomenología, cuando escribe que

«en el aspecto óntico, nos hallamos en la mayor proximidad posible al ente que somos nosotros mismos y que llamamos existencia (*Dasein*), ya que somos ese mismo ente. Pero si ónticamente es lo más cercano, ontológicamente es, justamente, lo más lejano. Descartes intitula la

1. Frank, M., *La piedra de toque de la individualidad*, Herder, Barcelona, 1995.

segunda de sus *Meditaciones metafísicas: De natura mentis humanæ: quod ipsa sit notior quam corpus*. Pues bien, a pesar de dicha familiaridad, o mejor, precisamente por ella, *su manera de ser se desconoce y se pasa por alto* no sólo en Descartes sino también en la época posterior, de tal forma que ninguna dialéctica del espíritu puede anular esa negligencia.»²

Sin entrar ahora en la cuestión de si Descartes inició o no tal negligencia o tuvo su parte de culpa en ella –asunto que, en la medida que corresponda, habremos de abordar más adelante–, es de justicia reconocer que, tradicionalmente, se ha venido ofreciendo una versión harto simplificada de las nociones cartesianas de ‘*cogito*’, ‘*sujeto*’ y ‘*hombre*’, sin plantearse cuestiones que hubiesen impedido el tener de ellas semejante versión tan somera y depauperada. Pero las posibilidades de unos cuestionamientos más certeros no tuvieron fortuna histórica y únicamente se practicaron los que llevarían, en último extremo, a haber de retirar como desecho esa subjetividad racional entendida como transparente autoconciencia. Y no otra cosa parece haber ocurrido en gran parte del pensamiento actual, que tiende a prescindir por completo del paradigma de la conciencia o de la subjetividad para instalarse, mediante un «giro», en el paradigma del lenguaje, o bien proponiendo, como hace Foucault, un simple «se piensa» a-subjetivo para explicar el sentido de las diversas formas de *episteme*.

Planteamiento general del problema

Dejando de lado toda la temática sobre la fundamentalidad o la carencia de significación del *cogito*, y retomando el problema del olvido o la negligencia de la reflexión filosófica poscartesiana en lo que respecta a la naturaleza de la subjetividad, no parece que sea arriesgado afirmar el carácter existencial del *cogito*. Y, en este sentido, resulta fundamental el proyecto de investigación merleau-pontyano: Ni la conciencia ni su esencia intencional hay por qué concebirlas como exclusivas de un entendimiento desarraigado de la existencia; antes bien, la intencionalidad tiene su origen y fundamento en el propio cuerpo, desde la motricidad hasta el lenguaje, tanto que, si se quiere seguir manteniendo lo primordial de la verdad primera, la del *cogito*, no queda más remedio que reformular y redefinir el campo propio de la subjetividad, dando entrada a ciertas dimensiones que indebidamente se

2. Heidegger, M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Gesamtausg., B. XXIV, V. Klostermann, Frankfurt, 1975, págs. 220-221.

había supuesto ajenas al planteamiento 'racionalista' de Descartes. Veamos, pues, algunas cuestiones tratadas en la *Fenomenología de la percepción* que podrán servirnos de indicios para rastrear después sus huellas en los escritos cartesianos:

Es indiscutible que ha existido una larga tradición racionalista que, con mayor o menor éxito, ha perdurado hasta nuestro siglo y que, además, ha insistido en una versión oficial y reductivista del *cogito* y de la subjetividad. Prueba de ello son las ilustrativas y clarificadoras palabras con las que termina E. Husserl el epílogo de sus *Meditaciones cartesianas*:

«Las palabras délficas *gnothi seautón* han cobrado un nuevo significado. La ciencia positiva es una ciencia del ser que se ha perdido en el mundo. Hay que perder primero el mundo por medio de la *epojé* para volver luego a encontrarlo en una universal toma de conciencia de sí mismo. *Noli foras ire*, dice San Agustín, *in te redi, in interiore homine habitat veritas*».³

El sentido 'interiorista' y 'mentalista' del texto, no sólo agustiniano sino también, y sobre todo, cartesiano en la acepción más reducida y habitual, es de todo punto evidente: sólo hay verdad en el hombre interior, que es, por esencia y definición, lo que constituye el auténtico núcleo de la subjetividad. De tal modo reproduce Husserl el sentir cartesiano, según se expresa éste al final de la Segunda Meditación:

«...sabiendo yo ahora que los cuerpos no son propiamente concebidos sino por el solo entendimiento, y no por la imaginación ni por los sentidos, y que no los conocemos por verlos o tocarlos, sino sólo porque los concebimos con el pensamiento, sé entonces con plena claridad que nada me es más fácil de conocer que mi espíritu.»⁴

A esta corriente intelectualista se opone M. Merleau-Ponty con su trabajo fenomenológico, y responde a ella reivindicando la relevancia ontológica de lo sensible y la primordialidad de la percepción como modo privilegiado de conocimiento. En realidad, lo que este autor pretende es poner de manifiesto que la intencionalidad no puede ser una prerrogativa del *cogito* clásico, sino que es, de hecho, algo original que surge ya desde la propia motricidad del cuerpo humano. Por lo cual resulta que la conciencia no puede ser, primariamente, un simple «yo pienso», sino, muy especialmente,

3. Hus. vol. I, p. 183.

4. Descartes, R., *Meditaciones...*, Med. 2ª, A.T., IX, p. 26. La trad., de Vidal Peña, en R. Descartes, *Meditaciones...* Edics. Alfaguara, Madrid, 1977, p. 30.

un «yo puedo» que cristaliza en las dimensiones más elementales de los movimientos corpóreos. Estos, por referirse al cuerpo viviente, al cuerpo fenoménico, no se pueden explicar como si se tratase de meros recorridos o trayectos mecánicos. Constituyen, por el contrario, el más fehaciente ejemplo de una actividad significativa que se ejecuta sin mediación o interposición del pensamiento puro: «El movimiento no es el pensamiento de un movimiento, y el espacio corpóreo no es un espacio pensado o representado». ⁵ Mover el cuerpo es algo más que una traslación física: es «apuntar a través del cuerpo a las cosas, dejarle que responda a la sollicitación que éstas ejercen en él sin representación alguna». ⁶ Y prosigue afirmando que el motivo está en el hecho de que no puede entenderse al cuerpo como un instrumento al servicio de la conciencia: «La motricidad, pues, no es como una criada de la conciencia». ⁷ Y, verdaderamente, tal afirmación no es en modo alguno difícil de aceptar. Con echar un vistazo a nuestro entorno cultural vemos en seguida que lo más genuino del mimo o de la danza consiste precisamente en la eficacia de esa intencionalidad corporal que anima todo espectáculo de este género.

Ahora bien, ¿es ello algo que Descartes desconociera o que se le pasara desapercibido? ¿Prisionero quizás de un fuerte intelectualismo racionalista y dada su concepción gnoseológica representacionista según la cual ‘conocer’ es ‘tener ideas’, olvidó totalmente René la dimensión intencional de los movimientos corporales humanos? Es obvio que dedicó sobre todo su atención al ámbito del *cogito* o del pensar, pero ello no le impidió caer también en la cuenta de la importancia de un concepto como el de «naturaleza humana», ⁸ a tenor del cual no puede identificarse la subjetividad humana con el ámbito ideal y cerrado de la intuición evidente. Siguiendo el desarrollo de la Sexta Meditación, es preciso concluir que ser sujeto humano implica tener un cuerpo y, con él, todo un mundo con el que me relaciono mediante una singular evidencia vivida, gracias a la cual puede decirse que me muevo intencional y teleológicamente, sin necesidad de ninguna mediación previa del pensamiento. ⁹ El hombre no es una mente descarnada, sino una mente que ha podido cristalizar al encarnarse en el cuerpo. Está en posesión de una forma de conocimiento-comportamiento (distinto del conocimiento discursi-

5. Merleau-Ponty, M., *Fenomenología de la percepción*, Ed. Península, Barcelona, 1975, p. 154.

6. *Id.*, *ibid.*, p. 155.

7. *Ibidem.*

8. Cfr. Descartes, R. *M.M.*, Med. 6^a, A?T? IX, pp. 64-65.

9. Vid. Gueroult, M., *Descartes selon l'ordre des raisons*, Aubier-Montaigne, París, 1968, Vol. II, pp. 158 y 177.

vo y científico) que se perfila como un *impetus spontaneus*, en virtud del cual es absurdo pretender una simple explicación mecanicista del cuerpo humano,¹⁰ ya que éste es, precisamente, parte constitutiva de la «naturaleza» del hombre. Por lo tanto, no es desacertado considerar que, para Descartes, el sujeto sea algo más que una esterilizada conciencia que, como ideal receptáculo, estuviera libre de toda contaminación existencial.

Si así para Descartes como para Merleau-Ponty no puede hablarse de subjetividad sin incluir en su haber el comportamiento teleológico, algo similar y paralelo ocurre en las cuestiones referentes al lenguaje, aunque no por ello quepa concluir que se dé una total similitud entre los planteamientos de ambos autores. Veámoslo: Prescindiendo, por el momento, de la rica problemática concerniente a la intencionalidad propia de la palabra, recordemos que Merleau-Ponty, en la *Fenomenología de la percepción*, distingue entre ‘palabra hablante’ y ‘palabra hablada’, lo cual podría servirnos para comprender mejor la distinción cartesiana entre el lenguaje humano y el lenguaje animal. La ‘palabra hablante’ es «aquella en la que la intención significativa se encuentra en estado naciente»¹¹ y su intención se polariza «por un cierto sentido que no puede definirse con ningún objeto natural», porque «la palabra es el exceso de nuestra existencia a propósito del ser natural».¹² O, lo que es lo mismo, la auténtica palabra es aquella que, antes de quedar solidificada por el uso reiterado y cosificante que la hace perder su carácter creador, pertenece con toda propiedad y rigor a la naturaleza humana y no a la realidad física: no es una cosa más entre las cosas. El lenguaje, pues, depende de la libertad; la palabra, vista desde su génesis, nace libre de toda coartación que hubiese de llevarla hacia el herbolario de los vocablos disecados. Es, por eso, un exceso que va más allá de la naturaleza física, porque no queda sepultada por su propia dimensión física, sino que resurge y se eleva desde ella para abrirnos al horizonte de una subjetividad libre. Frente a ella se encuentra la ‘palabra hablada’, la que está sepultada en el entramado de las «significaciones disponibles», como una «forma adquirida»;¹³ es la palabra consolidada y como prisionera en un sentido que se le ha dado de antemano y que se va perdiendo en el eco de la distancia... hasta desaparecer.

Claro que esta distinción no es, en rigor, equivalente a la que hace Descartes cuando quiere contraponer la palabra auténtica al presunto len-

10. Cfr. Descartes, R., *A Mersenne*, 16 de Oct. de 1639. A.T., II, p. 599, y *M.M.*, 2ª Med., A.T., VII, pp. 38-39.

11. Merleau-Ponty, M., *Op. cit.*, p. 213.

12. *Id.*, *ibid.*

13. *Ibid.*

guaje de los animales. Sin embargo, por cuanto la palabra, según la entiende el racionalista, viene a tener su fundamento en el campo de la libertad y es ella misma principio manifestador de un mundo que se configura libremente, cabe entender que, en cierto sentido, sí que se da una singular sintonía entre dos planteamientos tan distintos como el cartesiano y el existencial de Merleau-Ponty. Para el primero de los dos, el lenguaje tiene un indiscutible carácter generativo y creador,¹⁴ y, en cuanto tal, sólo tiene cabida dentro de los límites que le corresponden a la subjetividad racional del hombre. Puede decirse, por ello, que es «creador de un mundo», aun cuando Descartes no lo reconozca explícitamente y se refiera a esta dimensión de creatividad del lenguaje de una manera mucho más modesta que como lo hace Merleau-Ponty. Así, en el *Discurso del Método*, dice taxativamente que la palabra no es el resultado necesario y previsible de la disposición de los órganos del cuerpo; los animales «no pueden hablar lo mismo que nosotros».¹⁵ La palabra es, más bien, una singular invención con la que los hombres se dan siempre a entender cuando han aprendido el lenguaje. Este, en definitiva, es una propiedad humana que tiene su origen en la razón, pero a la que hace cristalizar con efectividad, dejando constancia de ella dentro del mundo efectivo de la existencia. Un lenguaje sin razón es siempre irracional,¹⁶ y una subjetividad que no hablara y se expresase a sí misma en el propio acto de comunicación no sería sino pensamiento del pensamiento, una conciencia transparente únicamente para sí y opaca para todos los demás y respecto a todo lo que no fuese ella misma.¹⁷

Como se ve, la argumentación que venimos siguiendo apunta toda hacia la cuestión central acerca del *cogito*, a la que también nosotros, en este primer apartado del trabajo, nos referimos para poner de realce la pervivencia de ciertos rasgos cartesianos en el planteamiento existencial que de este concepto hace Merleau-Ponty. Este, como es bien sabido, en su trabajo más sobresaliente, la *Fenomenología de la percepción*, dedica un extenso capítulo a la problemática del *cogito*, con el propósito de presentar una opción existencial, e incluso «pre-reflexiva», frente a la concepción eternista que de la conciencia había propuesto Descartes.¹⁸ Y halla que el tema del «*cogito* cartesiano» forma parte integrante y fundamental del curso y de la esencia misma de su propia reflexión filosófica.¹⁹ Además piensa que, pese a que hay

14. Cfr. Chomsky, N., *Lingüística cartesiana*, Ed. Gredos, Madrid, 1969, pp. 17-24.

15. Descartes, R., *Discours de la Méthode*. A.T., VI, p. 57.

16. A.T., VI, p. 58.

17. *Ibid.*

18. Merleau-Ponty, M., *Op. cit.*, pp. 381 y ss.

19. *Op. cit.*, p. 380.

que introducir inevitables modificaciones, «la primera verdad» sigue siendo la del *cogito*, sin que en ningún caso sea factible «ir más allá de la subjetividad».²⁰

Con todo, en ningún momento se va a tratar de reproducir miméticamente el desarrollo cartesiano, ni tampoco de someterse una vez más a los postulados conciencialistas propugnados por Husserl. Muy al contrario, Merleau-Ponty se pronuncia rechazando totalmente la posibilidad de volver de forma indiscriminada al racionalismo del proyecto de Descartes. Decláralo así en los siguientes términos: «Volver, con Descartes, de las cosas al pensamiento de las cosas implica un doble riesgo. Por una parte, puede ocurrir que con lo único que nos encontremos sea con un campo de experiencia psicológica en el que el 'yo' se pierda quedando reducido a un mero índice o a un 'nombre común o causa hipotética' de nuestras acciones,²¹ con lo que, consiguientemente, se habría de perder lo que se quería ganar, la evidencia de un 'yo' más cierto que ninguna otra cosa. Pero, por otro lado, y esto quizá sea lo más importante, el peligro podría estar en el desembarco teórico en un 'cogito' eternitario que, en su abstracción y formalidad, hubiera perdido su compromiso con la existencia y la temporalidad. No sería, en resumidas cuentas, sino una pretensión de alcanzar un primer principio que «no esté sujeto ni al tiempo ni a limitación alguna, un modo de existencia que nada deba al acontecimiento y que sea la existencia como conciencia, un acto espiritual».²² Sería, en fin, algo que habría de conducirnos a la afirmación de una total intemporalidad en la que se ha disuelto todo conato de vida: «La doctrina cartesiana del 'cogito' tenía que conducir lógicamente, pues, a la afirmación de la intemporalidad del espíritu y a la admisión de una conciencia de lo eterno: *experimur nos æternos esse*».²³ La doctrina clásica de la conciencia conduce invariablemente a un tener que experimentarnos como eternos, lo que equivale a mantener una interpretación eternitaria del *cogito*²⁴ que no puede ser aceptable ni resiste ningún análisis fenomenológico que parta de la percepción como modo originario de conocimiento. Merleau-Ponty se siente, en fin, obligado a seguir los dictados del 'cogito', pero abandonando sus pretensiones absolutizadoras, tanto como que, desde otro ángulo, se impone también el evitar una disolución de lo conciencial como la que se produjo en el empirismo clásico de J. Locke y D. Hume: «Constatamos aquí la necesidad de seguir un camino

20. *Op. cit.*, p. 416.

21. *Op. cit.*, p. 381.

22. *Op. cit.*, pp. 381-382.

23. *Op. cit.*, p. 382.

24. *Ibid.*

entre la eternidad y el fragmentado tiempo del empirismo, y proseguir la interpretación del *cogito* y del tiempo». ²⁵

Tales son los propósitos de Merleau-Ponty. Pero, planteando la cuestión en sus justos términos, ¿es sostenible que el *cogito* cartesiano tenga pretensiones de infinitud y de absolutismo? Creemos que semejante tesis es un tanto difícil de justificar. A ningún lector serio de las *Meditationes* puede caberle duda alguna sobre el carácter autobiográfico del *cogito* cartesiano, ámbito que, por lo demás, pertenece esencial y concretamente a todo existente humano y que ni se recluye en el campo estricto del entendimiento intuente ni está desprovisto de todo «momento de trascendencia». Este *cogito* al que se refiere Descartes es el *cogito* de cualquier hombre, y su verdad es la verdad que se ofrece a todo individuo humano anclado en la existencia y la que se establece cada vez que (*quamdiu*) se hace efectiva la reflexión. Por ello, el *sum* con el que el *cogito* se enlaza no es indicativo de una simple afirmación o atribución en abstracto. El «soy» o «existo» es y apunta a una existencia en concreto. El *sum* es un *sum* «posicional»: es la posición existencial de un principio que se afirma como indiscutiblemente evidente y que, por lo mismo, no deja en la nebulosa de una simple atribución proposicional sin más. ²⁶ En definitiva, todo un conjunto de aspectos de un mismo tema, que ponen de manifiesto el hecho de que, para Descartes, la *ratio*, el *cogito* y la subjetividad tienen unas dimensiones y un campo de ejercicio mayores que los que habitualmente se supone. Ellas son, precisamente, las que nos van a permitir presentar en sus justas medidas los caracteres propios de una naturaleza humana a la que, en su trascendencia hacia el mundo de las cosas y de los hombres, le corresponde actuar y hablar. Actividad teleológica y lenguaje humano: he aquí los momentos del trascender correspondientes a un modo de existencia humana que, en cuanto subjetividad, no se reduce, ni mucho menos, a la intimidad de un ámbito espiritual al que sólo corresponden elementos ideales.

Precisiones sobre la ratio cartesiana

Hay palabras del repertorio filosófico que parecen atraernos como si tuvieran en sí una fuerza mágica para convertirse en escudo protector de nuestras opiniones tanto como en dardo arrojado contra nuestros adversa-

25. *Op. cit.*, p. 383.

26. Vid. WAHL, J., *Exemple d'une règle inconnue: le verbe chez Descartes*, en «Descartes». Cahiers de Royaumont. Les éd. de Minuit. París, 1957, p. 362.

rios. Son términos que prometen un alto grado de satisfacción intelectual, por lo que suelen convertirse en moneda de cambio utilizable en todas las discusiones, pero que, de hecho, lo único a que llevan es a caer en continuos equívocos, acabándose por no saber con exactitud cuál sea su significado preciso. Una de tales palabras es la de *razón*, designativa de un concepto clave para referirse a Descartes como a 'padre de todo el racionalismo moderno'. Ahora bien, este concepto –como varios otros afines a él– ha solido ser descrito atendiendo únicamente a sus aspectos gnoseológicos, llegándose inclusive a identificar su significación con la de 'facultad del entender' como ámbito de las ideas. Con lo cual se inicia y se continúa un proceso que, empujando el campo significativo de la palabra 'razón', acaba por deformar la comprensión general del sistema que la tiene por centro. Ciertamente hay que reconocer, desde luego, que no es nada fácil clarificar en todas sus dimensiones y alcances el concepto cartesiano de 'razón'. Los textos pueden resultar a menudo oscuros e, incluso, contradictorios, abocando, a primera vista, al fracaso cualquier empeño de aclarar su sentido. Sin embargo, cuando al concepto de *ratio* se le relaciona con los de *bona mens* y *humana sapientia*, la tarea empieza a ser fructífera, permitiéndonos establecer las premisas necesarias para no identificarlo exclusivamente con la dimensión cognitiva de la *res cogitans*.

En la primera de las *Regulæ* aparece aquella identificación de la *bona mens* y la *humana sapientia*:

«El buen sentido, o sea, la sabiduría universal»,²⁷ para terminar con la advocación y llamada a la utilización de la luz natural de la razón:

«Si alguien, pues, quiere investigar la verdad de las cosas concienzudamente, no debe dedicarse a una ciencia particular, pues todas están mutuamente enlazadas y dependen unas de otras; por el contrario, piense sólo en aumentar la luz natural de la razón, no para resolver tal o cual dificultad de escuela, sino para que en todas las circunstancias de la vida el entendimiento muestre a la voluntad qué es lo que debe elegir».²⁸

Y es que la razón posee por naturaleza una dimensión universal, no excluyente, ni subjetiva ni objetiva, ni teórica ni práctica con exclusividad, sino incluyendo en su seno todas estas vertientes, sin exclusividad ninguna. Tan racional es la ciencia como la actitud que conduce a ella, y tan racional es el saber teórico como la actividad práctica. Estas precisiones, claras ya por

27. *Reg. I.*, A.T., X, p. 360.

28. *Ibid.*, p. 361.

sí mismas, son indicios de lo que el propio Descartes reconoce al comienzo de su *Discours*, donde la razón no es un principio crítico o gnoseológico, sino el criterio diferenciador de la naturaleza humana con respecto a la de los animales brutos:

«Pues en cuanto a la razón o al sentido, siendo, como es, la única cosa que nos hace hombres y nos distingue de los animales».²⁹

Son consideraciones que se complementan con un famoso texto del Prefacio de los *Principia* en el que, además de mantener el mismo enfoque de las *Regulæ*, se insiste en la dimensión voluntaria y libre de la razón.³⁰ Por todos estos motivos, no parece desacertado entender el concepto de *ratio* en conexión con el de *iudicium*, muy especialmente cuando a este segundo se lo considera, más que como composición entre conceptos, como potencia criterial teórica y práctica, que desborda, por tanto, los estrechos márgenes de la problemática gnoseológica. Por ello, es preciso insistir en que ambos conceptos están íntimamente implicados entre sí, lo cual consta claramente no sólo en el *Discours*, sino también en la *Epistola ad Voetium*, donde se dice que «la luz natural de la razón es el criterio del hombre que posee *bona mens* o *iudicium*».³¹ En todas las acciones humanas, esto es, en aquellas que únicamente pueden ser atribuidas a un «vrai homme», la *bona mens*, el buen sentido, sólo alcanza su esplendor en el diáfano medio de la luz natural de la razón.³² Ahora bien, dado que entre *iudicium* e *ingenium* también hay un conjunto de afinidades conceptuales, hemos de prestar asimismo atención a este último término para hacernos una idea lo más completa posible de las varias dimensiones o características de la «razón». Recordemos, pues, ante todo que *ingenium* se deriva etimológicamente de *geno* y *gigno*, que significan «engendrar, generar». «Ingenio» es, por tanto, «introducir con el nacimiento», «hacer nacer con», y así «ingenium» sería lo «introducido con el nacimiento», lo «innato», y por consiguiente haría referencia a lo que expone Descartes en la *Regla cuarta* cuando dice que la razón tiene una dimensión divina tal que, pese a todos los intentos que se hagan por sofocarla, siempre logra producir espontáneamente sus frutos.³³ Y es que la razón tiene una naturaleza propia similar a la divina, un propio poder interno, una fuerza innata y espontánea que le permite ir más allá del angosto campo del enten-

29. *D. M.*, parte 1ª. A.T. VI, p. 2.

30. *Pr. Ph.*, A.T. VIII-1, p. 22.

31. *Loc. cit.*, A.T. VIII-2, p. 51.

32. Cfr. Mme. PRENANT, «Esthétique et sagesse cartésienne», *Revue d'histoire de la Phil.*, Avril-Juin, 1942, pp. 99-100.

33. *Loc. cit.*, A.T., X, p. 373.

dimiento encerrado en sí mismo. La razón es, en definitiva, una actividad interna propia del hombre, la cual, como un movimiento difusivo, es capaz de abrirse a todo el mundo de la trascendencia, de la existencia efectiva, para que este pueda abordarse al nivel de lo racional.

La 'dinámica' de la conciencia

Dejando de lado todo un amplio campo de consideraciones acerca del carácter autobiográfico, existencial y antropológico del *cogito*,³⁴ temática de la que aquí podemos prescindir, vamos a referirnos a los aspectos de actividad que pueden advertirse en él, con miras a facilitar, en el siguiente apartado de este artículo, la justa comprensión del concepto de «naturaleza humana».

Una primera faceta que conviene tener en cuenta como propia de la conciencia humana es su dimensión cognoscitiva. Pero aquí se ha de notar ante todo que al *cogito*, ámbito propio de las ideas, no puede reducirse simplemente a un «percibir»; porque con semejante reducción sería imposible explicar las cuestiones más candentes de la gnoseología cartesiana ni tampoco las de sus múltiples implicaciones antropológicas. Repasemos, pues, algunas de las ideas clave de la gnoseología cartesiana tal como se exponen en el texto de las *Regulæ*, donde toda la problemática del origen, diferentes grados y límites del conocimiento depende del concepto de *vis cognoscens*. A diferencia y en contra de la psicología de las potencias o facultades anímicas, esta fuerza, este poder cognoscitivo que el hombre tiene, es uno y único, de naturaleza espiritual, y no menos diferente del cuerpo que la sangre lo es de los huesos. Vale decir, trátase de una actividad que dimana de la *ratio* estrictamente dicha, de la *res cogitans*, de la mente, en definitiva. Mas no por ello puede decirse que no esté implicada o conexionada con otras facultades u órganos corpóreos, a los que, precisamente, puede dar sentido y valor cognoscitivo.³⁵ De ahí que pueda decir que el entendimiento es capaz de mover y obrar sobre la imaginación, y esto hasta tal punto que cuando el entendimiento se propone examinar algo, la idea con la que conceptualizamos la realidad sensible ha de tener su origen en la imaginación (*in imaginatione est formanda*), y, una vez que ha tenido su origen en este nivel imaginativo, puede la *vis cognoscens*, dirigiéndose y aplicándose al

34. Cfr. nuestro trabajo «Subjetividad racional y *cogito* cartesiano» en *Actas de las Jornadas Internacionales sobre Descartes*, Oporto, 18 a 20 de noviembre de 1996.

35. Vid. *Reg. XII*, A.T., X, pp. 416-417.

mismo, llegar a «concebir o imaginar».³⁶ Y, en verdad, lo que ocurre es que el elenco de actividades que la fuerza cognoscente —o, vista de otro modo, la conciencia— puede desarrollar no se clausura ni exclusiviza restringiéndose a la intuición intelectual, como tampoco cabe decir en rigor que el conocimiento consista en una simple percepción de ideas. Para Descartes, el conocimiento tiene su fundamento en la intuición intelectual, la cual, en rigor, no equivale a un acto de percepción sino que se cumple efectivamente al nivel del juicio, y este tiene una contextura que le hace irreductible a la mera percepción de una idea compleja o a una composición de ideas. El resultado es, a la postre, que el «yo» como 'cosa cognoscente' es algo que aglutina una amplia gama de actividades:

«¿Qué soy, pues? Una cosa que piensa. Y ¿qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, que entiende, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina también y que siente».³⁷

Despréndese, pues, de este texto que, habiendo pensamientos que desbordan el campo estricto del entendimiento y que para tener lugar necesitan la colaboración de la voluntad o del cuerpo, según los casos, es evidente que a la *cogitatio* no ha de considerársela como una cápsula encerrada en sí misma, sino más bien como un ámbito al que corresponde trascenderse en virtud del ejercicio propio de su dinámica. Tanto son pensamiento el percibir como el juzgar, el imaginar, el querer o el sentir. Por consiguiente, el entendimiento no es una simple máquina percipiente, ni la conciencia se diluye en la inmanencia, sino que, por el contrario, es capaz de difundirse hasta el cuerpo, entenderse con la esencia de las cosas materiales y juzgar acerca de la realidad. Dicho sucintamente, la conciencia cartesiana no es ningún receptáculo pasivo ni cerrado, ni su actividad se reduce a contemplar ideas. La conciencia cartesiana, subjetividad racionalizadora, es capaz de comprometerse con el cuerpo para constituir la naturaleza humana, y puede abrirse a todo un mundo de existencias corpóreas hasta dotarle de una auténtica dimensión racional.

Se impone con toda necesidad atender rigurosamente a todas las dimensiones que confluyen en el campo de la conciencia, advirtiendo en primer lugar que existen diversas clases de pensamientos. Unos son como imágenes de las cosas (*tanquam rerum imagines*): son las ideas propiamente dichas. Otros tienen además otras formas (*præterea formas habent*), como las voli-

36. *L. c.*, p. 416.

37. *M.M.*, Med. 2ª, A.T. VII, p. 28. Vid. también *Pr. Ph.*, Prg. IX, A. T., VIII-1, p. 7, y Med. 3ª, A.T., VII, pp. 34-35.

ciones y los juicios, en los que se agrega algo a la idea de la cosa. Y esto es, precisamente, lo importante: una actividad compositiva y sintetizadora por la que la acción misma del conocer deja atrás el reducto de la idea, porque, según dice Descartes, el juicio exige un plus por el que el sujeto que enjuicia las cosas difícilmente puede quedar encerrado en sí mismo.³⁸

Es precisamente atendiendo a la acción de la voluntad como mejor puede apreciarse la dimensión activa del alma, frente a las pasiones o percepciones. Pero ni siquiera considerando este último perfil podría concluirse que Descartes conciba la conciencia como un mero principio de pasividad, o que, en el mejor de los casos, la suponga como una realidad de doble cara, que por un lado actúe mientras por el otro padezca. Si el alma es radicalmente activa en el juicio, no por ello deja de serlo a nivel del entendimiento. El concepto de 'intuición' desarrollado por Descartes en las *Regulæ* impide esa interpretación. La intuición es actividad creadora, engendradora, obra del entendimiento, sin que indique o deje constancia de ninguna pasividad o coartación que aprisione al entendimiento y le impida su espontáneo ejercicio. Junto a ello, conviene simplemente recordar que ese mismo entendimiento humano cuenta en su haber con la posibilidad de ejercer otras actividades, como la de la abstracción o la percepción interpretativa, actividades que habrían de quedar truncadas si no fuese porque la mente es un principio radical de actividad capaz de concretarse en multitud de operaciones. Así lo indica expresamente Descartes cuando, en las *Meditaciones*, escribe que «una y la misma es la mente que quiere, la que siente y la que entiende.»³⁹

Pero es que, además, en la percepción misma la mente humana lleva a cabo una actividad genuina y propia, por la que tal percepción es radicalmente diferente de la de los animales, pues, como implica una actividad del entendimiento, puede desviarse de su objetivo y caer en el error, lo cual, en rigor, no es posible en ninguna otra criatura material.⁴⁰ Es la mente la que percibe, y en esa percepción ha de desarrollar una función activa, en algunos casos inadecuada y, por ello, errónea; mas, por esto mismo, hay que suponer una actividad subjetual en la que situar la causa del error. La misma facultad que nos lleva al conocimiento de las cosas es la que puede hacer que nos equivoquemos; la misma facultad que nos impulsa a apetecer algo es idéntica a aquella por la que nos podemos representar ese algo.⁴¹

38. Véase, por ejemplo, Med. 3ª, A. T., VII, p. 37.

39. Med. 6ª, A.T., VII, p. 86: «Una et eadem mens est quæ vult, quæ sentit, quæ intelligit».

40. Med. 2ª, A.T., VII, p. 32: «Quamvis adhuc error in iudicio meo esse possit, non possum tamen sine humana mente percipere».

41. *Pasiones del alma* (P. A.), Art. XIX. A.T., XI, p. 343: «Nous ne scaurions vouloir aucune chose, que nous n'apercevions par le mesme moyen que nous la voulons».

En rigor, ni siquiera al nivel de la percepción propiamente dicha cabe hablar de pasividad, por muy receptiva que se la entienda. Primeramente, porque la percepción implica una intuición que la haga posible, no siendo otra cosa, como bien sabemos, que el concepto que nace de la mente pura y atenta. En segundo lugar, porque, en el conjunto de actividades cognitivas que puede ejercer la mente también se incluye lo que se ha dado en llamar 'percepción interpretativa' y que es, de algún modo, el contrapunto de la 'abstracción inadecuada'.⁴² Tanto la actividad interpretativa como la abstractiva implican la posibilidad de abandonar y separarse del contenido estricto de una idea presente al entendimiento, para que éste le encuentre nuevas notas y dimensiones a aquel contenido previo.⁴³ Son cuestiones que apuntan todas ellas y reinciden constantemente en un mismo sentido: en la necesidad de descalificar una lectura simplificadora del *cogito* que lo entienda como puro receptáculo pasivo o en el que prime la pasividad. La conciencia cartesiana es, más bien, un principio dinámico y activo, que posee virtualidades de trascender y que no puede ser entendido como un '*cogito* eternitario', ya que recalca siempre, de forma invariable, en el haber de un hombre concreto, del hombre realmente existente.

Un '*homme vrai*'. El problema de la naturaleza humana

Difícilmente se comprenderá el sentido del *cogito* cartesiano si no se lo concibe como formando parte esencial de la subjetividad humana, y ésta, a su vez, como la de todo hombre concreto y efectivo, individualidad compuesta de cuerpo y alma. Dicho queda que el *cogito* no es un exclusivista reducto ideal, clausurado en sí. Veamos ahora una serie de precisiones cuyo conjunto apunta a la necesidad de concluir que, al hablar de la subjetividad humana, no ha de relegarse su constitutivo principio corpóreo, pues sin él nunca tendríamos un verdadero hombre. Trátase, por lo tanto, de una rehabilitación ontológica y crítica de ciertos niveles que tradicionalmente han venido siendo minusvalorados dentro del pensamiento cartesiano, pese a que juegan un papel fundamental a la hora de proponer su concepción antropológica.

Veamos ante todo los aspectos ontológicos, que son los elementos previos con que hemos de contar en nuestro enfoque, o sea, para considerar la

42. Vid. GEWIRTH, A., *Descartes*. A Collection of critical essays. Edited by W. Doney. Univ. Notre Dame Press. London, 1968, pp. 262-263.

43. Cfr. *Pr. Ph.*, 1ª Parte, art. 55. A.T., VIII-1, p. 26. Véase también: Respuesta a Hyperaspistes, agosto de 1641, A.T., III, pp. 430-431.

subjetividad humana como algo más complejo que la pura y estricta conciencia. En efecto, la naturaleza humana no es sino el conjunto de cosas que Dios me ha dado en cuanto que estoy compuesto de alma y cuerpo. A partir de aquí, podremos comprender, en un segundo momento, el papel que con respecto a esta naturaleza humana desempeña el lenguaje, siendo expresión y criterio de la misma y contribuyendo, a la par, como creador y generativo, a constituir el mundo de la libertad.

En cuanto ser racional, el hombre no es, de hecho, mera razón teórica, sino, más bien, una unión perfecta de dos sustancias, el alma y el cuerpo, sin que la primera de éstas haya de ser entendida como la presencia de 'un piloto en su nave', ni tampoco como 'puro pensamiento'. A diferencia de cualquier otra posible subjetividad espiritual, como la del ángel, consta el hombre de todo un complicado entramado de sentimientos y sensibilidad que le pertenecen por ser él una realidad compuesta, por ser un alma incardinada en un cuerpo al que el alma dota de una dinamicidad propia. O, en otra perspectiva, el hombre no es solamente alma, sino también cuerpo, y este cuerpo es un principio de trascendencia para una razón que ya no puede quedar enclaustrada en sí misma o encerrada dentro de unas fronteras estrictamente teóricas. Suponiendo que una entidad angélica recayese en un cuerpo, no podría sentir (y obrar) del mismo modo que nosotros los hombres, pues sólo podría percibir el movimiento que causaran en ese cuerpo los objetos externos; en cambio, el hombre, por estar compuesto de las dos sustancias, alma y cuerpo, tiene a su disposición y como propio un amplio campo comportamental de acción:

«En efecto, si un ángel estuviese dentro de un cuerpo humano, no sentiría como nosotros, sino que únicamente percibiría los movimientos que fueran causados por los objetos exteriores, y en esto se distinguiría de un verdadero hombre.»⁴⁴

Este es el motivo fundamental que nos permite concluir que el hombre, en cuanto subjetividad racional, se distingue esencialmente tanto de la naturaleza angélica como de la naturaleza física. Un hombre y un ángel difieren entre sí en lo que respecta a la posibilidad de sentir y comportarse intencional y finalísticamente ante un mundo existencial. Un animal y el cuerpo humano también difieren entre sí, ya que, mientras el primero sólo puede actuar mecánicamente y como un autómatas, el segundo está 'transfigurado'

44. *A Regius*, febrero de 1642. A.T., III, p. 493: «Si enim Angelus corpori humano inesset, non sentiret ut nos, sed tantum perciperet motus qui causarentur ab objectis externis, et per hoc a vero homine distingueretur».

y revestido de una dimensión 'significativa' de la que aquél carece. A diferencia de cualquier otra posible subjetividad racional no alterada por un principio material, el hombre «es esclavo, en cierta medida, de las modificaciones corporales, porque está adherido al cuerpo como a una parte real de sí mismo, hasta tal punto que, si el alma es fundamento de su indivisible unidad, también el cuerpo es origen de la irreductible unicidad de cada ser humano.»⁴⁵ El hombre, en definitiva, es una realidad completa y unitaria. Pese al dualismo de base del que parte para la consideración reflexiva del hombre, como también en contra de una interpretación 'ocasionalista', el planteamiento de Descartes aboga por la interacción sustancial y real,⁴⁶ sin que sea posible rechazar la verdad de aquella noción primitiva por la que nos experimentamos evidentemente como una unión de cuerpo y alma.⁴⁷

Precisamente, la defensa a ultranza que en pro de esta tesis hace Descartes incluye una explicación acerca de la coherencia y finalidad intrínseca que poseen las acciones corporales del hombre, siendo por ende el cuerpo humano irreductible a una simple máquina. En virtud de su unión sustancial con el alma, el cuerpo humano se constituye en posibilitante nudo 'trascendental' por el que en el mundo que nos rodea aparece la acción finalística, es decir, la actuación conforme a fines. Así, el campo de la actividad intelectual se amplía dando cabida a otra actividad también 'humana', de tipo 'intencional', destinada básicamente a la conservación de nuestro ser. Si la mente tiene por sí sola su modo natural de conocimiento, que es el del intuir y el deducir, en cuanto que forma con el cuerpo una unidad compuesta, el conjunto mente-y-cuerpo queda habilitado para desarrollar una actividad 'práctica' guiada por los fines.⁴⁸

Todo el cúmulo de cuestiones vertebradas en torno al problema de la unidad del compuesto humano y de la distinción entre las dos sustancias que lo componen halla su natural desarrollo en la vertiente gnoseológica. No es este el momento de repetir cuestiones, por lo demás tan conocidas, como la de la naturaleza del conocimiento, o la de la totalidad del proceso cognoscitivo, según se las recoge en las *Regulæ*, ni tampoco la problemática relativa a las 'ideas', propia ya de las *Meditationes*. Lo único que nos proponemos aquí es recordar una vez más el valor trascendente del espíritu, facultado para

45. LEWIS, G., *L'individualité selon Descartes*, P.U.F., París, 1950, p. 81.

46. Vid. LEFEVRE, R., *Le criticisme de Descartes*, P.U.F., París, 1950, pp. 224-225. Igualmente, BECK, I. J., *The Method of Descartes*, Clarendon Press, Oxford, 1969, p. 23. En realidad, frente a ocasionalismo, parece más adecuado hablar de 'interacción', que implica las ideas de 'distinción', 'unión' y 'síntesis'. Distinción y conjunción son, pues, conceptos correlativos. Véase, p. ej., *A XXX*, marzo de 1638. A.T., II, p. 38.

47. Vid. *Passions de l'ame*, arts. 2 y 12. A.T., XI, pp. 328 y 336-337.

48. Cfr. GUÉROULT, M., *Op. cit.*, vol. II, p. 177.

trascender hasta el mundo de la sensibilidad, temática ésta que en ninguna ocasión descuidó Descartes. De ahí que, para él, sea cual fuere la naturaleza del espíritu, no hay duda alguna de que tiene la capacidad de poder aplicarse o alcanzar a la imaginación y al sentido.⁴⁹ No es de extrañar, pues, que la *vis cognoscens* vaya tomando distintos nombres según la función que desempeñe: 'intelecto', 'imaginación', 'memoria' o 'sentido', los últimos de los cuales requieren, evidentemente, la eficaz cooperación de órganos corpóreos.

En conclusión, parece decidido que, según Descartes, el fundamento del conocimiento ha de ponerse en un principio dinámico y mental, mas ello no significa que dicha instancia espiritual haya de encerrarse en una subjetividad que, por descomprometida con la existencia empírica, se reduzca a abstracción y formalidad. El sujeto humano, en cuanto cognoscente, no es una 'mónada' encerrada en sí misma, sino un principio altamente organizado, que posee, sí, la facultad de conceptualizar, pero que también cuenta con las de sentir e imaginar. Estas otras facultades requieren un cuerpo en el que situar sus órganos, aunque tampoco basta con él: es preciso que las facultades correspondientes pertenezcan también a una sustancia inteligente en la cual 'inhieran' (*insint*).⁵⁰

Lo que hasta aquí hemos ganado cabría resumirlo de esta forma: la conciencia no encierra en la pura inmanencia gnoseológica; siendo la conciencia de un sujeto humano, la subjetividad a la que nos referimos implica la unión y composición real de dos sustancias, con lo que se abre todo un horizonte nuevo de conocimiento y de conducta. Esto es lo propio de la 'naturaleza humana', concepto del que ya nos hemos ocupado antes y en el que ahora vamos a insistir. Prescindiendo del complejo planteamiento que hace Descartes de la naturaleza humana como singular instinto natural o fuerza espontánea que me induce a creer en la semejanza entre las ideas sensibles y la realidad del mundo,⁵¹ recordemos que en la Meditación 6^a distingue entre un sentido amplio y otro restringido de la 'naturaleza humana'. Esta, en una primera acepción, no es sino la 'compleción' de todas las cosas que Dios nos ha dado o atribuido.⁵² En un sentido más restrictivo, pero también más preciso, por 'naturaleza humana' debe entenderse el conjunto de cosas que Dios nos ha dado en cuanto compuestos de cuerpo y

49. Vid. *Reg. XII*, A. T., X, pp. 415-416.

50. *Med. 6^a*, A. T., VII, p. 78: «Præterea invenio in me facultates specialibus quibusdam modis cogitandi, puta facultates imaginandi et sentiendi, sine quibus totum me possum clare et distincte intelligere, sed non vice versa illa sine me, hoc est, sine substantia intelligente cui insint».

51. Vid. *A Mersenne*, 16 de octubre de 1639, A. T., II, p. 599, y 3^a *Med.*, A. T., pp. 38-39.

52. 6^a *Med.*, A. T., VII, p. 80: «Nec aliud per naturam meam in particulari, quam completionem eorum omnium quæ mihi a Deo sunt tributa».

alma,⁵³ es decir, nuestra realidad psicofísica, la cual actúa a la manera de un singular impulso que, teniendo su origen en Dios y debiéndose mantener en sus justos límites, no puede ser otra cosa que origen y fuente de importantes enseñanzas.

Pues bien, lo que principalmente (*magis expresse*) me enseña la naturaleza es que tengo un cuerpo y que éste lo percibo a través de mis propios sentimientos o sensaciones. En segundo lugar, por la autopercepción corpórea compruebo que no soy una realidad enclaustrada en un cuerpo, sino un compuesto que funciona y actúa como una unidad. Hay, por tanto, una modalidad cognitiva perceptual que tiene su base en la unión y cuasi mezcla de la mente con el cuerpo (*ab unione et quasi permixtione mentis cum corpore*).⁵⁴ Y, finalmente, esta naturaleza también me muestra que existen otros cuerpos ajenos a mí, con los cuales puedo establecer relaciones valorativas y pasionales. En resumen, está claro que, gracias a la unión cuerpo-alma, el compuesto queda capacitado para ejercer una actividad perceptual propia y que se sitúa en lo que Descartes llama 'segundo grado de sensibilidad'.⁵⁵

A este 'segundo grado' corresponde «todo lo que resulta inmediatamente en el espíritu en cuanto está este unido al órgano corporal, movido y dispuesto de una determinada manera por los objetos».⁵⁶ Es en este campo de la percepción donde se dan varios confusos modos de conocimiento, como las ideas de color, sonido, sed, hambre y otras parecidas, derivadas de la íntima unión y mezcla de las sustancias. Hay, pues, todo un mundo vital, que implica comportamiento y sentimiento, y que es esencial al hombre. Trátase de un horizonte abierto, que «surge por estar el espíritu tan íntimamente unido al cerebro que resulta afectado por los movimientos que en este último se producen.»⁵⁷

Las expresiones cartesianas no dejan lugar a dudas: la mente, unida al cuerpo, lo está muy en especial con el cerebro, hasta tal punto que todos los movimientos corporales que en el cerebro se registran afectan real y efectivamente al espíritu. Aunque en ello no cumpla Descartes con el precepto de la claridad y distinción –según se lo reprocharía Spinoza–, lo cierto es que, al incluir entre las modalidades del pensamiento todo el ámbito de la sensoper-

53. *Op. cit.*, p. 82: «Nempe hic naturam strictius sumo, quam pro complexione eorum omnium quæ mihi a Deo tributa sunt..., sed de iis tantum quæ mihi, ut composito ex mente et corpore».

54. *Op. cit.*, p. 81.

55. Vid. *M. M.*, VI Resp., A.T., VII, p. 437.

56. *Ibid.*

57. *Ibid.*

cepción, le da a ésta su lugar propio en el campo de la subjetividad. Desde luego que ella no puede constituir lo esencial de la naturaleza pensante, del «yo», pero tampoco puede dejar de pertenecer a él. La subjetividad se nos presenta así, una vez más, como posibilidad de trascender. La mente humana se asienta existencialmente en el campo de la experiencia sensible y se inserta en el horizonte de la *Lebenswelt*. Una vez más, gracias a la unión sustancial de cuerpo y alma, el sujeto humano encuentra el momento de apertura hacia la realidad física, a la vez que se trunca cualquier intento de explicación estrictamente mecanicista del cuerpo humano.

Naturaleza humana y lenguaje

Atender al concepto de 'naturaleza humana' tal como la considera Descartes implica la necesidad de reformular el de 'subjetividad'. El mundo de la conciencia, dada la unión sustancial de la mente con el cuerpo, se abre a todo el campo de la percepción y del comportamiento, y, en definitiva, al mundo de la vida. Los pensamientos pasan entonces a convertirse en acciones, y éstas se revisten de una dimensión intencional y finalística propia, por la que se diferencian profundamente de cualquier movimiento mecánico. Ahora bien, entre las acciones propias del compuesto humano, el lenguaje ocupa un lugar fundamental, por lo que, según parece, también habrá de desempeñar alguna función configuradora del campo subjetual del hombre y, a la vez, posibilitará una consideración más ajustada de la naturaleza humana. Aquí es, precisamente, donde debe introducirse la cuestión del lenguaje, cuestión que en la reflexión cartesiana desborda el campo meramente lógico y epistemológico para fusionarse con la problemática ontológica. Ciertamente que son raros los momentos en que nuestro filósofo tematiza explícitamente el 'hablar' y el 'lenguaje', pero son suficientes para que podamos comprender su sentido y sus alcances. El origen del que el lenguaje se deriva es la naturaleza humana. Que ella nos fuerza a reconocer entre sus atributos la dimensión lingüística, pues la capacidad de hablar está en conexión directa con la actividad de la razón, no podía menos de pensarlo un racionalista como Descartes. Sin embargo, al incluirse también en el hablar una dimensión física, tampoco podía decir sino que es la conciencia la que entra en forma de voz en el mundo y que esta voz es la señal definitiva que permite distinguir rigurosamente entre la actividad animal y la actividad humana. Por ende, la 'actividad lingüística' le interesará mucho a nuestro autor. Pese al indiscutido e indiscutible mentalismo en que se encuadra todo su planteamiento acerca del lenguaje, en virtud del cual se entiende éste como expresión del pensamiento, lo cierto es que el acento se va a poner en el campo pragmático del

'uso'. Este clarifica mejor que cualquier otro elemento o enfoque el carácter racional de la naturaleza humana y su comunicabilidad. El hombre es de una naturaleza 'comunicativa' que se fundamenta en el uso mismo del lenguaje, gracias al cual se instaura una red intersubjetiva en la que yo llego a reconocerme como sujeto, tanto como a reconocer cualquier otra posible subjetividad racional distinta de la mía. En definitiva, el lenguaje es una propiedad inherente al carácter racional del hombre y sirve para instaurar una racionalidad social, en prolongación con la racionalidad que haya podido proyectar el pensamiento individual. El lenguaje es una expresión clara de la razón y del libre arbitrio del hombre. El lenguaje nos ofrece un criterio seguro de demarcación en la que instalar la subjetividad, la cual, por lo tanto, no puede quedar encerrada en la estricta idealidad del *cogito*. Una nueva dimensión humana que transfigura el mundo mecánico dándole un nuevo sentido gracias a la actividad teleológica y que permite, inclusive, abrir un dominio público para la instauración de las relaciones intersubjetivas. Dicho de manera un tanto general, la diferencia más radical entre animales y hombres está en la *ratio* y el *liberum arbitrium* propios del ser humano. Participando de la libertad, la acción humana se especifica frente al movimiento mecánico. Y, entre las acciones más rigurosamente humanas está, como atributo de la misma naturaleza del hombre, el lenguaje. La adopción por Descartes del modelo dualista para explicar los diferentes estratos de la realidad le permite distinguir también con nitidez entre el comportamiento mecánico de la naturaleza física y animal y la conducta racional y libre de los hombres. Esta idea la expresó ya claramente en sus *Cogitationes privatæ*:

«Por ser muy 'perfectas' algunas acciones de los animales, sospechamos que éstos no tienen libertad.»⁵⁸

La actividad humana viene marcada por un claro coeficiente de indeterminación, inacabamiento, y un amplio margen de creación y novedad. En cambio, la precisión misma de algunos movimientos de los animales nos induce a creer que no son libres, sino como máquinas. La libertad de acción únicamente puede ser reconocida en los hombres, como propiedad inherente a la razón humana cual «poder positivo para determinarse.»⁵⁹ La diferencia entre hombres y animales radica, pues, en la razón, y no puede mantenerse que los niños carezcan de ella, por muy deficiente e inmaduro que pueda ser su comportamiento. Descartes sostiene esta tesis a lo largo de

58. DESCARTES, R., *C. P.*, A.T., X, p. 219: «Ex animalium quibusdam actionibus valde perfectis suspicamur ea liberum arbitrium non habere».

59. Vid. *A Mesland*, 2 de abril de 1644, A.T., IV, p. 117.

toda su producción, hasta el final, entendiéndola siempre como cuando dice que no se debe juzgar que «los niños no están dotados de razón, pues tienen la misma naturaleza que los adultos. Los animales, al contrario que los niños, nunca la desarrollan, de manera que nunca aparecerá indicio cierto alguno de que haya en ellos pensamiento.»⁶⁰ Y la actividad que mejor manifiesta la presencia y la eficacia de la razón es la actividad lingüística, que debe decir relación al mundo de los pensamientos y nunca al simple impulso natural. Por eso, afirma textualmente, la auténtica palabra (*vera loquela*) es la única

«quod ad solam cogitationem, non autem ad impetum naturalem, posset referri. Hæc enim loquela unicum est cogitationis in corpore latentis signum certum, atque ipsa utuntur 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.»⁶¹

Queda bastante claro el punto de partida: la razón y el libre arbitrio constituyen la instancia decisiva para racionalizar todo el mundo natural y social que se le presenta al hombre, frente al cual reacciona de modo libre y creador. Y la razón marca su impronta en el cuerpo a través de la palabra, la cual es signo cierto y evidente (*hæc loquela unicum est cogitationis in corpore latentis signum certum*).⁶² «Un pensamiento latente en el cuerpo» llega a tener, mediante el lenguaje, una dimensión expresiva y comunicativa con los demás hombres. Los textos cartesianos son claros a este respecto. No se trata exclusivamente de que la palabra sea signo natural de unos pensamientos previos. El tema se orienta en otra dirección, no dando a entender solamente que el lenguaje sea ‘el vestido del pensamiento’ o sólo ‘su aspecto externo’, sino diciéndonos que es la clave precisa que hace que la *ratio* cristalice y se abra a la existencia. El lenguaje es, propiamente, un signo, y, en cuanto tal, un principio que revela la presencia de un mundo racional libre de las imposiciones y del determinismo de la física mecánica; pero, además, es también capaz de dejar constancia de las infinitas posibilidades de la libertad de la razón, por ser, precisamente, un instrumento susceptible de acomodarse a cualquier situación nueva, por imprevista o improbable que pueda parecer. He aquí como lo expresa nuestro filósofo escribiendo al Marqués de Newcastle:

60. *A Morus*, 15 de abril de 1649, A.T., V, p. 345.

61. *Ibid.*, p. 345.

62. *Ibid.*

«Que nuestro cuerpo no es sólo una máquina semoviente, sino que, por el contrario, hay en él un alma con pensamientos, ninguna de nuestras acciones externas se lo podrá certificar a quienes las examinen, excepto las palabras u otros signos que hacemos a propósito de las cosas que se nos presentan, sin que hayan de depender de pasión alguna.»⁶³

La palabra, a diferencia de cualquier otro signo que exprese una simple pasión corporal o que sea consecuencia directa y necesaria de algún adiestramiento o aprendizaje, tiene un estatuto distinto: no se puede realizar sin la eficacia del pensamiento,⁶⁴ que es lo que le confiere una dimensión significativa propia y, con la misma, una dimensión de libertad que se manifiesta en el uso social que de la palabra hacemos. El hombre inventa sus palabras y demás gestos significativos para expresar sus pensamientos y poder constituir con ellos el entramado básico de la apertura social. Por ello, nuevamente, aunque ahora quizás con mayor concreción y fuerza, cabe decir que el lenguaje es la instancia decisiva que permite abrir la mente dotándola de un momento de trascendencia. Son aspectos que, por lo demás, quedan suficientemente recogidos en la quinta parte del *Discours de la Méthode* y que, para concluir este trabajo, queremos recordar.

Dentro del *Discours*, el discurrir cartesiano sobre el lenguaje viene precedido por una amplia y detallada enumeración de las cuestiones expuestas en *El Mundo, o Tratado de la luz*. El último paso de estos prolegómenos se sitúa, precisamente, en las consideraciones que hace el autor acerca del cuerpo humano como un especial autómatas o máquina «que, habiendo sido hecha por la mano de Dios, está incomparablemente mejor ordenada y tiene en sí movimientos más admirables que ninguna de las que puedan ser inventadas por los hombres.»⁶⁵ Semejante máquina bien podría tener, incluso, la propiedad de hablar de igual modo que parecen hacerlo ciertos animales; sin embargo, aun cuando en el mejor de los casos hubiese una grandísima semejanza entre el cuerpo del animal y el del hombre y aun cuando resultara verosímil suponer similitud entre las acciones del uno y las del otro, no obstante, siempre tendríamos «dos medios muy seguros para reconocer que no por ello serían verdaderos hombres los animales.»⁶⁶

Propone, en efecto, Descartes un doble criterio para distinguir con precisión entre el organismo mecánico de un autómatas o de un animal y el

63. *Al Marqués de Newcastle*, 23 de noviembre de 1646, A.T., IV, p. 574.

64. *L. c.*, pp. 574-575.

65. *D. M.*, 5ª parte, A.T., VI, p. 56.

66. *Ibid.*

cuerpo humano investido del poder de la razón, lo que hace que no sea ésta únicamente un principio abstracto de inteligencia y libertad, sino algo más. Gracias a su trascendencia y fuerza difusiva hacia la corporeidad y el mundo físico, el campo de la subjetividad se abre a un amplísimo horizonte de intereses y acciones finalísticas, y, sobre todo, al singular ámbito de realidad que es el lenguaje, que posee su propia libertad y que es, en definitiva, un principio 'generativo', 'creador'. Así que el primero de los mentados criterios consiste justamente en el uso de la palabra, debiéndose aquí resaltar el concepto de 'uso', frente a cualquier otro aspecto de la realidad lingüística. Pues se trata, sí, de un uso mediante el cual exponemos nuestros pensamientos y damos constancia de ellos, pero que es a la vez un uso que se caracteriza por su versatilidad y su poder generativo:

«El primer "criterio" es que jamás podrían "los animales" usar palabras ni otros signos, componiéndolos como lo hacemos nosotros para declarar a los demás nuestros pensamientos. Porque, si bien es concebible que una máquina esté hecha de tal forma que profiera palabras, e inclusive que profiera algunas a propósito de acciones corporales que hayan causado algún cambio en sus órganos —como, por ejemplo, que si se la toca en una parte, pregunte qué se le quiere decir, y, si en otra, grite que se le hace daño, y cosas por el estilo—, lo que no es concebible es que llegue nunca a ordenar esas palabras de maneras distintas para responder al sentido de todo cuanto se diga en su presencia, tal como los hombres más estúpidos pueden hacerlo.»⁶⁷

El segundo criterio es que, aun cuando las actividades y los movimientos de los animales resulten perfectos, mientras que los de los humanos marran con frecuencia los blancos a los que apuntaban, sin embargo, por ser las acciones y los movimientos humanos adaptables a todas las contingencias de la vida y estar siempre los de los animales rígidamente determinados, es obvio que se derivan de principios diferentes. Toda la actividad humana que ejecuta el hombre, en cuanto que depende del compuesto alma-cuerpo y pertenece a la naturaleza humana en su sentido más preciso, no está dependiendo de un instinto o de una pasión, ni se reduce a simples movimientos mecánicos. La versatilidad que las acciones humanas manifiestan remite necesariamente al universal instrumento que es la razón:

«El segundo "criterio" es que, aunque "los animales" hicieran muchas cosas tan bien como nosotros o acaso mejor, no dejarían de fallar en otras, por donde se descubriría que no obran por conocimiento, sino

67. *Op. cit.*, pp. 56-57.

sólo por la disposición de sus órganos; pues mientras la razón es instrumento universal que puede servir en toda suerte de circunstancias, esos órganos necesitan una disposición concreta para cada acción particular; de ahí que sea moralmente imposible que en una máquina haya disposiciones diversas suficientes para hacerla actuar en todas las ocurrencias de la vida de la misma manera que nos hace actuar nuestra razón.»⁶⁸

Estos dos criterios pueden parecer en una primera lectura diferentes, pero en rigor son muy afines el uno al otro, tanto que hasta cabría hablar de estrechas conexiones y dependencias entre ellos. El primero incide en el lenguaje, mientras que el segundo pone el acento en la actividad corporal. Pero lo que el texto manifiesta no es un extrañamiento entre ellos. Antes bien, resulta evidente que el lenguaje debe ser considerado como una actividad humana, y en este sentido el primer criterio se remite al segundo. Mas, por otro lado, también resulta obvio que, entre todas las acciones humanas más representativas, la actividad lingüística es la que mejor sirve como criterio para reconocer con acierto la naturaleza humana. De ahí que insista Descartes, recalcando la necesidad de reducir toda la cuestión a un único criterio, en que la diferencia radical entre hombres y animales se encuentra, en última instancia, en el uso creativo del lenguaje, instrumento capaz de irse configurando continuamente, cada vez de forma diversa pero manifestando siempre una ordenación y racionalización progresiva. Esta actividad sólo puede llevarla a cabo el hombre, en virtud de la rectoría y el poder de la razón:

«Ahora bien, por estos dos mismos medios puede también conocerse la diferencia que hay entre los hombres y los brutos, pues es cosa muy notable que no hay hombres tan embotados y estúpidos, sin exceptuar siquiera a los locos, que no sean capaces de juntar diversas palabras y componer con ellas un discurso mediante el cual den a entender sus pensamientos; y que, por el contrario, no hay ningún otro animal, por perfecto y felizmente dotado que sea, que pueda hacer semejante cosa. Lo cual no sucede porque a los animales les falten órganos, pues vemos que las urracas y los loros pueden proferir como nosotros palabras, y, sin embargo, no pueden hablar como nosotros, es decir, atestiguando que piensan lo que dicen; mientras que los hombres que, habiendo nacido sordos y mudos, están privados de los órganos que a los otros les sirven para hablar, tanto o más que los brutos, suelen inventar por sí mismos algunos signos mediante los cuales se dan a

68. *Ibid.*, p. 57.

entender a quienes, estando de ordinario con ellos, tienen tiempo para aprender su lenguaje. Y esto no prueba sólo que las bestias tienen menos razón que los hombres, sino que no la tienen en absoluto.»⁶⁹

Es quizás este, entre todos, el texto más centrado y privilegiado para resaltar todos los vértices desde los que comprender la temática cartesiana del lenguaje. Aparte el mentalismo, que nadie discute, y como no podría ser de otra manera, lo que ha de quedar claro es el carácter generativo y creador del lenguaje, su dimensión racionalizadora, su pertenencia a la naturaleza humana y la función de trascendencia que desempeña con respecto a una razón que, para Descartes, nunca quedó encapsulada como un *cogito* abstracto y formal en la estricta inmanencia subjetiva. A renglón seguido de las últimas líneas citadas, nuestro filósofo se refiere a las consecuencias que se derivan de su planteamiento. La primera, que, si el lenguaje es una actividad racional, no debe por ello entenderse que sea un modo de exteriorizar el pensamiento, ya que desde él mismo es posible remontarse reflexivamente hacia su fundamento. En el uso que hacemos de la palabra se manifiesta y cristaliza una racionalidad que extiende sus dominios más allá del estricto conocimiento por ideas. No hay que confundir las palabras con los movimientos naturales que manifiestan pasiones,⁷⁰ ni debe confundirse la voz con los gritos que sólo manifiestan pasiones.⁷¹ No es posible, por cuanto que en los animales «es la naturaleza la que actúa en ellos según la disposición de sus órganos», mientras que en el hombre su estructura misma descarta tal opción.⁷² Tratándose del hombre, toda explicación ha de contar con la eficacia del alma, que no está simplemente alojada en el cuerpo «como un piloto en su navío», a no ser acaso para mover sus miembros, sino que además «es necesario que esté junta y unida más estrechamente con él» para que pueda nacer todo el mundo de los sentimientos, de los apetitos y, por supuesto, del lenguaje. Únicamente de este modo es posible «componer un verdadero hombre», es decir, un hombre que, siendo una sustancia completa, es, a la vez, algo más que un reducido núcleo subjetivo concienical que ha perdido amarras con el mundo de la vida.

69. *Ibid.*, pp. 57-58.

70. *Ibid.*, p. 58.

71. *Ibid.*

72. *Ibid.*, p. 59.