

Rogelio Alonso Laguna García

Descartes, los animales y la cuestión del lenguaje

Resumen

Este trabajo presenta una reflexión acerca de la cuestión del lenguaje en Descartes. Se considera que el lenguaje es la prueba fundamental que dicho filósofo establece para diferenciar al ser humano de los animales y para reconocer la posesión de una mente. En tal sentido, el lenguaje es presentado aquí como un elemento de distinción ontológica fundamental en la filosofía del pensador francés e implica preguntas importantes acerca de la naturaleza de los animales.

Palabras clave

Modernidad filosófica, S. XVII, autómatas, Descartes, animales.

Abstract

This work presents a reflection on the question of language in Descartes. Language is considered to be the fundamental test that this philosopher establishes to differentiate humans from animals and to recognize the possession of a mind. In this sense, language is presented here as a fundamental element of ontological distinction in the philosophy of the French thinker and involves important questions about the nature of animals.

Keywords

Philosophical modernity, S. XVII, automata, Descartes, animals.

El hombre es el único animal que tiene palabra. Pues la voz es signo del dolor y del placer, y por eso la poseen también los demás animales, porque su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer e indicársela unos a otros. Pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio del hombre frente a los demás animales: poseer, él sólo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, y de los demás valores, y la participación comunitaria de estas cosas constituye la casa y la ciudad.

Aristóteles, *Política*

I. Introducción

En el siguiente trabajo se presentan algunas reflexiones acerca de la prueba definitiva que Descartes establece, tanto para la distinción ser humano-animal como para la existencia de otras mentes: el lenguaje.

En el *Discurso del método*, pero también en las *Meditaciones metafísicas en las que se demuestran la existencia de Dios y la*

inmortalidad del alma Descartes expone su inquietud de esclarecer, por una parte, si existen otras mentes en los cuerpos que observa; y también si es necesario reconocer la existencia de una vida interior en los animales, es decir identificar si en ellos existe una mente y por lo tanto un principio anímico.

Descartes es muy cuidadoso en no aceptar precipitadamente la existencia de

principios anímicos más allá de su propia persona. El *cogito* hace indubitable que se posee una mente y por lo tanto un alma, ¿pero ¿cuál sería una prueba válida de que ésto es así también en otros entes?

La filosofía cartesiana sigue un principio de economía y certeza, que impide asumir que existen entidades de dudosa naturaleza, a las cuáles se les podría atribuir funciones que puedan explicarse desde los elementos ya conocidos y ciertos. Por ejemplo, a William Harvey le criticará que asuma la existencia en el corazón de una fuerza interior, la cual se explicaría recurriendo a la descripción de los procesos de rarefacción de la sangre (Laguna, 2015). De esa manera, tampoco resulta conveniente asumir que existen mentes en otros cuerpos humanos o en los animales, salvo que sea la única manera de explicar ciertos fenómenos.

Descartes se enfrenta a diversos críticos, como el Marqués de Newcastle y Henry More, que insisten en la necesidad de reconocer inteligencia y una vida interior a los animales, a partir de su semejanza con los seres humanos y de sus posibles expresiones de inteligencia (Véase Flores, 2014). Pero el filósofo francés no acepta esta tesis, puesto que las funciones que se le atribuyen a un principio anímico en las *bestias* pueden ser explicadas como procesos corporales mecánicos. En el *Discurso del método*, además, concibe al lenguaje como la prueba definitiva de que existen otras mentes. Los animales y los autómatas no lo poseen.

En este trabajo se presenta esa cuestión, tal como la plantea el filósofo francés en 1637. También presento algunas críticas posteriores acerca de la concepción cartesiana del lenguaje, a la luz de observaciones de la vida animal, particularmente del estudio de los simios.

II. Los cuerpos comprendidos desde una nueva física

Antes de hacer referencia a las diferencias entre el ser humano y los animales, es necesario hablar de sus semejanzas.

La coincidencia fundamental entre animales y humanos (pero también con los

autómatas) es que poseen (son) un cuerpo. De hecho, en *El mundo o Tratado de la luz* (Descartes, 1986), Descartes indica que el mundo tangible es un gran cuerpo. Según él, éste está hecho de distintos corpúsculos con diversos tamaños formas y movimientos que se agitan unos contra otros, según leyes de movimiento, en un pleno ilimitado que se extiende por la totalidad del universo.

En la quinta parte del *Discurso del método* Descartes establece, de manera resumida, los principios de su filosofía natural, una vez que ha establecido las bases metafísicas de su sistema: la existencia de Dios y la inmaterialidad-inmortalidad del alma. Refiere cómo sería el mundo si fuera creado de nuevo por Dios, y cuáles serían los principios a los que la divinidad recurriría para ordenar el movimiento de los planetas, el sol, los cometas, y todos los cuerpos celestes. Acerca de la Tierra dice que:

Dios no había puesto ningún peso en la materia de la que ella se componía, todas sus partes tendían exactamente hacia el centro de ella; cómo, habiendo agua y aire en su superficie, la disposición de los cielos y de los astros, principalmente de la luna, debía causar allí un flujo y un reflujo que fuese semejante, en todas sus circunstancias, al que se observa en nuestros mares [...] (Descartes, 1993, AT VI, 44).

Este flujo y reflujo de la materia (un acomodo de los cuerpos dentro de vórtices de movimiento) –dice Descartes– explica el comportamiento de los fenómenos terrestres. Además, es este movimiento el que produce que

se formen los ríos, los mares, las montañas, las plantas, los metales y todos los cuerpos, sean simples o compuestos (Descartes, 1993, AT VI, 44).

El cuerpo de los animales y el de los humanos se produce también en esta dinámica de la materia. Los corpúsculos en los que la materia está dividida transportan el movimiento (comprendido como algo externo a ésta) y con ello parecen animar el mundo extenso. En diversos pasajes, Descartes insiste en que justo por eso no debe creerse que existe un principio anímico en el mecanismo del mundo. No hay principios internos de movimiento: la materia es inerte y todo cambio es una consecuencia de la disposición de los cuerpos y la cantidad de movimiento existente en el mundo físico.

Más adelante, dice:

De la descripción de los cuerpos inanimados y de las plantas pasaba a los animales y particularmente a la de los hombres. [...] me contenté con suponer que Dios formase el cuerpo de un hombre, enteramente semejante a uno de los nuestros, tanto en la figura exterior de sus miembros como en la conformación interior de sus órganos, sin hacerlo de otra manera que aquella que yo había descrito y sin poner en él al comienzo, alma racional alguna, ni otra cosa que pudiese servir de alma vegetativa o sensitiva, sino excitando en su corazón uno de esos fuegos sin luz [...] [como] el que hace bullir los vinos nuevos, cuando se les deja fermentar en el hollejo (Descartes, 1993, AT VI, 46).

Este pasaje hace patente que el filósofo rechaza explicaciones anímicas del movimiento de los cuerpos y los reduce a una serie de movimientos físico-químicos que explican su funcionamiento.

Esto también lo hace romper con Aristóteles, quien había propuesto en su doctrina una serie de principios anímicos de diversos grados de complejidad, los cuales explicaban y

diferenciaban la naturaleza de las plantas, de los animales y del ser humano. Descartes, en cambio, en cuanto a su funcionamiento corporal no distingue entre el cuerpo humano y los demás entes del mundo físico. No concibe, como ya señalamos, que el movimiento del cuerpo responda a algún principio racional o vital interno, o al menos estima que ese principio no es necesario para su explicación estrictamente mecánica. Como prueba de que el funcionamiento del cuerpo no depende del alma racional, el filósofo señala que la mayor cantidad de cosas que pasan en el cuerpo ocurren sin que pensemos en ello:

[...] al examinar las funciones que a consecuencia de eso podían hallarse en ese cuerpo, encontré exactamente aquellas que pueden hallarse en nosotros sin que pensemos en ellas, y por consecuencia, sin que nuestra alma, es decir, esta parte distinta del cuerpo de cuya naturaleza se ha dicho arriba que sólo consiste en pensar, contribuya a ellas, y que son las mismas en las que se puede decir se nos parecen los animales provistos de razón [...] (Descartes, 1993, AT VI, 46).

Queda claro, después de estas líneas, cuál es la semejanza entre los animales y el ser humano en tanto cuerpos. La coincidencia de esta física corporal es aprovechada por Descartes como un recurso para explicar al lector el movimiento del corazón humano:

[...] me gustaría que quienes no tengan versación en anatomía se tomen el trabajo antes de leer lo que sigue, de hacer abrir ante ellos el corazón de un animal grande que tenga pulmones, pues es en todo bastante parecido al hombre, y que se hagan mostrar las dos cámaras o concavidades que hay en él (Descartes, 1993, AT VI, 47).

La semejanza entre los distintos tipos de cuerpos es clara. Sin embargo, resulta indispensable reconocer también sus diferencias. A diferencia de todos los demás cuerpos, el humano no solamente tiene una dimensión material sino que está en comercio con el alma, entidad inmaterial que permite el pensamiento y una vida interior.

Para Descartes, sólo es posible atribuir una subjetividad al ser humano (unión de alma y cuerpo), por la cual supera la mera existencia mecánica a la que están sujetos tanto los animales como las máquinas. ¿Pero cómo saber que el ser humano se distingue de los otros cuerpos? ¿y cómo saber que no estamos rechazando injustamente el principio anímico que podría estar motivando a los animales o a las máquinas?

III. La prueba del lenguaje en el *Discurso del método*

Un poco más adelante de los pasajes citados del *Discurso del método*, Descartes explica una semejanza más que existe entre los cuerpos de los animales y del ser humano, y la cual frecuentemente induce a cometer el prejuicio¹ de que las *bestias* tienen la misma subjetividad que las personas (Descartes, 1993, AT IV, 114; VII, 438.9), incluyendo sus motivaciones, sus sentimientos e inteligencia. Se trata del movimiento de los *espíritus animales*, una serie de partículas que tanto en los animales como en el hombre se transportan a través de los nervios, llevando las impresiones de los sentidos al cerebro, donde generan una serie de procesos que habitúan respuestas a los estímulos y forman la memoria; provocan también, a saber, el sentimiento de hambre y sed, y son enviados desde el cerebro a mover alguna extremidad (Descartes, 1993, AT VI, 55).

En el caso del ser humano, esos espíritus estimulan y son estimulados en la glándula pineal, donde –según el filósofo– se lleva a cabo la interacción con el alma. La experiencia de esta interacción es, sin embargo, una experiencia subjetiva. No puede observarse exteriormente; en consecuencia, vistos desde fuera, los cuerpos

animales y humanos parecen moverse de la misma manera.

Los seres humanos, acostumbrados a la percepción de esta vida interior como acompañante de ciertos movimientos del cuerpo, suponen que los movimientos de los animales asimismo están asociados a una interioridad. Pero esta interioridad supuesta en los animales es, para Descartes, un prejuicio y está lejos de asumirla sin alguna prueba. Especialmente porque, como refiere el filósofo, así como la industria humana ha construido diversos autómatas cuyos mecanismos pueden imitar los movimientos humanos sin que estén acompañados de ningún principio anímico, así también Dios pudo ser capaz de generar una serie de mecanismos de gran perfección. Los animales, que aparentan poseer voluntad y vida interior, no son sino el resultado de un cierto acomodo de partes que transportan el movimiento de cierta manera:

[...] si hubiese máquinas tales que tuvieran la figura y los órganos de un mono, o de cualquier otro animal desprovisto de razón, no tendríamos medio alguno de conocer que no eran, en todo, de la misma naturaleza que esos animales; mientras que si hubiese máquinas que tuviesen semejanza con nuestros cuerpos e imitasen nuestras acciones tanto cuanto fuese moralmente posible, tendríamos siempre dos medios muy ciertos para saber que no por ello eran verdaderos hombres (Descartes, 1993, AT VI, 55).

¿Cuáles son estos dos criterios a los que se refiere Descartes para distinguir entre quienes poseer o no una vida interior? 1) La cuestión del lenguaje y 2) la limitación de la destreza de los animales y las máquinas en comparación con el ser humano.

Sobre el primero de estos criterios nos dice el autor:

[...] nunca podrían usar palabras, ni otros signos, componiéndolos como hacemos nosotros, como hacemos nosotros, para declarar nuestros pensamientos. Pues se puede muy bien concebir que una máquina esté hecha de tal modo que profiera palabras, y hasta que profiera alguna de ellas a propósito de las acciones corporales que causen algún cambio en sus órganos: como que, si se le toca en cierto lugar, pregunte qué se quiere decirle, y si en otro, que grite que se le hace daño, y cosas semejantes; pero no [se puede concebir] que las ordene de diversas maneras, para responder al sentido de todo lo que se diga en su presencia, como lo pueden hacer aun los hombres más estúpidos (Descartes, 1993, AT VI, 56).

Conviene explicar lo que Descartes está diciendo en esto. Admite, por supuesto, que ciertos cuerpos están configurados de forma que parecen responder a las palabras y signos usados por los seres humanos; por ejemplo, cuando llaman a una mascota, la cual se acerca a quien la ha llamado; o cuando se regaña a algún animal por su comportamiento y éste parece ponerse triste y responder con ciertos sonidos. La confusión es aún más grande cuando se trata de animales capaces de emitir palabras, como los loros. Pero se trata solo de un parecido, dice Descartes, y no de la presencia del mismo proceso que acontece en el alma humana porque estos cuerpos, aunque ciertamente responden a ciertos estímulos concretos, no son capaces como nosotros de combinar los signos, o usarlos en un orden distinto, ni de entender el uso espontáneo de los mismos. Es decir, no pueden superar un orden mecánico, sintáctico, y pasar a un orden metafórico-semántico del que son capaces los humanos². Así lo refiere Sergio García Rodríguez:

Para Descartes, existe en todo lenguaje una consciencia de lo expresado, y «Este propósito implica

un pensamiento [...] [pues] para hablar a propósito no solo hace falta distinguir, también es necesario querer decir lo que se dice» (Cavaillé 1991, 250). En vista de que esta facultad no se evidencia en los animales que profieren palabras, Descartes concluye que éstos no poseen una mente y que la articulación de palabras en ellos es resultado de conectar una pasión de los animales con este movimiento corporal a través del hábito (García, 2020, 164).

En otras palabras, la combinación mecánica de los signos genera una respuesta mecánica tanto en los animales como en los autómatas, pero éstos no entienden el significado de las palabras. Mientras que los seres humanos no sólo reconocen el orden sino el significado de los signos, y son capaces de entender un mensaje, aunque se presente en un orden distinto al habitual, además de poder usar los signos a voluntad.

Más adelante dice el autor que:

[...] no hay hombres tan embrutecidos ni tan estúpidos, sin exceptuar ni siquiera a los privados de razón, que no sean capaces de juntar diversas palabras y de componer con ellas un discurso por el que den a entender sus pensamientos; y que, por el contrario, no hay otro animal, por perfecto y por bien dotado que sea, que haga algo semejante (Descartes, 1993, AT VI, 57).

Y esta incapacidad en los animales, aclara el filósofo, no se debe a la falta de órganos que les permitan expresar estos discursos, puesto que hay animales como las urracas y los loros que pueden expresar palabras de manera semejante a los humanos, pero no pueden expresar pensamientos propios.

Mientras que hombres nacidos sordos y mudos, verdaderamente privados de ciertos

órganos fundamentales para la comunicación “suelen inventarse algunos signos con los que se dan a entender a quienes, por estar ordinariamente con ellos, tienen ocasión de aprender su lengua” (Descartes, 1993, AT VI, 58). Eso –dice Descartes– prueba “[...] no solamente que las bestias tienen menos razón que los hombres, sino que no tienen ninguna” (58). Porque para hablar dice el autor, haría falta tener muy poca razón, como lo muestran los seres humanos que a pesar de tener capacidades muy limitadas son capaces de formar un discurso. En cambio, según Descartes, los mejores especímenes de otras especies no son capaces de llegar al nivel de lenguaje de los niños; y ni siquiera al de un niño “con el cerebro descompuesto” (58).

El filósofo advierte que no deben confundirse las palabras con los movimientos corporales que indican las pasiones y que pueden ser imitados, tanto por máquinas como por los animales (Descartes, 1993, AT VI, 58). Tampoco debe pensarse que las bestias hablan y que son los seres humanos quienes no entienden tal lenguaje, pues al poseer órganos semejantes a los nuestros “podrían hacerse entender por nosotros, tanto como por sus semejantes” (58). Sergio García Rodríguez explica que:

[...] la adquisición de un lenguaje presupone la existencia de una mente, dado que los significados pertenecen a la esfera de la *res cogitans*, constituyendo el lenguaje una articulación entre lo mental y lo corporal donde los significados de la mente se materializan a través de su verbalización. Partiendo de una comprensión del lenguaje donde «la palabra es el único signo y la única marca segura de la existencia del pensamiento oculto y encerrado en el cuerpo» (AT V, 278), Descartes sostiene que los animales carecen de una mente, dado que éstos «jamás responden, sino por azar, ni de palabra, ni siquiera mediante signos, a propósito de lo que se les pregunta»

(AT II, 40). En efecto, bajo la perspectiva cartesiana, pese a que algunos animales –como la cacatúa o el loro– son capaces de articular palabras, no existe animal alguno que disponga de una *capacidad discursiva* (García, 2020, 164).

Laura Benítez nos explica que:

[...] 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 contante 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)”. 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 (2010, 17).

En el segundo criterio expuesto por Descartes para diferenciar al ser humano de los cuerpos estrictamente mecánicos en la quinta parte del *Discurso del método*, el filósofo responde a aquellos argumentos que suponen la inteligencia de los animales a partir de las destrezas o habilidades que expresan; incluso si superan en ello al ser humano. Sobre esto explica que:

[aunque] hicieran muchas cosas tan bien, o quizás mejor que ninguno de nosotros, indefectiblemente fallarían en algunas otras, por donde se descubriría que no actuaban por conocimiento, sino solamente por disposición de sus órganos (Descartes, 1993, AT VI, 57).

Según Descartes, la razón es un instrumento universal que sirve como herramienta para diversas tareas y no solamente se focaliza en hacer bien algunas. El ser humano puede ser superado por los animales en tareas concretas, pero posee una habilidad más amplia para tener éxito en muchas y variadas actividades. Eso demuestra que, a diferencia de los animales, no responde únicamente a cierta disposición de sus órganos, sino a la posesión de una razón que le permite obrar en los diversos contextos a los que se enfrenta, en sus palabras:

[...] aunque haya muchos animales que ponen de manifiesto más industria que nosotros en algunas de sus acciones, vemos sin embargo que esos mismos no ponen de manifiesto ninguna en muchas otras; de manera que eso que hacen mejor que nosotros, no demuestra que tengan ingenio. [...] es la naturaleza la que opera en ellos, según la disposición de sus órganos; tal como se ve que un reloj, que está compuesto sólo de ruedas y resortes, puede contar las horas y medir el tiempo, con mayor precisión que nosotros con toda nuestra prudencia (Descartes, 1993, AT VI, 59).

Estos dos principios ya mencionados, considera Descartes que son los que permiten diferenciar al ser humano tanto de las bestias como de los autómatas.

IV. ¿El error de Descartes?

Sergio García Rodríguez, en su artículo “Descartes y el pensamiento animal: acciones exteriores vs. acciones interiores” sigue una opinión de Morris, quien establece algunas rutas críticas a la negación del pensamiento en los animales a partir de la prueba del lenguaje. Dice que:

[...] las únicas razones de que disponemos [sobre la existencia de la mente] son aquellas basadas en el comportamiento observable y que conceden unas conclusiones que no pueden considerarse como definitivas, pues los argumentos de Descartes se centran en la expresión conductual que emana del pensamiento —lo que no prueba la inexistencia como tal de la mente animal. De esta forma, pese a que Descartes sostiene que sus argumentos externistas son suficientes para demostrar la inexistencia del pensamiento animal, acaba reconociendo el carácter limitado de los mismos: «Sin embargo, aunque contemplo como una cosa demostrada que no se podría probar que hay pensamientos en los animales, no creo que se pueda demostrar que lo contrario sea cierto, porque el espíritu humano no puede penetrar en el corazón [de los animales] para saber lo que sucede allí» (AT V, pp. 276-7). (García, 2020, 164).

En otras palabras, podría suceder que aun si los animales no han pasado la prueba del lenguaje continúa la posibilidad de que tengan pensamientos y que no los expresen. Y, al no poder tener una justificación internista sobre la existencia del pensamiento en ellos, se está a merced de criterios externos, como la cuestión del lenguaje que, sin embargo, no probaría de manera definitiva si existe o no pensamiento en las *bestias* (García, 2020, 170). Se trataría, dice

García, de una certeza moral mas no metafísica sobre esta cuestión; al menos si partimos de los argumentos externalistas de Descartes:

Los distintos movimientos que ocurren en un animal representan el fenómeno a explicar y, para ello, se plantean dos hipótesis posibles: (1) todos los movimientos animales se explican por la mera interacción mecanicista de las distintas partes de su cuerpo; (2) todos los movimientos de los animales son resultado de la coexistencia de dos principios –uno corporal y otro mental. Descartes defiende la hipótesis (1) y recurre, para ello, a una explicación abductiva a fin de probar la inexistencia de la mente animal, apelando a razones cuyo estatuto debe ser calificado como certeza moral. La razón es que ninguno de los argumentos externalistas excluye realmente la posibilidad de que los animales posean una mente. La inexistencia de la conducta asociada a la posesión de pensamiento no implica necesariamente la falta de pensamiento, sino que solo la hace más probable (García, 2020, 171).

Howar Sankey, en su artículo “Descartes’s Language Test and Ape Language Research”, establece también algunos otros cuestionamientos a la prueba del lenguaje. Plantea de entrada la pregunta de si cuando los científicos son capaces de enseñar a ciertos simios a comunicarse lingüísticamente, eso significa que tienen una mente o que la adquieren, y que por lo tanto Descartes se habría equivocado al valorar a los animales, o al menos a algunos de ellos (Sankey, 2010, 111). Sankey refiere, para abordar la cuestión, a algunos estudios de adquisición del lenguaje en diversos primates (115-120):

a) Washoe: En 1960 un grupo de psicólogos empezó a enseñar a

chimpancés el lenguaje estadounidense de señas. Washoe era una de las chimpancés que fue educado por los científicos. En diversos experimentos se observó que la primate era capaz de usar 132 signos –incluso combinarlos– para referir objetos a partir de un orden sintáctico. Además, la chimpancé fue capaz de enseñar el lenguaje de señas a un pequeño chimpancé que había adoptado.

b) Proyecto Nim: Herbert Terrace realizó experimentos con el chimpancé Nim Chimsky entre 1973 y 1977. A los cuatro meses, Nim aprendió su primer signo: “beber” y logró dominar 125 signos que fue observado usar en secuencias más de 20 mil veces en dos años. Análisis sintácticos de las secuencias revelaron que el primate no usaba, sin embargo, una estructura sistemática de los signos. Además, los signos usados por el animal eran repetitivos, habían sido usados recientemente por sus entrenadores y solo el 10% de los mismos parecían espontáneos.

c) Kanzi: Se trata de un experimento con bonobos. En lugar de usar el lenguaje de señas, se usaron lexigramas no pictográficos. Kenzi era un macho de 29 años que empezó a ser estudiado cuando aprendió a usar el teclado de lexigramas de manera espontánea, mientras observaba el entrenamiento de su madre adoptiva. Kenzi mostró señales de que era capaz de entender los signos que utilizaba y con ellos solicitaba actividades u objetos que deseaba. Además, mostró evidencia de entender palabras habladas en inglés; por ejemplo, apagaba la luz cuando escuchaba que alguien mencionaba el tema. Se documentó una comprensión de 150 palabras. A diferencia del proyecto Nim, el uso del teclado pareció revelar una

estructura de signos en una gramática simple.

A partir de estos ejemplos, Sankey retoma la prueba del lenguaje establecida por Descartes, para determinar el estatuto epistemológico de estos simios. Se pregunta cuál sería la posición del filósofo frente a estos experimentos y si estos son capaces de refutar los argumentos cartesianos acerca de la incapacidad de los animales para acceder al lenguaje y, por lo tanto, a la posesión de una mente.

Sankey responde, a partir del experimento Nim, que podrían establecerse diversas dudas acerca de una posesión real del lenguaje en los primates (faltaría además aclarar la dimensión semántica y no sólo sintáctica del uso del lenguaje) pues parece que no cumplen con los requisitos establecido por el filósofo: una combinación espontánea de los signos y el reconocimiento semántico de las palabras y no sólo una respuesta mecánica. Sin embargo, estos proyectos le permiten plantear algunas preguntas relevantes:

- a) El uso al menos restringido del lenguaje obtenido por los primates y su parcial uso espontáneo ¿conlleva a la aceptación de grados de posesión del lenguaje y por lo tanto al reconocimiento de que poseen una mente al menos primitiva?
- b) Por otra parte, la posesión del lenguaje en estos primates (concediendo que esto fuera signo de la existencia de una mente en ellos) ¿supone que la mente de hecho ya existía en ellos pero que sólo ahora era capaz de expresarse externamente, o bien suponía que esta se adquirió, puesto que el lenguaje es una condición necesaria para la existencia del pensamiento? Para Sankey, no se cuenta por el momento con respuestas concluyentes.

Gert Webelhuth, en su tesis dedicada al lenguaje en Descartes, estudia también el caso Washoe y se refiere también a una investigación realizada sobre la chimpancé Sarah, una primate que usaba figuras de colores para referir otros objetos, por ejemplo, elegir un cuadrado rojo podría significar que quería un plátano (Webelhuth, 1986, 27). El autor se pregunta si esto supone que los primates son capaces de aprobar el test cartesiano sobre el lenguaje, pero considera que probablemente no lo sean, debido a que fueron necesarias cientos de repeticiones y reforzamientos para lograr esa adquisición de signos. Parece que puede suponerse más la existencia de una habituación mecánica que la expresión de un pensamiento espontáneo.

Webelhuth señala, sin embargo, que se debe admitir que los primates, a diferencia de lo dicho por Descartes, son capaces de ordenar una serie de signos y presentarlos en diversas combinaciones. Asimismo, plantea el escenario de que ciertos animales, como los primates, podrían tener la capacidad de adquirir cierto tipo de lenguaje, pero que simplemente no la utilicen, a diferencia de los humanos que sienten la necesidad de usar el lenguaje (Webelhuth, 1986, 34).

¿Pero los primates son o no capaces de adquirir un lenguaje en el sentido que Descartes pide para comprobar una mente? La respuesta del autor es esclarecer, desde el inicio, cómo está constituido el lenguaje humano y partir de esto establecer el criterio. Identifica, siguiendo a Hockett, ocho criterios (Webelhuth, 1986, 34): a) uso de un canal vocal-auditivo, b) arbitrariedad de los signos y convenciones, c) semántica, d) transmisión cultural, e) desplazamiento, f) dualidad, g) dependencia a una estructura y h) creatividad. Esto quiere establecer de manera más clara las condiciones que Descartes exigiría para aceptar la existencia del lenguaje y por lo tanto de un alma racional. Como puede verse, parece que los nuevos criterios hacen mucho más difícil que los diversos animales puedan pasar la prueba del lenguaje, al menos si se toma al ser humano como referencia.

Desde esta perspectiva, los animales no cumplen satisfactoriamente con la prueba del lenguaje, pero esa conclusión, observemos, no resuelve de manera definitiva cómo deben explicarse las manifestaciones aisladas y rudimentarias de adquisición lingüística que se han presentado en diversos experimentos y observaciones.

V. Reflexión final: la cuestión de la gradación

Si bien es posible aceptar, con Descartes, que los animales no poseen un lenguaje como el del ser humano, debe señalarse que el mayor problema acerca de la doctrina cartesiana es que es incapaz de admitir diversos grados de adquisición de lenguaje, por ejemplo, el detectado en las referidas observaciones experimentales de primates.

Descartes ofrece, por supuesto, razones ontológicas, epistemológicas e incluso teológicas para evitar afirmar que los animales poseen un alma. Eso conllevaría una discusión, entre otras, acerca de la inmortalidad de estos. En su correspondencia, el filósofo no ve razones para reconocer la inmortalidad a una esponja o a algún otro animal *desdeñable*; pero ¿esto justifica que considere que todos los animales estén en la misma situación?

García Rodríguez, siguiendo a Hatfield, recuerda que la gradación, aunque deseable, es imposible en Descartes:

En el caso del examen de lenguaje, para explicar esta posibilidad, no es posible apelar a una concepción gradualista de las facultades mentales donde los animales dispongan de un «grado menor de alma o mente, poseedor de sensibilidad y con una cognición limitada pero que carezca de los recursos para disponer de lenguaje y de una inteligencia general» (Hatfield 2008: 419). (García, 2020, 172).

Esto responde, por supuesto, a la caracterización cartesiana del alma como inextensa, y por lo tanto como indivisible. Desde

su perspectiva ontológica resulta imposible proponer una presencia *incompleta* del principio anímico que, por ser indivisible, siempre se presentará cual unidad. Sin embargo, Sankey dice que a partir de Darwin parece imposible no considerar gradaciones, puesto que la concepción de los seres vivos no permite ya una distinción tajante entre los animales y el ser humano, sino solamente diferencias de grado:

Darwin mismo considero que el poder de a mente humana se desarrolló gradualmente de la capacidad mental de los animales de los que el ser humano evolucionó. Él notó que las potencias mentales del ser humano están más cerca a la de los simios que la capacidad mental de los simios a la de los peces. En su *Descent of Man* describe diversos ejemplos de comportamiento animal que él toma como evidencia de actividad mental (Sankey, 2010, 112).

¿Quiere decir esto que Descartes se equivocó respecto a su caracterización de los animales y a la exigencia del lenguaje como prueba para admitir una mente en ellos?

Es criterio de quien escribe estas reflexiones que, al parecer Descartes acierta en el criterio que establece la diferencia entre la subjetividad humana y la naturaleza de los animales; y que, efectivamente una no es igual a la otra. Sin embargo, es necesario reconsiderar, y de ser posible admitir, cierto grado de interioridad en los animales, aunque la misma no alcance la complejidad con la que se presenta en el ser humano. La observación de diversos animales parece indicar que, si bien estos no poseen una mente como la del ser humano, al menos se acercan a ella de manera relevante. El problema está en que es imposible establecer una gradación de las capacidades del pensamiento sin salir del cartesianismo. Y esto tal vez sea uno de los límites a los que tiene que enfrentarse el admirable filósofo, cuando sus acólitos quieran recurrir a él para ahondar en las preocupaciones de nuestro siglo.

Notas:

1. “Pero el mayor de todos los prejuicios que hemos retenido en nuestra infancia es el de creer que los animales piensan. La fuente de nuestro error procede de haber visto que algunos miembros de la familia de los animales no eran muy diferentes de los nuestros en lo que se refiere a su forma y a sus movimientos, y en haber creído que nuestra alma era el principio de todos los movimientos que se dan en nosotros, que ella dotaba al cuerpo de movimiento, y que era la causa de nuestros pensamientos. Una vez supuesto todo esto, no hemos encontrado dificultad en creer que existe en los animales algún alma parecida a la nuestra” (AT V, 275-6), *apud* Sergio García, “Descartes y el pensamiento animal: acciones exteriores vs. acciones interiores” (2020, 162).
2. Sergio García nos dice que “Para Descartes, existe una conexión muy estrecha entre la mente y el lenguaje, pues los significados de las palabras no constituyen sino entidades mentales como son los pensamientos (AT IV, 604). De ese modo, es posible distinguir entre «palabras» y «significados». Los primeros refieren a la dimensión material mientras que los segundos a la esfera de lo mental –preservándose en la denominada memoria intelectual (AT V, 150). Así, «cuando se aprende un idioma se agregan las letras o la pronunciación de ciertas palabras, que son cosas materiales, a sus significados, que son pensamientos; de manera que cuando uno oye después de nuevo las mismas palabras concibe las mismas cosas (AT IV, 604).” (García, 2020, 163).

Bibliografía

- Benítez Grobet, Laura, (2010) El problema de los signos en Descartes y la interpretación semántica del mundo. En *El Hombre y la Máquina*, núm. 34, enero-junio: 8-19.
- Descartes, René; (1993) *Opera*. 11 vols. Adam, Ch.; Tannery, P. (eds.) París: Vrin.
- _____; (1986) *El mundo o Tratado de la Luz*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigación Filosóficas.
- _____; (2009) *Discurso del método*. Buenos Aires: Colihue.
- Flores Farfán, Leticia; Laguna, Rogelio; (2014) La distinción humano-animal en la modernidad filosófica. Un acercamiento a partir de la correspondencia Descartes-More. En *Intus-Legere. Filosofía*, Vol. 8, N° 2: 23-42.
- García Rodríguez, Sergio; (2020) Descartes y el pensamiento animal: acciones exteriores vs. acciones interiores. En *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, n° 79 (Enero-Abril): pp.161-176.
- Laguna, Rogelio; (2015) Mecanicismo o vitalismo. La polémica Descartes-Harvey sobre el movimiento del corazón. En *Protrepisis*, Núm. 7-8 (Mayo-October): pp.6-19.
- Sankey, Howard, (2010) Descartes’s Language Test and Ape Language Research. En: *Teorema* Vol. XXIX/2: 111-123.
- Webelhuth, Gert; (1986) *Cartesian philosophy and the study of language*, disponible en: <https://scholarworks.umass.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=3782&context=theses>, (30/9/2020).

Recepción: 01.09.20
 Aceptación: 25.09.20