



¿Está presente el problema de las otras mentes en la filosofía de R. Descartes?

Luis G. Castro M.¹

Recibido: 21 de abril de 2017 / Aceptado: 2 de noviembre de 2017

Resumen. El objetivo del ensayo es analizar los pasajes de la obra cartesiana que pueden ser relacionados con el problema de las otras mentes. Luego de una breve presentación del problema y de lo que se conoce como *argumento analógico*, se muestra que lo que llamaremos *pasaje de los autómatas* no es un reconocimiento del problema. Seguido, se invoca una forma de generar el problema, para mostrar una vía mediante la cual se le podría dar respuesta siguiendo la obra cartesiana.

Palabras clave: Descartes, argumento analógico, autómatas, hombre.

[en] Is the Problem of Other Minds Present in the Philosophy of R. Descartes?

Abstract. The aim of the essay is to analyze the passages of the Cartesian oeuvre which could be related to the problem of other minds. After a brief presentation of the problem and what is known as the *argument from analogy*, we show that what we will call the *automata passage* is not an acknowledgement of the problem. Next, we raise a way of generating the problem, to show how it could be approached from Descartes's works.

Keywords: Descartes, argument from analogy, automaton, man.

Sumario. 1. El problema de las otras mentes y el argumento de Agustín. 2. El pasaje de los autómatas. 3. Otras mentes. 4. Los test del *Discurso del Método*.

Cómo citar: Castro, L. (2017) ¿Está presente el problema de las otras mentes en la filosofía de R. Descartes?, en *Ingenium. Revista Electrónica de Pensamiento Moderno y Metodología en Historia de la Ideas* 11, 47-56.

Desde el inicio de nuestra argumentación, es útil aclarar la pregunta principal a la cual nos enfrentaremos en este ensayo y conocer su respuesta. Es común que se atribuya a Descartes el señalamiento del problema de las otras mentes, pero resulta

¹ Universidad Central de Venezuela (Venezuela)
E-mail: lgcm.chk@gmail.com

curioso que un análisis profundo de sus escritos revela que tal problema no forma parte de su interés o, al menos, no ocupa un lugar central en su filosofía. En otras palabras, a la pregunta ¿está presente el problema de las otras mentes en la filosofía cartesiana?, debemos responder con un claro: No. Descartes en ningún momento cuestionó la existencia de las otras mentes y sólo se preocupó, superficialmente, por la posibilidad del acceso a ellas. Sin embargo, bajo una interpretación ingenua, se podría considerar que la respuesta de Descartes frente al problema de las otras mentes es una versión del llamado *argumento analógico*², pero ¿hay, en la obra cartesiana, alguna versión de este argumento? Una vez más, debemos responder: No. Aun si concediéramos que Descartes se ocupó del problema de las otras mentes, su respuesta no sería una versión del *argumento analógico*.

1. El problema de las otras mentes y el argumento de Agustín

Antes de iniciar nuestro análisis, es pertinente aclarar la procedencia del problema y del *argumento analógico*: ambas cuestiones se encuentran en el *De Trinitate* de Agustín. Para entrar en contexto, citemos el pasaje de Agustín donde se discute el tema y, a partir de allí, nos enfocaremos en los pasajes de la obra cartesiana asociados tradicionalmente al problema de las otras mentes. El argumento de Agustín es el siguiente:

Reconocemos, por la similitud con nosotros, los movimientos de los cuerpos a través de los cuales percibimos que otros cuerpos están vivos. Tal como nosotros movemos nuestro propio cuerpo, así, nos percatamos de que esos cuerpos son movidos. Pues cuando un cuerpo vivo es movido, no hay forma posible de ver el alma [*animus*], algo que no puede ser visto con los ojos. Pero percibimos que hay algo en ese cuerpo, tal como está presente en nosotros mover nuestro cuerpo en una forma similar; eso que está presente es la vida y el alma [*anima*] [...] Por lo tanto, sólo conocemos nuestra propia mente [*animus*], y a partir de nuestro propio caso creemos en aquello que no conocemos. Pues no sólo percibimos una mente [*animus*], sino que incluso conocemos lo que es, por comparación con la propia, pues nosotros, también, poseemos una mente [*animus*]³.

En la primera parte del pasaje se expone el problema. Agustín indica que percibimos otros cuerpos, pero que no tenemos acceso a otras mentes. Es decir, si bien podemos percibir otros cuerpos humanos a nuestro alrededor, no podemos percibir de forma inmediata las mentes asociadas o unidas a estos cuerpos. Esto es, a grandes rasgos, a lo que nos referimos cuando hablamos del problema de las otras mentes. Aunque podemos afirmar la existencia de otros cuerpos, a partir de que podemos percibirlos a través de los sentidos, no sucede lo mismo con respecto a otras mentes, pues no pueden ser percibidas de la misma manera. Podemos, así, establecer que el problema surge una vez que se admite que otros individuos poseen una perspectiva interna que refiere al mundo.

² Cf. A. AVRAMIDES, *Other Minds*, Routledge, 2001, 45 ss.

³ AGUSTÍN, *On the Trinity, Books 8-15*, Cambridge University Press, 2002, Libro 8, Capítulo 6, 14. Traducción propia.

La segunda parte del pasaje supone la respuesta de Agustín al problema: conocemos otras mentes a partir de que *percibimos*⁴ movimientos similares a los nuestros en otros cuerpos humanos, es decir, a partir del comportamiento de otros cuerpos humanos es posible inferir que esos otros cuerpos están relacionados a otras mentes. Esto es lo que se conoce como el *argumento analógico*. Dado que tengo un concepto de ‘mente’ a partir del conocimiento de mi propia mente y percibo otros cuerpos similares al mío, infiero, analógicamente, que esos cuerpos similares al mío están relacionados a una mente como la mía. En otras palabras, dado que los demás cuerpos se mueven como el mío, cuando es guiado por mi mente, entonces infiero que los demás cuerpos también son guiados por mentes.

A pesar de que no profundizaremos en el tratamiento de Agustín del problema, podemos señalar algunas dificultades; dificultades que dan forma al problema filosófico de las otras mentes, en general. En primer lugar, como no se pueden percibir las otras mentes, entonces parece que el problema es de orden epistemológico, más que ontológico. No se trata de cuestionar la existencia ontológica de las otras mentes, pues dicha existencia es, usualmente, un presupuesto incuestionado que pertenece a la metafísica adoptada por cada filósofo. En pocas palabras, el problema refiere a la posibilidad del acceso epistémico a otras mentes, habiendo supuesto su existencia. En segundo lugar, en relación al *argumento analógico*, parece que la solución de Agustín carece de fundamento, en la medida en que no se afirma que tengamos conocimiento de otras mentes, sino que se infiere *inductivamente* a partir de la similitud del movimiento de los cuerpos con respecto al propio. Finalmente, surge un problema conceptual, en tanto que el concepto mismo de ‘mente’ parece derivar inductivamente de la experiencia subjetiva. Al final de la cita, Agustín señala que conocemos lo que es la mente, porque tenemos conocimiento directo de la nuestra, afirmación que sugiere que el concepto general de ‘mente’ se obtiene de forma indirecta.

En este punto, podemos señalar un aspecto de suma importancia para la comprensión del problema y su tratamiento filosófico. El tratamiento del problema, previo a la filosofía de la mente contemporánea, exhibe una característica común a los filósofos anteriores a Kant: la metafísica y la epistemología se confunden en una misma dimensión. Podemos ver, por un lado, que se presupone la existencia de otras mentes, lo que supone el ámbito metafísico, y, por otro lado, el conocimiento acerca de estas otras mentes se plantea mediante algún tipo de relación de acceso indirecto, lo que supone el ámbito epistemológico. Así, el problema de las otras mentes, en los casos anteriores a la filosofía contemporánea de la mente, se presenta como un problema de tipo epistemológico generado por presupuestos de tipo metafísico⁵.

2. El pasaje de los autómatas

⁴ Consideraremos que el término ‘percibir’ refiere, exclusivamente, al tipo de conocimiento proveniente de los sentidos.

⁵ En el caso de la filosofía de la mente contemporánea el problema se limita al plano epistemológico, en tanto que, desde el punto de vista filosófico, la dificultad está en la posibilidad de acceder a otras mentes a partir de las facultades cognitivas del sujeto, no en su estatus ontológico.

Al final de la Segunda Meditación, luego del llamado *ejemplo de la cera*⁶, Descartes agrega un pasaje que parece invocar el problema de las otras mentes. Entremos en contexto. En ese punto de la Segunda Meditación, Descartes ya ha presentado al *Cogito*⁷ como primera verdad y fundamento de la ciencia, de acuerdo a su programa filosófico manifestado en las primeras líneas de la Primera Meditación⁸. Además, ha elaborado una noción de ‘pensamiento’, como atributo principal del Yo, que es el punto de acceso a todo conocimiento. En ese punto, Descartes introduce el *ejemplo de la cera*, buscando abrir el camino fuera del escepticismo generado por la duda metódica y declara que, no es a través de los sentidos que adquirimos conocimiento cierto acerca de los objetos materiales, sino a partir del intelecto puro⁹; la única facultad que, al no depender de los sentidos, puede generar conocimiento cierto. Así, se concluye que el conocimiento que tengo del trozo de cera no depende de las propiedades sensibles que percibo, no conozco la cera a partir de los sentidos, sino que reconozco el trozo de cera como idéntico a sí mismo, en cualquiera de sus estados físicos, porque tengo un concepto, el de extensión, que es epistemológicamente independiente de lo percibido a través de los sentidos. A continuación, Descartes agrega lo siguiente:

Mas he aquí que, desde la ventana, veo pasar unos hombres por la calle: y digo que veo hombres, como cuando digo que veo cera; sin embargo, lo que en realidad veo son sombreros y capas, que muy bien podrían ocultar meros autómatas, movidos por resortes. Sin embargo, pienso que son hombres, y de este modo comprendo mediante la *facultad de juzgar*, que reside en mi espíritu lo que creía ver con los ojos¹⁰.

Llamemos a estas líneas *pasaje de los autómatas*. En una primera aproximación, parece que el pasaje tiene la intención de resaltar el mismo problema que Agustín: el escepticismo acerca de las otras mentes. Visto desde esta óptica, lo que Descartes parece estar argumentando es que no parece ser correcto afirmar que lo que veo sean hombres, dado que lo que se percibe son sólo vestiduras y movimientos similares a los de los hombres; bien podría tratarse de máquinas complejas diseñadas para simular el comportamiento de los hombres.

De acuerdo con esta interpretación ingenua, Descartes estaría proponiendo un *argumento analógico* similar al de Agustín. Dado que sólo es posible percibir directamente los rasgos sensibles de los otros cuerpos, y no sus mentes, parece que la alternativa al escepticismo es alguna versión del *argumento analógico*. No obstante, esta interpretación ingenua del *pasaje de los autómatas* pasaría por alto las líneas inmediatamente anteriores:

Aunque estoy considerando ahora esto [*el ejemplo de la cera*] en mi fuero interno y sin hablar, con todo, vengo a tropezar con las palabras, y están a punto de engañarme los términos del lenguaje corriente; pues nosotros decimos que

⁶ Cf. AT, VII, 30 ss.

⁷ Nos referimos, naturalmente, a la afirmación de la existencia del Yo, como sujeto pensante.

⁸ Cf. AT, VII, 17 ss.

⁹ Cf. AT, VII, 31-32.

¹⁰ AT, VII, 32. Énfasis agregado.

vemos la misma cera, si está presente, y no que *pensamos* que es la misma en virtud de tener los mismos color y figura: lo que casi me fuerza a concluir que conozco la cera por la visión de los ojos, y no por la sola inspección del espíritu¹¹.

Nuestro autor muestra aquí el verdadero objetivo del *pasaje de los autómatas*. El objetivo no es el de generar escepticismo acerca de la existencia de las otras mentes, sino el de reforzar las conclusiones del *ejemplo de la cera*. Según Descartes, la cera no se conoce a partir de los sentidos, sino a partir del intelecto puro. Así, lo que se señala en este pasaje es que el uso corriente de las palabras es propenso al error, en tanto que juzgo conocer el trozo de cera a partir de la percepción de sus propiedades sensibles, cuando, en realidad, conozco el trozo de cera mediante el ejercicio del intelecto. En otras palabras, lo que Descartes quiere hacer notar al lector es que no se conocen los objetos materiales a partir de la percepción sensible de sus propiedades accidentales, sino a partir de los conceptos puros del entendimiento¹².

Dicho esto, cuando el autor introduce el *pasaje de los autómatas*, directamente después del pasaje recién citado, vemos que su finalidad no es la de plantear el problema de las otras mentes, ni mucho menos formular alguna versión del *argumento analógico*. Al final del *pasaje de los autómatas* resaltamos en cursivas la clave para la comprensión del mismo: *la facultad de juzgar*. Descartes introduce el pasaje para mostrar que el juicio ‘lo que veo por la ventana son hombres’ es errado, si las razones para tal juicio son los datos percibidos a través de los sentidos. Descartes no cuestiona, en ningún momento, que lo que se percibe por la ventana sean hombres, lo que quiere hacer notar es que el juicio acerca de su existencia no proviene del conocimiento generado a partir de los sentidos. En este caso, si el conocimiento dependiera de lo percibido por los sentidos, bastaría con mirar bajo las vestiduras para ver que se trata de cuerpos humanos, lo que no resolvería la dificultad acerca de las otras mentes. Como aclara Avramides, «la preocupación de Descartes, en este pasaje, es claramente distinta al problema de las otras mentes. Sus comentarios acerca de hombres y autómatas son incidentales en la discusión del trozo de cera. Lo que Descartes quiere mostrar, en este pasaje, es cómo el lenguaje nos engaña»¹³.

Así, se hace claro que el pasaje en cuestión no tiene la intención de abordar el tema de las otras mentes. Al final del pasaje, el autor afirma que juzgamos que son hombres los que percibimos a través de la ventana, sólo que el juicio acerca de su existencia no depende de los datos sensibles, sino del entendimiento puro o la pura *inspección del intelecto*. Así, el objetivo del pasaje es el de señalar los errores que genera el uso incorrecto de las expresiones del lenguaje natural a la hora de juzgar sobre los objetos externos. De nuevo, como indica Avramides en el pasaje citado, *que se hable de hombres y autómatas es una cuestión incidental*.

¹¹ AT, VII, 32.

¹² Es importante tener en cuenta que una idea, en sentido cartesiano, es algo similar a una proposición, para la filosofía contemporánea, en tanto que se trata de un pensamiento que es independiente de sus posibles expresiones lingüísticas. Se trata de un pensamiento que puede ser expresado en un lenguaje natural, mas esto no determina su naturaleza.

¹³ AVRAMIDES, *Other Minds*, 54. Traducción propia.

A partir de nuestro análisis, podemos encontrar otra razón para negar que el *pasaje de los autómatas* invoque al escepticismo acerca de las otras mentes. La distinción real¹⁴, aquella entre la mente y el cuerpo, no implica la separación actual de las sustancias y, además, los argumentos sobre la estrecha relación y unión entre la mente y el cuerpo¹⁵, que podemos encontrar en la Sexta Meditación¹⁶, implican algo más: Descartes rechaza la posibilidad de la existencia de un cuerpo humano sin mente¹⁷. En el pasaje en cuestión, Descartes no dice que primero se perciba sensiblemente el cuerpo humano y que, luego, se juzgue sobre la existencia de un hombre; de hecho, en el caso del *pasaje de los autómatas*, ni siquiera se perciben cuerpos humanos, sólo sombreros y capas. Al juzgar, según Descartes, lo hacemos de manera unitaria, es decir, decimos que lo que percibimos son hombres; no que percibimos cuerpos humanos y, luego, que son hombres. En todo caso, lo que Descartes está cuestionando es la naturaleza de ese tipo de juicio acerca de lo percibido.

3. Otras mentes

Es posible someter a la filosofía cartesiana al problema epistemológico, es decir, a la pregunta acerca de la posibilidad de conocer otras mentes. Es claro que para formular el problema de las otras mentes se necesita cierta asimetría entre el conocimiento de mi propia mente y el conocimiento que puedo tener acerca de las otras. Con relación a esto, es notable que, en la obra cartesiana, no hay una prueba concluyente acerca de la existencia de otras mentes, mientras que el *Cogito* sirve de prueba de la propia. Parece que, como hemos argumentado, si no se puede tener conocimiento directo de las otras mentes, ni a través de los sentidos ni mediante el intelecto puro, entonces parece que la única alternativa es el recurso al *argumento analógico*.

Lo único que es claro en los pasajes de la obra de Descartes es que sólo se pueden percibir otros cuerpos y, en última instancia, tener conocimiento acerca de otros cuerpos mediante la *inspección del intelecto*, pero esto no dice nada acerca de otras mentes. En general, siguiendo a Manning, «no podemos imaginar tener acceso inmediato a las otras mentes, porque el hecho de que sean *otras* mentes significa que no están inmediatamente disponibles a nosotros»¹⁸. Esto sugiere que el conocimiento acerca de otras mentes debe ser inferido, como sucede en el caso de Agustín. Podría parecer que Descartes está cayendo en el mismo problema conceptual de Agustín, en tanto que, teniendo como punto de partida el conocimiento de mi propia mente, parece que el concepto general de ‘mente’ se deriva inductivamente.

¹⁴ Cf. AT, VIII, 28, §60.

¹⁵ Para un análisis más profundo acerca de la distinción real y los argumentos de la Sexta Meditación: L. CASTRO, «Hacia una nueva interpretación del dualismo cartesiano», *Lógoi. Revista de Filosofía*, n. 28, 2015.

¹⁶ Cf. AT, VII, 78.

¹⁷ Cf. AT, VII, 76.

¹⁸ G. MANNING, «Descartes, Other Minds and Impossible Human Bodies», *Philosophers' Imprint*, Vol. 12, n. 16, 2012, 9. Traducción propia.

Sin embargo, esto no es lo que conseguimos en el marco de la filosofía cartesiana. Si bien, en la Segunda Meditación, es cierto que el punto de partida es el sujeto, cuando Descartes construye el concepto de ‘pensamiento’, este no surge a partir de una inducción; de modo que el concepto no es privado. El concepto desarrollado por Descartes en las *Meditaciones* es un concepto general e independiente del individuo. Se tiene acceso a la sustancia pensante mediante el concepto de ‘pensamiento’, como su atributo principal, no a la inversa. Así, a pesar de que el punto de partida sea el sujeto, el fundamento de la epistemología cartesiana son los conceptos. Si bien no puede haber conceptos fuera de una mente, esto no quiere decir que los conceptos se reduzcan al sujeto.

De acuerdo con esto último, vemos que no hay un problema conceptual en los argumentos cartesianos referentes al concepto de ‘mente’. En el caso de Agustín, se reconocía que se tiene el concepto de ‘mente’ a partir del conocimiento de la propia mente, pero, en el caso cartesiano, el concepto general no depende, en términos epistemológicos, del conocimiento de la propia mente. En otras palabras, que sea el sujeto quien accede al concepto general, no implica que dicho concepto se derive del reconocimiento de la propia mente.

Es cierto que, en la propuesta de Descartes, se conocen las otras mentes de forma indirecta, pero esto no es el resultado de una analogía, como parece suceder en el caso de Agustín. De hecho, esto es lo que se quiere resaltar con el *ejemplo de la cera* y, luego, con el pasaje de los autómatas: el conocimiento de todos los objetos distintos al Yo es indirecto, porque depende de conceptos formados por el entendimiento; así, la cera no es conocida por medio de los sentidos, sino por el concepto de ‘extensión’¹⁹. En palabras de Matthews, «la analogía de los sombreros y capas está destinada a subrayar el contraste entre lo que se puede ver por ‘visión ocular’ y lo que debe dejarse al juicio de la ‘inspección mental’»²⁰.

Dicho esto, ahora podemos preguntarnos, ¿por qué hablar de autómatas y no de otros animales? En vez de recurrir a una analogía, ¿por qué no cuestionar la existencia de mentes en animales distintos al hombre? En el marco de la filosofía cartesiana, especialmente de su física, todo cuerpo es una máquina, de modo que todo animal es, en este sentido, una máquina. Definidos los cuerpos de esta manera, el cuerpo humano también puede entenderse como una máquina, de modo que el problema acerca de las otras mentes no puede ser resuelto a partir de una distinción entre el cuerpo humano y los demás cuerpos. Este es un hecho que se evidencia en la generalidad del concepto de ‘cuerpo’: en todos los casos, el cuerpo se define, únicamente, a partir de la extensión²¹.

Una característica de este tratamiento del problema de las otras mentes es que se deshace la asociación entre estar consciente y estar vivo, pues puede haber cuerpos vivos sin consciencia, como es el caso de los animales no-humanos. De acuerdo

¹⁹ En la filosofía cartesiana, sólo se admiten tres ideas como producto del puro ejercicio del intelecto, a saber, la idea de ‘Dios’, la de ‘pensamiento’ y la de ‘extensión’. Nótese que se trata de ideas y no de objetos, de modo que todo conocimiento cierto acerca de objetos individuales se deriva de alguna de estas ideas.

²⁰ G. MATTHEWS, «Descartes and the Problem of Other Minds», en Oksenberg Rorty, A. (ed.), *Essays on Descartes’ Meditations*, University of California Press, 1986, 142. Traducción propia.

²¹ Vale la pena recordar al lector que la ontología cartesiana distingue entre sustancias y propiedades, de donde la mente y el cuerpo son sustancias y el pensamiento y la extensión son propiedades. Es una particularidad de la filosofía cartesiana que el conocimiento de las sustancias se obtenga mediante el de las propiedades, pero no deben confundirse las categorías ontológicas.

con esto, la dificultad está en la relación hipotética entre un cuerpo y una mente. De modo que el *pasaje de los autómatas* no es evidencia suficiente para sugerir que Descartes compartía el escepticismo de Agustín con respecto a la existencia de otras mentes. Su objetivo es el de establecer una diferenciación entre los animales humanos y los no-humanos: la distinción del pasaje es entre autómatas, o animales o máquinas, y hombres.

Si esta interpretación es correcta, entonces el problema de las otras mentes, de plantearse en el marco de la filosofía cartesiana, no puede ser abordado a partir una aproximación analógica. Descartes no cuestiona la existencia de otras mentes, pero la posibilidad de acceder a ellas no es clara. Visto de esta forma, aunque Descartes no haya abordado el problema de manera explícita, es posible plantear el problema en términos contemporáneos, es decir, una vez admitida la posibilidad de la existencia de otras mentes, ¿cómo se puede tener conocimiento de ellas? Así, es posible plantear el problema epistemológico acerca de la posibilidad de tener acceso a otras mentes a partir de la metafísica cartesiana, pero no es posible abordarlo mediante una analogía. Dado que el cuerpo humano no es más que una máquina, que la única información disponible es la que proviene a través de los sentidos y que no hay acceso directo al conocimiento de la unión entre un cuerpo y una mente²², ¿es posible acceder a otras mentes indirectamente?

4. Los test del *Discurso del Método*

El conocimiento acerca de otras mentes se debe derivar a partir de los conceptos generados por el entendimiento. Si esto es así, ¿cómo podemos distinguir al hombre del resto de los animales? Es decir, si Agustín recurría al *argumento analógico* para identificar a los hombres a partir del movimiento, ¿cómo puede Descartes identificarlos sin recurrir a una analogía? Sin alguna versión del *argumento analógico*, ¿cómo se puede mantener que no todo animal está relacionado a una mente? Para responder a estas preguntas, debemos ir al *Discurso de Método*.

En la Quinta Parte del *Discurso*, Descartes dice que hay dos formas de diferenciar a las *bestias* de los hombres. Es decir, existen dos *test* o pruebas para evaluar la presencia de otra mente a partir del comportamiento de los cuerpos humanos. El primero, que llamaremos *test del uso del lenguaje*, es el siguiente:

Si bien se puede concebir que una máquina esté de tal modo hecha que profiera palabras, y hasta que las profiera a propósito de acciones corporales que causen alguna alteración en sus órganos, como, v. g., si se la toca en una parte, que pregunte lo que se quiere decirle, y si en otra, que grite que se le hace daño, y otras cosas por el mismo estilo, sin embargo, no se concibe que ordene en varios modos las palabras para contestar al sentido de todo lo que en su presencia se diga, como pueden hacerlo aun los más estúpidos de entre los hombres²³.

²² Incluso en el caso de la unión entre el propio cuerpo y la propia mente, la argumentación de Descartes no es clara. Cf. AT, XI, 351, §30-32; AT, III, 665, 694-695.

²³ AT, VI, 56.

De acuerdo con Descartes, el uso del lenguaje es una señal de la presencia de una mente. Claro está, no se trata sólo de la capacidad para emitir sonidos articulados, sino del uso del lenguaje como forma de comunicación compleja. Por ejemplo, aun cuando un loro pueda reproducir sonidos que identificamos como palabras, esto no quiere decir que comprenda el significado de dicho sonido y que la emisión de la palabra tenga la intención de transmitir su significado. Esto quiere decir que, para Descartes, el uso del lenguaje tiene que ver con la comprensión de los significados de las palabras, más que con la capacidad para comunicarlas.

Aclaremos esto porque no se niega que otras especies animales tengan la capacidad para comunicarse; lo que el *test del uso del lenguaje* establece es que sólo los humanos tienen la capacidad de comunicar y comprender el significado de las palabras. Si bien otros animales pueden comunicar acciones básicas o simples, a través de sonidos, sólo los humanos pueden comunicar significados complejos y articular frases completas en función de su significado. Esto se ve claramente a partir del hecho de que Descartes no se refiere a la capacidad del habla. Por ejemplo, al definir el concepto de ‘idea’, en las *Meditaciones*, Descartes sólo dice que se trata de pensamientos que pueden ser expresados lingüísticamente²⁴; pero esto no es lo mismo que identificar significados con palabras, sonidos o expresiones. Los contenidos mentales pueden ser transmitidos, mas no se reducen a esto; y esta es una facultad que, según Descartes, sólo les pertenece a los hombres.

Ahora bien, según el *test del uso del lenguaje*, un autómatas podría emitir sonidos y en algunas ocasiones organizar series de palabras, sin que ello implique la comprensión de significados. Por esta razón, al final del pasaje, Descartes señala que la diferencia entre los autómatas y los hombres está en que hasta el más tonto de los hombres puede organizar palabras y entender significados. La máquina o autómatas sólo podría hacer uso del lenguaje dentro de los límites de su constitución.

El *test del uso del lenguaje* establece la distinción entre la capacidad material para emitir sonidos articulados y la capacidad mental para hacer un uso significativo de la capacidad material. De acuerdo con Manning, «el *test* del lenguaje se enmarca en la plausible distinción entre responder apropiadamente, debido a un cambio material, y responder apropiadamente, porque uno sabe lo que es una respuesta apropiada»²⁵. Esto implica que las máquinas sólo podrían aparentar o simular el uso complejo del lenguaje. Además, no se trata, por ejemplo, de descubrir quién se encuentra al otro lado del teléfono o dentro del cuarto chino de Searle, pues el *pasaje de los autómatas* nos aclara que no es cuestión de percepción sensible. No se trata de percibir que otro cuerpo se comporta de manera análoga a como lo hace mi cuerpo, pues es el intelecto el que puede detectar el uso complejo del lenguaje, y esto no lo hace a través de los sentidos.

El *test del uso del lenguaje* puede resultar insatisfactorio. Bien podríamos objetar que una máquina altamente sofisticada puede fácilmente burlar nuestro juicio acerca del uso complejo del lenguaje. En vista de esta dificultad, inmediatamente después del pasaje en el cual se presenta el primer test, Descartes

²⁴ AT, VII, 160.

²⁵ MANNING, «Descartes, Other Minds and Impossible Human Bodies», 13. Traducción propia.

continúa la Quinta Parte del *Discurso* explicando el segundo, que llamaremos *test de la adaptabilidad*:

Aun cuando [*los autómatas*] hicieran varias cosas tan bien y acaso mejor que ninguno de nosotros, no dejarían de fallar en otras, por donde se descubriría que no obran por conocimiento, sino sólo por la disposición de sus órganos, pues mientras que la razón es un instrumento universal, que puede servir en todas las coyunturas, esos órganos, en cambio, necesitan una particular disposición para cada acción particular; por donde sucede que es moralmente imposible que haya tantas y tan varias disposiciones en una máquina que puedan hacerla obrar en todas las ocurrencias de la vida de la manera como la razón nos hace obrar a nosotros²⁶.

Podría parecer que Descartes está recurriendo a una analogía acerca del movimiento de los cuerpos, para establecer la existencia de una mente asociada a un cuerpo. Sin embargo, debe notarse que no se trata de simple movimiento, sino de la adaptación al entorno y a las circunstancias. De acuerdo con Descartes, podemos afirmar que las máquinas sólo pueden realizar movimientos en el marco de su constitución y de las posibilidades de movimiento de sus partes. El hombre, en cambio, teniendo uso de razón, teniendo la capacidad de pensar, tiene la posibilidad de adaptarse a las circunstancias, más allá de las limitaciones de su cuerpo. Una máquina podría desenvolverse mejor que los hombres en un tipo específico de movimiento pero, más allá de esa configuración, sería incapaz de tener el mismo desempeño en otro tipo de movimiento. El hombre, en cambio, tiene la capacidad de adaptarse y responder de formas diversas ante cada circunstancia y, por lo tanto, puede ajustarse mejor al entorno.

El objetivo de ambas pruebas es proveer un método para diferenciar los animales humanos de los animales no-humanos o, en otras palabras, al hombre de todos los demás cuerpos. La existencia de otras mentes no es un asunto claro en la metafísica cartesiana, pero no hay razones para dudar que sea posible su existencia. Sin embargo, el problema filosófico que nos ocupa refiere a la posibilidad epistémica de acceder a otras mentes y las pruebas mencionadas por Descartes en el *Discurso* sugieren una forma indirecta de obtener este conocimiento.

Como se adelantó desde el inicio de este ensayo, el problema de las otras mentes no está presente en el marco de la filosofía cartesiana, pues: a) ontológicamente, todo hombre es, por definición, la unión entre un cuerpo y una mente, por lo que la existencia de otras mentes no se infiere analógicamente; b) epistemológicamente, las otras mentes son accesibles, aunque indirectamente, a partir de los *test* expuestos en el *Discurso*; y, finalmente, c) no hay un problema conceptual, en la medida en que el concepto de ‘mente’ es un concepto general que no se obtiene inductivamente. En otras palabras, la existencia de otras mentes está garantizada por la lógica de la ontología cartesiana, aun cuando Descartes no afirme su existencia de manera explícita, y es posible acceder a otras mentes de forma indirecta una vez que se tiene el aparataje conceptual plasmado en las *Meditaciones* y se aplican las pruebas del *Discurso*.

²⁶ AT, VI, 57.