

## EL DUALISMO SUSTANCIAL DE RENATO DESCARTES

El problema de la mente y el cuerpo es un problema central en las filosofías racionalistas de los siglos xvii y xviii. Este problema lo re-introduce Renato Descartes al defender una posición dualista extrema.

En el presente trabajo voy a determinar el sentido del dualismo de Descartes. Este análisis busca fijar la fuerza de la tesis dualista en Descartes para luego proceder —en un trabajo futuro— a examinar las tesis alternativas elaboradas por los otros filósofos del periodo.

No me interesa examinar o rebatir los argumentos que presenta Descartes en favor de su tesis, parte porque otros lo han hecho,<sup>1</sup> parte porque esa tesis podría defenderse con argumentos diferentes no expuestos a objeciones fáciles. Es más importante aclarar el dualismo de Descartes frente a otras formas de dualismo.

La forma que voy a emplear para determinar el tipo de dualismo que sostiene Descartes consistirá en presionar sus afirmaciones con los problemas de la acción intencional, la percepción, las emociones, las sensaciones, la explicación científica y la inmortalidad. El resultado de este examen deja ver un dualismo extremo pero no irrestricto que deja lugar para el interaccionismo por un lado, y para un monismo por el otro, sólo que éste último opera en otro plano.

### 1. Sustancia

Descartes sostiene un doble sentido de "sustancia". En un primer sentido, sustancia es aquello que es causa de sí o que no necesita de algo más para existir.<sup>2</sup> En un segundo sentido, sustancia es el sujeto del que se predicán o atribuyen una serie de atributos o propiedades.<sup>3</sup>

El primer sentido de la sustancia responde al problema de la creación: En ese sentido sólo Dios es una sustancia; los hombres lo son sólo por analogía. Este sentido de sustancia enfatiza las características de suficiencia, autonomía e independencia. Sustancia es algo absoluto y esencial.

<sup>1</sup> Cfr. S. Schiffer "Descartes on His Essence" *Philosophical Review*, 1976 y el artículo de N. Malcolm que cita allí.

<sup>2</sup> Cfr. *Principios de la Filosofía* I, 51.

<sup>3</sup> Cfr. *Segundas réplicas*:

Toda cosa en la que algo reside inmediatamente, como en su sujeto, o por la cual existe algo que concebimos, es decir, alguna propiedad, cualidad o atributo de la que tenemos una idea real, se la llama *sustancia*.

En el segundo sentido, una sustancia es algo que responde al problema de la predicación, esto es, de por qué atribuimos diferentes propiedades a una misma cosa. La cuestión es entonces concerniente a la unificación de un conjunto de atributos o a una parcelación dada de los mismos.<sup>4</sup> Por lo tanto, se trata de un sentido relativo, formal.

Descartes usa este segundo sentido de sustancia para categorizar a la mente y al cuerpo. También en este sentido mantiene un esencialismo un tanto atomista. El conjunto de predicados que constituye, compone o forma una sustancia, no puede componer o formar otra porque ello implicaría una fusión de sustancias.

Según Descartes no podemos tener conocimiento de la sustancia misma o de sus atributos trascendentales como la existencia sino a través de un atributo; los atributos bastan para conocerla. Por otra parte, hay en cada sustancia un atributo que constituye la naturaleza o esencia de esa sustancia y todos los demás atributos dependen de éste.<sup>5</sup> Por esta razón, no puede haber intercambio de atributos entre las sustancias. La doctrina del atributo principal o esencial de Descartes tiene, así, un doble aspecto: por una parte, es una doctrina acerca de la naturaleza o constitución de la sustancia y por la otra, una tesis acerca de las condiciones del conocimiento o acceso a las sustancias.

## 2. Dualismo sustancial

Según Descartes hay dos maneras de agrupar o parcelar los atributos o propiedades existentes. Una es bajo la sustancia corporal que los agrupa bajo el atributo esencial de la extensión, es decir, la extensión agrupa los atributos o modos de la figura, el tamaño, la densidad, etc. (*cf. segundas y terceras respuestas*). La otra es la sustancia mental o alma que agrupa las propiedades bajo el atributo esencial del pensamiento, es decir, unifica los atributos o modos de querer, pensar en sentido estricto, sentir, etc.

Descartes afirma que entre el alma y el cuerpo hay una distinción real,<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Descartes ligó el problema de la predicación con el problema de la materia y esto originó que se interpretara el sujeto de los atributos como un oscuro sustrato del que no hay conocimiento —y por esa vía se lo ligó con las doctrinas del velo de la percepción y con el fenomenalismo. Berkeley es el ejemplo característico de esta interpretación errónea; Leibniz en cambio, con usual claridad, denunció la confusión.

<sup>5</sup> *Cfr. Principios de la Filosofía I, 52 y 53.* Según Descartes cualquier atributo o modo basta para conocer la sustancia pero el atributo esencial basta y es necesario también porque al conocer la sustancia tiene que conocerse el atributo esencial. Como este atributo esencial permea, para hablar así, a los atributos o modos, éstos sólo nos hacen accesible la sustancia a través del atributo esencial. Por esta vía, Descartes mezcla los dos sentidos de sustancia señalados anteriormente.

<sup>6</sup> *Cfr. Segundas réplicas.*

Puede decirse que hay una distinción real entre dos sustancias cuando cada una de ellas puede existir sin la otra.

es decir, que el alma puede existir sin el cuerpo y viceversa. En la *sexta meditación* Descartes se expresa así:

Puesto que por una parte tengo una idea clara y distinta de mí mismo, según la cual soy sólo algo que piensa y no extenso, y, por otra parte, tengo una idea distinta del cuerpo, según la cual éste es una cosa extensa, que no piensa, resulta cierto que yo, es decir, mi alma, por la cual soy lo que soy, es entera y verdaderamente distinta de mi cuerpo, pudiendo ser y existir sin el cuerpo.

Dejando de lado el ropaje epistemológico con el que Descartes vicia su tesis metafísica, vemos que para él, los estados mentales de una persona dependen de los estados mentales que tiene una sustancia mental o alma y que esa alma puede existir como sujeto de esos estados sin cuerpo alguno. Esto es, Descartes no sólo dice que los estados y sucesos mentales son diferentes de los estados y sucesos corporales y que su existencia es independiente de la de éstos sino que como predicados de un sujeto mental constituyen una entidad autónoma completamente independiente del cuerpo. Descartes no sólo afirma con ello que el alma y el cuerpo no son idénticos sino que dicha identidad es una imposibilidad. Todo reduccionismo de lo mental a lo corporal queda eliminado.

¿Quiere decir esto que Descartes elimina a la mente del reino material y la priva por lo tanto de toda eficacia en el reino de lo físico? ¿Diría él que toda acción de lo mental en lo físico es mera ilusión o algo parecido? ¿Hasta dónde quiere separar Descartes lo mental de lo material? Dicho en otra forma: ¿Qué tipo de dualismo defiende Descartes?

### 3. *Interacción entre las sustancias*

Descartes no desea defender una tesis en la que el cuerpo y el alma se desenvuelvan indiferentes el uno con respecto al otro; no desea sostener una esquizofrenia del ser humano, en la que, por ejemplo, se niegue la coordinación que apreciamos cotidianamente entre nuestros deseos y los movimientos corporales. Uno desea saludar a alguien y las palabras salen por su boca al tiempo que su brazo se mueve para alcanzar y apretar la mano del otro y así en lo demás. No advertimos separación entre el deseo y el movimiento corporal correlativo; por el contrario la inmediatez entrambos es lo característico.

Pero si Descartes no desea admitir una esquizofrenia entre el pensamiento y la conducta, por ejemplo, y si por el contrario desea afirmar que hay una correlación entrambos, entonces debe explicarnos cómo es posible admitir todo esto, dada su teoría de la sustancia apuntada anteriormente.

Y bien, Descartes sostiene que la coordinación inmediata que todos apre-

ciamos es posible porque hay una acción recíproca o interacción entre las sustancias. Veamos un ejemplo de cómo se supone que opera la interacción:

Por ejemplo, cuando se anuncia en una ciudad que vienen los enemigos a sitiarla, los habitantes juzgan inmediatamente del mal que les espera. . . Sus almas pueden recibir la emoción que constituye la pasión sólo después que han juzgado o al menos se han percatado del peligro sin hacer juicio alguno, y entonces una imagen de él se imprime en el cerebro mediante otra acción, a saber, la imaginación. Cuando el alma hace esto, actúa sobre los espíritus, los que corren del cerebro a través de los nervios hasta los músculos entrando en éstos los cuales cierran las aperturas del corazón. Esto retarda la circulación de la sangre de manera que todo el cuerpo se torna pálido, frío y tiembla y los espíritus retornando del corazón al cerebro se agitan de tal manera que resultan inútiles para formar otras ideas excepto aquellas que excitan en el alma la pasión del miedo.

A Isabel, 6 de octubre de 1645.

Es menester observar que entre la información sensorial (el oír que vienen los enemigos) y la palidez, la frialdad y el temblor hay una mediación mental; es decir, el alma recibe la información, juzga y envía los espíritus que causan<sup>7</sup> los efectos corporales descritos. Dicha mediación va precedida de una relación causal y la sucede otra relación igualmente causal en este caso del miedo. Esas relaciones causales<sup>8</sup> se dan, una entre lo físico y lo mental, la otra entre lo mental y lo físico.

En la cita anterior Descartes insinúa una línea general de análisis causal de los dos tipos de conceptos mentales centrales, a saber, los conceptos de percepción y de acción. Implícitamente apunta Descartes que su teoría metafísica puede lidiar y acomodar esos dos tipos de conceptos.<sup>9</sup>

<sup>7</sup> Descartes afirma explícitamente que la relación entre los objetos que impresionan al alma y los impulsos que ésta envía a los músculos o al cuerpo en general, es una relación causal. *Cfr. Pasiones del Alma Arts. 37 y 38.*

<sup>8</sup> Hay una objeción *a priori* que niega la posibilidad de la interacción causal entre la sustancia mental y la corporal. Hay muchas maneras de presentarla. Una de ellas reza así: ¿Cómo puede haber relaciones causales entre sustancias tan heterogéneas? A esto puede responderse con Hume que las relaciones causales no conllevan intercambio de propiedades entre la causa y el efecto y son meramente externas a los términos así relacionados. Otra línea de objeción afirma que no se ve cómo pueda una causa no localizable tener un efecto localizable. Ésta se puede responder aduciendo el caso de los conceptos teóricos que entran en relaciones causales en una teoría. Aunque parece haber algo en esas objeciones no he visto una formulación convincente de las mismas.

<sup>9</sup> Descartes no parece admitir problema alguno con los casos de percepción y acción y cree que su análisis dualista puede desmembrar perfectamente los dos tipos de conceptos en un componente mental y otro corporal. Sin embargo, epistemológicamente la situación difiere pues sólo se tiene certeza del componente mental, es decir, de la sensación y de la intención respectivamente.

Sin embargo, no es claro que Descartes pueda distinguir dentro de su teoría entre lo metafísico y lo epistemológico y es por ahí que algunos pensadores recientes han introducido sus objeciones.

#### 4. *Las sensaciones*

En la *sexta meditación* Descartes se refiere a las sensaciones y dice que muestran que la mente está unida y confundida con el cuerpo:

Pues si esto no fuera así, no sentiría yo dolor cuando mi cuerpo está herido, percibiría la herida por medio del entendimiento, como un piloto percibe, por medio de la vista, lo que se rompe en su barco.

Es decir, para Descartes la sensación o conciencia del dolor le informa inmediatamente de la condición corporal que padece; este carácter inmediato de la información le lleva a suponer que debe haber una unión entre la mente y el cuerpo y no sólo interacción.<sup>10</sup> Descartes parece afirmar que la conciencia del dolor *es* ella misma la conciencia de un estado del cuerpo.

Este conocimiento inmediato del cuerpo que proveen las sensaciones como el dolor nos lo enseña la naturaleza, según Descartes, y como tal no tiene valor especulativo o metafísico. Dicho conocimiento sólo tiene un valor pragmático (en la vida cotidiana) que sirve de justificación a la existencia, de hecho, de un mínimo de racionalidad necesario para asegurar nuestra subsistencia en este mundo.<sup>11</sup> Por lo tanto, el hecho de las sensaciones y de su

<sup>10</sup> Así lo reafirma en la carta a Regius de enero de 1642, a quien le recomienda:

Y dondequiera que surja la oportunidad, en público y en privado, debes afirmar que crees que un ser humano es un verdadero *ens per se*, y no un *ens per accidens* y que la mente y el cuerpo están unidos de una manera real y sustancial. Debes decir que están unidos... según un modo verdadero de unión, como todo mundo concuerda, aun cuando nadie explica lo que esto quiere decir y por lo tanto tampoco tú necesitas hacerlo. Sin embargo, puedes explicarlo como lo hice yo en mi *Metafísica* [*Meditaciones Metafísicas*] al decir que percibimos que sensaciones como el dolor no son puros pensamientos de una mente distinta de un cuerpo sino percepciones confusas de una mente realmente unida a un cuerpo. Pues si un ángel residiera en un cuerpo humano, no tendría sensaciones como las tenemos nosotros sino que percibiría sólo los movimientos causados por los objetos externos y de esta forma diferiría de un hombre real.

<sup>11</sup> Así lo afirma Descartes en la *sexta meditación* al decir:

Veo, pues, que en esto, como en otras cosas semejantes, me he acostumbrado a pervertir y confundir el orden de la naturaleza, porque esas sensaciones o percepciones de los sentidos, que no me han sido dadas sino para significar a mi espíritu las cosas que son convenientes o nocivas al compuesto de que forman parte, y son para sus fines bastante claras y distintas, las uso sin embargo, como si fueran reglas muy ciertas para conocer inmediatamente la esencia y naturaleza de los cuerpos, que están fuera de mí, aun cuando, en verdad, nada pueden enseñarme que no sea muy oscuro y confuso.

En el mismo espíritu le dice a Isabel (28 de junio de 1643):

Lo que pertenece a la unión del alma y del cuerpo sólo puede conocerse oscuramente por el intelecto puro o por el intelecto apoyado por la imaginación, pero puede conocerse muy distintamente por los sentidos.

valor cognoscitivo no afectan la tesis metafísica del dualismo. Uno podría hablar de diferentes planos teóricos.<sup>12</sup>

Hay mucha confusión en los textos de Descartes. Algunas veces parece querer unir las dos doctrinas, a saber, lo que la naturaleza enseña con lo que es metafísicamente el caso.<sup>13</sup>

Pero ¿quiere esto decir que para Descartes las sensaciones como el dolor no caben en su dualismo metafísico? ¿Hay en la teoría de Descartes una región autónoma de lo mental? No. Descartes aplica al dolor el mismo análisis reductivo dualista que a los otros predicados personales. A Mersenne le dice (11 de junio de 1640):

No explico la sensación de dolor sin el alma, pues para mí el dolor reside sólo en el entendimiento; sin embargo, explico todos los movimientos externos que acompañan esta sensación nuestra y que son los únicos que se encuentran en las bestias quienes, propiamente hablando, no sienten dolor.

Por lo tanto, el dolor tiene un valor doble: por una parte, cumple una función pragmática en la supervivencia de la especie humana; por la otra, es un predicado personal que tiene una parte mental y otra material y sólo de la primera tenemos certeza. Pero entonces —de acuerdo con esto último— debe haber una explicación de la correspondencia entre la parte mental y la parte material del dolor, es decir, debe haber un fundamento metafísico —y no sólo “lo que la naturaleza me enseña”— de la correspondencia entre

<sup>12</sup> Este es un caso en que se rompe el paralelismo epistemología-metafísica en Descartes. El conocimiento que dan las sensaciones no es relevante para decidir la naturaleza del alma y el cuerpo ni de las relaciones entrambos. Nótese que es porque los sentidos son epistemológicamente degenerados que resultan irrelevantes para establecer algo metafísico y esto a su vez refuerza la conexión epistemología-metafísica cuando el conocimiento adviene del intelecto puro.

<sup>13</sup> Como cuando le dice a Isabel (28 de Junio de 1643):

No me parece que la mente humana sea capaz de concebir al mismo tiempo la distinción y la unión entre el cuerpo y el alma, porque para esto se necesita concebirlos al mismo tiempo como una cosa simple y como dos cosas y esto es absurdo.

En cambio, en la *sexta meditación* distingue las dos tesis diciendo:

Pero cuando examinaba porqué a la sensación de dolor sigue en el espíritu la tristeza y al de placer la alegría, o bien porqué una cierta emoción del estómago, llamada hambre, nos produce ganas de comer, y la sequedad de la garganta nos da ganas de beber, no podía dar razón alguna de esta correspondencia, sino que la naturaleza me enseñaba que esto es así, pues no hay ciertamente ninguna afinidad ni relación, por lo menos al alcance de mi inteligencia, entre esa sensación del estómago y el deseo de comer como no la hay tampoco entre la percepción de lo que causa el dolor y el pensamiento de tristeza que surge de esa percepción.

Véase igualmente la carta Gibieuf del 19 de Enero de 1642. Si la unión y la distinción estuvieran en el mismo plano, Descartes no podría usar la salida ecléctica de la sexta meditación; en tal caso su metafísica sería algo radicalmente incompleto y quizá incoherente. Ésta es la conclusión que sacan Leibniz y Spinoza.

la conciencia del dolor y la conducta y los cambios neurofisiológicos que lo manifiestan o acompañan. A menos que se deje esto sin explicación, en cuyo caso se dejará abierta la puerta al escéptico.

La respuesta de Descartes es elusiva. En vez de proporcionar una teoría que explique la racionalidad de las sensaciones (la unión y especie de mezcla de que habla allí) dice que es un hecho y lo refiere a Dios. De otra parte, los casos como la hidropesía los atribuye a la composición de la naturaleza humana que por consistir de cuerpo y espíritu algunas veces es engañosa y falsa.

Obsérvese: algunas veces solamente. En general no es engañosa; pero esto sólo porque suponemos que Dios lo quiere pues nada hay que impida la correspondencia dolor-conducta dolorosa puesto que se trata de dos cosas diferentes. (Cfr. nota 13.) Contra el escéptico Descartes afirma una necesidad general:

Porque un mismo movimiento del cerebro no puede producir en el espíritu sino una misma sensación.

*Sexta meditación*

Esta necesidad genérica, queda, sin embargo, desprovista de fundamentación, es decir, Descartes no explica cómo es posible la correspondencia o la "unidad y especie de mezcla" entre el cuerpo y la mente y según la carta a Isabel (cfr. Nota 13) no es posible explicarla.<sup>14</sup>

##### 5. *Los motivos de Descartes*

A un precio demasiado alto, Descartes preserva su dualismo sustancial aun cuando admite por una parte, la interacción entre las dos sustancias y por la otra, la unión y especie de mezcla entrabas. Esta distinción entre las dos tesis de Descartes, a saber, la tesis de la interacción para los casos de la percepción y de la acción intencional y la tesis de la unión para los casos de sensaciones como el dolor nos permitirá apreciar el tipo de dualismo al que se inclina Descartes.

La otra consideración que importaré para aclarar la tesis dualista de Descartes es la de los motivos o razones intelectuales que trató de satisfacer con su teoría. Éstos son dos, a saber, la posibilidad de una ciencia física estricta que ofrece explicaciones mediante leyes mecanicistas por un lado, y por el otro, el deseo de hacer posible el dogma católico de la promesa en la inmortalidad del alma que a su vez quiere recoger el deseo de que la mente no sea el fin total de la existencia humana.

<sup>14</sup> Esto motiva la acertada observación de Leibniz de que Descartes simplemente abandona el problema. Cfr. *Nuevo sistema de la naturaleza y comunicación entre las sustancias*. Véase la sección 6 del presente trabajo.

No voy a desarrollar el primero. Sólo quiero recordar que Descartes rechaza las formas sustanciales y con ellas cualquier principio de ese tipo. Descartes temía a la hoguera y por ello no fue suficientemente explícito en su rechazo de explicaciones espúreas o la introducción de causas fantasmagóricas pero su ideal de ciencia física lo lleva a rechazar todo aquello que no se exprese en leyes mecánicas cuyos términos no se reduzcan a propiedades geométricas.<sup>15</sup> Para garantizar la autonomía de la física aparta la sustancia material de la sustancia mental.

La separación entre la mente y el cuerpo en este respecto se torna interesante cuando se trata del cuerpo humano. ¿Hasta qué punto independiza Descartes el cuerpo humano del alma? ¿Hasta qué punto concibe al cuerpo como un mecanismo auto-suficiente capaz de bastarse a sí mismo?

Descartes piensa que la operación y movimiento de nuestro cuerpo es autónoma y su explicación no requiere nada que pertenezca al alma. A More le escribe el 15 de Abril de 1649:

Todos los movimientos de nuestros miembros [corporales] que acompañan a nuestras pasiones o afecciones se producen, según yo, no por nuestra alma, sino solamente por el mecanismo de nuestro cuerpo.

Y a Burman le contesta:

Dios ha construido nuestro cuerpo como una máquina y ha querido que funcione como un instrumento universal, operando siempre de la misma manera de acuerdo con sus propias leyes.

A primera vista estas afirmaciones tardías de Descartes eliminan el interaccionismo y se dirigen a una posición ocasionalista o paralelista. Los estados o sucesos mentales ya no aparecen como mediadores entre los estados o sucesos cerebrales y la conducta antecedente o subsecuente.

Sin embargo no es así porque en esa carta a More le dice que su tesis aparecerá en el tratado de *Las pasiones del alma* donde la doctrina del interaccionismo se reafirma y especifica.<sup>16</sup>

<sup>15</sup> A Regius le dice (Enero de 1642) que para no provocar a los teólogos no niegue la existencia de las formas sustanciales sino sólo afirme que no necesita de ellas para poder explicar la naturaleza y así también respecto a las cualidades activas, disposiciones, etc., y otras propiedades con las que los escolásticos formulaban sus explicaciones espúreas. Cfr., también la carta a Morin 13 de Julio de 1638. Pero no sólo se trata de eliminar esas propiedades fantasmales sino las llamadas cualidades secundarias que no pertenecen a la regla o ley de la sustancia material. Cfr. *Sextas réplicas* y carta a Isabel de 21 de mayo de 1643.

<sup>16</sup> Sobre este fascinante tema véase J. Ree *Descartes*, Londres, Allen Jane, 1974.

<sup>17</sup> Aclarar esto requeriría un esfuerzo exegetico adicional. Baste decir que en *Las pasiones del alma* Descartes explica uno a uno los casos de conducta en base a los movimientos de los espíritus animales. Es decir la causa próxima de cada uno de esos movimientos queda explicada por el mecanismo de la circulación de los espíritus animales. Ello no excluye la mención de otras causas en una explicación más amplia.



Desde otro ángulo, Descartes afirma que las condiciones de identidad del cuerpo humano dependen de la identidad del alma a la que está unida.<sup>17</sup> Esto nos inclina a pensar que sus afirmaciones citadas antes no van en contra de su tesis metafísica sino en favor de su tesis de la autonomía y suficiencia de las explicaciones físicas.

Descartes no niega el interaccionismo o la unión entre alma y cuerpo, aquella afirmada a propósito de la percepción, la acción intencional y las pasiones, y ésta respecto de las sensaciones como el dolor. Lo cual no quiere decir que afirme el interaccionismo o la unión en forma irrestricta. A Regius le dice expresamente que hay estados puramente espirituales y otros puramente materiales.<sup>18</sup> Además, seguramente su teoría de las ideas innatas requiere la limitación de la interacción mente-cuerpo.

No encontramos, por lo tanto, un motivo que nos orille a pensar que Descartes afirma un dualismo sustancial que elimine el interaccionismo. Es decir, que llegara a afirmar que la mente opera con absoluta independencia del cuerpo y que la interacción o unión son meras apariencias ilusorias.<sup>19</sup> En un sentido, esta tesis de la no-interacción y la no-unión especialmente, iría no sólo en contra de la tesis de que bajo el concepto *ser humano* u *hombre* ambos, cuerpo y alma, forman esencialmente un ser único,<sup>20</sup> sino también en

<sup>17</sup> El 9 de Febrero de 1645 le escribe así a Mesland:

Pero cuando hablamos del cuerpo de un hombre, no entendemos una porción determinada de materia, la cual está, tomada en su conjunto, unida con el alma de ese hombre de manera tal que aun cuando la materia cambie y aun cuando su cantidad se incremente o disminuya, continuaremos creyendo que es el mismo cuerpo, *numéricamente el mismo*, en tanto que permanezca añadido y sustancialmente unido a la misma alma.

Con atrevimiento, Descartes invierte la precedencia en la identidad del alma y el cuerpo; según esto, el conteo corre así: misma alma, mismo cuerpo; un alma, un cuerpo. En otra carta a Mesland de 1645 o 1646 habla del alma como de una forma de la materia que compone al cuerpo.

<sup>18</sup> Enero de 1642:

Tampoco negamos las disposiciones (*habitus*), sino que los dividimos en dos clases. Algunos son puramente materiales y dependen únicamente de la forma u otro estado de las partes. Otros son inmatrimales o espirituales, como los estados de fe, la gracia y otros de los que hablan los teólogos; esos no dependen de nada corporal sino que son modos espirituales que inhiere en la mente así como el movimiento y la forma son modos corporales que inhiere en el cuerpo.

Adviértase sin embargo que Descartes habla de que esos estados mentales inhiere en la sustancia mental. En seguida vamos a abordar la diferencia entre hablar de una sustancia inmaterial y hablar de una sustancia espiritual.

<sup>19</sup> En las dos últimas notas algo se ha insinuado en ese sentido, a saber, el hecho de que la identidad del cuerpo de una persona depende de la de su alma y no al revés y la tesis de los estados puramente mentales que inhiere en una sustancia inmaterial. En la sección final volveremos sobre esto.

<sup>20</sup> Cfr. A. Regius, Enero de 1642. La tesis es dudosa puesto que allí Descartes aconseja a Regius la forma de complacer a los teólogos, parafraseando su dualismo en una forma halagüeña a su manera de pensar.

contra de una tesis mucho menos fuerte, de acuerdo con la cual alma y cuerpo aun cuando radicalmente distintos, tienen cierto comercio.

## 6. *Inmortalidad*

Descartes escribió las *Meditaciones metafísicas* para probar que Dios existe y que el alma es realmente distinta del cuerpo y por lo tanto, que no perece con él: Distingue entre probar que el alma es inmortal y probar que no perece con el cuerpo, pero sólo se compromete a probar esto último; lo primero concierne al poder de Dios.<sup>21</sup>

En la *sexta meditación* Descartes se expresa así:

Puesto que por una parte tengo una idea clara y distinta de mí mismo, según la cual soy sólo algo que piensa y no extenso y, por otra parte, tengo una idea distinta del cuerpo, según la cual éste es una cosa extensa, que no piensa, resulta cierto que yo, es decir, mi alma, por la cual soy lo que soy, es entera y verdaderamente distinta de mi cuerpo, pudiendo ser y existir sin el cuerpo.

Dejemos de lado el lenguaje epistémico que —una vez más— vicia todo el enunciado<sup>22</sup> y fijémonos en la conclusión modal que alcanza Descartes. Que “el alma no perece con el cuerpo” equivale a decir que “puede ser y existir sin el cuerpo”. Descartes afirma que es verdad que el alma está encarnada (en interacción causal con el cuerpo, y aún más, en unión con él) pero que este encarnamiento es tal que encierra ya ahora la posibilidad de una existencia desencarnada. Nuestro problema exegético consiste entonces en mostrar cómo esta posibilidad está ya presente en el estado encarnado del alma.

En su carta a Regius de Enero de 1642 afirma Descartes que el cuerpo humano debe tener una serie de disposiciones para que sea posible que se una al alma. No esclarece el carácter ni la naturaleza de esas disposiciones y se limita a declarar que no son modos corporales. Debemos pensar que estas disposiciones permiten la unión de la mente al cuerpo así como su posterior separación. ¿Cómo puede ser esto así? ¿Cómo deben estar constituidas las capacidades del cuerpo y el alma para que sea posible primero unirse y des-

<sup>21</sup> Cfr. Carta a Mersenne, 24 de Diciembre de 1640. En las *segundas réplicas* afirma:

Confieso que nada tengo que decir en respuesta [a la objeción de que en las *Meditaciones* no se prueba la inmortalidad]; pues no soy tan presumido como para intentar determinar por la fuerza del razonamiento humano algo que depende solamente de la voluntad pura de Dios.

<sup>22</sup> Descartes no sólo cree en las esencias sino que —a diferencia de Platón— las liga con su epistemología de las ideas claras y distintas de manera tal que si uno concibe algo X clara y distintamente y no concibe en ello nada Y se sigue que X y Y son entidades distintas. Véase el uso de este principio a propósito del tema que nos ocupa en la carta a Gibieuf del 19 de Enero de 1642.

pués separarse? ¿Debemos entender que son las mismas las facultades del alma y las del cuerpo que primero se unen para separarse después, es decir, que permanecen las mismas al unirse y al separarse?

Según vimos a propósito de la unión de la mente y el cuerpo, tanto la imaginación como la sensación son potencias que surgen de esa unión. Como tales, desaparecen al desaparecer esa unión.<sup>23</sup> La situación es diferente con aquellos estados y sucesos que son producto de la interacción como la percepción, la acción y las emociones. La tesis de Descartes es más o menos uniforme, a saber, el alma las preserva en tanto que dependen del alma misma. Entonces hay percepción de cosas puramente inteligibles nunca de objetos externos.<sup>24</sup>

De la acción intencional y la acción en general conserva la voluntad. Descartes llega a hablar de acciones del alma y dice que el deseo de amar a Dios o de pensar objetos no-materiales constituyen ejemplos de esas acciones.<sup>25</sup>

Por lo que toca a las pasiones, conserva los placeres de la mente y la felicidad en cuanto se la puede separar de sus acompañamientos corporales; también es capaz de amor, goce, tristeza y deseo en cuanto éstos son pensamientos racionales.<sup>26</sup>

Por último, el alma separada del cuerpo conserva un tipo de memoria intelectual la cual sin embargo, parece preservar recuerdos de cuando el alma estaba encarnada.<sup>27</sup> El otro tipo de memoria dice Descartes que se asemeja a la imaginación y por lo tanto, es de suponerse que debe correr su misma suerte.

Vemos entonces que Descartes piensa que una buena parte de nuestra vida mental continúa después que el alma se separa del cuerpo. No nos ex-

<sup>23</sup> A Mersenne le escribe (Nov.-Dic. de 1632) que se ocupe de disectar las cabezas de los animales para explicar lo que es la imaginación. Respecto a las sensaciones es más explícito; a More le escribe (Agosto de 1640) diciendo que:

El alma humana separada del cuerpo no tiene sensación, propiamente hablando.

Lo de "propiamente hablando" se refiere a la distinción que hace en el caso del dolor que citamos más arriba en la sección 4 entre el dolor como pensamiento y el dolor como los acompañamientos conductuales.

<sup>24</sup> Cfr. *Principios de la Filosofía*, I, 32. *Las pasiones del alma*, I, 19 y 21.

<sup>25</sup> Cfr. *Pasiones*, I, 18.

<sup>26</sup> Sobre el placer, cfr. Carta a Isabel del 1º de Septiembre de 1645. Sobre la felicidad, cfr. Carta a Isabel del 6 de Octubre de 1645. Sobre las otras pasiones, cfr. Carta a Chanut del 1º de Febrero de 1647.

<sup>27</sup> Sobre la memoria intelectual que depende sólo del alma, cfr. Cartas a Mersenne del 1º de Abril de 1640, 11 Junio y 6 de Agosto del mismo año.

Algunas perplejidades resultan de lo que le dice a Hyperaspistes sobre las cosas puramente intelectuales de las que afirma que no son susceptibles de recuerdo (Agosto de 1641). A Burman le dice que la memoria intelectual no recoge todas nuestras acciones particulares. A Huygens le escribe el 10 de Octubre de 1642 diciéndole:

Algún día nos encontraremos [con las almas de los amigos muertos] y con el recuerdo del pasado pues reconozco en nosotros una memoria intelectual independiente del cuerpo.

plica cómo se desconecta esa parte de la otra, de la corporal, con la que parece operar conjunta o paralelamente mientras el alma está unida con el cuerpo o interactúa con él. Así por ejemplo, no explica la conexión entre los dos tipos de memoria y cómo la memoria intelectual tiene recuerdos que adquirió por la memoria que depende del cuerpo y por la unión del alma con el cuerpo.

Tampoco explica Descartes si la percepción, la acción y las emociones que se preservan después de la separación del alma no se vieron afectadas por el comercio o unión que ésta tuvo con el cuerpo. Las alternativas parecen ser éstas: si nada tuvieron que ver esos estados o sucesos mentales con el cuerpo, entonces el ser humano en cuestión vivió una doble —esquizofrénica— vida; si algo tuvieron que ver, entonces Descartes nos debe una explicación fundamental, en ausencia de la cual nada entendemos de su “teoría”. La primera alternativa lleva al paralelismo o al ocasionalismo; la segunda, especifica el ataque de Leibniz citado más arriba (*cf.* Nota 14). Entre esas dos alternativas hay un sinnúmero de otras más.<sup>28</sup>

## 7. *Personas*

Pero ¿por qué elige Descartes esos predicados como algo que conserva el alma después de su separación del cuerpo? ¿Hay algún criterio que gobierne esa selección? Lo hay, se trata de predicados inmateriales o puramente espirituales. Pero entonces nuestra pregunta es esta: ¿por qué preserva el alma de la teoría de Descartes solamente los predicados inmateriales? Para contestar esto debemos recurrir a su teoría de las personas.

Tanto en la *segunda meditación* como en la carta a Mesland del 9 de febrero de 1645, Descartes expresa una teoría de la persona según la cual sólo pertenece o constituye la persona aquello que le pertenece esencial o no-derivativamente. Por una parte, la teoría de la certeza de Descartes —en la *segunda meditación*— le lleva a la conclusión de que su esencia es sólo el pensamiento y que él es un *ego*.<sup>29</sup> Por otra parte, la carta a Mesland expresa —sin recurrir a su teoría de la certeza— la misma idea, a saber, que la per-

<sup>28</sup> Sobre la conexión entre dualismo e inmortalidad puede verse el artículo de Sydney Shoemaker “Immortality and Dualism” próximo a publicarse.

<sup>29</sup> En la segunda meditación Descartes emplea el método de la duda para arribar al conocimiento de su esencia. Elimina al cuerpo, las funciones nutritiva y locomotiva y la sensitiva para concluir que:

y aquí encuentro que el pensamiento es lo único que no puede separarse de mí.

[Antes había admitido que sentir e imaginar son modos del pensamiento sólo que neutralizados ontológicamente con el operador “me parece que siento...” “me parece que imagino...” Pero ¿es suficiente esta maniobra para eliminar todo lo material y corpóreo?]

Es hasta la *sexta meditación* que llega a la determinación de su propia esencia. *Cfr.*, la sección 2 de este trabajo.

sona es primariamente un alma y que el cuerpo humano sólo derivativamente tiene identidad y le pertenece.<sup>30</sup>

Descartes no distingue ser-humano de persona lo cual debería hacer de acuerdo con sus principios. El ser-humano u hombre es algo que no recoge la esencia de la persona pues el tener cuerpo es algo que no le pertenece esencialmente. En cambio, pertenece esencialmente a la persona el pensar en todas sus formas, a saber, dudar, entender, concebir, afirmar, negar, querer (Descartes incluye también imaginar y sentir). Éstos son los modos que diversifican el atributo pensamiento que expresa la esencia de la sustancia de las personas según el esquema metafísico apuntado en la sección 1 de este trabajo. Dicho en otras palabras: este atributo y sus modos le pertenecen a la sustancia pensante en forma no-derivativa sino original y constitutivamente.

Desde otro punto de vista, también se llega a la conclusión de que la persona es un *ego* o cosa pensante. Descartes como otros metafísicos enfatizan el carácter indestructible del alma; este carácter lo derivan analíticamente del carácter simple de esa sustancia. Porque el alma es simple, por ello es indestructible y por lo tanto, inmortal. Y es esta simplicidad (y unidad) la que cae bajo los ojos de la mente en la experiencia del *cogito*. Esta simplicidad es la que no tienen los cuerpos y por ello el cuerpo humano no forma parte de la esencia de la persona.

De esa teoría de las personas resulta un dualismo radical que se opone a otros tipos de dualismo sustancial, como por ejemplo, al dualismo que afirma una sustancia inmaterial pero que no afirma que los estados mentales de esa sustancia sean idénticos con ella y deja abierta la posibilidad de que la persona sea no sólo la sustancia inmaterial sino el conjunto de esa sustancia con la sustancia del cuerpo humano.<sup>31</sup>

Y sin embargo, para retomar el hilo de la sección 5, no se opone este dualismo extremo de Descartes a la doctrina del interaccionismo aún cuando haya que despejar las perplejidades que suscita esa posibilidad pura.

Resumamos los puntos establecidos en lo dicho anteriormente:

- (1) Hay dos maneras fundamentales de agrupar o sujetar predicados, una según el pensamiento, otra según la extensión; de ello resultan dos sustancias.

<sup>30</sup> En la carta del 9 de Febrero de 1645 le dice a Mesland:

Consecuentemente, no pienso que haya una parte de nuestros cuerpos que permanezca numéricamente la misma durante un momento particular, aun cuando nuestro cuerpo, *qua* cuerpo humano, permanece siempre *numéricamente* el mismo provisto que permanezca unido con la misma alma.

La identidad del cuerpo humano es por lo tanto derivada de la identidad del alma y por lo tanto, el ser humano u hombre —por cuanto consta de cuerpo— es una entidad derivada o secundaria frente al alma.

<sup>31</sup> Sobre este punto véase también a S. Shoemaker *op. cit.*

- (2) Entre las dos sustancias se dan relaciones de interacción para casos de sensación, percepción, acción y emociones.
- (3) Esas relaciones de interacción son relaciones causales y no importan el intercambio de propiedades entre las sustancias. La existencia de esas relaciones causales hace posible el formular leyes psico-físicas.
- (4) Desde otro punto de vista, las sensaciones como el "dolor" requieren que se conciba la unión entre las dos sustancias pero esta unión sólo tiene un valor pragmático y, presumiblemente, es secundaria frente a la tesis del dualismo sustancial.
- (5) La explicación de la sustancia extensa es autónoma y auto-suficiente y por ello no requiere de los predicados o propiedades mentales. El cuerpo humano, por cuanto no es mera extensión, constituye un caso especial.
- (6) La sustancia pensante es inmortal sólo en lo que toca a sus facultades puras, a saber, el pensamiento propiamente dicho, un tipo de percepción, de voluntad y de acción así como algunas emociones y una clase de memoria. No es claro cómo están ligadas —y cómo operan— estas facultades puras cuando el alma está encarnada y cómo pueden desprenderse del cuerpo y de las facultades no-puras y seguir siendo las mismas.
- (7) La auto-suficiencia de las explicaciones mecánicas para la sustancia extensa y la existencia de las facultades puras en el alma insinúan una tesis ocasionalista o paralelista en Descartes, además de su tesis interaccionista y la tesis de la unión sustancial.
- (8) La tesis del *cogito* así como la tesis de la identidad del cuerpo humano implican un dualismo radical según el cual la persona es (idéntica con) la sustancia pensante. Dicho en otra forma, la persona no sólo es una sustancia inmaterial sino que es (idéntica con) una sustancia espiritual.<sup>32</sup>

ENRIQUE VILLANUEVA

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS  
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

<sup>32</sup> La diferencia se puede expresar así: si la persona es (idéntica con) una sustancia espiritual entonces los estados y sucesos mentales de esa sustancia no podrán ser estados o sucesos de un hombre (en el sentido en que lo usa Descartes), esto es, de un compuesto de mente o cuerpo.

Recuérdese lo dicho en la sección 2 de este trabajo a propósito de la oposición a todo tipo de reduccionismo materialista.