

Universidad Nacional Autónoma de México

Facultad de Filosofía y Letras

“Exposición y crítica de algunos aspectos de la filosofía cartesiana”

Tesis

para obtener el título de

Licenciado en Filosofía

Presenta:

ErasmO Olvera Torres

Asesor: Alejandro Tomasini Bassols

México D. F.,

2015



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

ÍNDICE

Introducción

1. El método cartesiano, el *cogito* y las dos sustancias

1.1 El contexto histórico

1.1.1 Reforma y contrarreforma

1.1.2 La guerra de los treinta años

1.1.3 El pensamiento científico del siglo XVII

1.2 La búsqueda del método

1.2.1 Las influencias de Descartes

1.3 ¿En qué consiste el método cartesiano?

1.3.1 La búsqueda de la certeza

1.3.2 Verdades claras y discernibles

1.3.3 La duda cartesiana

1.4 La aplicación del método y el *cogito*

1.4.1 Yo soy una cosa que piensa

1.4.2 Dios y la certeza

1.5 El final de la duda cartesiana y sus consecuencias

1.5.1 Yo no soy mi cuerpo

1.5.2 La división entre sustancias

1.6 Observaciones preliminares I

2. ¿Qué es ser una cosa que piensa?

2.1 Las facultades del pensamiento

2.1.1 La división de los pensamientos

2.1.2 Intuición y deducción

2.2 La percepción de mi cuerpo es algo innegable

2.2.1 Cuerpo y alma conviven juntos

2.3 ¿Cómo se da la interacción entre alma y cuerpo?

2.3.1 Las críticas de la princesa Isabel de Bohemia

2.3.2 Las pasiones del alma y los espíritus animales

2.3.2.1 Percepción

2.3.2.2 Voluntad

2.3.3 La glándula pineal

2.3.4 Yo y mi cuerpo

2.4 Observaciones preliminares II

3. Disertaciones cartesianas

3.1 Problemáticas clave de la filosofía cartesiana de la mente

3.2 Conocimiento y certeza como percepciones

3.2.1 Certezas evidentes e irresistibles

3.2.2 ¿Qué es experimentar lo irresistible?

3.3 La división de las sustancias y sus fundamentos metafísicos

3.3.1 Las diferentes interpretaciones sobre el argumento de la distinción

3.3.1.1 Gorges Dicker

3.3.1.2 Bernard Williams

3.3.1.3 Joseph Almong

3.3.1.4 John Foster

3.3.1.5 Gordon Baker y Katherine Morris

3.3.2 El concepto cartesiano de 'sustancia'

3.3.3 ¿Qué es una cualidad o modo de la sustancia?

3.3.4 La explicación cartesiana y su relación con la Escolástica

3.4 Pensar y los atributos del alma

3.4.1 La encarnación del alma y la percepción

3.4.1.1 Las diferentes interpretaciones de la percepción

3.4.1.2 La percepción y sus contenidos

3.4.2 La voluntad y las acciones del alma

3.4.2.1. Voluntad, libertad y seres humanos

3.4.2.2 La determinación de sí mismo y la voluntad moralizada

4. Crítica de algunos puntos clave de la filosofía cartesiana

4.1 El análisis gramatical de los conceptos mentales

4.1.1 El error categorial de la postura dualista

4.2 ¿Conocimiento como experiencia?

4.2.1 Comprensión en la postura cartesiana

4.2.2 Comprensión en la postura wittgensteineana

4.3 Herencia aristotélica y la propiedad F

4.3.1 Propiedad F y la falacia mereológica

4.4 Percepción y voluntad conceptos públicos

4.4.1 Percepción

4.4.1.1 Percepción descrita desde la 1ª y 3ª persona

4.4.2 Voluntad

4.4.2.1 “Querer” no es el nombre de una acción

Introducción

La mayoría de los problemas que hay en los planteamientos de filosofía de la mente contemporánea (el problema mente-cuerpo, el problema de las otras mentes, la naturaleza de los *qualia*, el problema de la conciencia, la percepción, etc.) son la herencia de las explicaciones de la filosofía cartesiana. Es así que una explicación sobre cómo funciona la mente que fue desarrollada en el siglo XVII sigue estando vigente en los planteamientos de posturas más actuales. Desde sus perspectivas, el materialismo, el funcionalismo, el conductismo, el dualismo epifenomenalista, entre otras, todos aseguran resolver los errores que cometió Descartes en el desarrollo de su sistema explicativo de la mente y, en el mejor de los casos, estas posturas pretenden haber desarrollado una mejor solución a esas cuestiones.

Si esas afirmaciones fueran ciertas, entonces no tendría por qué haber ninguna complicación al tratar los temas de la conciencia, la mente, el yo, los sentidos, los sentimientos, etc. Sin embargo, siguen presentándose confusiones y explicaciones forzadas al abordar esos temas. Desde un punto de vista personal, considero que ello se debe a que desde su origen estos problemas se esbozaron desde una plataforma metafísica equivocada. Por ello, lo que este trabajo pretende exponer no es el hecho de que muchos de los problemas de la filosofía de la mente se encuentran profundamente arraigados a la explicación cartesiana, sino que lo complicado de todo esto es que la problemática que desarrolla Descartes en su explicación acerca de cómo opera el alma (o la mente), son tales que en ningún punto tienen una solución y en muchos otros casos resultan ser explicaciones ininteligibles. Por ende, las explicaciones que surjan basándose en este modelo serán explicaciones irresolubles e ininteligibles también.

Para fundamentar la afirmación anterior, lo que haré será desarrollar una exposición sobre los argumentos que ofrece Descartes acerca de la manera en la que opera el alma y cómo se da su relación con el cuerpo. Posteriormente, esa explicación será apoyada por la exposición de una serie de autores

contemporáneos, los cuales hacen exégesis finas de la filosofía cartesiana. Este análisis me permitirá resaltar cómo las interpretaciones acerca de la filosofía cartesiana de la mente siguen presentándose como complejas y problemáticas y no como absurdas. Para mostrarlo, echaré mano de autores como Bernard Williams, John Cottingham, Georges Dicker, Desmond M. Clarke, John Foster y Joseph Almong, entre otros. Cabe mencionar que el interés de dialogar con autores contemporáneos es el de observar cómo se manejan esos temas en la actualidad, es decir, qué tanto se ha innovado o cambiado la manera de tratarlos.

Después de ver expuestos los planteamientos de la filosofía de la mente cartesiana por su propio autor, además de los comentarios e interpretaciones de los autores mencionados, quedaba pendiente en el trabajo mostrar cómo esas explicaciones son en verdad irresolubles; será entonces en ese punto del trabajo donde los planteamientos analizados se pondrán a prueba bajo el prisma de la filosofía de Ludwig Wittgenstein. Lo que eso permitirá mostrar es que si sometemos esas explicaciones a un análisis gramatical del uso cotidiano de nuestros conceptos, se puede observar cómo a final de cuentas resulta no haber ningún problema. El punto clave, al tratar los temas de ese modo, es mostrar que están llenos de explicaciones en las que los conceptos que hacen referencia a la vida mental se sacan de su contexto normal, provocando que se generen los malentendidos a los que ya aludí.

En concordancia con lo expuesto, dividí el trabajo en cuatro secciones. El primer capítulo (*El método cartesiano, el cogito y las dos sustancias*) se dedica a exponer brevemente el contexto histórico de Descartes, lo cual servirá para que posteriormente se aborde el tema del “método cartesiano” y la manera en que funciona. Con base en las conclusiones de esa primera parte se desarrollará la explicación sobre los conceptos de *cogito* y sustancia. Posteriormente, en el segundo capítulo del trabajo (*¿Qué es ser una cosa que piensa?*) intentaré explicar cómo define Descartes el concepto de pensar. Se podrá observar cómo habla de la interacción entre dos sustancias que son totalmente diferentes. Los conceptos de “percepción” y “voluntad” son analizados para explicar cómo Descartes habla de la conjunción del alma y el cuerpo en un solo ente: el ser

1. El método cartesiano y las dos sustancias

1.1 El contexto histórico de Descartes

Para explicar la filosofía cartesiana me parece importante comprender el contexto en el que se desarrolló. Por ello, en este primer apartado explicaré cuál fue el entorno que condujo al surgimiento de dicha filosofía y cuál era el ambiente intelectual que prevalecía en esos momentos. Para ello, comenzaré con el siglo XVI, dando una breve explicación de los movimientos de Reforma y Contrarreforma, mostrando el impacto que tuvieron en Europa y cómo generaron una nueva plataforma cultural sobre la cual Descartes pudo estructurar su filosofía. Después explicaré lo que fue el conflicto de la Guerra de los Treinta Años y la participación momentánea que en ella tuvo Descartes como soldado. Finalmente, concluiré esta sección con una explicación del panorama científico del siglo XVII, al cual René Descartes perteneció, en el cual influyó y por el cual fue influido.

Reforma y Contrarreforma

Hay que tomar en cuenta que el movimiento de Reforma ha llegado a ser considerado como un punto de partida para la sociedad moderna, ya que generó una fuerte crítica al modo de vida católico que había predominado desde los inicios de la Edad Media. Por ello, esta corriente puede describirse como una nueva perspectiva bajo la cual comenzaron a asentarse las bases de una forma de pensar mucho más crítica y desafiante.

Una gran mayoría de los historiadores no tendría problema en admitir que la Reforma comenzó con la publicación y distribución de las *Noventa y Cinco Tesis* de Martín Lutero en contra de los abusos de las indulgencias papales (1517). Sin embargo, desde los concilios de Constanza (1413) y Basilea (1431), la Iglesia ya había experimentado algunos conflictos internos en torno a la elección y reconocimiento de los Papas, incidentes que fueron restándoles credibilidad y

humano. En el tercer capítulo (*Disertaciones Cartesianas*) pretendo explorar cuatro nociones básicas sobre las que se sustenta gran parte de la explicación de la filosofía cartesiana y que son: “conocimiento”, “sustancia”, “percepción” y “voluntad”. En esta parte del trabajo, se observará que para Descartes existe una manera en la que el concepto de conocimiento es interpretado como una experiencia que puede tener una persona. Por otro lado, también se ahondará en su uso de la noción de sustancia y cómo es que a partir de esas explicaciones se justifica la distinción entre la sustancia pensante y la sustancia material. Finalmente, en este capítulo examino cómo se asimilan los conceptos de “voluntad” y “percepción”, esta vez desde la perspectiva de los intérpretes de la filosofía cartesiana.

Por último, en el cuarto capítulo (*Conclusiones*) trato de mostrar qué incomprendiones y pseudo-problemas corroen a la filosofía cartesiana de la mente. Apelaré entonces al análisis gramatical propio de la filosofía wittgensteineana. Esta perspectiva será la que me permitirá exponer de una manera más sencilla dónde es que el concepto se saca de su uso común y termina generando confusiones.

Para cerrar la presentación de este trabajo, quisiera mencionar que en el desarrollo del mismo no se ofrece ninguna solución que resuelva todas las confusiones que hay en la explicación cartesiana de la mente. Sin embargo, pienso que un trabajo que se desarrolle desde un enfoque de la filosofía wittgensteineana juega un papel importante, ya que no hay muchos textos (sobre todo en México) que se aboquen a tratar los temas discutidos desde una perspectiva en la que la finalidad sea exponer las confusiones conceptuales que no permiten la resolución satisfactoria de las problemáticas. En consecuencia este trabajo juega un papel de contrapeso necesario en la discusión de los temas de la filosofía de la mente.

fuerza. Otro acontecimiento importante que dio impulso al movimiento de Reforma fue el hecho de que la Biblia comenzó a ser traducida y publicada en diferentes idiomas, como el alemán, el inglés y el francés, pasando por el croata y el checo. Gracias a esto, el retroceso del analfabetismo tuvo un impacto considerable en el desarrollo cultural de la sociedad, ya que los textos estaban al alcance de más personas y ya no era un requisito tener dominio del latín para poder acercarse a ellos. Así, la producción bibliográfica se incrementó, además de que las diferentes traducciones de la Biblia se publicaban con prólogos y comentarios del traductor. Todo esto no le benefició mucho a la Iglesia Católica, pues cada traductor daba su interpretación de los diferentes pasajes y muchas veces las interpretaciones que se daban no coincidían con las que imponía el Vaticano. Finalmente, un factor que podría ser considerado muy importante para el impulso de la Reforma fue el movimiento humanista que se generó a inicios del Renacimiento. Este movimiento, que buscaba el retorno del humanismo griego de la época clásica, llegó a establecerse y tomó un fuerte arraigo en torno a la cristiandad y a la religión católica. La vida espiritual e intelectual europea se vio afectada por las distintas corrientes del humanismo renacentista. Con estos ejemplos puede notarse que la crítica a las tradiciones e instituciones era algo que venía manifestándose incluso desde antes de Lutero.

De cualquier forma, hay que reconocer que aunque la época venía manifestando una serie de cambios y reestructuraciones, tanto sociales como ideológicos, el papel de Martín Lutero en torno a la Reforma fue de gran peso ya que su crítica del poder papal y del sistema jurídico de la Iglesia fue muy directa. Tal fue el peso que tuvo Lutero frente a la institución católica que un año después de la publicación de las *Noventa y Cinco Tesis* en Roma se inició un proceso en contra suya. Otro hecho importante para el protestantismo y que le dio fuerza al movimiento de Reforma fue la llegada de Juan Calvino a Ginebra en el año de 1536, de quien se afirma que "Fue con la palabra como logró que Ginebra se apegase a la voluntad del señor. Fue un asalto incesante a los oídos: sermón todos los días, y tres veces los domingos"¹. Es por ello que Suiza y Alemania

¹ Patrick Collinson, *La Reforma* (Barcelona: Debate, 2004) p.154.

fueron los primeros lugares donde comenzó a generarse la reforma luterana y ya para 1560 en Francia había alrededor de dos millones de protestantes. A partir de estos acontecimientos los puntos de vista en torno a la religión cristiana se dividieron en tres; por un lado estaban los fieles seguidores de Lutero, en el otro extremo, se encontraban los enemigos declarados al movimiento y finalmente, había un tercer grupo que manejaba una posición intermedia que llamaba a la unidad.

Al movimiento que se declaró en contra de las posturas luteranas se le dio el nombre de la Contrarreforma y fue impulsado principalmente por España, Italia y el Vaticano. Esta respuesta de la Iglesia devino en un movimiento de adaptación política y espiritual ante los problemas y cuestionamientos del protestantismo. El evento que marcó la pauta para que la Contrarreforma tomara fuerza y seriedad sucedió en Trento en el año de 1545. Desde esa época hasta 1561 (año en el que se reanudan las sesiones del Concilio)², el catolicismo ortodoxo queda definido y toma una postura mucho más cercana a la doctrina cristiana y a la figura de Jesús. Este hecho hace que el catolicismo marque los límites en los que será tolerante ante ciertas cuestiones y otros en los que no permitirá que éstos sean rebasados. De cualquier forma los movimientos de Reforma y Contrarreforma marcan la pauta para que se generen nuevos puntos de vista en los terrenos social, cultural e intelectual.

La Guerra de los Treinta Años

Estos movimientos sociales no sólo generaron una crisis en torno a la forma de pensar del siglo XVI, sino que también desembocaron en conflictos políticos y territoriales. La Guerra de los Treinta Años fue un acontecimiento que devino como consecuencia del movimiento de Reforma y Contrarreforma. Esta guerra comenzó como una lucha por la hegemonía de Europa entre las dinastías de los

² Este concilio fue adquiriendo forma durante diferentes etapas. La primera época del concilio dura de 1545 a marzo de 1547, en 1551 se reanuda de nuevo y finalmente en 1561 llega a su etapa más fructífera, clausurándose en 1562.

Habsburgo y los Bohemios (en conflicto ideológico y territorial) y terminó en una reestratificación de la población y una distribución de propiedad en Alemania. Esta gran guerra modificó el rostro de Europa y significó el final del poder universal del catolicismo en el continente. Esos treinta años de guerra quedaron divididos en cuatro periodos: 1. Guerra Bohemio-palatina (1618-1623), 2. Guerra danesa y Bajo Sajonia (1625-1629), 3. Guerra sueca (1630-1635) y 4. Guerra sueco-francesa (1635-1648). Aquí sólo consideraré brevemente el primer periodo, ya que es el que concierne a la participación de Descartes como soldado.

Después de que el Concilio de Trento fijara las bases y los límites de la religión católica, se encontró posteriormente en la figura del papa Pio V (1566-1572) una autoridad única y rigurosa contra la herejía. Este hecho puso entre la espada y la pared al movimiento protestante, pues comenzó la persecución y censura por parte de la Iglesia. Por ello, en 1608 se funda la “Unión”, como una alianza definitiva contra los católicos. Aquella estaba conformada por el Palatinado, Baden, los Brandeburgo de Franconia y Enrique IV de Francia. Como respuesta a esta asociación y como alianza defensiva de los católicos, un año después surge la “Liga” (1609), liderada por el duque Maximiliano de Baviera e integrada también por los príncipes eclesiásticos del Imperio. Así, tanto católicos como protestantes contaban con un poder armado que les serviría para defender sus intereses. La gran excusa que sirvió para que diera inicio la guerra, además de la problemática que ya se había generado en torno a la sucesión de Juan Guillermo de Jülich-Cléveris-Berg (1609) y la disputa religiosa que existía en el continente, fue la revuelta de Bohemia. “El 23 de mayo de 1618 los procuradores de los estados protestantes de Bohemia, reunidos en Praga, arrojaban por la ventana, hasta el foso de Hardschin, a los dos gobernadores imperiales. Ambos sobrevivieron a la caída. Pero las consecuencias de lo sucedido fueron mucho más allá. Era el inicio de la Revuelta de Bohemia, sofocada en 1620 en la batalla de la Montaña Blanca”³. Esta fue la batalla más importante y la única en la que participó Descartes en su etapa de soldado, actuando bajo las órdenes de

³ Henrich Lutz, *Reforma y Contrareforma* (Madrid: Alianza Universidad, 1992) p. 174.

Maximiliano de Baviera. Este detalle ayuda a tomar en cuenta las convicciones religiosas que tenía y la manera en la que las manifestaba.

El pensamiento “científico” del siglo XVII

La ciencia en la etapa del Renacimiento comenzó a tomar un rumbo diferente al que se venía manteniendo en la Edad Media. En principio, el hecho de que Dios pudiera hacerse accesible al ser humano común sin que fuera necesario una educación especial o formación intelectual particular fue un cambio que trajo consecuencias muy significativas. No se necesitaba ser una persona especializada en los menesteres de la religión para poder tener un acercamiento con Dios.⁴ Desde esta nueva perspectiva, la manifestación de Dios en el mundo se da en la naturaleza y esto hace que el contacto con Él se vuelva algo accesible para los hombres⁵. Bajo esta diferente concepción del mundo, en el Renacimiento el pensamiento matemático comenzó a tener un gran peso. Se comenzó a convertir en una forma de explicar muchos fenómenos del mundo con una gran precisión. “Copérnico y Kepler, en sus comienzos, no consideraban a las matemáticas como una mera herramienta intelectual, como un método de desarrollar una teoría científica con independencia del contenido de dicha teoría. Sus concepciones eran de carácter metafísico”.⁶ El desarrollo de la ciencia moderna comenzó a desplegarse desde esta clase de consideraciones. Con el tiempo, en el siglo XVII, las matemáticas se utilizaron más para explicar la lógica de los métodos científicos de la época, olvidándose un poco (sin dejar completamente de lado) del papel de determinantes *a priori* de la naturaleza. Las matemáticas eran útiles en la ciencia tan sólo en la medida en que eran aplicables a cuestiones físicas concretas.

⁴ Eckhart y San Francisco (s. XIII) son un punto de partida para que se dé este nuevo enfoque de percibir a Dios como algo accesible al hombre y en la misma realidad en la que se desarrolla.

⁵ Como un ejemplo del pensamiento de la época está Giordano Bruno cuando menciona que *La naturaleza es Dios en las cosas*.

⁶ Stephen F. Mason, *Historia de las ciencias 2. La revolución científica de los siglos XVI y XVII* (Madrid: Alianza, 1985) p. 34.

En el caso de Descartes, hay que tomar muy en cuenta que en la aplicación de su método, las matemáticas jugaban un papel fundamental. “Descartes pensaba que no todas las ideas susceptibles de tratamiento matemático eran de igual importancia, sino que había ciertas ideas fundamentales „dadas por intuición” que suministraban el punto de partida más seguro para las deducciones de carácter matemático. Dichas ideas eran las de movimiento, extensión y Dios”.⁷ Así, argumentando desde esta postura matemática con tintes metafísicos, ello es por que se apela a escencias y además Dios tiene un papel fundamental en la fundamentación de la veracidad matemática. Así, a partir de principios indubitables y ciertos, Descartes consideraba posible deducir todos los aspectos prominentes del mundo natural. Sin embargo, al desarrollar su método matemático, realizó notables avances en la técnica matemática. Concretamente, inventó la geometría de coordenadas (el plano cartesiano). Sin embargo, no hay que olvidar que las inquietudes científicas de Descartes siempre estuvieron inspiradas y motivadas por una preocupación metafísica. El ejemplo contundente lo encontramos en la metáfora del árbol de la filosofía en donde ubica a la metafísica en las raíces que sostienen la física y los demás conocimientos científicos.

1.2 La búsqueda del método

Habiendo mostrado un panorama del contexto en el que Descartes vivió, lo que corresponde ahora es ver cómo a partir de esos factores que operaban en su entorno surgió la idea de buscar un método que le permitiera “aumentar gradualmente su conocimiento y elevarlo poco a poco hacia el punto más alto.”⁸ Por ello, en este apartado se hablará de las influencias que tuvo Descartes en este panorama de constante cambio y también se podrá comprender por qué, en su filosofía, el papel de Dios tuvo una carga preponderante.

⁷ *Ibid*, p. 59.

⁸ René Descartes, *Discurso del método* (Madrid: Sarpe, 1984) p. 37.

Las influencias de Descartes

Más allá de la importancia que tuvieron para el desarrollo de la filosofía cartesiana las convicciones particulares de que las matemáticas eran la guía de la naturaleza para captar la realidad, como se expresa en el famoso y revelador sueño que Descartes aseguró haber tenido en 1619, su filosofía se estructuró alrededor de dos factores principales. El primero fue la educación que a recibió en La Flèche y el segundo, la amistad que entabló con Isaac Beeckman (1588-1637) y Marin Mersenne (1588-1648).

Cuando Descartes fue enviado a estudiar al colegio jesuita de La Flèche, a los diez años (1606), este recinto era considerado el mejor y más famoso colegio de la época. En plena Contrarreforma, La Flèche, fundado por Enrique IV dos años antes, funcionó como una escuela que ayudó a fortalecer la educación católica ortodoxa entre los jóvenes de la época. “Uno de los principales modos que el movimiento jesuita empleó para defender, fortificar y potenciar la causa católica fue educar a los jóvenes para asegurar su fe. Se veían a sí mismos como soldados de la vanguardia de la Contrarreforma y, en consecuencia una de sus primeras metas fue levantar una barricada entre la herejía y los jóvenes.”⁹ En esta institución, Descartes fue instruido bajo los principios de la filosofía escolástica; aprendió matemáticas y ciencias, además de adquirir un latín fluido y elegante. Es quizás gracias a esta influencia del catolicismo en su vida que con el pasar de los años Descartes nunca se apartará de un modo de pensar siempre apegado a la ortodoxia religiosa del catolicismo.

Después de dejar La Flèche a los dieciocho años, en 1618 conoce a Isaac Beeckman en Breda, en los Países Bajos. En ese entonces, Beeckman tenía veintinueve años (siete años mayor que Descartes, que en ese entonces tenía veintidós años) y era un médico que había dejado la medicina por la enseñanza. También era matemático y científico en diversas materias. En cosmología era copernicano y en física adepto a la teoría corpuscular. Muchos biógrafos de

⁹ Anthony Clifford Grayling, *Descartes. La vida de Rene Descartes y su lugar en su época*, (Valencia: Pre-textos, 2007) p. 54.

Descartes lo describen como un hombre sensible y poseedor de conocimientos, del cual el filósofo francés aprendió mucho. “Beeckman estaba muy por delante de Descartes en conocimiento científico en la época en que se encontraron, pero no poseía su elevada capacidad para matemáticas. Esto hizo de ellos una buena pareja, pues mientras Beeckman educaba a Descartes en la ciencia, planteándole problemas de acústica, mecánica e hidrostática, Descartes mejoraba la habilidad de Beeckman en las matemáticas”.¹⁰ Puede inferirse que la retroalimentación que hubo entre ambos tuvo que haber sido sumamente enriquecedora.

Como puede verse, desde muy joven Descartes se encontraba interesado en la búsqueda de respuestas precisas con respecto al mundo. Después de su encuentro y breve convivencia con Beeckman en Breda, a los veinticuatro años, partió hacia la batalla de La Montaña Blanca en Praga. Fue en ese momento de su vida que tuvo los tres famosos sueños en donde se le reveló la inquietud de buscar un método que le permitiera investigar la verdad sobre las cosas del mundo. Sin embargo, hay que resaltar que la epifanía cartesiana no puede considerarse como un argumento contundente que nos revele las inquietudes que tuvo Descartes para desarrollar su método. El motivo de estos dos primeros apartados es precisamente mencionar las influencias más relevantes para que Descartes desarrollara su método.

Finalmente, otro personaje importante que tuvo un gran peso en el pensamiento de Descartes fue Marin Mersenne. “Cuando Descartes y Mersenne se conocieron a principios de la década de 1620, este último estaba ocupado en editar un gran compendio de matemáticas. El interés común por las matemáticas creó entre ellos un vínculo inmediato. Habían sido alumnos de La Flèche al mismo tiempo, pero Mersenne era ocho años mayor que Descartes”¹¹. Mersenne pertenecía a la orden de los Mínimos desde 1620 y su alojamiento en París se convirtió en lugar de encuentro de los mejores matemáticos de su época. Estaba convencido de que era posible mantener el catolicismo ortodoxo y al mismo

¹⁰ *Ibid*, p. 77.

¹¹ *Ibid*, p. 142.

tiempo defender una concepción mecanicista de la naturaleza, las leyes de la naturaleza podían ser descubiertas mediante la experimentación y descritas matemáticamente. Es muy notorio que ésta fue una gran influencia para Descartes, ya que sólo tendría veintinueve años cuando conoció a Mersenne y sus inquietudes filosóficas apenas comenzaban a desarrollarse.

Estos dos factores, además de la etapa de dos años en la que Descartes viajó por Alemania, Holanda e Italia (1625-1627) empapándose de la cultura de cada lugar, son aspectos que pueden considerarse relevantes en torno al surgimiento del método cartesiano. Por último, creo pertinente hacer la observación de que a través de esta breve exposición puede atisbarse también por qué Dios juega un papel tan importante en la filosofía de Descartes y por qué el filósofo francés nunca pudo desligarse del todo de la metafísica (y la religión) en la que basa muchos de sus principios.

1.3 ¿En qué consiste el método cartesiano?

Después de haber hablado sobre el contexto histórico de René Descartes tenemos que abordar el contenido filosófico de su postura. En esta sección, como su título lo indica, se responderá a la pregunta de cómo opera y qué es el método cartesiano. Con ello podrán exponerse las bases que lo fundamentan y el punto de partida que toma para comenzar a construir un “conocimiento verdadero”. Se analizarán conceptos básicos para Descartes como los de verdad, conocimiento e intuición. Además, también se examinará el papel de la duda en la aplicación del método.

La búsqueda de la certeza

La *bona mens*, o “buen sentido”¹² (como lo traducen Manuel García Morente y Juan Carlos García Borrón) hay que interpretarlo como una facultad o capacidad

¹² En el lenguaje coloquial francés se estaría hablando de „bon sens”, el cual se traduce como „sentido común”. Yo me voy a ajustar a esto que es la traducción literal.

innata que sólo los seres humanos poseen, es decir, lo que Descartes describirá como “razón”. “La potencia del bien juzgar y de distinguir lo verdadero de lo falso, que es lo que propiamente se llama buen sentido o razón, es, por naturaleza, igual en todos los hombres”.¹³ Para Descartes, esta capacidad será la que le permitirá a los seres humanos tener un punto de apoyo para indagar y comprender el mundo en el que se encuentran. Esta noción será analizada con detalle más adelante, pero me parece importante mencionarla desde el comienzo, porque es de esta misma de donde parte el método cartesiano.

Hay que observar que el método cartesiano surge porque, como Descartes mismo lo narra, las ciencias de los libros en su tiempo no eran más que información acumulada sobre supuestas bases que no tenían sustento alguno. Es por ello que para comenzar realmente una búsqueda del conocimiento de todas las cosas que “el espíritu fuera capaz de conocer”, era necesario partir desde cero. “Resolví avanzar tan lentamente y con tanta circunspección en todas las cosas que, por más que avanzase poco, me guardase al menos de caer. Ni siquiera quise empezar a rechazar bruscamente y por completo ninguna de las opiniones que se habían podido infiltrar en mi creencia sin haber sido introducidas en ella por la razón”.¹⁴ Hay que tomar en cuenta que será gracias al sentido común que se podrá plantear el desarrollo de un método que generará sólo verdades indubitables. La búsqueda de creencias con estas características generará verdades sobre las cuales se irá construyendo el auténtico conocimiento.

Para comprender un poco mejor a lo que aspiraba Descartes con su método hay que tomar en cuenta que usaba el término „conocimiento” para referirse a una clase de adquisición y acumulación de creencias simples e indubitables que son primarias en la construcción de otras más complejas que obtienen su veracidad en su contrastación con los hechos del mundo. El conocimiento es como una gran y compleja estructura de verdades cimentadas sobre verdades esenciales que Descartes llama “simples”, las cuales sustentan a

¹³ René Descartes, *Discurso del Método*, *op. cit.*, p. 33.

¹⁴ *Ibid*, p. 61.

otras más complejas y así sucesivamente, hasta llegar a estructurar diferentes sistemas para explicar los fenómenos del mundo. “Todas las cosas que pueden caer bajo el conocimiento de los hombres se siguen de la misma manera las unas a las otras, y que, mientras uno se abstenga de aceptar como verdadero lo que no lo es y observe siempre el orden preciso para deducir las unas de las otras, no puede haber ninguna tan alejada que no se llegue finalmente a ella, ni tan oculta que no se la descubra. Y no me esforcé gran cosa en buscar por cuales había que comenzar, porque ya sabía que era por las más simples y las más fáciles”.¹⁵ Más adelante se observará que este no es el único uso que tiene Descartes para el concepto de conocimiento.

Una referencia más, que agregaré para dar mayor fuerza y claridad a este uso del concepto de conocimiento que hay en Descartes, entendido como una compleja estructura de verdades, es la siguiente: “No creo que pueda parecer vanidoso, si se considera que, no habiendo más que una verdad en cada cosa, el que la encuentra sabe ya de ella todo cuanto se puede saber [...] porque en fin, el método que enseña a seguir el orden verdadero y enumerar con exactitud todas las circunstancias de aquello que se busca”.¹⁶ Puede notarse como el método cartesiano, a partir del *bon sens*, tiene el “impulso” de buscar el modo de llevar su conocimiento (del mundo) hacia el nivel más alto posible. Esto lo hará partiendo de la premisa de que hay una verdad en cada cosa y en el momento en que esta verdad es encontrada se sabe todo acerca de ella. Para ello (algo de gran importancia en el método que se está analizando) se requiere definir claramente qué tipo de verdades son las que harán que la búsqueda se detenga y a partir de las cuales se pueda comenzar a plantear algo como verdadero.

Esta clase de verdades que Descartes pretendía encontrar se describe de una manera muy clara al inicio de la cuarta parte del *Discurso del Método*. En esa sección de su texto comienza a hablar sobre los fundamentos con los cuales justifica la efectividad del método, describiéndolos como creencias indubitables.

¹⁵ *Ibid*, p. 64.

¹⁶ *Ibid*, p. 67.

“Dado que entonces deseaba ocuparme solamente en la investigación de la verdad, pensé que en eso había de hacer todo lo contrario, y rechazar como absolutamente falso todo aquello en que pudiese imaginar la menor duda, a fin de ver si después de eso no quedaría algo en mi creencia que fuese indubitable”.¹⁷ Esta noción de “verdades indubitables” juega un papel muy importante en el método, ya que es la base de los hallazgos que lograrán conformar y fundamentar el conocimiento. Estos descubrimientos que se hagan con el método tendrán un fundamento exento de errores y garantizarán el conocimiento acerca de lo que se esté investigando. Por ello, para dejar bien claro en qué consiste la búsqueda de estas creencias indubitables es primordial explicar cuáles serán las bases que le permitirán a la mente o alma formular juicios sólidos y verdaderos. Esta referencia la encontraremos en las cuatro primeras reglas del texto *Reglas para la dirección de la mente*. Con ellas se podrá comprender en qué consiste la búsqueda de la certeza.

Un concepto muy importante que le da un objetivo al método es el de verdad o “lo que es verdadero”. El significado de esta noción para Descartes se puede aprehender cuando él mismo menciona que la diversidad de las ciencias “no son nada más que la sabiduría humana”. Sin embargo, aunque las ciencias son variadas, de todos modos permanecen como una estructura de proposiciones plenamente verdaderas. “Pues supuesto que todas las ciencias no son nada más que la sabiduría humana que permanece siempre una e idéntica, por muy grande que pueda ser la diversidad existente entre los temas que se aplica”¹⁸. Una cita más que ayuda a reforzar esta perspectiva del concepto de verdad en Descartes es la siguiente: “Porque el conocimiento de una sola verdad, como ocurre cuando se trata de la práctica de un solo arte, no nos aparta del descubrimiento de la verdad, sino que más nos ayuda a ello”.¹⁹ Como puede observarse, el concepto de

¹⁷ *Ibid*, p. 91-92.

¹⁸ René Descartes, *Reglas para la Dirección de la mente* (Buenos Aires: Aguilar, 1970) p. 32.

¹⁹ *Ibidem*.

verdad es aplicado a proposiciones que tienen la cualidad de ser especiales e indubitables.

Como se mencionó más arriba, toda ciencia nos brinda un conocimiento cierto y evidente. Sin embargo, es posible que acerca de alguna de ellas uno se pueda formar una “opinión falsa”. Por ello, para acceder a la verdad que busca Descartes (conocimiento) es primordial rechazar las creencias que no son del todo adquiridas por medio de algún método reconocidamente válido. En el método, el objetivo es partir de una plataforma sobre la cual no pueda plantearse duda alguna, pues sólo de ese modo podrá comenzar a construirse el “verdadero conocimiento”. Descartes se refiere a este conocimiento con el término de “ciencia perfecta”.²⁰ Para alcanzar los beneficios que este término exige hay que partir de lo simple hacia lo más complejo. “Si queremos seriamente fijarnos nosotros mismos reglas que nos ayuden a llegar a la cumbre del conocimiento humano, sin duda nos es preciso situar entre las primeras la que nos pone en guardia para que no abusemos de nuestros ocios, como hacen muchos que descuidan todo lo que es fácil y no se ocupan más que de los temas difíciles”.²¹ Esta clase de verdades, que Descartes describe como fáciles, deben comprenderse como “verdades evidentes”²², es decir, que no dependen de ninguna otra. La aritmética y la geometría serán los dos aspectos que ejemplificarán claramente la clase de verdades a las que él se refiere.

Para redondear esta exposición del cómo hay que interpretar la postura de Descartes ante la búsqueda de la certeza o el conocimiento mencionaré por qué, en la investigación de la verdad acerca de las cosas, es necesario el método y concluiré citando un fragmento en donde se menciona una postura muy particular que tiene el filósofo francés ante el concepto de verdad. En la cuarta regla del texto ya mencionado, Descartes describe al método como un conglomerado de normas “ciertas y fáciles cuya exacta observancia permite que nadie tome nunca

²⁰ *Ibid*, p. 36.

²¹ *Ibid*, p. 37-38.

²² *Ibid*, p. 42.

como verdadero nada falso y que, sin gastar inútilmente ningún esfuerzo de inteligencia, llegue, mediante un acercamiento gradual y continuo de ciencia al verdadero conocimiento de todo lo que sea capaz de conocer”²³. Finalmente, para tener una comprensión completa de cómo entiende Descartes el concepto de verdad y lo que espera del mismo, citaré el siguiente fragmento: “Si procuramos adquirir las ciencias que nos son útiles en orden al bienestar de la existencia o en orden a ese placer que se encuentra en la contemplación de lo verdadero y que es casi la única felicidad completa que hay en esta vida y la única que ningún dolor viene a turbarnos. Son estos frutos legítimos de las ciencias”.²⁴ Con ello, se puede notar rotundamente cuáles son el objetivo y la pretensión de Descartes en torno a la búsqueda de creencias verdaderas y lo que él describe como conocimiento.

Así, con esto último, hay que notar que el método cartesiano exige que se vaya siempre en búsqueda de la certeza y al conocimiento pleno y verdadero de todas las cosas. Esta clase de certezas sólo podrán adquirirse partiendo de las verdades más simples y primarias. En la siguiente sección se expondrá con mayor profundidad cuál es esta clase de verdades, así como sus principales características.

Verdades claras y discernibles (distinctes)

Antes de entrar de lleno en el examen de estos dos conceptos, debe aclararse que en las traducciones de los textos de Descartes al español se habla de verdades “claras y distintas”. Sin embargo, aquí me parece que es mejor sustituir la palabra „distinto” por „discernible”, ya que creo que expresa mejor lo que Descartes quiere decir cuando habla de esta clase de verdades, pues una de las cosas que las

²³ *Ibid*, p. 46.

²⁴ René Descartes, *Reglas para la dirección de la mente*, p. 34

caracteriza es que sea posible diferenciarlas nítidamente unas de otras, es decir, discernirlas claramente (dejando de lado el detalle de que „distintas“ es obviamente absurdo, pues en español quiere decir „diferentes“ y lo que Descartes afirma no tiene nada que ver con esto último).

Así, pues, comenzaré por mencionar que es sobre esta clase de verdades que se va a cimentar todo el conocimiento, ya que estará fundamentado sobre verdades de las cuales no se puede dudar. Las verdades claras y discernibles están ligadas con las “verdades simples” a las que se hacía referencia en el apartado anterior. Lo que se hará en esta parte del trabajo es mostrar el contexto de estos conceptos y la forma en la que adquieren significado en el sistema cartesiano. Con ello, se enriquecerá mucho más la comprensión de las nociones de “verdades fundamentales” o “primarias”, así como la de intuición, nociones que permitirán tener una concepción más completa de las verdades claras y discernibles a las que se hace alusión.

En la quinta de sus *Meditaciones* Descartes explica en qué consiste esta clase de verdades; “Es bien evidente que todo lo que es verdadero es algo, siendo la verdad y el ser una misma cosa; y he demostrado ampliamente más arriba que todo lo que conozco clara y discerniblemente es verdadero. Y aunque no lo hubiese demostrado, es tal la naturaleza de mi espíritu que no puedo por menos de estimarlo verdadero mientras lo estoy concibiendo clara y discerniblemente”.²⁵ Esta clase de certezas no son algo que provenga de la experiencia, sino que se encuentran en uno mismo. “En cuanto a las ideas claras y discernibles que tengo de las cosas corporales, hay algunas que me parece que he podido sacar de la idea que tengo de mi mismo, como son las de sustancia, duración, número y otras semejantes”²⁶. La noción de *bon sens*, de la que se habló anteriormente, adquiere mucho más significado cuando se observa que está asociada a la de verdades claras y discernibles. Es el sentido común (*bon sens*) el que permitirá identificarlas, ya que es este mismo el que impulsa a buscar la verdad sobre las

²⁵ René Descartes, *Meditaciones metafísicas* (México: Espasa-Calpe, 1937) p. 129.

²⁶ *Ibid*, p. 113.

cosas. “Porque la razón no nos dice que lo que vemos o imaginamos así sea verdadero, pero sí que nos dice que todas nuestras ideas o nociones han de tener algún fundamento de verdad”.²⁷ El sentido común sería el que me permitiría discernir entre tales nociones.

Ahora que se sabe que las verdades claras y discernibles tienen un carácter fundamental, además de que están arraigadas metodológicamente al mismo tiempo que delimitadas por “la luz natural de la razón”,²⁸ resulta conveniente mencionar cuáles son las principales nociones que se admitirán como fundamentales para la construcción del conocimiento. “Me he mantenido siempre firme en la resolución que tomé de no suponer otro principio que el que me acaba de servir para demostrar la existencia de Dios y del alma, y de no admitir como verdadera cosa alguna que no me pareciera más clara y más cierta que las demostraciones de los geómetras [...] he advertido también ciertas leyes que Dios ha establecido en la naturaleza, de las cuales ha impreso tales nociones en nuestras almas, que, después de haber reflexionado sobre ellas de una manera suficiente, no podemos dudar de que sean exactamente cumplidas en todo lo que hay o se realiza en el mundo”.²⁹ Hasta aquí es posible observar cómo poco a poco pueden irse enumerando ciertos conceptos que Descartes empieza a caracterizar como claros y discernibles: „alma”, „Dios”, „sustancia”, „duración”, „numero”. Éstos, al tener tal característica adquieren también el carácter de indubitables y es a partir de conceptos como estos que es posible ir planteándose un punto de partida sobre el cual puede comenzar a buscarse la certeza de cosas más complejas. “Considerando después la serie de esas leyes, me parece que he descubierto diversas verdades más útiles y más importantes que todo lo que había aprendido antes, o incluso esperado aprender”.³⁰ Con lo anterior, me parece que queda claro que son las verdades que tienen la característica de ser claras y discernibles las

²⁷ René Descartes, *Discurso del método*, p. 106.

²⁸ *Ibid*, p. 48.

²⁹ *Ibid*, p. 112.

³⁰ *Ibidem*.

que van a servir como fundamento a las bases para que arranque el conocimiento de las cosas del mundo y para hacer juicios correctos acerca de éstas, puesto que se está partiendo de bases ciertas y evidentes.

Estas “verdades evidentes” son las que le darán la posibilidad al entendimiento de obtener la verdad de las cosas sobre las que se investigue. En sus *Reglas para la Dirección de la Mente*, Descartes explica que estas verdades se dan en el entendimiento por dos distintos medios: la intuición y la deducción. En este momento, sólo se hablará de la intuición, pues como se explicó anteriormente el concepto de intuición juega un papel muy importante para la comprensión de la noción de verdades claras y discernibles. En la tercera regla de su texto, Descartes describe el concepto de intuición de la siguiente manera: “Entiendo por „intuición”, no la confianza fluctuante que dan los sentidos o el juicio engañoso de una imaginación de malas construcciones, sino el concepto que la inteligencia pura y atenta, sin posible duda, concepto que nace de solo la luz de la razón y cuya certeza es mayor, a causa de su mayor simplicidad”.³¹ Está claro cómo los conceptos de razón e inteligencia, además de la noción de *bon sens*, se encuentran ligados al concepto de intuición. Estas “naturalezas puras y simples” son lo que garantizará que la búsqueda del conocimiento partirá siempre desde certezas indubitables. Sin embargo, hay que tomar en cuenta que Descartes menciona que “hay solamente un reducido número de naturalezas puras y simples que puedan verse por intuición a primer golpe de vista y en si mismas, sin dependencia de ningunas otras”.³² Estas son las verdades claras y discernibles.

Por último, para establecer de una manera contundente la relación que hay entre el concepto de intuición cartesiano y la concepción de las ideas claras y discernibles, recurriré a la siguiente cita: “La intuición intelectual requiere para nosotros dos condiciones, a saber, que la proposición sea comprendida claramente y de manera distinta, y que luego sea comprendida toda a la vez y no

³¹ René Descartes, *Reglas para la dirección de la mente*, p. 42-43.

³² *Ibid*, p. 59.

de manera sucesiva”.³³ Después de haber realizado un examen de la noción de verdades claras y discernibles de Descartes y encontrado así la íntima relación que mantienen con otras dos nociones cartesianas más (“verdades fundamentales” e “intuición”), queda claro que hay que asimilar esta noción de verdades claras y discernibles como un criterio de verdad que nos ayudará a descartar pensamientos que parecerían correctos, pero no lo son. Además de que también será sobre estas certezas que se comenzará a estructurar el conocimiento. “Es sólo la enumeración la que puede ayudarnos a aplicar nuestro espíritu o nuestra mente a cualquiera de entre ellas, a formular siempre sobre ella un juicio seguro y cierto y, por consiguiente, a no dejar escapar nada por completo, sino a dar la impresión de poseer alguna ciencia de todas las cosas”.³⁴ Para concluir, quisiera resaltar que será gracias al “entendimiento” o “razón”, que se tendrá un acceso directo a esta clase de verdades claras y discernibles, porque como dice Descartes, “solo el entendimiento es capaz de percibir la verdad”.³⁵ Así, pues, hasta este punto queda establecida la forma cómo Descartes hace uso de las nociones de verdades claras y discernibles, además del papel que juegan alrededor del método cartesiano y la búsqueda de la certeza.

La duda cartesiana

Por otro lado, la duda cartesiana juega un papel muy importante en cuanto parte del método, ya que es sólo a través de ella que se podrá acceder a las primeras verdades indubitables (verdades claras y discernibles) sobre las cuales, como ya se ha mencionado repetidamente, se construirá el verdadero conocimiento. Por ello, en este apartado me dedicaré a explicar el papel de la duda y su relación con la búsqueda de la certeza y las verdades claras y discernibles.

³³ *Ibid*, p. 87.

³⁴ *Ibid*, p. 65.

³⁵ *Ibid*, p. 91.

Desde el principio, cuando Descartes menciona las reglas que habrá de seguir para aplicar de una forma correcta el método, él parte de la duda. El creador del método va a justificar que será esta noción la que permitirá concebir con mayor facilidad lo que es evidente y verdadero. “Y como la multitud de las leyes proporciona muchas veces excusas a los vicios, de manera que un Estado está mucho mejor regido cuando tiene bien pocas de ellas, pero muy estrictamente observadas, así, en lugar de un gran número de preceptos de que se compone la lógica, yo creí que tendría bastante con los cuatro siguientes, con tal de que tomase la firme y constante resolución de no dejar de observarlos ni una sola vez. El primero era no aceptar nunca como verdadera ninguna cosa que no conociese con evidencia que lo era; es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención, y no comprender en mis juicios nada más que aquello que se presentase tan clara y distintamente a mi espíritu que no tuviese ocasión alguna de ponerlo en duda”.³⁶ Hay que observar que en la investigación de la verdad la duda será la que permitirá encontrar las “creencias indubitables”. Es por ello que juega un papel fundamental en relación con la búsqueda de la certeza. Usando la siguiente cita, trataré de darle más fuerza a este argumento: “Pero dado que entonces deseaba ocuparme solamente en la investigación de la verdad, pensé que en eso había de hacer todo lo contrario, y rechazar como absolutamente falso todo aquello en que pudiese imaginar la menor duda, a fin de ver si después de eso no quedaría algo en mi creencia que fuese indubitable”.³⁷ El conocimiento estará fundamentado sobre cimientos indubitables y certeros.

Una vez que ha quedado más claro cuál es el papel que juega el concepto de duda en el método cartesiano, podemos pasar a observar los resultados que arroja. Como mero acercamiento e introducción al siguiente punto (1.4 La aplicación del método y el *cogito*), me gustaría señalar cómo es que la hipótesis de la duda que se plantea en el método en el texto de las *Meditaciones Metafísicas* genera una serie de inferencias que se volverán fundamentales para

³⁶ René Descartes, *Discurso del método*, p. 63.

³⁷ *Ibid*, p. 91-92.

comprender la filosofía de la mente cartesiana. Así, pues, en la primera de las *Meditaciones*, el planteamiento de la duda lleva a Descartes a explicar las diversas razones sobre las cuales sustentará que es posible “dudar en general de todas las cosas y, en particular de las materiales, por lo menos mientras no tengamos otros fundamentos de las ciencias que los que hemos tenido hasta hoy”.³⁸ Esta “duda general” llevará a plantear una postura en la que ni siquiera los sentidos serán una ruta confiable hacia el conocimiento. La duda cartesiana, que lo llevará a caer en los terrenos del escepticismo, llegará al punto de poner al mismo nivel los sueños y las percepciones “conscientes”. “Voy aplicarme seriamente y con libertad a destruir en general todas mis opiniones antiguas. Y para esto no será necesario que demuestre que todas son falsas, lo que acaso no podría conseguir, sino que – por cuanto la razón me convence de que a las cosas, que no sean enteramente ciertas e indubitables, debo negarles crédito con tanto cuidado como a las que me parecen manifiestamente falsas– bastará pues, rechazarlas todas, que encuentre, en cada una razones para ponerla en duda [...] Todo lo que he tenido hasta hoy por más verdadero y seguro, lo he aprendido por los sentidos o por los sentidos; ahora bien: he experimentado varias veces que los sentidos son engañosos, y es prudente no fiarse nunca por completo de quienes nos han engañado una vez”.³⁹ Con esto resulta suficiente lo que se ha dicho sobre la duda cartesiana, ya que se ha hablado de la importancia de este concepto en el método y en la filosofía cartesiana de la mente. A continuación, se mostrarán las consecuencias de la aplicación sistemática de este método.

1.4 La aplicación del método y el *cogito*

Vimos cómo la aplicación del método llevó a Descartes a cuestionarse acerca de todas las creencias que antes tenía por verdaderas, haciéndolo caer en un escepticismo radical en el que se niega la posibilidad del conocimiento en general.

³⁸ René Descartes, *Meditaciones metafísicas*, p. 89.

³⁹ *Ibid*, p. 93-94.

En esta sección, me encargaré de mostrar cómo es que, a partir de determinados criterios, (que se han mencionado en el punto anterior 1.3) el método es aplicado a dos cuestiones que para Descartes son “las que requieren ser demostradas principalmente”, Dios y el alma. Esta parte de la exposición me permitirá adentrarme de lleno en las bases más fundamentales de la filosofía cartesiana de la mente.

El argumento del “genio maligno”

Para comenzar, explicaré por qué es de primera importancia para Descartes aclarar dichas nociones. Tras haber presentado su método al mundo en 1637, será en *Las Meditaciones Metafísicas* donde Descartes lo aplicará a cuestiones de suma importancia para la filosofía y para cualquiera que esté buscando el “verdadero conocimiento” de las cosas. “Siempre he estimado que las dos cuestiones de Dios y del alma eran las que principalmente requieren ser demostradas, más por razones de filosofía que de teología”.⁴⁰ Desde la Edad Media todo análisis en torno al concepto de Dios tenía una estrecha relación con el conocimiento y aunque en el Renacimiento esta relación dejó de ser tan estrecha todavía seguía manteniéndose. De ahí que los conceptos de Dios y alma fueran los primeros en ser puestos a prueba con el nuevo método.

Por ello, desde la *Primera Meditación* Descartes justifica por qué, para su investigación, debe partir de cero. Es justo aquí donde se retoma el punto mencionado en 1.3: la duda cartesiana lleva al borde del escepticismo. “Voy a aplicarme seriamente y con libertad a destruir en general todas mis opiniones antiguas. Y para esto no será necesario que demuestre que todas son falsas, lo que acaso no podría conseguir, sino que – por cuanto la razón me convence de que a las cosas que no sean enteramente ciertas e indubitables, debo negarles crédito con tanto cuidado como a las que me parecen manifiestamente falsas – bastará, pues, para rechazarlas todas que encuentre, en cada una razones para

⁴⁰ René Descartes, *Meditaciones metafísicas*, p. 81.

ponerla en duda”.⁴¹ Otra referencia que permite exponer desde qué punto está partiendo Descartes en la primera de sus *Meditaciones* para abordar los problemas de Dios y el alma es la siguiente: “A esto dirán quizá algunos, que prefieren negar la existencia de tan poderoso Dios, que creer que todas las demás cosas son inciertas. Mas por el momento no les opongamos nada y hagamos, en su obsequio, la suposición de que todo cuanto se ha dicho aquí de un Dios es pura fabula”.⁴² A partir de la duda, Descartes trata de usar la idea de un “genio maligno”. Sin embargo, antes de hablar de la importancia de este “genio maligno” en la filosofía cartesiana primero hay que ver en qué consiste el argumento.

En lógica, un argumento se entiende como una serie de enunciados (premisas) que permiten llegar a una conclusión. En este caso, lo que este argumento pretende concluir es que es posible dudar acerca de todas mis percepciones, no teniendo ninguna por verdadera. El argumento del genio maligno surge a partir de la idea de que como Dios es el bien supremo, por lo cual no puede tener la propiedad de ser malo y por lo tanto imperfecto,⁴³ se plantea la existencia de un genio maligno que es el que engaña y hace falsas todas mis creencias acerca del mundo. Es decir, no puedo dudar directamente de Dios, dadas sus características, pero puedo imaginar a alguien casi tan poderosos como Él que tenga la capacidad de engañarme, hasta en mis percepciones más elementales. “Supondré, pues, no que Dios, que es la bondad suma y la fuente suprema de verdad, me engaña, sino que cierto genio o espíritu maligno, no menos astuto y burlador que poderoso, ha puesto su industria toda en engañarme; pensaré que el cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos y todas las demás cosas exteriores no son sino ilusiones y engaños de que hace uso [...] me consideraré a mí mismo como sin manos, sin ojos, sin carne, sin sangre; creeré que sin tener sentidos doy falsamente crédito a todas esas cosas”.⁴⁴ Hay

⁴¹ *Ibid*, p. 93.

⁴² *Ibid*, p. 96.

⁴³ Estas cuestiones se plantearán más a fondo en el siguiente apartado de este mismo punto (1.4).

⁴⁴ René Descartes, *Meditaciones metafísicas*, p. 97.

que notar que el argumento del genio maligno plantea un escepticismo radical que implica que ni siquiera se puede tener la garantía de tener una percepción correcta del propio cuerpo y mucho menos de un sistema de creencias determinado. Si es que Descartes en realidad está en busca del conocimiento verdadero sobre las cosas del mundo, tiene que salir de esta problemática en la que somete su propio método, de lo contrario el conocimiento sería algo simplemente imposible. Para superar el problema, Descartes recurre a los conceptos de pensamiento y de “yo” (conceptos que se abordarán en las secciones siguientes). Por ello, puede notarse que para la filosofía cartesiana de la mente el método cartesiano y el argumento del genio maligno son factores muy importantes que llevan el planteamiento de una división del ser humano entre mente y cuerpo.

En este capítulo se observará que los resultados que arroja la aplicación del método en los conceptos de alma y Dios son las bases que fungen como fundamento del dualismo cartesiano. Sin embargo, antes de comenzar a plantear estas problemáticas, hay que observar cómo es que Descartes resuelve el problema del escepticismo.

“Yo” soy una cosa que piensa

Para superar la dificultad de que la hipótesis de un genio maligno lleva a la posibilidad de que todo lo que percibido, inclusive el propio cuerpo, no sea real, Descartes recurre al concepto de pensamiento o pensar⁴⁵, el cuál será una base muy importante para su idea de conocimiento. La analogía que el filósofo francés hace con Arquímedes expresa perfectamente el papel que tendrá el concepto de pensamiento en torno al conocimiento del que se habla. “Arquímedes, para levantar la Tierra y transportarla a otro lugar, pedía solamente un punto de apoyo firme e inmóvil; también tendré yo derecho a concebir grandes esperanzas si

⁴⁵ Hay que tomar en cuenta que en ambos casos (pensar y pensamiento) se tiene una aplicación similar para ambos conceptos, ya que se entienden como una capacidad particular que permite resolver problemas, elaborar razonamientos, tomar decisiones, entre otras cosas. En el caso de Descartes, el pensamiento tendría que ver con una capacidad netamente humana.

tengo fortuna de hallar sólo una cosa que sea cierta e indubitable”.⁴⁶ Sin embargo, desde el *Discurso del Método*, este concepto de “pensamiento” ya se planteaba como una salida al primer paso del método, la duda. “Inmediatamente advertí que, mientras quería pensar así que todo era falso, era preciso, necesariamente, que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa, y observando que esta verdad, „yo pienso, [luego] yo existo” era tan firme y segura que las suposiciones más extravagantes de los escépticos no eran capaces de hacerla tambalearse, pensé que podía admitirla sin escrúpulo como el primer principio de la filosofía que buscaba”.⁴⁷ Es el pensamiento el que permite tener una certeza firme, cierta e indubitable acerca del mundo en el que existo, es decir, comienza a desarrollarse una salida al escepticismo cartesiano.

A partir del argumento anterior en el que aparece el *cogito*, el genio maligno se vuelve una hipótesis absurda, porque el hecho de que esté pensando revela que necesariamente mi existencia es no sólo posible, sino real. Hay que notar que el concepto de pensamiento en este contexto parece usarse para hablar de un tipo de capacidad innata que permite abstraer con una certeza garantizada del mundo en el que “existo”, para plantear mi existencia como un objeto (sin dejar claro todavía de que clase de objeto se trata) en el mismo mundo. Cuando en la *Segunda Meditación* Descartes se pregunta “Y yo, al menos ¿no soy algo?”,⁴⁸ se puede notar que él se está concibiendo como algo que permanece, que tiene una existencia determinada. Esta concepción del individuo como objeto existente, que fundamenta su misma existencia bajo el concepto de pensamiento, se comprende claramente en la siguiente cita: “Ahora no admito nada que no sea necesariamente verdadero; ya no soy, pues, hablando con precisión, sino una cosa que piensa, es decir, un espíritu, un entendimiento o una razón, términos éstos cuya significación desconocía yo anteriormente. Soy pues, una cosa verdaderamente existente. Mas ¿qué cosa? Ya lo he dicho: una cosa que

⁴⁶ *Ibid*, p. 98.

⁴⁷ René Descartes, *Discurso del método*, p. 92.

⁴⁸ René Descartes, *Meditaciones metafísicas*, p. 99.

piensa”.⁴⁹ Me parece que es a partir de esta interpretación del concepto de pensamiento que Descartes abre la posibilidad de plantear “la cosa que piensa” como un “yo”.

Cuando Descartes comienza a referirse a la “cosa que piensa” lo hace bajo el concepto de “yo”. Con las siguientes citas reforzaré esta idea. En la *Segunda Meditación*, con la refutación del escepticismo, lograda a partir del descubrimiento de que es una cosa que piensa, comienza a construirse esta aplicación del concepto “yo”. “Solo puedo dar mi juicio acerca de las cosas que conozco, conozco que existo e indago quien soy yo, que sé que soy”.⁵⁰ Más adelante en la misma *Meditación*, el concepto de “yo” se vuelve a asociar con lo que sería ser una cosa pensante, “soy yo quien duda, entiende y desea, que no hace falta añadir nada para explicarlo”.⁵¹ Hasta aquí sólo es posible quedarse con este breve análisis de la aplicación de la noción de “yo”, ya que es lo que se requiere para explicar la otra noción de lo que es una “cosa que piensa”, la cual refiere a un objeto del mundo que precariamente soy “yo”, que existo.

Por lo anterior, puede notarse que el concepto de pensamiento en realidad se vuelve el fundamento indubitable que Descartes buscaba y bajo el cual comienza a construir el conocimiento. Es a partir de esta inquietud primordial de investigar sobre el alma y Dios y aplicar su método a las mismas que Descartes llega a este planteamiento del concepto de pensar y su relación con el conocimiento del “las cosas del mundo”. En la siguiente sección se hablará con más detalle de esta aplicación del concepto de „yo”.

⁴⁹ *Ibid*, p. 100.

⁵⁰ *Ibid*, p. 101.

⁵¹ *Ibid*, p. 102.

Dios y la certeza

El concepto preponderante bajo el cual va a girar la verdadera fundamentación del conocimiento en la filosofía cartesiana va a ser el de Dios. Ya más atrás se mencionó que es uno de los dos problemas más importantes a tratar para Descartes. Por ello, en este apartado se intentará explicar cuál es el papel que juega este concepto en la filosofía cartesiana y cuáles son sus características.

En primer lugar y antes de adentrarme en la descripción del uso del concepto de “Dios” en Descartes es imprescindible aclarar dos cosas. La primera es que el autor del método va a hablar del concepto de “Dios” de dos diferentes maneras. Estas dos formas diferentes de usar el concepto son lo que justificará el papel primordial que tiene en relación con el conocimiento y la verdad. La segunda es que aquí se refleja toda la influencia religiosa que siempre estuvo presente en la vida del filósofo francés y de la cual se hizo una breve mención en las secciones 1.1 y 1.2 de este capítulo.

En su búsqueda del conocimiento y de la certeza, Descartes parte de una afirmación que le servirá como guía en su examen de la noción de conocimiento. La afirmación de la que parte es: “reflexionando sobre el hecho de que yo dudaba y que, por lo tanto, mi ser no era del todo perfecto, puesto que veía claramente que era una mayor perfección conocer que dudar”.⁵² En relación con este punto de vista se tendrá por cierto que la idea de perfección viene dada por Dios. “Puesto que conocía algunas perfecciones que yo tenía, no era yo el único ser que existía, sino que era preciso, por necesidad, que hubiese algún otro más perfecto, del cual yo dependiese, y del cual yo hubiese adquirido todo aquello que tenía, puesto que si yo hubiese sido solo e independiente de todo otro ser, de manera que procediese de mí mismo la poca cosa en la que yo participaba del ser perfecto, habría podido tener también para mí mismo, por la misma razón, todas las otras cosas que conocía que me faltaban, y así, ser yo infinito, eterno, inmutable, omnisciente, omnipotente, y poseer, en fin, todas las perfecciones que podía

⁵² René Descartes, *Discurso del método*, p. 95.

advertir en Dios”.⁵³ Al concebir a Dios como un ser perfecto, automáticamente se convierte en el fundamento más importante en relación con el concepto de verdad, ya que no podría ser correcto someterlo a la duda si posee tal perfección. En la filosofía cartesiana, hay que tener presupuesta la existencia de Dios para poder hablar con certeza acerca del mundo. “Aquello mismo que he tomado antes como una regla, es decir, que las cosas que concebimos muy clara y muy distintamente, son todas verdaderas, solamente es seguro porque Dios es y existe, y porque es un ser perfecto, y todo lo que es en nosotros procede de él”.⁵⁴ El concepto “Dios” se vuelve aquí una plataforma garantizada para la verdad y la certeza. Bajo este concepto estarán fundamentadas y explicadas las verdades claras y discernibles. Con todo ello no cabe ningún error si se afirma que Dios es el fundamento principal de la verdad.

Asimismo, Dios se vuelve el fundamento de todo aquello que puede ser considerado como verdadero y toma también el papel de proveedor de la razón o la *bona mens*. Es el que le da un fundamento, “porque no sería posible que Dios, que es enteramente perfecto y veraz, las hubiese puesto, sin eso, en nosotros”⁵⁵. Otra parte muy importante en donde se expone muy bien el papel de Dios, ahora como dotador del entendimiento (razón, *bona mens*), se encuentra al inicio de la cuarta parte del *Discurso del Método*, donde Descartes menciona que ha advertido “ciertas leyes que Dios ha establecido en la naturaleza, de las cuales ha impreso tales nociones en nuestras almas que, después de haber reflexionado sobre ellas de una manera suficiente, no podemos dudar de que sean exactamente cumplidas en todo lo que hay o se realiza en el mundo”.⁵⁶ Aquí, además de reforzar el papel del concepto de Dios y su relación con la certeza, se conecta también el uso que se hace del concepto de intuición. En la filosofía cartesiana Dios será lo que dé la garantía última de saber con certeza cuándo se tiene una idea clara y discernible.

⁵³ *Ibid*, p. 97.

⁵⁴ *Ibid*, p. 104.

⁵⁵ *Ibid*, p. 106.

⁵⁶ *Ibid*, p. 112.

Por último, para entender mejor la forma de emplear el concepto de Dios en la filosofía cartesiana me gustaría resaltar que hay un momento en el que Descartes menciona que Dios es el fundamento de las ciencias, hasta el punto de llegar a equipararlo con el concepto de naturaleza. Para que quede mucho más clara esta afirmación, en la sexta de las *Meditaciones* se indica qué es lo que entiende bajo el concepto de naturaleza. “Por naturaleza, considerada en general, entiendo en este momento a Dios mismo, o el orden y disposición por Dios establecido en las cosas creadas; y cuando digo: *mi* naturaleza, en particular, entiendo sólo la complexión o ensamblaje de todas las cosas que Dios me ha dado”.⁵⁷ Nuevamente puede observarse el papel preponderante y primordial que tiene el concepto de Dios en la filosofía cartesiana.

Por lo anterior, se puede observar cuáles son las dos aplicaciones del concepto de „Dios“, por las cuales ese papel es tan importante en la filosofía cartesiana y es el fundamento del “conocimiento verdadero”. La primera es como un ser perfecto sobre el cual se erigen el conocimiento y la verdad, ya que hay “una mayor perfección conocer que en dudar” y al ser perfecto, éste ser ostenta todas las verdades. La otra forma de usar el concepto de Dios es como una entidad dadora de la verdad y de la certeza sobre todo aquello de lo que se puede considerar en el mundo como verdadero. Todo lo que es la naturaleza, el mundo externo y “yo” como un objeto en este mundo, estará fundamentado en la aplicación del concepto de Dios. Y el concepto de Dios va a estar fundamentado por una certeza metafísica, certeza que para Descartes no es posible negar. “Cuando se trata de una certeza metafísica, no puede negarse, a menos que se pierda la razón”.⁵⁸ Hay que observar que esta certeza viene dada por el argumento ontológico. Así, al ser identificado con estas características, puede observarse cómo es que en la filosofía cartesiana el concepto de Dios, esta literalmente, sobre todas las cosas.

⁵⁷ René Descartes, *Meditaciones metafísicas*, p. 141.

⁵⁸ René Descartes, *Discurso del método*, p. 103.

1.5 El final de la duda cartesiana y sus consecuencias.

En esta última sección la intención principal es poner de relieve cómo después de haber hablado acerca del método, en qué consistía y cómo operaba, encontramos algunos criterios para hablar de un conocimiento verdadero, fundamentado y auténtico. Nuestro recorrido permite desembocar en el punto donde comienza el verdadero desarrollo de la filosofía cartesiana de la mente, es decir, la concepción del ser humano como dividido en dos sustancias completamente diferentes, el alma (mente) y el cuerpo. Es por ello que en esta última sección del presente capítulo, se expondrá cómo y bajo qué parámetros es que se justifica definitivamente la división entre sustancias (mente-cuerpo).

“Yo” no soy mi cuerpo

Para justificar su planteamiento de la división y unión entre dos sustancias, Descartes parte de un argumento en el que alude a la principal diferencia entre el cuerpo y la “cosa que piensa”. “Como no concebimos que el cuerpo piense de ningún modo, tenemos razón para creer que todos los géneros de pensamientos que existen en nosotros pertenecen al alma”.⁵⁹ De acuerdo con esto, el concepto de alma en Descartes remite a la facultad humana del pensamiento. Aquí queremos señalar que alma y mente (*mens*) pueden tomarse en este caso como lo mismo.

Otra forma de reforzar la idea de que “yo” no soy mi cuerpo, la tenemos en la *Sexta Meditación*, Descartes dice: “Tengo yo un cuerpo al que estoy estrechamente unido; sin embargo, puesto que por una parte tengo una idea clara y distinta de mí mismo, según la cual soy 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

⁵⁹ René Descartes, *Las pasiones del alma* (México: Ediciones Coyoacán, 2000), p. 27.

cuerpo”.⁶⁰ Antes de adentrarme en la siguiente parte de este segmento, en el que Descartes plantea la división de sustancias de una forma determinante, es importante tener presente que para él es mucho más sencillo conocer algo acerca del espíritu que conocer algo sobre el cuerpo. “Es bien poco lo que sabemos con certeza de las cosas corporales, y que mucho más conocemos acerca del espíritu humano”.⁶¹ Es por ello que la investigación que se desarrolla del concepto de alma resulta mucho mas “profunda y rica” que si se realizara en el concepto de cuerpo.

Parece claro que a partir de estas consideraciones, resulta mucho más sencillo para Descartes apartar su interés por lo exterior; para encaminarlo hacia aquellas “cosas que por estar desprovistas de toda materia, son puramente inteligibles”.⁶² La concepción que se tiene aquí de la noción de “espíritu humano” es plenamente diferente de la noción que se tiene cuando se habla de una cosa corporal. En la siguiente parte de esta sección se verá a partir de qué factores surge específicamente esta diferencia entre sustancias.

La división entre sustancias

Es con la exposición de la división de las sustancias con lo que se concluirá el capítulo primero de este trabajo, ya que es en este punto en donde en la filosofía cartesiana se despliegan los problemas del dualismo metafísico. La verdad es que es una posición que se ha venido desarrollando desde Platón. Sin embargo, en el caso de Descartes, la conexión consiste en separar drásticamente las dos sustancias de un modo tan determinante que parecerán no tener ninguna cosa en común entre ellas (salvo la de ser sustancias), lo cual en principio debería impedir la relación entre las mismas. Más adelante se verá la forma como Descartes logra salir de esta complicación en la que se mete. Por ahora lo que importa es elucidar cómo es que se genera esta división entre sustancias.

⁶⁰ René Descartes, *Meditaciones metafísicas*, p. 139-140.

⁶¹ *Ibid*, p. 120.

⁶² *Ibidem*.

Como ya se mencionó, Descartes plantea una postura en la que él, como individuo existente, se percibe como algo diferente al cuerpo que supuestamente le pertenece. “Puesto que ya sé que todas las cosas que concibo clara y distintamente pueden ser producidas por Dios tales como las concibo, bastará que pueda concebir clara y distintamente una cosa sin la otra, para que esté cierto de que la una es distinta o indiferente de la otra”.⁶³ Hasta aquí sólo se ha argumentado que se es consciente de que el alma está separada del cuerpo. Sin embargo, falta dar un argumento que justifique esta concepción de separación que cualquier sujeto conoce de una manera clara y discernible.

La base de la distinción va a requerir de la noción de esencia. Este concepto es el que va a permitir fundamentar la distinción que Descartes hace entre dos sustancias que conforman al ser humano (alma y cuerpo) “Puesto que sé de cierto que existo y, sin embargo, no advierto que a mi naturaleza o a mi esencia le convenga necesariamente otra cosa, sino que yo soy algo que piensa, concibo muy bien que mi esencia consiste sólo en ser algo que piensa, o en ser una sustancia cuya esencia o naturaleza toda es sólo pensar”.⁶⁴ La base de la distinción va a ser las esencias que caracterizan a las dos diferentes sustancias. Mientras que una tiene como esencia el ser una sustancia pensante, la otra tiene como esencia ser una sustancia extensa. Esto tiene consecuencias que por un lado el cuerpo es divisible, el alma no; el cuerpo es una sustancia mutable, que cambia y se transforma, además de que perece. Contrariamente a él, el alma (que también es una sustancia) no perece.

Me parece que para entender el planteamiento sería útil aquí exponer de una manera muy breve y concisa la concepción que tenía Aristóteles de la sustancia, ya que creo que es plausible sostener que Descartes y él mantienen aspectos en común con respecto a la explicación del concepto sustancia.

⁶³ René Descartes, *Meditaciones metafísicas*, p. 139.

⁶⁴ *Ibidem*.

En el séptimo libro de la *Metafísica*, Aristóteles comienza explicando qué es lo que él considera que es el “ser” y desde el inicio, explica que el “ser” se predica de la sustancia. “De manera que el ser, en sentido fundamental, no en tal modo del ser, sino el ser absolutamente hablando, debe ser la sustancia”.⁶⁵ La sustancia para Aristóteles, es lógicamente primera en el orden del conocimiento, ya que “en la definición de cada ser está necesariamente incluida la sustancia”.⁶⁶ En este contexto, el concepto de sustancia adquiere sentido gracias al concepto de ser. En ambos casos, los dos conceptos funcionan para designar una característica primaria de todas las cosas que permanecen como existentes, es decir, que “son” o permanecen en el mundo.

Uno de los puntos más importantes en los que Aristóteles y Descartes convergen es en la postura de que la esencia de cada “ser” es lo que lo definirá. “La esencia de cada ser, es aquello por lo cual cada ser es llamado ser por sí”.⁶⁷ Para ambos conocer la esencia de cada cosa es conocerla de una forma completa. “Es evidente que la ciencia de cada ser consiste en el conocimiento de la forma esencial de este ser”.⁶⁸ Para entrelazar con más fuerza los conceptos de “ser” y “sustancia” hay que recordar que para Aristóteles el concepto de “ser” es algo muy general y abstracto. Sin embargo, será gracias a los conceptos de „sustancia” y „materia” que estará delimitado y será mucho más fácil su aprehensión.

Es interesante notar que Aristóteles expresa, al igual que Descartes, que la “sustancia” es sensible o inteligible. “En cuanto a la materia, es imposible conocerla por sí. Y la materia es o sensible, o inteligible; la materia sensible es aquella que es como el bronce, la madera y toda materia susceptible del movimiento; la materia inteligible es aquella que se encuentra en los seres

⁶⁵ Aristóteles, *Metafísica* (Madrid: Sarpe, 1985) p.180.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ Aristóteles, *op. cit.*, p.183.

⁶⁸ *Ibid*, p. 189.

sensibles, pero no en tanto que sensibles, como los seres matemáticos”.⁶⁹ Un claro ejemplo que el filósofo griego expone como sustancia inteligible, son las “Ideas”. “En efecto, las Ideas son necesariamente sustancias y no son atributos de un sujeto, pues entonces no existirían más que como participación de su sujeto sensible”.⁷⁰ Con esto, puede comenzar a vislumbrarse la gran influencia de Aristóteles y la filosofía escolástica en muchos de los planteamientos de Descartes. Sin embargo esta relación entre las posturas de ambos será tratada más minuciosamente en los capítulos siguientes.

1. 6 Observaciones preliminares I

Como una conclusión de este capítulo desarrollaré algunas observaciones que resulta importante tomar en cuenta para el tratamiento de las conclusiones finales del trabajo. Inicié con una breve exposición del contexto histórico y biográfico de Descartes con la intención de observar el contexto en el que se desarrolló nuestro autor. Desde una perspectiva personal considero que es importante que siempre que se tenga la intención de comprender a un autor de una manera más profunda se cuente con un poco de información histórica del mismo. En este caso se pudo observar que el desarrollo del método se genera, en gran medida, gracias a rasgos peculiares de la época.

En relación con el tema del método, en el texto se observó que surge gracias al interés de fundamentar y construir un conocimiento verdadero acerca del mundo. Con todo lo mencionado en el capítulo, se puede afirmar que las pretensiones del método son las de llevar el conocimiento “a lo más alto”, es decir, Descartes parte con la pretensión de desarrollar y fundamentar un conocimiento total y absoluto, algo que es dudoso que pueda concretarse. Dentro del desarrollo de este capítulo pudimos observar que el concepto de conocimiento encuentra tres aplicaciones particulares:

⁶⁹ *Ibid*, p. 202.

⁷⁰ *Ibid*, p. 190.

1. Se habla de conocimiento cuando se plantea la concepción de uno o más enunciados verdaderos que en determinadas circunstancias van ordenados desde los simples hasta los más complejos, los cuales no pueden generar duda alguna en el momento en que son asimilados.
2. El conocimiento sería esa totalidad de enunciados verdaderos acerca del mundo (conocimiento como una totalidad de hechos verdaderos)
3. Hay un sentido (“verdades primarias”, “verdades claras y discernibles”, etc.) en el que el concepto del conocimiento refiere a un tipo de estado o experiencia que es descrita como intuición.

En el primer caso se entiende el conocimiento desde la perspectiva de diversos aspectos de la realidad. Se va desde lo simple o básico (“pienso, luego existo”, “Dios existe”, “ $2 + 2 = 4$ ”, etc.) hasta lo más complejo (“La tierra gira alrededor del sol”, “París es la capital de Francia”, “La velocidad de la luz es de 300 000 km por segundo”, etc.) y no se tiene duda alguna acerca de ellos. Vale la pena resaltar el hecho de que en este caso, si no se es capaz de comprender (o dominar) ciertos conceptos, técnicas o verdades, no se podrá acceder a niveles más complejos del conocimiento. En el segundo caso, el conocimiento aplica para hablar de una totalidad de datos correctos acerca del mundo; este aspecto parece plantear una visión totalizadora, es decir, de todos los enunciados verdaderos que conformarían el mundo. Por último, en el tercer caso el concepto es usado como la referencia a un estado o experiencia que revela información certera e indubitable, algo a lo que llega sin desarrollar ninguna clase de análisis o inferencia.

Aunque los conceptos de conocimiento y verdad mantienen puntos en común, es necesario aclarar que no son lo mismo. El concepto de verdad es un valor que se le da a los enunciados (verdadero o falso), el cual describe determinadas situaciones de lo que se asume como la realidad (interna y externa).

En el caso de los enunciados que expresan conocimientos tienen la característica de ser siempre verdaderos, porque de lo contrario no transmitirían conocimientos. Una depende de la otra, no tendría sentido hablar de un conocimiento que es falso. Por ello es justamente que esta cualidad de ser verdadero lo mantiene como el objetivo principal del método. Bajo este razonamiento, puede concluirse que el conocimiento se puede caracterizar como algo indubitable. Por ello es que Descartes habla de “verdades evidentes”. Esta clase de proposiciones son verdades que se consideran innegables, que se intuyen, verdades que revelan automáticamente “la naturaleza de la razón”. Ejemplos de este tipo de verdades son la comprensión de Dios, alma, número y existencia, entre otros.

Otro tema importante que toca la primera parte del trabajo es el de la duda cartesiana. Es importante explicar claramente qué papel tiene la duda en todo esto. A mi entender y conforme a lo que se trató de desarrollar en el texto, la duda es el instrumento o la vía que va a permitir llegar a esa clase de intuiciones, ya que en tal caso llegará un momento en el que la duda no pueda sostenerse más. Ese momento, es el momento en el que yo me topo con intuiciones de las características antes mencionadas, “verdades evidentes”, “claras y discernibles”. El ejemplo más claro para explicar este fenómeno, es el enunciado “yo pienso”. La duda escéptica termina porque Descartes se encuentra con un enunciado que ya no puede concebir como falso, el otro gran rasgo de los enunciados con tales características. En ambos casos los enunciados se “perciben” de una manera clara y discernible.

Finalmente, en lo que corresponde al tema de las dos sustancias desarrollaré la argumentación que presenté en el texto bajo cinco proposiciones:

1. En la filosofía cartesiana, es un hecho que si pienso, existo.
2. Sí existo, existo como “algo”, como una cosa.⁷¹

⁷¹ Como un usuario normal del lenguaje, hay que observar de la noción de “existir como algo” se entiende como la referencia a un objeto del espacio y el tiempo, a una referencia hacia “algo”.

3. Lo primero que identifico como “algo” es mi cuerpo, pero mi cuerpo no piensa.
4. Toda sustancia tiene una esencia.
5. La esencia del alma es pensar y la esencia del cuerpo es ser extenso, ocupar un espacio.
6. Mi alma y mi cuerpo son dos cosas diferentes
7. Yo existo como una cosa que piensa y pensar es mi esencia. Así hay un sentido en que yo no soy idéntico a mi cuerpo.

Puede observarse que con base en este recurso de la esencia de una cosa, se da la división de las dos sustancias. En el siguiente capítulo se observará qué papel juegan estas esencias de las sustancias y en qué desemboca la división de las mismas.

2. ¿Qué es ser “una cosa que piensa”?

2.1 Las facultades del pensamiento

Una vez explicada la idea de que el individuo se encuentra dividido en dos sustancias, alma y cuerpo, es necesario abordar de forma concisa el uso cartesiano de la noción de pensamiento. En esta parte del tema se analizará cómo Descartes dota de sentido a este concepto, para lo cual se estudiará la aplicación que él hace de dicha noción. También se comentarán las consecuencias que tiene el hecho de ser “una cosa que piensa” que interactúa con el mundo. Este análisis servirá para proyectar una respuesta satisfactoria a la pregunta principal que da título a este segundo capítulo.

La división de los pensamientos

Aquí se parte de la presuposición de que los seres humanos (compuestos por alma y cuerpo) fundamentan su “humanidad” en el alma y la característica principal de la misma (la cuál la hace distinguirse del cuerpo) es ser una sustancia cuyo atributo vital es pensar; esa es su esencia; por ende esta cualidad del alma, se vuelve también esencia de la combinación de sustancias que se sintetiza como el ser humano. Esta propiedad, para Descartes, “es lo único que no puede separarse de mí”.⁷² En el desarrollo de su filosofía, Descartes irá mostrando que esa facultad que él describe como pensar tiene una amplia gama de aplicaciones. Por ejemplo, cuando comienza a describir los atributos que tiene el alma, menciona que a veces ésta misma se complementa con el cuerpo para poder desarrollar algunos de estos mismos. En la *Segunda Meditación*, se expresa así: “Veamos, pues, los atributos del alma, y veamos si hay alguno que esté en mí. Los primeros son alimentarme y andar; más si es cierto que no tengo cuerpo no se puede sentir y, además, me ha sucedido anteriormente que he pensado que

⁷² René Descartes, *Meditaciones metafísicas*, p. 100.

sentía varias cosas durante el sueño, y luego, al despertar, he visto que no las había efectivamente sentido”.⁷³ Con la cita anterior es posible observar que de entrada Descartes no concibe del todo a las sustancias como aisladas.

El pensamiento y algunas acciones que corresponden al cuerpo, como mover una mano, observar algo o hablar, son “las cualidades” que el alma desarrolla. Sin embargo, no hay que dejar de tomar en cuenta que Descartes menciona que no se es “este conjunto de miembros llamado cuerpo humano; no soy un aire delicado y penetrante repartido por todos los miembros”.⁷⁴ El concepto de pensar para Descartes puede ser aplicado en muy variadas circunstancias y parecido con muy variadas “actividades”. “¿Qué soy, pues? Una cosa que piensa. ¿Qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda entiende, concibe afirma, niega, quiere, no quiere y, también, imagina y siente”.⁷⁵ Cuando se usa el concepto de pensar se concibe un número considerable de “actividades” que conciernen tanto al alma (dudar, entender) como al cuerpo (sentir). El punto clave está en el hecho de que ser una cosa que piensa es, según menciona Descartes, ser una cosa que siente y es obvio que cuando se habla del verbo „sentir“ se tiene que hacer referencia a un cuerpo. Dado que para Descartes se es consciente de que se piensa (misma facultad que garantiza la existencia), para comenzar a buscar una certeza sobre las cosas del mundo es necesario dividir en géneros “las primeras nociones que se hallan en el espíritu”.⁷⁶ Este examen le permitirá a Descartes “considerar en cuáles de estos géneros hay propiamente verdad o error”,⁷⁷ algo que es primordial en la filosofía cartesiana.

Cabe mencionar aquí que en las *Meditaciones Metafísicas* se encuentra descrita claramente la forma en la que se dividen los pensamientos en géneros. “Entre mis pensamientos unos son como las imágenes de las cosas y sólo a éstos

⁷³ *Ibidem.*

⁷⁴ René Descartes, *Meditaciones metafísicas*, p. 101.

⁷⁵ *Ibidem.*

⁷⁶ René Descartes, *Meditaciones metafísicas*, p. 108.

⁷⁷ *Ibidem.*

conviene propiamente el nombre de idea: como cuando me represento un hombre, una quimera, el cielo, un ángel o el mismo Dios. Otros, además, tienen algunas otras formas: como cuando quiero, temo, afirmo, niego, pues si bien concibo entonces alguna cosa como tema de la acción de mi espíritu, también añado alguna otra cosa, mediante esta acción, a la idea que tengo de aquella; y de este género de pensamientos, son unos, llamados voliciones o afecciones y otros juicios”.⁷⁸ Así, pues, los pensamientos quedan divididos en cuatro géneros: ideas, voliciones, afecciones y juicios. En cuanto al pensar, existe una convivencia latente entre el alma y el cuerpo. Sin embargo, hay que tomar en cuenta que hasta aquí lo que se ha mencionado con respecto a los conceptos de alma y cuerpo es que refieren simplemente a dos sustancias totalmente diferentes, las cuales por sus mismas propiedades esenciales se distinguen claramente una de la otra. Aquí veremos como Descartes termina explicando que a final de cuentas éstas dos sustancias, totalmente diferentes, conviven entre sí. Esto último sin perder nunca el carácter superior que tiene el alma frente al cuerpo.

Una modalidad del concepto de pensamiento que se encuentra en Descartes y que es crucial para la relación entre el alma y el cuerpo se puede extraer de la siguiente afirmación: “Por lo menos, es cierto que me parece que veo luz, que oigo ruido y que siento calor; esto no puede ser falso, y esto es, propiamente, lo que en mí se llama sentir, y esto, precisamente, es pensar”.⁷⁹ Para Descartes, pensar no sólo se refiere a una actividad abstracta del alma, sino que es también un concepto que abarca acciones y percepciones que tiene el cuerpo. Para ampliar más esta aplicación del concepto de pensar en Descartes como algo que inicia el cuerpo, mencionaré que en la doceava de las *Reglas para la Dirección de la Mente* se expone que sólo hay cuatro facultades que pueden servir para acceder al conocimiento: el entendimiento, la imaginación, los sentidos y la memoria. Detrás de estas cuatro facultades está el “pensamiento”, que es la piedra de toque en la que se fundamentan el conocimiento y la existencia. Bajo

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ René Descartes, *Meditaciones metafísicas*, p. 102.

esta explicación puede observarse que las nociones de „sentidos“, „cuerpo“ y „pensamiento“ son fundamentales para entender la relación entre alma y cuerpo.

Un texto en el que se puede notar la amplia aplicación que tiene el concepto de pensar en la obra de Descartes es *Las Pasiones del Alma*. En esta obra se menciona que los pensamientos se dividen en dos géneros, “unos que son acciones del alma, y otros que son pasiones. Llamo acciones a todas nuestras voliciones, en razón a que observamos que proceden directamente de nuestra alma y parece que sólo de ella dependen; pudiéndose por el contrario, llamar pasiones del alma a todas las especies de percepciones o conocimientos que en nosotros se hallan, por la razón de que muchas veces no es nuestra alma la que las hace tales como son, y siempre las recibe de cosas de que son representaciones”.⁸⁰ Sobre las pasiones del alma se hablará más adelante, por ahora sólo se mencionan para sostener la tesis de que es innegable que Descartes asocia el concepto de pensar con la sustancia material que es el cuerpo. Las sustancias que se habían planteado como totalmente diferentes finalmente mantenían relación en el ser humano.

Como último ejemplo para mostrar que el concepto de pensar en Descartes tiene muy variadas aplicaciones, mencionaré que hay un punto en el que esta actividad es algo que no proviene de la propia naturaleza humana. “Pues si tengo la facultad de concebir qué sea lo que, en general, se llama cosa o verdad o pensamiento, paréceme que no lo debo a mi propia naturaleza”.⁸¹ Esta aplicación es diferente, ya que hace alusión a algo ajeno al sujeto. Con todo lo observado anteriormente, se puede decir que dentro de esta aplicación la actividad de pensar se da gracias a Dios.

⁸⁰ René Descartes, *Las pasiones del alma*, p. 38.

⁸¹ René Descartes, *Meditaciones metafísicas*, p. 108.

Intuición y deducción

En la sección “Verdades claras y discernibles” del punto 1.3 (¿En qué consiste el método cartesiano?) se abordó la forma en la que Descartes describe lo que es una intuición y el papel que ésta juega en la construcción y el desarrollo del método, que es lo que permitirá que se acople al conocimiento. En esa parte se abordó ampliamente la aplicación de este concepto, dejando para más adelante el caso de la deducción. En este apartado se verá cómo es que estos dos conceptos se complementan, ya que para acceder a la verdad éstas son las dos únicas vías que se tienen.

En esta parte del presente capítulo abordo los conceptos de intuición y deducción porque se encuentran muy ligados a la descripción de pensamiento que mencioné al final del apartado anterior. Tanto “intuición” como “deducción” son conceptos que Descartes aplica para referirse a procesos en los que se adquiere o posee cierto conocimiento, que es algo puramente abstracto, algo que sólo a la facultad del entendimiento le puede ser útil. Por un lado, ya se dijo que el concepto de intuición refiere a la inteligencia pura que permite acceder de una manera inmediata a verdades claras y evidentes sobre las que no hay ninguna duda, sobre las cuales se construirá el auténtico conocimiento. Por el otro, se encuentra la deducción, concepto que describe un proceso lógico bajo el cual se estructura un conocimiento que estará fundamentado en verdades fundamentales previamente establecidas⁸².

Como puede verse, en este caso, el concepto de pensamiento se aplica a una actividad mucho más abstracta del alma e independiente del cuerpo, en la que entran en juego procesos lógicos de inferencia, análisis, cálculos, etc. El concepto de pensamiento se enriquece mucho más sobre todo si se hace alusión a las nociones de „naturalezas simples” y „naturalezas compuestas”. En un principio, Descartes menciona que “estas naturalezas simples son todas conocidas por sí

⁸² Naturalmente a estas alturas ya rechazó la idea de un genio maligno que pueda estar engañándolo en cuanto a la validez de las reglas de inferencia.

mismas y que no contienen nada falso”.⁸³ Así, pues, será a partir de éstas intuiciones que gracias al proceso deductivo que puede realizar el alma a través del entendimiento como se podrá llegar a la comprensión de naturalezas más complejas. “Las naturalezas que llamamos compuestas nos son conocidas bien sea porque experimentamos lo que ellas son, bien sea porque las componemos nosotros mismos. Experimentamos todo lo que percibimos por medio de la sensación, todo lo que aprendemos de los demás y, en general todo lo que llega a nuestro entendimiento bien sea de otra parte, bien sea de la contemplación reflexiva que él tiene de sí mismo”.⁸⁴ No hace falta decir que en el caso de las “naturalezas compuestas” el cuerpo es un factor importante.

En esta sección se presentaron ideas que tienen que ver con la aplicación del concepto de pensar con el objetivo de dar una respuesta clara y satisfactoria a la pregunta “¿qué es ser una cosa que piensa?”. Hasta aquí, con los ejemplos que se han dado del uso éste concepto es suficiente. Sin embargo, el concepto de pensar de todos modos se irá enriqueciendo al ponerlo en conexión con otras nociones esenciales de la filosofía cartesiana.

2.2 La percepción de mi cuerpo es algo innegable

Una vez observado que ambas sustancias se complementan mutuamente en determinadas circunstancias para explicar “qué es ser una cosa que piensa”, es importante notar que aunque Descartes estableció una distinción muy explícita y concreta entre la sustancia pensante y la sustancia extensa, de todos modos ambas terminan conviviendo para generar un único ser, esto es, el ser humano. Nuestra tarea aquí es explicar cómo se justifica la relación y unión entre el alma y el cuerpo en una filosofía dualista.

Cuerpo y alma conviven juntos

⁸³ René Descartes, *Reglas para la dirección de la mente*, p.102.

⁸⁴ *Ibid*, p. 104.

Lo que hay que tomar muy en cuenta para comprender esta unión de sustancias es la forma en la que se explica su relación. Una explicación de esta unión la hace Descartes en el *Discurso del Método*, cuando menciona que “Dios creó un alma razonable y la añadió al cuerpo de una determinada manera”.⁸⁵ Desde este primer acercamiento se puede observar que el fundamento de la unión entre alma y cuerpo se explicará desde una plataforma en la que la metafísica es el pilar principal. La idea de que Dios es quien deposita el alma en el cuerpo viene dada al entendimiento por “naturaleza”. Lo que esto quiere decir es que es un conocimiento que se obtiene vía la intuición. “Ahora bien: lo que esta naturaleza me enseña más expresa y sensiblemente es que tengo un cuerpo, el cuál, cuando siento dolor, está mal dispuesto, y cuando los sentimientos de hambre o sed necesita comer o beber, etcétera. Por lo tanto, no debo dudar de que hay en esto algo de verdad”.⁸⁶ En este caso se puede decir que también es evidente que se tiene un cuerpo.

Una explicación más elaborada en torno a la concepción de que el cuerpo y el alma se encuentran unidos la da Descartes a Isabel de Bohemia cuando ésta lo cuestiona acerca de las características del alma. A Isabel ésta no le parece del todo una cosa inmaterial, ya que parece tener una relación muy estrecha con otra sustancia con la que parece incompatible. “De qué forma puede el alma del hombre determinar a los espíritus del cuerpo para que realicen actos voluntarios, siendo así que no es el alma sino substancia pensante”.⁸⁷ Ante cuestionamientos de esta naturaleza, Descartes le explica a Isabel que se debe a que existen “nociones primitivas” en nuestra alma. Entre todas estas nociones, continúa Descartes, “sólo tenemos, en lo que más particularmente atañe al cuerpo, la noción de la extensión, de la que se derivan las de forma y movimiento. Y para el alma tenemos sólo la del pensamiento, que abarca las percepciones del entendimiento y las inclinaciones de la voluntad; y, por último, para el alma y el

⁸⁵ René Descartes, *Discurso del método*, p. 120.

⁸⁶ René Descartes, *Meditaciones metafísicas*, p. 141.

⁸⁷ René Descartes, *Correspondencia con Isabel de Bohemia y otras cartas*, (Barcelona: Alba Editorial, 1999) p. 25.

cuerpo juntos, sólo tenemos la de su unión, de la que depende la de la fuerza con que cuenta el alma para mover el cuerpo, y el cuerpo para influir en el alma, provocando en ella sensaciones y pasiones”.⁸⁸ Esta es la explicación de la unión entre alma y cuerpo como una noción primitiva del alma. El percibir la relación que se tiene con el cuerpo es una de las primeras cosas que se conocen.

Hay que señalar que esta idea de unión de alma y cuerpo adquiere sentido y justificación gracias a las nociones de percepción y voluntad. Sin embargo, por ahora es suficiente con mencionar que es gracias a estos dos conceptos que es posible concebir que alma y cuerpo están unidos. Gracias a esa interacción de sustancias, el ser humano se representa los objetos que hay en el mundo. “A ejemplo de esto, es fácil concebir que los sonidos, los olores, los sabores, el calor, el dolor, el hambre, la sed y en general, todos los objetos, tanto de nuestros sentidos exteriores como de nuestros apetitos internos, producen igualmente en nuestros nervios algún movimiento que por medio de éstos llega hasta el cerebro [...] hacen experimentar a nuestra alma sentimientos diversos”.⁸⁹ Esta parte, donde se hace un balance de las consecuencias que generan la idea de la unión entre la relación de alma y cuerpo, se abordará en el próximo punto. Hasta aquí se ha tratado de exponer la forma como se justifica la conjunción. Como mencioné anteriormente la explicación de por qué la sustancia pensante y la sustancia extensa pueden convivir, a pesar de ser tan diferentes, está fundamentada en una plataforma metafísica.

¿Cómo se da la interacción entre el cuerpo y el alma?

El que la percepción del cuerpo sea algo indudable y que la interacción entre sustancias sea algo que se conoce intuitivamente nos lleva a explorar cómo opera y qué características tiene esta unión. Lo primero que hay que observar es la

⁸⁸ *Ibid*, p. 28.

⁸⁹ René Descartes, *Las pasiones del alma*, p. 35.

forma como Descartes describe esta interacción y las justificaciones que da para explicarla de la forma en la que lo hace.

Las críticas de la princesa Isabel de Bohemia

El hecho de que este trabajo se tome un espacio para hacer mención a las preguntas que Isabel de Bohemia le hizo a Descartes se debe a que, gracias a estos cuestionamientos, el filósofo francés se dio a la tarea de explicar con más detalle la manera como según él se da la interacción entre ambas sustancias. Se observará que hay un par de puntos muy importantes en relación con los cuales Isabel interroga fuertemente a Descartes. Estos puntos son los que lo obligan a ofrecer una explicación más elaborada para explicar como conviven alma y cuerpo. El primero trata acerca de cómo se explica la notable prioridad que tiene el alma sobre el cuerpo para realizar actos de voluntad y el segundo consta de una explicación acerca de cómo es posible la interacción entre una sustancia que es inmaterial y la otra que es material.

En el punto anterior (2.2) se mencionó cómo Isabel le pregunta a Descartes acerca de la forma en la que el “alma del hombre” determina al cuerpo a realizar actos voluntarios, ya que a ella le parece curioso que siendo el alma una sustancia pensante e inmaterial de todos modos pueda influir en el cuerpo. Hay que tener presente que en las *Meditaciones Metafísicas* Descartes marca una división muy tajante entre ambas sustancias.

Otra cuestión importante en torno a este tema de la interacción entre alma y cuerpo se expresa en una carta fechada el 20 de junio de 1643, en donde Isabel le escribe para averiguar acerca de cómo es posible la relación alma y cuerpo. “Sirva esto para disculpar, así lo espero, la necedad que demuestro al no conseguir comprender la idea de que debemos percatarnos de cómo el alma (inmaterial y carente de extensión) puede mover el cuerpo”⁹⁰ Posteriormente, en la misma

⁹⁰ René Descartes, *Correspondencia con Isabel de Bohemia y otras cartas*, p. 33.

carta, Isabel menciona: “Confieso que me sería más fácil otorgar al alma materia y extensión que concederle a un ser inmaterial la capacidad de mover un cuerpo y de que éste lo mueva a él”.⁹¹ En la carta, Isabel sigue exponiendo sus críticas. “Hay, no obstante, gran dificultad en comprender que un alma, tal como vos [Descartes] la habéis descrito, tras haber poseído la facultad y el hábito de razonar cabalmente, pueda perder por completo tales cosas por efecto de algún desfallecimiento, y que, siendo así que puede el alma subsistir sin el cuerpo y nada tiene en común con él, esté tan sometida a éste”.⁹² La objeción que presenta la princesa Isabel, expresa que la relación hegemónica (por así llamarla) del alma sobre el cuerpo no es determinante, ya que como la Princesa lo expone, puede haber situaciones que muestren que la relación entre sustancias es más bien recíproca y no hegemónica.

Una última observación de Isabel, parte de la evidencia de la que habla cuando dice que a ella también le parece que los sentidos le muestran que el alma mueve al cuerpo pero que, no obstante, no le instruyen acerca de la forma en la que lo hace.⁹³ Por ello el 28 de octubre de 1645, le pide a Descartes que le describa “de qué forma el movimiento de los espíritus sirve para formar todas las pasiones que experimentamos y de qué forma corrompe el raciocinio”.⁹⁴ Por todas estas inquietudes que tiene Isabel se puede observar que su conocimiento sobre la filosofía de Descartes además de amplio, es asimilado desde una perspectiva sumamente crítica. Lo que ahora hay que hacer es tratar de comprender cómo responde Descartes a las observaciones.

⁹¹ *Ibidem*.

⁹² *Ibidem*.

⁹³ René Descartes, *Correspondencia con Isabel de Bohemia y otras cartas*, p. 40.

⁹⁴ *Ibid*, p. 122.

Las pasiones del alma y los espíritus animales

Las nociones de pasiones del alma y de espíritus animales juegan un papel muy importante respecto a la explicación de la interacción entre la sustancia pensante y la sustancia extensa. Desde una época temprana, en el *Discurso del Método*, Descartes hace mención de los “espíritus animales”. En la quinta parte, cuando habla acerca de las funciones que tiene la circulación de la sangre en el cuerpo, Descartes dice: “Son como un viento sutil, o, mejor, como una llama muy pura y muy viva, la cual sube continuamente con gran abundancia del corazón al cerebro, y corre después por los nervios a los músculos, y pone en movimiento todos los miembros, sin que sea preciso imaginar otra causa que haga que las partes más agitadas y más penetrantes de la sangre, vayan hacia el cerebro y no a otro sitio cualquiera”.⁹⁵ Otra explicación de la misma noción la encontramos en el artículo séptimo de *Las Pasiones del Alma* donde se menciona que: “Es sabido que todos estos movimientos de los músculos, como también todos los sentidos, dependen de los nervios, que son como hilitos o tubitos que todos proceden del cerebro, y como éste contienen cierto aire o viento sutilísimo, al cual se llama espíritus animales”.⁹⁶ El objeto de esta explicación es hacer ver que es gracias a los espíritus animales que el alma y el cuerpo pueden interactuar.

Hay que tomar en cuenta que la explicación de la idea de espíritus animales es un tanto ambigua, ya que la definición del “viento sutil” o la “llama pura” que viaja por la sangre en todo el cuerpo no es en lo más mínimo clara. Para ejemplificar un poco más detalladamente el papel de los espíritus animales en el cuerpo mencionaré un pasaje de la *Sexta Meditación*. Allí, se da el ejemplo acerca de cuándo “los nervios del pie son movidos fuertemente, más aún que de costumbre, su movimiento, que pasa por la medula espinal hasta el cerebro, hace en éste cierta impresión al espíritu y le da a sentir algo, a saber: un dolor, que siente como si estuviera en el pie, y ese dolor avisa al espíritu y le excita a que

⁹⁵ René Descartes, *Discurso del método*, p. 131.

⁹⁶ René Descartes, *Las pasiones del alma*, p. 30.

haga lo posible por eliminar su causa”.⁹⁷ La causa de que se lleven a cabo actos voluntarios que se manifiestan vía el cuerpo se debe a la participación de los espíritus animales. Además de que en el caso de las sensaciones, para Descartes, se encuentran en el alma y no en el lugar donde se dice tenerlas.

Habiendo observado cómo es que opera esta noción, hay que aclarar con mayor precisión la clase de conexión que desarrolla con el cuerpo. Aquí, el cerebro va a jugar un papel determinante. En *Las Pasiones del Alma* se explica que todas las partes “sutiles” de la sangre entran constantemente en gran cantidad en “las cavidades del cerebro”. Es este proceso lo que permite que el cuerpo realice las acciones que el alma requiere. Para Descartes, la razón de que este proceso se dé de tal modo se debe a que “toda la sangre que sale del corazón por la grande arteria se dirige a dicho lugar [al cerebro] en línea recta, y como no puede entrar a toda por no haber más que pasos muy estrechos, solamente pasan sus partes más agitadas y sutiles, mientras que el resto se distribuye por todo el cuerpo”.⁹⁸ Estas “partes sutiles” de la sangre a las que se refiere son los “espíritus animales”. En la medida en que estos espíritus entran en el cerebro también salen del mismo por “los poros que hay en la sustancia de éste y estos poros les conducen a los nervios, y de éstos a los músculos”.⁹⁹ De esta forma, Descartes explica la manera en la que el alma (vía los espíritus animales) mueve al cuerpo. Con todo esto, se puede apreciar con más claridad cómo es que, según Descartes, las sustancias pensante y extensa se comunican.

Ahora que se ha observado que los espíritus animales y el cerebro juegan un papel preponderante en la explicación de la relación de alma y cuerpo debemos extender las consecuencias de dicha postura. Una noción importante que es relevante para explicar la interacción entre alma y cuerpo es la de pasiones del alma. En el texto de Descartes que lleva el mismo nombre se menciona que las pasiones del alma pueden definirse “como percepciones, sentimientos o

⁹⁷ René Descartes, *Meditaciones metafísicas*, p. 146.

⁹⁸ René Descartes, *Las pasiones del alma*, p. 31.

⁹⁹ *Ibid*, p. 32.

emociones del alma, que se refieren particularmente a ella y que son causadas, mantenidas y fortificadas por algún movimiento de los espíritus”.¹⁰⁰ Para entender mejor lo que se nos dice, será prudente aludir al punto en el que Descartes menciona cuáles son las “funciones del alma”. Esta explicación parte de la suposición de que los pensamientos se dividen en dos géneros, “Unos que son acciones del alma y otros que son pasiones”.¹⁰¹ Las “acciones del alma” tienen que ver con las voliciones, ya que para el autor es notorio que éstas provienen del alma misma y “parece que sólo de ella dependen”;¹⁰² por otro lado, se menciona que las “pasiones del alma” se entenderán como “todas las especies de percepciones y conocimientos que en nosotros se hallan, por la razón de que muchas veces no es nuestra alma la que las hace tales como son, y siempre las recibe de que son representaciones”.¹⁰³ Las “pasiones del alma” agrupan a todo lo que tiene a agentes externos, los cuales excitan al alma, causando percepciones, emociones y demás.

Hay que comenzar a notar que esta noción de pasiones del alma es atribuible a más de una de las “facultades” que el alma tiene. “Las pasiones pueden llamarse percepciones cuando se usa esta palabra para significar en general todos los pensamientos que no son acciones del alma y voliciones; pero no cuando se emplea para significar conocimientos evidentes”.¹⁰⁴ Para Descartes, las pasiones pertenecen a las percepciones que son “confusas y oscuras”. Ello se debe a la relación que se mantiene con el cuerpo, lo cual tiene como consecuencia que no se pueda tener certeza de que sea lo que en realidad causa esas pasiones. Por otro lado, se dice que las pasiones “también pueden llamarse sentimientos, porque son recibidos en el alma de igual manera que los objetos de

¹⁰⁰ René Descartes, *Las pasiones del alma*, p. 44.

¹⁰¹ *Ibid*, p. 38.

¹⁰² *Ibidem*.

¹⁰³ *Ibidem*.

¹⁰⁴ René Descartes, *Las pasiones del alma*, p.44.

los sentidos exteriores, y no son por ella conocidas de otro modo que éstos”.¹⁰⁵ De entre todas las aplicaciones que se detectaron del concepto de pensar (o pensamiento), la de las pasiones sería la de esas experiencias que “agitan” al alma. “Añado que las pasiones se refieren al alma particularmente, para distinguirlas de otros sentimientos que se refieren, ora a los objetos exteriores, ora a nuestro cuerpo. Añado también que son causadas, mantenidas y fortificadas por algún movimiento de los espíritus”.¹⁰⁶ Es notorio que las “pasiones del alma” son las que ofrecerán una explicación a la manera como “yo”, en tanto que sustancia pensante, interactúa con el mundo vía mi cuerpo.

El 6 de octubre de 1645 Descartes le escribe a la princesa de Bohemia que para definir de una manera adecuada lo que se entiende por „pasiones del alma” es necesario partir de la explicación de cómo es que se generan las diferentes impresiones que llegan a nuestro cerebro. “Unas mediante los objetos externos que inmutan los sentidos; otras mediante las disposiciones internas del cuerpo y los vestigios de impresiones anteriores, que han permanecido en la memoria; o como consecuencias de un movimiento de los espíritus animales que nacen del corazón; o también, en el hombre, por la acción del alma, que tiene cierto poder para cambiar las impresiones que están en el cerebro, de la misma forma que, a la recíproca, esas impresiones son capaces de despertar en el alma pensamientos que no dependen de su voluntad. Y por eso es llamar conveniente pasiones, en general, a cuantos pensamientos pueden las impresiones que se hallan en el cerebro despertar así en el alma, solas y sin concurso de la voluntad, pues todo cuanto no es acción es pasión”.¹⁰⁷ O sea, para Descartes las pasiones son definidas como pensamientos que nacen de algún movimiento específico de los espíritus. Además de que puede verse que sea cual sea su origen, su destino estará en el cerebro.

¹⁰⁵ *Ibidem*.

¹⁰⁶ René Descartes, *Las pasiones del alma*, p. 45.

¹⁰⁷ René Descartes, *Correspondencia con Isabel de Bohemia y otras cartas*, p. 115.

Otra parte en la que se describe una más de las formas como el cuerpo interactúa con el alma es donde Descartes le explica a Isabel en qué consisten las “impresiones” que hacen que el cerebro haga actuar al cuerpo. Una vez más, la noción de espíritus animales juega un papel importante en la explicación. “De la misma forma que podemos mover la mano o el pie casi en el preciso momento en que pensamos en moverlos, porque la idea de ese movimiento, que se forma en el cerebro, conduce los espíritus a los músculos requeridos, así la idea de algo grato que sorprende la mente conduce en el acto los espíritus a los nervios que dilatan los orificios del corazón”.¹⁰⁸ En este caso, se observa que es la sustancia pensante la que hace que mi cuerpo interactúe activamente con el mundo en el que está inmerso. Las impresiones que recibe el cuerpo son asimiladas por el alma, gracias precisamente a los espíritus animales.

Una postura que llama la atención en relación con la explicación de la fusión de las dos sustancias bajo estas dos nociones (espíritus animales y pasiones del alma) es la de que ciertas “aflicciones del alma” pueden llegar a afectar el adecuado funcionamiento de las acciones naturales que lleva a cabo el cuerpo (respirar, bombear sangre, procesos digestivos, etc.) Cuando Descartes escribe en otra ocasión a Isabel para preguntarle acerca de su salud, le da ciertas recomendaciones para que la princesa mejore con prontitud. Él le menciona que además del ejercicio y la dieta debe poner atención también en los padecimientos de su alma, “que tiene, sin la menor duda, gran poder sobre el cuerpo, como nos lo demuestran las fuertes alteraciones que en él provocan la ira, el temor y las demás pasiones. Pero no es directamente con la voluntad cómo pone el alma los espíritus en aquellos lugares en que pueden ser útiles o dañinos [...] Pues está hecho nuestro cuerpo de forma tal que algunos impulsos van de forma natural en pos de ciertos pensamientos: así vemos que el rubor del rostro es consecutivo a la vergüenza; las lágrimas, a la compasión; y la risa, a la alegría. Y no conozco pensamiento más favorable para conservar la salud que ése que consiste en un fuerte convencimiento y una firme creencia de que, una vez recobrada la salud, no

¹⁰⁸ *Ibid*, p. 145.

es fácil enfermar”.¹⁰⁹ Un ejemplo que ayuda a redondear este punto de vista en el que “los estragos del alma” afectan al cuerpo, lo tenemos en una carta de 1645, Descartes explica que “una persona que, sin tener motivo alguno de descontento, presenciara continuamente representaciones de tragedias, en las que no acontecieran sino cosas funestas, y sólo se ocupara de tristezas y penas, aun sabiéndolas fingidas y fabulosas, de forma tal que lo moviesen a continuo llanto y le conmovieran la imaginación sin participación del entendimiento, creo, digo, que sólo con eso bastaría para que el corazón se acostumbrase a sentirse oprimido y para andar entre suspiros”.¹¹⁰ Al reaccionar así el corazón, explica Descartes, la circulación de la sangre en el cuerpo se retrasa y demora la circulación, provocando que los brazos comiencen a entorpecerse. Para terminar con este enfoque del alma afectando de una manera determinante al cuerpo mencionaré que en una carta del primero de febrero de 1647 Descartes responde a Chanut con respecto a la pregunta que le hace de “¿qué es el amor?”. Descartes describe este concepto como un “movimiento de la voluntad”, poniéndolo a la par de conceptos similares como los de la alegría, la tristeza o el deseo. Estos “pensamientos del intelecto” no son lo mismo que las pasiones, ya que éstos (movimientos de la voluntad o pensamientos del intelecto) pueden estar en el alma sin necesidad del cuerpo. Sin embargo, el filósofo francés menciona que “cuando nuestra alma se halla unida al cuerpo, ese amor intelectual suele ir acompañado del otro, que podemos llamar sensual o de los sentidos”.¹¹¹ Esto se aplica por igual a los conceptos comunes de amor. Además de que con este ejemplo, la fusión de cuerpo y alma se vuelve algo mucho más comprensible ahora.

Tenemos ahora que abordar dos conceptos que giran alrededor de esta explicación y que complementan y enriquecen a los dos primeros con los que se dio inicio a este apartado (espíritus animales y pasiones del alma), ya que juegan un papel muy importante en la explicación de la interacción de las sustancias. Por

¹⁰⁹ *Ibid*, p. 55.

¹¹⁰ *Ibid*, p. 70.

¹¹¹ *Ibid*, p. 233.

ello, a continuación, me ocuparé de la concepción de la percepción y la voluntad y de su aplicación en la filosofía de la mente cartesiana.

a) Percepción

Al final de la *Segunda Meditación* Descartes extrae una serie de conclusiones que se derivan de su explicación. En esta explicación se describe cómo se percibe la cera de una vela que se encuentra frente a él.¹¹² Con base en la descripción que se da en esa sección, la percepción se vuelve importante, debido a que se nos aclara que es el entendimiento el que confirma que lo que estoy percibiendo no es algo ilusorio o irreal. Para Descartes propiamente los cuerpos no son conocidos por los sentidos, sino por el entendimiento. “Los cuerpos no son conocidos por los sentidos o por la facultad de imaginar, sino por el entendimiento solo, y que no son conocidos porque los vemos y los tocamos, sino porque los entendemos o comprendemos por el pensamiento”.¹¹³ Aquí, se explica que es gracias al entendimiento que la percepción tiene una claridad acerca de las cosas que percibe, es decir, el entendimiento es lo que permite tener percepciones claras y concretas.

Más adelante, en la *Sexta Meditación*, Descartes menciona que “esos sentimientos o percepciones de los sentidos, que no me han sido dados sino para significar a mi espíritu las cosas que son convenientes o nocivas al compuesto de que forma parte, y son para sus fines bastantes claros y distintos, los uso, sin embargo, como si fueran reglas muy ciertas para conocer inmediatamente la esencia y naturaleza de los cuerpos”.¹¹⁴ La idea es que la acción de percibir algo viene siempre acompañada de reglas previas e indubitables que da el entendimiento, las cuales garantizan que mi percepción sea “adecuada”. Así, vía

¹¹² Se hace alusión al ejemplo que da acerca de cómo percibe la cera en el *Discurso del método*.

¹¹³ *Ibidem*.

¹¹⁴ René Descartes, *Meditaciones metafísicas*, p. 143.

el entendimiento, la percepción juega un papel muy importante en la explicación y justificación de la relación de la mente y el cuerpo.

En *Las Pasiones del Alma*, se menciona que las percepciones son de dos clases. “De unas es causa el alma y de otras el cuerpo. Las que son causadas por el alma son percepciones de nuestras voliciones y de todas las imaginaciones u otros pensamientos que de ellas dependen”.¹¹⁵ Algo que es claro en Descartes es que “Todas las percepciones llegan al alma por medio de los nervios”.¹¹⁶ Sin embargo, unas refieren a los objetos exteriores que excitan los sentidos y otras al alma. Las percepciones mediante las cuales remitimos a los objetos exteriores son causadas debido a que estos objetos ocasionan algunos movimientos en los órganos de los sentidos exteriores, provocando que en el cerebro, por medio de los nervios, se sientan estos movimientos que hacen que el alma los sienta también. Por otro lado, “las percepciones que se refieren únicamente al alma son aquellas cuyos efectos se sienten como en el alma misma, sin que habitualmente se conozca a ninguna causa inmediata de ellas a las que pueda referirse”¹¹⁷. La alegría, la cólera, el amor, etc. son descritos como pasiones del alma por cuanto son pensamientos que tienen repercusión en el cuerpo.

b) Voluntad

En un principio, hay que considerar que la voluntad es una facultad. Sin embargo, en *Las Pasiones del Alma* se define a la voluntad como una variedad de acciones que el cuerpo realiza a partir de los deseos del alma. Mover un brazo, caminar, mover la cabeza hacia cierta dirección, etc. “proceden del alma y sólo de ella dependen”.¹¹⁸ Las voliciones se dividen en dos clases. “Unas son acciones del

¹¹⁵ René Descartes, *Las pasiones del alma*, p. 39.

¹¹⁶ *Ibid*, p. 41.

¹¹⁷ *Ibid*, p. 42.

¹¹⁸ *Ibid*, p. 38.

alma que terminan en ella misma, como acontece cuando queremos amar a Dios o en general dirigir nuestro pensamiento a algún objeto que no es material; otras son acciones que terminan en nuestro cuerpo, como sucede cuando sólo porque tenemos voluntad de pasearnos se mueven nuestras piernas y andamos”.¹¹⁹ El hecho de que la voluntad esté estrechamente ligada al concepto de alma, muestra el carácter relevante que tiene este concepto alrededor de la explicación de la relación alma y cuerpo. En principio hay que mencionar que la voluntad es entendida como algo esencialmente libre. Esta característica encuentra su explicación en Dios. Hay que aclarar algunas cosas con respecto a tal relación, pero primero se verá qué más se dice de la voluntad.

En el artículo 41 de *Las Pasiones del Alma* se describe a la voluntad como algo que “cae absolutamente bajo el poder del alma, y sólo indirectamente pueden ser cambiados por el cuerpo [...] toda la acción del alma consiste en que sólo con querer alguna cosa, hace que la glandulita a que está estrechamente unida mueva de la manera apropiada para producir el efecto que se refiere a semejante volición”.¹²⁰ Sobre la mencionada glándula diré algo más adelante. Por el momento, hay que mencionar que esta descripción permite entender la voluntad como algo que el alma genera, además de que ésta necesita al cuerpo para poder lograr determinados fines, esto es, para poder satisfacer sus deseos. La sustancia pensante puede realizar cualquier acción que desee, lo cual logra gracias al cuerpo. Pero la libertad que tiene el alma de generar voluntariamente cualquier acción que le plazca es algo que se explica sólo gracias a una “intervención divina”. En la *Cuarta Meditación*, Descartes dice: “Sólo la voluntad o libertad del albedrío la siento en mi tan grande, que no concibo idea de otra más amplia y extensa: de suerte que es ella principalmente la que me hace saber que estoy hecho a imagen y semejanza de Dios”.¹²¹ Como puede observarse, la noción de voluntad conduce a un entramado de cuestiones y problemáticas morales, que

¹¹⁹ *Ibid*, p. 39.

¹²⁰ *Ibid*, p. 52 – 53.

¹²¹ René Descartes, *Meditaciones Metafísicas*, p. 123.

giran en torno a lo que se debe o no se debe hacer a partir de que el alma posee esta facultad que está relacionada con Dios. Dado que es este ser superior el que me permite tener esta “libertad”, cualquier individuo, como dependiente del mismo debe de ser responsable ante Él y consciente en su actuar.

En síntesis: al explicar la interacción del alma y el cuerpo vimos el papel que juegan los espíritus animales y las pasiones del alma. Se pudo observar que sin esas nociones no se explica la unión de las sustancias que en un principio parecían totalmente incompatibles. Además, se observó que dichas nociones encuentran su justificación en otras dos nociones importantes, como lo son la voluntad y la percepción.

En la siguiente sección examinaré cómo, después de haber dado una explicación sobre cómo es que interactúan el alma y el cuerpo, Descartes logra ubicar el alma en un lugar específico del cuerpo.

El alma y la glándula pineal

Al ser cuestionado por la drástica división que hace del ser humano en dos sustancias, Descartes termina por generar un modelo explicativo según el cual el cuerpo y el alma interactúan, complementándose íntimamente. Sin embargo, en esta interacción el alma es el agente que juega el papel más importante. Me parece que el hecho de que Descartes trate de ubicar el alma en un lugar específico del cuerpo se debe al deseo de darle un poco más de fuerza a la explicación que ha venido ofreciendo. Siendo (que es en) el cerebro donde se reciben principalmente las impresiones del alma, tendrá que ser en un lugar específico de éste órgano en dónde Descartes ubicará el alma.

Para empezar, hay que aclarar que para Descartes el alma se encuentra “unida a todo el cuerpo”. “El alma está verdaderamente unida a todo el cuerpo; no pudiendo decirse con propiedad que se halle en una de las partes de éste con exclusión de las demás, porque el cuerpo es uno, y en cierto modo indivisible, a causa de la disposición de sus órganos, que de tal manera se refieren unos a

otros, que quitado uno de ellos queda defectuoso todo el cuerpo; y también porque el alma es una naturaleza que ninguna relación tiene con la extensión, dimensiones y otras propiedades de la materia de que se compone el cuerpo, sino únicamente con todo el conjunto de los órganos”.¹²² Sin embargo, más adelante se menciona que el alma “ejerce sus funciones más especialmente” en una glándula específica del cerebro. “La parte del cuerpo en que el alma ejerce inmediatamente sus funciones, de ningún modo es el corazón, ni tampoco el cerebro, sino únicamente la parte más interior de éste, que es cierta glándula muy pequeña, situada en medio de la substancia cerebral, y de tal manera suspendida sobre el conducto por donde tienen comunicación los espíritus de las cavidades anteriores del cerebro con los de la posterior, que los menores movimientos que en ella se verifican bastan para cambiar el curso de estos espíritus y recíprocamente los menores cambios que se producen en dicho cuerpo pueden alterar mucho los movimientos de dicha glándula”.¹²³ Hay que observar que en la cita Descartes nunca ubica al alma en dicha glándula, sólo menciona que es allí donde ejerce “inmediatamente sus funciones”.

La razón principal que Descartes da para justificar su elección de esta parte del cerebro en la que supuestamente alma y cuerpo se “tocan”, se debe a que esta glándula es la única parte del cuerpo que no es doble como las demás. “Veo que las demás partes de nuestro cerebro son todas dobles, como también tenemos dos ojos, dos manos, dos oídos, siendo dobles además todos los órganos de nuestros sentidos exteriores. Como quiera que de una misma cosa y en un mismo tiempo sólo tenemos un pensamiento, único y simple, necesariamente debe haber algún lugar en que las dos imágenes que llegan por los dos ojos, y las otras dos impresiones que llegan desde un solo objeto por medio de los órganos dobles de los demás sentidos, puedan reunirse en una antes de llegar al alma. Se puede concebir fácilmente que estas imágenes, u otras impresiones, se reúnen en la glándula citada, por mediación de los espíritus que

¹²² René Descartes, *Las pasiones del alma*, p. 45.

¹²³ *Ibid.*, p. 46.

llenar las cavidades del cerebro; pero no hay en el cuerpo ningún otro lugar en que puedan reunirse así, sino después de juntarse en dicha glándula”.¹²⁴ Si tomamos este criterio al pie de la letra, una observación interesante aquí sería notar que el apéndice o la próstata (en el caso del hombre) son órganos que tampoco son dobles y Descartes no los toma en cuenta para ubicar la mente.

Así, pues, es a partir de esta glándula que los espíritus animales se diseminan por todo el cuerpo para poder llevar a cabo los actos voluntarios que el alma determine. “Podemos añadir aquí que la glandulita, que es el principal asiento del alma, está suspendida de tal suerte entre las cavidades que contienen dichos espíritus, que puede ser movida por ellos de tantas maneras distintas como variedades sensibles hay en los objetos. Pero puede ser también movida diversamente por el alma, la cual es de tal naturaleza, que recibe en sí tantas impresiones distintas como movimientos distintos se producen en dicha glándula; como, recíprocamente, la máquina del cuerpo está de tal manera constituida, que basta que la referida glándula sea movida diferentemente por el alma, o por cualquiera otra causa, para que impulse los espíritus que la rodean hacia los poros del cerebro que los conducen a los músculos a través de los nervios, medio por el cual la glándula les hace dar movimientos a los miembros”.¹²⁵ Me parece que alrededor de todas estas citas y explicaciones es como quedaría expuesto el modelo de cómo el alma se “posa” en la glándula pineal y ejerce influencia sobre el cuerpo y viceversa. Con esta explicación para Descartes yo no soy sólo una cosa que piensa, sino que el concepto “yo” se hace extensible a mi cuerpo.

Yo y mi cuerpo

Para concluir, quisiera rápidamente hacer un par de consideraciones sobre el tema que nos ha ocupado, a saber, el tema de la unión de alma y cuerpo. Un par de cuestiones principales que surgen al abordar el tema son: ¿Cómo es que el

¹²⁴ *Ibid*, p. 47.

¹²⁵ *Ibid*, p. 48 – 49.

concepto de ser humano se explica a partir de la unión de éstas sustancias? ¿Qué es que mi alma y mi cuerpo formemos un ser humano? En el punto 2.2 se hizo mención de una determinada “concepción innata” que se tiene, que es la que permite que el individuo “se dé cuenta” de que está unido a un cuerpo. Sin embargo, en el presente apartado, se observará algo más que la simple concepción de cómo el alma se une al cuerpo.

Un punto importante se encuentra mencionado en la última de las *Meditaciones*. Allí Descartes sostiene que “también me enseña la naturaleza, por medio de esos sentimientos de dolor, hambre, sed, etc., que no estoy metido en mi cuerpo como un piloto en su navío, sino tan estrechamente unido y confundido y mezclado con él, que formo como un solo todo mi cuerpo. Pues si esto no fuera así, no sentiría yo dolor cuando mi cuerpo está herido, puesto que soy solamente una cosa que piensa; percibiría la herida por medio del entendimiento, como un piloto percibe, por medio de la vista, lo que se rompe en su barco. Y cuando mi cuerpo necesita comer o beber, tendría yo un simple conocimiento de esta necesidad, sin que de ella me avisaran confusos sentimientos de hambre o sed, pues en efecto, todos esos sentimientos de hambre, sed, dolor, etcétera, no son sino ciertos confusos modos de pensar, que proceden y dependen de la íntima unión y especie de mezcla del espíritu con el cuerpo”.¹²⁶ Sobre la base de lo expuesto se puede observar que voluntad y percepción son los conceptos que justifican la teoría de que el alma y el cuerpo no se encuentran separados. Es gracias a esta unión de sustancias que yo puedo interactuar con el mundo.

Otro ejemplo que da más fuerza a esta observación de la relación entre sustancias, se encuentra en una carta que Descartes le escribe a Isabel en julio de 1644. En ella, le da algunas recomendaciones para que tenga una pronta recuperación, ya que en esos momentos la princesa se encontraba enferma y para ello menciona que: “Los remedios que ha elegido, a saber, la dieta y el ejercicio, son, a mi parecer, los mejores si descontamos los del alma, que tiene, sin la menor duda, gran poder sobre el cuerpo, como nos lo demuestran las fuertes

¹²⁶ René Descartes, *Meditaciones metafísicas*, p. 141–142.

alteraciones que en él provocan la ira, el temor y las demás pasiones”.¹²⁷ En este caso puede notarse que las manifestaciones del alma pueden llegar a tener una influencia muy importante sobre los estados del cuerpo.

Es importante resaltar, que al igual que la voluntad, la percepción refuerza la idea de que las dos sustancias se entrelazan. Por ejemplo, mi cuerpo percibe los objetos del mundo, pero es gracias al entendimiento que se tiene la certeza de que lo que se percibe es algo real. En otra carta que el filósofo francés escribe a Isabel, le menciona que concebir la unión que hay entre estas dos sustancias es “concebirla como una sola”: “Lo que existe es una persona única, que tiene a un tiempo cuerpo y pensamiento, y que son ambos de naturaleza tal que ese pensamiento puede mover el cuerpo y sentir los accidentes que le acaecen”.¹²⁸ La concepción de un ser humano, de una persona, es la concepción de cuerpo y pensamiento en una misma línea temporal, por así decirlo. Esta explicación de la comunicación de las dos sustancias se perfila mejor en la carta que el primero de septiembre de 1645 Descartes le escribe a Isabel; “existen dos clases de deleites: los puramente espirituales y los que corresponden al hombre, es decir al alma en tanto se halla unida al cuerpo”.¹²⁹ Me parece que esta unión de sustancias explica el concepto de ser humano. Dicha fusión queda expuesta de una manera muy simple y clara. Los deleites y las penas de las que puede gozar un ser humano (individuo, persona, sujeto) sólo se logran por estas dos únicas vías.

Finalmente, para concluir, quisiera aportar para la explicación que da Descartes del hecho de la unión en cuestión a partir del surgimiento de las primeras pasiones que “yo” experimento. “Las primeras disposiciones del cuerpo, que de esta forma fueron aparejadas con nuestros pensamientos cuando entramos en este mundo, debieron, sin duda de vincularse a ellos de forma más estrecha que las que vinieron luego [...] pienso que desde el primer momento en que nuestra alma quedó unida al cuerpo sintió muy probablemente alegría, y acto

¹²⁷ René Descartes, *Correspondencia con Isabel de Bohemia y otras cartas*, p. 55.

¹²⁸ *Ibid*, p. 37.

¹²⁹ *Ibid*, p. 96.

seguido amor, y luego quizá también odio y tristeza; y que esas mismas disposiciones del cuerpo que provocaron a la sazón esas pasiones se aparejaron ya siempre de forma espontánea a los pensamientos”.¹³⁰ Alegría, amor, tristeza y odio son las primeras cuatro pasiones que él identifica cuando el alma queda unida al cuerpo.

Así, pues, parece que la pregunta que da título a este capítulo queda respondida por el análisis de nociones como, pensamiento, voluntad, percepción, espíritus animales y pasiones del alma, básicamente.

2.4 Observaciones preliminares II

Algo de lo que ya no queda la menor duda es que la esencia del alma es pensar. En este capítulo nos encargamos de elucidar las diversas aplicaciones que describe Descartes alrededor de esta noción. Él las llama “atributos del alma”. A continuación expondré en un breve argumento acerca de cómo el concepto de pensar se hace extensible (hasta cierto punto) a acciones que realiza el cuerpo:

1. Pensar es algo que hace el alma (es su esencia)
2. Esa esencia se expresa bajo diferentes “atributos del alma” (imaginar, sentir, negar, etc.)
3. Algunos de esos “atributos” dependen del cuerpo humano

Para fundamentar lo anterior, hay que recordar la manera en la que Descartes describe lo que es pensar. Podríamos decir que describe el concepto como teniendo tres aspectos. El primero tiene que ver con la parte reflexiva o abstracta, la cual abarca ideas (imágenes), juicios, intuiciones y deducciones; este parece que es el punto en donde el alma ejerce su actividad más pura. Descartes lo

¹³⁰ *Ibid*, p. 235.

explica así: “puedo pensar sin necesidad de tener un cuerpo”. En un segundo plano estaría la parte de las voliciones. Descartes se refiere a ellas como “actividades del alma”. En este caso encontramos los movimientos del cuerpo (hablar, escribir, etc.). Finalmente, en tercer lugar, se encuentra la percepción. Ésta se manifiesta como “pasiones del alma” y hace referencia a sentimientos, percepciones de los sentidos, sensaciones, etc. Hay que notar que en el segundo y tercer caso (voluntad y percepción) el cuerpo juega un papel decisivo, ya que el alma afecta al cuerpo en el caso de la voluntad y el cuerpo afecta al alma en el caso de la percepción. Durante la exposición del texto se pudo observar que en la explicación cartesiana hay una mezcla de fisiología y metafísica.

Pensar quedaría entendido entonces como algo que va más allá de una “acción interna” del alma o de la “reflexión pura”; pensar, en la filosofía cartesiana, se extiende también a la voluntad y la percepción. Se constata, pues, que las sustancias que se plantearon como totalmente diferentes (división que se da con base en sus esencias) están conectadas íntimamente.

Para concluir mencionaré el papel que le da Descartes a la glándula pineal. Cuando comienza a hablar del intercambio que tienen alma y cuerpo (percepción y voluntad) menciona que hay una parte del cuerpo en donde el alma “ejerce inmediatamente sus funciones”. Esta parte es el cerebro y siendo más específicos la glándula pineal. A grandes rasgos la explicación sería la siguiente:

1. El alma ejerce inmediatamente sus funciones sobre el cuerpo en el cerebro (glándula pineal)
2. Esta interacción entre alma y cuerpo se debe gracias a los “espíritus animales” que viajan por la sangre y permiten la interacción entre ambas sustancias

En este capítulo se observó cuáles son las explicaciones que ofrece Descartes para describir la unión y convivencia entre alma y cuerpo. A continuación se observaran los comentarios y posturas de otros filósofos que tratan los mismos temas.

3. Disertaciones cartesianas

3.1 Las problemáticas clave de la filosofía cartesiana de la mente

Este tercer capítulo está dedicado a enfrentar algunas de las problemáticas planteadas en las Observaciones Preliminares I y II. Mi trabajo consistirá en recoger y comparar las opiniones que tienen algunos autores contemporáneos que han estudiado estos temas para así poder desarrollar las conclusiones finales de este trabajo. Esta comparación de posturas parte del interés de exponer diversas perspectivas desde las cuales son tratados los problemas cartesianos y con ello desarrollar un análisis lo más completo posible. Haciendo un recuento, algunas de las problemáticas a tratar serán las siguientes:

- a) La aplicación del concepto de conocimiento y su relación con el concepto de verdad
- b) La descripción y la justificación de la diferencia entre las dos sustancias
- c) El papel que juegan la voluntad y la percepción en la explicación de la interacción entre sustancias

Hay que tomar en cuenta que el ideal para la elaboración de este trabajo es encarar los problemas de la filosofía cartesiana desde una perspectiva wittgensteineana, por lo que entonces tiene como propósito la disolución de los enredos conceptuales de los cuales me ocupo; por ello, este trabajo no pretende resolver y ni mucho menos tratar de dar una última respuesta positiva o constructiva a estos temas, sino crítica. Por todo ello, en las conclusiones no se encontrará ningún argumento que pretenda desarrollar una solución de los problemas, puesto que no es ese mi objetivo. Más bien, el principal objetivo del capítulo es hacer ver que estas "problemáticas" están fundadas en muchos abusos del lenguaje e incomprensiones de la gramática de ciertos términos clave, los cuales a su vez generan grandes complicaciones e interminables confusiones.

3.2 Conocimiento y certeza como percepciones

Hay que señalar que de las tres aplicaciones particulares que se mencionaron del concepto de conocimiento en Descartes, la tercera (conocimiento como un estado o experiencia) y la segunda (visión totalizadora del conocimiento), son semejantes; ya que ambas generan grandes confusiones, pues no alcanzan nunca a desarrollar una explicación satisfactoria de cómo sería tal experiencia del conocimiento o de cómo sería tener ese “conocimiento total”. En el caso del primer uso (la concepción de un conocimiento contextualizado y estructurado desde los fundamentos más simples hasta lo más complejos) no habría mucho qué objetar al afirmar que ésta sería la menos problemática y confusa de las tres. De ahí que, como se pudo observar, es justo en las dos últimas que Descartes concentra su atención. Particularmente, me interesa profundizar en la visión del conocimiento como un estado o experiencia particular, ya que es ahí en donde me parece, se encuentra el meollo del problema del dualismo cartesiano. Además, en el caso del segundo uso de „conocimiento” (esto es, como visión totalizadora del conocimiento), es obvio que Descartes no lo concebía como una experiencia, es decir, no creía que se pudiera tener una intuición total acerca de los hechos del mundo, sino que más bien esta aplicación opera como un ideal del método.

Certezas evidentes e irresistibles

En su libro, *Descartes. El proyecto de la investigación pura*, Bernard Williams dice que tanto el concepto de *cogito* como el de *sum* son "auto-verificativos",¹³¹ pero que hay "un aspecto muy diferente del *cogito*, que comprende una manera distinta de introducir la certeza".¹³² Argumenta que el concepto de *cogito* es al que se le

¹³¹ En su texto, Williams explica lo “auto-verificativo” como una creencia verdadera, quiere decir que si cualquiera afirma una proposición, esa afirmación debe ser verdadera.

¹³² Bernard Williams, *Descartes: el proyecto de la investigación pura*, (México: IIF-UNAM, 1995), p. 76.

puede aplicar la propiedad de la certeza de una manera inmediata, ya que es algo evidente. "Pasamos – nos dice Williams – a una propiedad relacionada con la certeza, y ésta por contraste, requiere indudablemente la presencia de una proposición distinta del *sum* – de las dos, es al *cogito* a la que se aplica. Llamaré a esta propiedad *ser evidente*; que una proposición sea evidente (con respecto a A) significa que si es verdadera, entonces A la cree. Es por así decirlo, lo inverso de la incorregibilidad¹³³. [...] Una proposición puede ser, a la vez, incorregible y evidente, como Descartes concibe que *estoy pensando* lo es: en ese caso, A la creerá si y sólo si es verdadera"¹³⁴. Esta característica "especial" que se supone que posee el *cogito* se desarrollará más adelante. Por ahora, mi interés se centra en el hecho de que es sobre el concepto de pensar (o *cogito*) que está fundamentado el conocimiento. Para apoyar más esta idea, hay que observar lo que dice Williams acerca de la filosofía cartesiana: "Su pensamiento se ofrece como parte de lo que es cierto y también, según parece, como la base de la seguridad de que existe".¹³⁵ Como se ha visto anteriormente, una *cogitatio* es una actividad o estado consciente que abarca una amplia gama de aspectos (sensaciones, voliciones, juicios, creencias, etc.) sobre los cuales se tiene una absoluta seguridad.

Otro autor que habla acerca del conocimiento como un estado o percepción del sujeto es Georges Dicker. Aunque no desarrolla un análisis profundo de esta idea, sí menciona lo siguiente: "*The doctrine is that „all“ beliefs, assertions, or judgments about one's own thoughts enjoy a special certainty that makes them immune to the sceptical doubts*".¹³⁶ Según Dicker, en la filosofía cartesiana proposiciones como "estoy seguro de que existo", "imagino un unicornio", "me

¹³³ Bernard Williams explica los conceptos de "incorregible" y "evidente" de la siguiente manera: P es incorregible: si A cree P, P es verdadera. en el otro caso, P es evidente: si P es verdadera, A cree P.

¹³⁴ Bernard Williams, *Descartes: el proyecto de la investigación pura*, p. 76.

¹³⁵ *Ibid*, p. 72.

¹³⁶ Georges Dicker, *Descartes: An analytical and historical introduction* (New York: Oxford University Press, 1993), p. 46.

parece que veo un caballo", pueden ser absolutamente ciertas y lo que tienen esos enunciados en común es que todos describen un estado propio y presente (en el sentido temporal) de la mente, ("*one's own present state of mind*"). Eso quiere decir que proposiciones de esa clase pueden ser ubicadas como estados en un tiempo determinado, es decir, pueden ser ubicadas en el momento en que están sucediendo. Por otra parte, Dicker menciona que Descartes llama al sujeto "*matter of such statements „cogitationes*"¹³⁷, asegurando que estas *cogitationes* resultan crucialmente importantes en el área de la certeza.¹³⁸ Con estas breves consideraciones Dicker toca el tema del concepto de conocimiento y ubica al mismo desde la aplicación característica que hace referencia a un estado.

Antes de continuar con nuestra presentación me parece primordial mencionar que aunque conocimiento y certeza no son lo mismo sí tienen una aplicación muy similar en el terreno de la filosofía cartesiana. Por ello, cuando se dice que se tiene certeza de algo eso quiere decir que hay un conocimiento genuino acerca de ello. En ejemplos anteriores se ha señalado que esa certeza que presentan las proposiciones que vienen del pensamiento, están asociadas a este uso del concepto de conocimiento como un estado o percepción. Williams habla acerca de este tipo de proposiciones que están asociadas al pensamiento cuando dice que esas certezas "expresan por sí mismas un conocimiento indubitable", ya que "Descartes considera esas operaciones de la mente como inmediatamente obvias al sujeto que piensa, y al sujeto que piensa como si tuviera acceso inmediato a ellas".¹³⁹ Describe esa característica como estados "necesariamente presentes en la conciencia", los cuales, dice, no deben ser descritos como proposiciones sino como estados: "Parecería artificial tratar cuestiones tales como éstas en la terminología de *proposiciones*; parecería más natural hablar meramente de los estados en que él se encuentra y del hecho de

¹³⁷ *Ibidem.*

¹³⁸ *Ibidem.*

¹³⁹ Bernard Williams, *op. cit.*, p. 79.

que está seguro de estar en esos estados".¹⁴⁰ Además menciona que en el caso de que se formule en términos de proposiciones, tal certeza tendría que ser descrita enfocándose en la manera como se describen tales estados. En ese caso, un estado podría caracterizarse de diversas maneras, pero lo relevante sería ver cómo se caracteriza en relación con la posibilidad de la certeza. En este punto, Williams da en el clavo y observa que la manera en que esas proposiciones se generan es desde la perspectiva de la primera persona, describiendo estados personales.¹⁴¹ En mi opinión, Williams ubica de una manera inmejorable el punto en el que el desarrollo de este tema puede disolverse fácilmente o dar lugar a una compleja explicación que permita describir una caracterización supuestamente precisa del modo como se generan esos estados en el "yo". Descartes y varios de los autores que se tocan en este capítulo se inclinan por tratar de desarrollar una explicación que satisfaga la segunda opción.

Otro enfoque que es importante analizar y que fue mencionado con anterioridad gira en torno a la inferencia *cogito ergo sum*. Según algunos exégetas cartesianos, los términos que conforman la inferencia (*cogito* y *sum*) presentan una desigualdad entre ellos, ya que su "nivel de evidencia" es diferente. El concepto de *cogito* revela una certeza mucho más evidente que el concepto de *sum*. Por ejemplo, Georges Dicker menciona que cuando Descartes recibió sus primeras objeciones se le decía que él pudo haber hecho la misma inferencia basándose en cualquier otra acción ("camino luego existo", "tengo hambre luego existo", etc.). Descartes replicó diciendo que hacer una inferencia de ese tipo basándose en cualquiera de las demás acciones no era posible, ya que no se puede estar plenamente seguro de ellas; es por ello que el pensamiento es lo único que puede otorgar tal certeza. "*I am walking*" and other reports of my physical actions are not certain, and „*I am thinking*" and more specific reports of my own thoughts are certain".¹⁴² Así, todos los enunciados o declaraciones que se

¹⁴⁰ *Ibidem*.

¹⁴¹ Bernard Williams, *op. cit.*, p. 79-80.

¹⁴² Georges Dicker, *op. cit.*, p. 45

generen en conexión con el pensamiento tienen una certeza plena y los que refieren a alguna actividad diferente no pueden tener esa cualidad.

En su texto, *The Light of the Soul*, Jolley Nicholas expresa más o menos lo mismo. “*On Descartes’s view the mind is essentially pure intellect, and sense-perceptions are explained as confused modes of thinking*”.¹⁴³ En la misma postura se encuentra Bernard Williams cuando dice que el *cogito* tiene esa característica por el hecho de que es algo que no se comprende por medio de una inferencia, sino que se capta inmediatamente. Él lo describe como dando lugar a "proposiciones evidentes": "El hecho, entonces, de que algunas proposiciones acerca de la vida mental se encuentren en el más alto grado de certeza, no nos dice todo acerca de lo mental en general. Pero, en efecto, Descartes seguirá sosteniendo que estas características se aplican de manera muy general; que es un signo de las proposiciones acerca de la vida mental que sean incorregibles y evidentes, y que los estados mentales son plenamente accesibles a la conciencia".¹⁴⁴

Hay que observar de que en estas opiniones, la idea de privacidad se presenta como un paradigma del conocimiento. “*The doctrine of the Epistemological Transparency of Thought* - nos dice Gordon Baker - *states that introspection is essentially and universally infallible. Its deliverances are „immune from illusion, confusion or doubt“: States of consciousness „intimate themselves“ to introspection: „If I think, hope, remember, will, regret, hear a noise, or feel a pain, I must, ipso facto, know that I do so“*.¹⁴⁵ Lo que se presenta como "evidente", "auto-verificativo", "certero", etc., hace referencia a algo que es de acceso directo gracias a la introspección. Por otra parte, además de *cogito ergo sum* la proposición "tengo una idea de Dios" o "Dios existe" se encuentra en el mismo nivel de certeza. Williams menciona que esta proposición es "como una certeza de

¹⁴³ Nicholas Jolley, *The light of the soul* (Oxford: Clarendon Press, 1990), p. 2.

¹⁴⁴ Bernard Williams, *op. cit.*, p. 83.

¹⁴⁵ Gordon Baker & J. Katherine Morris, *Descartes Dualism* (Londres: Routledge, 1996), p. 19.

acceso psicológico inmediato". "Alguien podría argüir: si se dice *tengo una idea de Dios* y se entiende el significado de estas palabras, entonces lo que dice debe de ser verdadero. Pero si no se entiende el significado de estas palabras, entonces no se está aseverando esa proposición. Así, la proposición *tengo una idea de Dios* (incluso la idea de cualquier cosa), si se asevera, debe de ser verdadera, esto es, autoverificable".¹⁴⁶ En este caso, esta proposición habla acerca de algo que es externo a mí, además de que este concepto será también la garantía del conocimiento sobre el mundo. Por ello, el contenido de la misma hace que se tome como una proposición irresistible.

¿Qué es experimentar lo irresistible?

Hasta aquí se ha observado que el conocimiento vendría dado en primera instancia por esa virtud que tiene el pensamiento de captar determinadas proposiciones como evidentes, irresistibles, autoverificables e incorregibles. Sin embargo, aún no se ha dicho nada acerca de un aspecto relevante y muy importante para esta investigación, expuesto por Williams de una forma muy simple por medio de la pregunta: ¿qué es experimentar lo irresistible?

Antes de abordar este tema debo tratar un punto muy importante que menciona Gordon Baker. Este nos dice que la introspección cartesiana está basada en la explicación de la percepción sensorial: "*Cartesian Introspection is explicitly modelled on sense-perception. „The World of Matter is known through external/outer sense-perceptions. So cognitive access to Mind must be based on a parallel process of introspection“ Introspection is thus a kind of quasi-perception, „the faculty or information-processing mechanism whereby I come to acquire“ „knowledge“ of my own psychological states, with „peculiarities“ which are, meant to explain the „peculiarities of first-person psychological awareness and reports“*".¹⁴⁷

¹⁴⁶ Bernard Williams, *op. cit.*, p. 86.

¹⁴⁷ Gordon Baker, *op. cit.*, p. 20.

Con este pasaje toma más fuerza el planteamiento de acuerdo con el cual el concepto de conocimiento se aplica a un estado particular del sujeto. Como bien menciona Baker, la introspección cartesiana está ligada a una explicación que es acorde a la que se ofrece de la percepción sensorial. Es por ello que la cuestión „¿qué es experimentar lo irresistible?“ tendría que ser planteada como si lo irresistible fuera algún tipo de vivencia que las personas tienen, como si fuera algo que se pudiera percibir con los sentidos o fuera una experiencia que se pudiera describir.

Ya que es Williams quién plantea la cuestión, veamos qué dice acerca de ella. Primero se observará cómo define el concepto de “irresistible”, para después responder a la cuestión planteada: “Una proposición irresistible es indudable, no puede dudarse de ella; el sentido de „no puede“ aquí es paralelo al sentido de „debe“ por el cual, si uno piensa en una proposición irresistible, uno debe creerla [...] En este sentido, las „verdades eternas“, las proposiciones lógicas completamente simples, son irresistibles, ya que la consideración más cuidadosa de lo que significan o implican lo obliga a uno a aceptarlas”.¹⁴⁸ En este caso, podría decirse que lo irresistible tiene que ver con proposiciones que uno está “obligado a aceptar”. Sin embargo, más adelante Williams refuerza su respuesta diciendo que tal sensación de “estar obligado” ante tales proposiciones vendría justificada gracias al poder divino. “Parece como si la confianza en nuestras ideas claras y distintas necesitara una justificación y que ésta la otorgara Dios”.¹⁴⁹ La crítica que lanza el autor a dicha afirmación es que para ese momento (en las *Meditaciones*) Descartes aún no ha establecido la existencia de Dios y, por lo tanto, se vuelve un argumento “viciado”. Sin embargo, para la “Tercera Meditación” Descartes “prueba” la existencia de Dios y el argumento adquiere un fundamento inquebrantable. Así, la respuesta de Williams acerca de que experimentar lo incorregible tendría que ver con que esta “sensación de obligación” a aceptar tales verdades inmediatamente vendría posibilitada por Dios.

¹⁴⁸ Bernard Williams, *op. cit.*, p. 186.

¹⁴⁹ *Ibid*, p. 189.

De esta forma, experimentar lo irresistible sería algo posible gracias al poder divino.

Una observación importante que ayuda a comprender el papel que juega este concepto dentro de la explicación del conocimiento es la que desarrolla Nicholas Jolley, quien parte de una cita de Descartes en la que se afirma que el concepto de “idea” es la noción central de toda la teoría del conocimiento cartesiana. A continuación citaré el fragmento que usa Jolley para después explicar lo relevante del mismo: *“I used the word „idea“ because it was the standard philosophical term used to refer to the forms of perception belonging to the divine mind, even though we recognize that God does not possess any corporeal imagination”*.¹⁵⁰ Jolley, siguiendo a Anthony Kenny, dice que la manera en como Descartes usa el concepto de “idea” marca una ruptura en la tradición filosófica. Antes de él, los filósofos la usaban para referirse a arquetipos (*archetypes*) de un intelecto divino. *“It was a new departure to use it systematically for the contents of a human mind”*¹⁵¹. Con base en ello, Jolley dirá que en la filosofía cartesiana la mente humana va a desempeñar un papel muy similar al de Dios. *“Descartes seems to be hinting that in his philosophy the human mind is taking on at least some properties which were formerly associated with God alone.”*¹⁵² Así, Descartes estaría rompiendo con la tradición escolástica y postulando una nueva forma de hablar de las ideas. Según Jolley, la idea es el significado de la forma de cualquier pensamiento dado por una percepción inmediata: *“I understand this term to mean the form of any given thought, immediate perception of which makes me aware of the thought. This definition is couched in scholastic terminology, and is thus not perspicuous to the modern reader.”*¹⁵³ Además de lo anterior, él afirma que Descartes marca una serie de distinciones (*several distinctions*) entre las diferentes formas como se nos presentan esas ideas. *“Descartes’s most famous*

¹⁵⁰ René Descartes en Nicholas Jolley, *op.cit.*, p. 12.

¹⁵¹ Anthony Kenny, *Descartes: A Study of his Philosophy* (Londres: Thoemes Press, 1993), p. 96.

¹⁵² Nicholas Jolley, *op. cit.*, p. 11.

¹⁵³ *Ibid*, p. 13.

*distinction with regard to ideas occurs in the „Third Meditation“: While laying the foundation for his first proof of the existence of God, Descartes distinguishes between the „formal“ and „objective“ reality of ideas; ideas have formal reality by virtue of their object or representational content.”*¹⁵⁴ La diferencia consistiría en que la realidad formal no está compuesta de ningún material: *“when we think of them as representing something, we are taking them not „materially but formally“.*¹⁵⁵ Es más bien una operación del intelecto. Ahora bien, Jolley, al notar cómo aplica Descartes el concepto de idea describe la situación como una operación del intelecto que se presenta de diferentes formas y con ello desarrolla un análisis de las formas en las que se podrían presentar las ideas. No es mi intención repasarlas todas. Sin embargo, para poder llegar a una conclusión acerca de la cuestión que se está tocando (¿qué es experimentar lo irresistible?) hay una que me interesa resaltar. En su análisis, Jolley encuentra que Vere Chappell desarrolla un argumento en el que él encuentra que el uso del concepto de idea como una disposición sólo es válido cuando se habla de ideas innatas. *“We must be careful to see what is at issue here. It is true, of course, that Descartes sometimes advances a dispositional theory of innate ideas; in other words, to have an innate idea is to have a disposition to from certain occurrent thoughts under certain conditions. What is less clear is whether Descartes ever identified the idea with the disposition itself.”*¹⁵⁶ Jolley prosigue con su análisis y encuentra también que el concepto de idea aplica para una ocurrencia y también de la idea de Dios, la cual está impresa en la mente, es decir, no se obtiene de una disposición ni se extrae de la experiencia.

Después de haber comentado algunos puntos de vista, podríamos decir que la respuesta a la pregunta „¿qué es experimentar lo irresistible?“ tendría que ver con una disposición obligatoria en la que el individuo percibe ciertas proposiciones como incorregibles, aunque nunca queda claro cómo identificar esa

¹⁵⁴ *Ibid.* p. 13 – 14.

¹⁵⁵ René Descartes, *Fourth Replies*, 162 - 163 en Nicholas Jolley, *op. cit.* p. 14.

¹⁵⁶ Nicholas Jolley, *op. cit.*, p. 20.

sensación (¿es como una punzada?, ¿da comezón?, ¿confort?). Hay que resaltar que sin importar la forma en la que se perciba tal experiencia, es una experiencia que tiene esas características por el hecho de que es Dios quien permite que sean captadas así. No hace falta ahondar más en este punto, pues ha quedado por demás claro el papel que tiene el concepto de Dios en relación con cualquier aplicación del concepto de conocimiento. Una aportación que vale la pena mencionar para cerrar esta cuestión es la que hace Jolley cuando dice que el texto del *Génesis* se encuentra íntimamente ligado a toda la crítica que desarrolló Descartes en contra del escolasticismo. *“Much that is most revolutionary in Descartes’s philosophy of mind and knowledge is captured in his insistence on the doctrine that the mind is made in the image of God. [...] The ‘image of God’ doctrine permeates much of Descartes’s philosophy”*.¹⁵⁷ Como mencioné al inicio de este trabajo, Descartes nunca logra desapegarse de sus creencias religiosas y termina reflejándolas en muchos de los planteamientos principales de toda su filosofía.

Finalmente, puede decirse que la aplicación del concepto de conocimiento que encuentra significado en la referencia a un estado determinado del alma tiene su origen en el pensamiento. El pensamiento sería la primera cosa que le generaría un conocimiento genuino al individuo ya que lo “percibe” en el mismo momento en que reflexiona, de una manera necesaria y evidente. Esto se da gracias a que las proposiciones que se generan en el *cogito* tienen la característica de ser auto verificables y por ende, absolutamente seguras, sin olvidar que toda esta certeza, al final, viene sustentada por el poder de Dios. La aplicación del concepto de conocimiento como un estado se comprende gracias a los conceptos de pensar y de Dios.

Como puede observarse, las explicaciones que se ofrecen del planteamiento cartesiano del conocimiento (o la certeza) asociado con un estado o una experiencia son a final de cuentas poco claras. Nociones como “irresistible”, “evidente”, “dejarse llevar”, “sentirse obligado”, “tener una disposición a” y otras

¹⁵⁷ *Ibid*, p. 9.

más que aparecen en el análisis, arrojan poca o ninguna luz sobre la explicación de esa aplicación de conocimiento, además de que la justificación final que se supone que posibilitaría este tipo de experiencias y las dotaría de esa cualidad sería Dios mismo y el asumir esa justificación tendría que ver más bien con un acto de fe que con una explicación que aclare cómo sería percibir el conocimiento. En mi opinión, la referencia que hace Joseph Almong, en donde menciona que Arnauld dice que en la explicación cartesiana la metafísica precede a la epistemología¹⁵⁸, es totalmente atinada.

En el apartado de las conclusiones desarrollaré un análisis de las diferentes opiniones expuestas por los diferentes autores con el objetivo de exponer en dónde exactamente se generan las confusiones que rodean el uso del concepto de conocimiento. Por ahora queda la tarea de desarrollar las opiniones sobre las demás problemáticas planteadas en las *Observaciones Preliminares*.

3.3 La división de las sustancias y sus fundamentos metafísicos

La explicación que gira alrededor de cómo están separadas las dos sustancias es una de las más relevantes dentro de la filosofía cartesiana. Como se pudo observar en los primeros capítulos, Descartes fundamenta la división de la sustancia mental y corporal con base en la esencia de cada una de ellas. Por eso en esta sección el objetivo será analizar las diferentes interpretaciones de la explicación cartesiana que fundamentan la división de las sustancias y de paso resaltar los puntos controvertibles de la misma. En principio, el análisis permitirá observar las diferentes maneras como algunos autores explican la distinción; posteriormente se analizará el papel que juega en la explicación la noción de sustancia para finalmente examinar el papel primordial que tiene la metafísica en la explicación de la división.

¹⁵⁸ Joseph Almong, *What am I? Descartes and the mind-body problem* (New York: Oxford University Press, 2002), p. 42.

Diversas interpretaciones sobre el argumento de la distinción

En la exposición de los distintos argumentos que presentan los autores que considero se encontrarán dos clases de planteamientos característicos. Por un lado, están los argumentos que no se interesan por resaltar el motivo por el cual se genera la distinción entre sustancias, sino que dan por hecho la existencia de dos mundos (reinos o realidades) que difieren entre sí y que además están conformados por “objetos” que solo pueden existir en esas realidades respectivamente. Por el otro, están los argumentos que tienen como punto central el desarrollo de la explicación de la cualidad (causa) que permite que ambas sustancias se conciban como diferentes entre sí.

Para comenzar mi exposición examinaré primero lo que dice Georges Dicker con respecto a la distinción entre sustancias. Dice:

A) Primero, sé que todo lo que puedo comprender clara y discerniblemente es posible por ser creado por Dios, de manera que embona exactamente con mi comprensión de ello. Así, el hecho de que pueda comprender clara y discerniblemente una cosa aparte de otra, es decir, sin tener que pensar en la otra, es suficiente para darme la certeza de que se trata de dos cosas distintas, ya que son susceptibles de ser separadas finalmente por Dios. La cuestión acerca de qué clase de poder es requerido para hacer posible esa separación no afecta el juicio de que las dos cosas son distintas.

B) De ahí que simplemente por el conocimiento de que existo y viendo al mismo tiempo que absolutamente nada más pertenece a mi naturaleza o esencia excepto que soy una cosa pensante, puedo inferir correctamente que mi esencia consiste solamente en el hecho de ser una cosa pensante.

C) Es verdad que puedo tener un cuerpo que está íntimamente unido a mí. Sin embargo, por una parte, tengo una idea clara y discernible de mí mismo, en la medida en la que soy simplemente una cosa pensante y no extensa y por la otra tengo una idea distinta del cuerpo, en la medida en que es simplemente extenso, una cosa no pensante (*non-*

thinking thing). De acuerdo con estas certezas, soy realmente distinto de mi cuerpo y por lo menos en principio puedo existir sin él.¹⁵⁹

En su argumento Dicker explica el dualismo basándose en la posibilidad que tienen los individuos de captar verdades claras y discernibles. En este caso, esas verdades permiten tener la certeza para afirmar que hay cosas distintas entre sí en el mundo, las cuales a final de cuentas son posibles gracias al poder divino.

Otro autor que maneja una postura similar a la propuesta por Dicker es Bernard Williams, quién al desarrollar el tema de la distinción presenta el siguiente argumento:

- 1) Yo tengo una propiedad esencial
- 2) Cualquier propiedad de la que yo pueda carecer no es mi propiedad esencial
- 3) Yo podría carecer de toda propiedad excepto del pensamiento
- 4) El pensamiento es mi propiedad esencial
- 5) El pensamiento no es la propiedad esencial de mi cuerpo
- 5^a) Es una consecuencia necesaria de la propiedad esencial de mi cuerpo que mi cuerpo no piense
- 6) Yo no soy idéntico a mi cuerpo
- 6^a) Yo soy necesariamente no idéntico a mi cuerpo.¹⁶⁰

Tanto en el argumento de Williams como en el de Dicker se habla de una propiedad esencial que el “yo” o la sustancia mental posee y es también esta propiedad esencial la que permite que sea posible la distinción. “Si le concedemos a Descartes la noción de una propiedad esencial *de re* – la noción de una propiedad que expresa la naturaleza de una cosa y la cual es poseída necesariamente por la cosa, sin importar cómo se la haya escogido verbalmente; y

¹⁵⁹ Georges Dicker, *op. cit.*, p. 188.

¹⁶⁰ Bernard Williams, *op. cit.*, p. 115-116.

si además se le concede la premisa de que el *yo*, demostrada su existencia en el *cogito*, es una cosa que tiene una propiedad esencial, entonces podemos llegar tanto a la Distinción Real como a la conclusión de que pensar es la propiedad esencial del *yo*¹⁶¹. Aunque Williams (en esta parte de su análisis) no hace uso, como Dicker, del concepto de Dios para desarrollar su argumento, resulta vital para ambas posturas referir a la cualidad esencial que posee la sustancia inmaterial para discernir entre ambas sustancias.

Joseph Almong, por su parte, desarrolla un argumento muy similar a los dos anteriores. Sin embargo, antes de exponerlo menciona lo siguiente: “*Descartes’s dual key project targets two objectives. The first is separation of the human mind and body, the second their integration into a human being. The demands – separation yet integration – seem to make the project impossible*”¹⁶². En el caso del primer objetivo, Almong dice que la concepción de la sustancia que se desarrolla resulta vital para el planteamiento de la distinción. Hay que tomar en cuenta que para él, el punto relevante se encuentra en la propiedad *F* que la mente posee. “*The mind bears „F“ but the body does not. Using logic, the argument applies Leibniz’s principle of „distinctness of discernibles“: Individuals discernible by any genuine property „F“ are numerically distinct individuals. It is concluded that the mind is numerically distinct from the body; they make two distinct subjects*”¹⁶³. A ese planteamiento de distinción Joseph Almong lo llama una „separación existencial“ (*existential separation*). Básicamente esa distinción se plantea desde la posibilidad que tienen *X* y *Y* para existir independientemente uno del otro. Para no extenderme más, a continuación presento el argumento de Joseph Almong:

- 1) La mente cartesiana (*DM*)¹⁶⁴ tiene (la propiedad) *F*
- 2) No es el caso que el cuerpo cartesiano (*DB*)¹⁶⁵ contenga (la propiedad) *F*

¹⁶¹ *Ibid*, p. 115.

¹⁶² Joseph Almong, *op. cit.* p. xvii.

¹⁶³ *Ibid*, p. 5.

¹⁶⁴ En el texto *DM* es la abreviación de *Descartes Mind*.

- 3) Por el principio de los discernibles, la mente (*DM*) y el cuerpo cartesiano (*DB*) son distintos
- 4) La mente cartesiana (*DM*) puede existir sin el cuerpo cartesiano (*DB*)¹⁶⁶

Tomando como punto de partida este argumento, Almong desarrolla otros tres que, como él menciona, le permitirán observar una distinción numérica y existencial. Estos tres argumentos los identifica como *The Argument of Conceivability*, *The Argument of Possibility* y *The Argument from Whatness*. Cada uno de ellos es una extensión del argumento básico anterior, sólo que en cada uno él desglosa minuciosamente la posibilidad de distinción que ofrece tener la propiedad *F*. Al igual que en los ejemplos anteriores, Almong señala también que la distinción entre sustancias se debe gracias a que la sustancia mental (*Descartes Mind*) tiene la propiedad *F*, propiedad que no contiene la sustancia material (*Descartes Body*).

A diferencia de las argumentaciones anteriores, John Foster, Gordon Baker y Katherine Morris desarrollan sus argumentos explicando qué es lo que hay de diferente en esas dos realidades y no se abocan a desarrollar los puntos específicos en los que ambas se separan. En los argumentos en los que explican la distinción, a primera vista no se menciona ningún factor que pueda considerarse como causante de la división. Sólo se habla de que existen dos realidades (reinos) que están contenidos por diferentes “objetos”.

Para observar la diferencia entre exposiciones del argumento de la distinción entre los autores tratados más arriba y los mencionados actualmente, comenzaré mostrando la argumentación que ofrece John Foster:

- 1) Hay una realidad (reino) mental
- 2) La realidad (reino) mental es fundamental
- 3) Hay una realidad (reino) físico

¹⁶⁵ En el texto *DB* es la abreviación de *Descartes Body*.

¹⁶⁶ Joseph Almong, *op. cit.*, p. 5 - 6.

- 4) La realidad (reino) físico es fundamental
- 5) Las dos realidades (reinos) están ontológicamente separados¹⁶⁷

En la primera proposición Foster menciona que la realidad mental de la que él está hablando se asocia a la “esfera de la mentalidad humana” (*sphere of human mentality*). “*In practice, the dualist positions which I shall be taking seriously are ones which, at least in the sphere of human mentality, endorse our ordinary assumptions about the scope and makeup of the mental realm*”¹⁶⁸. En este caso, creo que no resulta aventurado decir que cuando Foster habla de la “esfera de la mentalidad humana” en realidad está concibiendo un reino o realidad mental formada por más de una sustancia mental o un “yo”. Cuando dice que ese reino (o realidad) es fundamental, menciona lo siguiente: “*To see exactly what this means [fundamental], we need to begin by exploring the notion of reduction. In particular, we need to draw a distinction between two forms of reduction, one of which is concerned with concepts and statements, the other with facts or states of affairs*”¹⁶⁹. Para desarrollar su explicación de las dos formas de reduccionismo se apoya en un ejercicio en el que expone cómo es que sería que un objeto físico esté coloreado. En lo personal, considero que Foster asocia la cualidad de ser fundamental al planteamiento de la reducción con la pretensión de resaltar las características principales de cada reino.

En el caso de la primera reducción, se menciona que se representa al color físico como explicable en términos disposicionales. “*The claim is that a correct analysis of our ordinary colour-ascriptions reveals them to be a disposition-ascription: if they seem to be ascriptions of an intrinsic quality, this is only an illusion sustained by their overt form – an illusion which disappears when their real*

¹⁶⁷ John Foster, *The immaterial self: A Defence of the Cartesian Dualist Conception of the Mind* (Londres: Routledge, 1991) p. 1.

¹⁶⁸ *Ibid.* p. 2.

¹⁶⁹ *Ibidem.*

*content is made clear by conceptual analysis*¹⁷⁰. En ese ejemplo Foster habla de un reduccionismo analítico, “*we may speak of the postulated reduction as a „conceptual“ or „analytical“, since it is a matter of reducing one class of statements to another class of statements by conceptual analysis*”¹⁷¹. Este planteamiento sobre el reduccionismo del color, más adelante se aplicará al planteamiento sobre el tema de las afirmaciones cartesianas más comunes acerca de la mente (me duele, quiero hacer tal cosa, deseo conocer Marte, etc.), el cual según Foster se vuelve un análisis conceptual que evade el mentalismo. En el caso de la segunda clase de reduccionismo, se presenta el color de los objetos como disposiciones fenoménicas (*phenomenical dispositions*) al nivel de hechos o estados de cosas, “*The claim is that while color-ascriptions have their own distinctive meaning and cannot be reexpressed in any other terms, the facts, and object’s possession of colour being derivative from, and nothing over and above, its disposition to look intrinsically coloured to the human observer*”¹⁷². En este planteamiento, se habla de una reducción factual o metafísica, “*since it is a matter of reducing one class of facts to another class of facts by metaphysical stratification*”¹⁷³. Esta explicación concluirá con lo que Foster llama *metaphysical reductionism*, el cual concede que algunas afirmaciones de esta postura también son irreducibles al mentalismo, pero a su vez plantea que los hechos que se asimilan constituyen una diferente clase.

Como puede observarse, Foster no pretende defender ninguna clase de reduccionismo. Más bien, lo que logra con su exposición es mostrar que en ninguno de los dos casos es posible el reduccionismo mental (mentalismo). “*The point I want to make now is that claim (2) [la realidad (reino) mental es fundamental] is to be interpreted as excluding mental reductionism of both types*”¹⁷⁴. En ninguna de las dos posturas se logra satisfacer los requerimientos de la cualidad de “ser

¹⁷⁰ John Foster, *op. cit.*, p. 6

¹⁷¹ *Ibidem.*

¹⁷² *Ibidem.*

¹⁷³ John Foster, *op. cit.*, p. 7.

¹⁷⁴ *Ibidem.*

fundamental”, según Foster; sin embargo, en este punto hace la siguiente aclaración: *“It claims that no mental statement is amenable to a non-mentalistic analysis and that no mental fact is non-mentally constituted. The only sense in which the claim is not wholly anti-reductionist is that it leaves open the possibility of conceptual analysis and metaphysical stratification within the framework of the mental realm. Thus it claims that all mental statements are irreducibly mentalistic, but leaves room for the conceptual reduction of some others. Likewise, it claims that no mental fact is wholly constituted by non-mental facts, but does not insist that all mental facts are metaphysically basic”*¹⁷⁵. Con esta declaración me parece que no se nos da una salida satisfactoria al planteamiento de la reducción, pues no aclara gran cosa y más bien deja un hueco, ya que nunca revela cuáles son exactamente esos otros tipos de reducciones que podrían resultar eficientes para explicar qué sería ser fundamental.

Al desarrollar la explicación de las proposiciones (3) y (4), Foster menciona lo siguiente: *“For the latter are to be interpreted in respect of the physical realm, in exactly the same way as the former have been interpreted in respect of the mental. Thus [3] asserts the existence of a physical realm (a realm of physical space and its occupants), though without any specific commitments as to its extent and composition and [4] excludes any kind of analytical or metaphysical reduction of the physical to something else”*¹⁷⁶. En el reino (realidad) de lo físico, el planteamiento de lo fundamental como resultado de una reducción presenta menos complicaciones que en el reino de lo mental, ya que en el primer caso la reducción se concreta empíricamente y es casi inmediata. Algo que me gustaría resaltar antes de pasar a la exposición del argumento que ofrecen Gordon Baker y Katherine Morris es el hecho de que aunque en su argumentación John Foster no menciona abiertamente ninguna cualidad que sea la causa de la separación de las dos realidades, el ejercicio de la reducción desarrolla un papel similar en la explicación de la distinción. En la explicación de la realidad mental como algo

¹⁷⁵ John Foster, *op. cit.*, p. 8.

¹⁷⁶ *Ibidem.*

fundamental, aunque no se hable de una propiedad especial en el reino mental, sí hay un planteamiento particular que logra distinguirla esencialmente del reino de lo físico.

Para terminar con la exposición de las diferentes posturas que hablan acerca de la distinción entre sustancias, presentaré el argumento de Gordon Baker y Katherine Morris. Ellos sostienen lo siguiente:

- 1) Hay dos mundos, uno compuesto de objetos físicos; el otro por objetos mentales.
- 2) Los objetos físicos son esencialmente piezas de un reloj; los objetos mentales son esencialmente estados de conciencia.
- 3) Los objetos físicos son públicos y observables aunque falibles, vía los sentidos; los objetos mentales son privados y (quasi) observables gracias a la infalible facultad de la introspección.
- 4) Los objetos físicos y los objetos mentales interactúan causalmente en un ser humano; de esta manera, mente y cuerpo están relacionados externa o contingentemente (*externally or contingently related*)¹⁷⁷

Como lo mencioné anteriormente, en este argumento no se plantea ninguna condición de posibilidad o cualidad que explique la distinción entre sustancias. Sin embargo, sí se habla de las particularidades de las que se componen esos dos mundos. Ambos autores describen la distinción como mundos paralelos que son independientes, los cuales pueden ser analizados individualmente, sin hacer referencia al otro. Ellos lo describen como “*the Two-Worlds View*”. En el desarrollo del planteamiento se expone la opinión de Richard Rorty según la cual “*New mind-body distinction was not a distinction between human faculties but distinction between two worlds than like a distinction between two sides, or even parts of human beings*”¹⁷⁸. En el desarrollo del argumento, ellos explican que los contenidos de estos mundos son diversos, aunque no dejan de estar puntualmente marcados “*Physical world is „populated“ by physical objects (tables, chairs, human bodies), the mental world is „populated“ by mental objects*

¹⁷⁷ Gordon Baker, *op. cit.*, p. 11.

¹⁷⁸ Richard Rorty, en Gordon Baker, *op. cit.*, p. 12.

(*mental events and states*). *Space is occupied by corporeal things, the mind by incorporeal things. Each kind of thing has its own distinctive kinds of properties*¹⁷⁹. El argumento que desarrollan solamente habla de las condiciones que deben satisfacer los objetos que conforman alguna de las dos realidades o mundos; sin embargo en este punto, se puede observar de una manera simple qué clase de “objetos” están contenidos en ambas realidades.

Algo que hay que notar hasta aquí es que, con excepción del argumento de Baker y Morris, todos los demás (incluyendo el argumento de Foster) plantean la justificación de la división entre sustancias con base en una cierta clase de cualidad o característica especial mencionada en cada uno de los ejemplos. Por ello, corresponde echar un vistazo a las interpretaciones y opiniones que tienen los exégetas cartesianos sobre de la noción de sustancia y de sus cualidades, para poder desarrollar un marco completo de lo que es la Distinción Real y cuáles son los puntos en los que se fundamenta la explicación.

El concepto cartesiano de sustancia

Para iniciar el análisis de las interpretaciones del concepto de sustancia, tomaré como punto de partida la definición que ofrece A. E. Taylor en su libro *Elements of Metaphysics*. Ahí, la explicación de lo que es una cosa se desarrolla con la siguiente afirmación: “*What we call one „thing“ is said, in spite of its unity, to have many „qualities“: It is, e.g. at once round, white, shiny, and hard, or at once green, soft, and rough. Now, what do we understand by the „it“ to which these numerous attributes are alike ascribed, and how does it possess them? To use the traditional technical names, what is the „substance“ to which the several qualities belong or which they inhere, and what is the manner of their „inherence“?*¹⁸⁰. Las dos cuestiones que plantea Taylor en su explicación me parecen fundamentales para tener un acercamiento crítico a la problemática del concepto de sustancia. Vale la pena hacer la observación de que para él la noción de cosa y la de sustancia son

¹⁷⁹ *Ibidem*.

¹⁸⁰ A. E. Taylor, *Elements of Metaphysics* (Londres: Methuen, 1927), p. 128.

distintas; aunque mantienen una cierta similitud, tienen aplicaciones diferentes. En la siguiente cita me parece que la distinción entre ambos conceptos queda expuesta claramente: *“One of the commonest and most obvious solutions is to identify the „substance“ which has the qualities with some one group of the thing’s properties which we regard as specially important or permanent. The „substance“ is then taken to be just this group of „primary“ qualities and is said to have or possess the less permanent „secondary qualities“. For obvious reasons, the „primary“ qualities have in modern Philosophy usually been identified, as by Galileo, Descartes, and Locke, with those mathematical properties of body which are of fundamental importance for the science of mechanical Physics”*¹⁸¹. Una cosa sería aquella composición de “cualidades primarias y secundarias”, mientras que la sustancia se entiende más bien como el conjunto de “cualidades primarias”, las cuales tendrían que ser “especialmente importantes y permanentes” para definirla. Hay que enfatizar que esta explicación no es algo que Taylor proponga, sino que es un planteamiento que él desarrolla con base en las explicaciones de la escolástica; postura filosófica que tuvo una influencia importante en Descartes. Con esto, vale la pena notar que en realidad nunca se tiene una idea clara de cuáles y cuántas son esas cualidades primarias que dan forma a la sustancia como tal.¹⁸² Esta explicación permite inferir que si no se tiene claro qué clase de cualidades es la que conforma a la sustancia será posible describirla desde diferentes perspectivas, tal como lo hace Descartes al marcar la división entre la sustancia mental y la sustancia material.

Para tener un marco más amplio me parece importante exponer lo que dice Bernard Williams con respecto a su relación con la noción de existencia. Cuando explica lo que es la Distinción Real, menciona lo siguiente: “Podemos decir, más bien, que la existencia no funcionará como la esencia del yo, porque la noción de una esencia para Descartes es aquella que constituye la naturaleza de una cosa tal que, llegar a conocer su naturaleza, es saber lo que ella es y la existencia en sí

¹⁸¹ *Ibidem*.

¹⁸² A. E. Taylor, *op. cit.*, p. 132.

misma, no nos puede dar tal conocimiento”¹⁸³. La existencia de la sustancia (en este caso la mental) es solamente un punto de partida para poder referirse al mundo. No es su esencia porque no “determina su naturaleza”; es porque existe que puedo determinar su naturaleza. Hay que observar que en muchas ocasiones la sustancia cartesiana se define como: “una cosa que existe de tal forma que no necesita nada más para existir”¹⁸⁴. De entrada la sustancia debe de entenderse como algo que permite que podamos hablar de las cosas.

Otra observación importante para tomar en cuenta con respecto al concepto de sustancia cartesiana la desarrolla Georges Dicker en su capítulo *The Substance Theory*. Ahí afirma que el desarrollo de una teoría de la sustancia corresponde a la inquietud de responder a la cuestión “¿qué es una cosa?” (*What is a thing?*) y dice que para responderla primero es necesario comprender la distinción que hay entre una cosa (*thing*) y una propiedad (*property*). Él menciona que tradicionalmente ha habido dos maneras de dar respuesta a esa cuestión. Una la define como la “teoría cúmulo” (*bundle theory*) y la otra como la “teoría de la sustancia” (*substance theory*). La primera afirmaría que una cosa es una colección de propiedades que coexisten conjuntamente (*“the bundle theory is favored by empiricist philosophers, such as Berkeley and Hume in the eighteenth century and Bertrand Russell in our time”*) y la segunda dice que una cosa es la composición de varias propiedades además de una sustancia a la que esas propiedades se adhieren (*“The substance theory was upheld by Aristotle and most medieval thinkers, and in the modern period by the rationalists Descartes, Spinoza and Leibniz”*).¹⁸⁵ La comparación que desarrolla Georges Dicker, a mi forma de ver, amplía la manera en la que debe entenderse el concepto desde esta perspectiva, ya que es algo que es previo a las cualidades que la definen como una cosa particular.

¹⁸³ Bernard Williams, *op. cit.*, p. 117.

¹⁸⁴ *Ibid*, p. 123.

¹⁸⁵ Georges Dicker, *op. cit.*, p. 51.

Desmond M. Clarke expone cómo Descartes aplica el concepto de sustancia. Él encuentra que el filósofo francés tiene tres usos particulares del término: uno es el de sustancia como algo inmaterial (mente), otro como sustancia infinita (Dios) y finalmente sustancia como algo material (partes del cuerpo).¹⁸⁶ Para este autor, en esas diferentes aplicaciones habría varios puntos en los que se podría poner en duda que la interpretación cartesiana de sustancia sea lo suficientemente coherente como para sostener los roles tan desemejantes que abarca. Hasta este punto, me parece que debería aceptarse que Descartes en ningún momento describe claramente a qué se está refiriendo cuando habla de la sustancia, sino que sólo habla de ella como algo que tiene una “garantía” de existencia, en la que todo lo que percibimos existe formal o eminentemente.¹⁸⁷ Después de una serie de argumentos y justificaciones, al final Clarke definirá la sustancia de la siguiente manera: “*The definition of substance as a subject of real properties also requires a distinction between first-order properties and other properties and other higher-level properties. A first order property is that one can be instantiated only by a concrete individual. In contrast, even properties, and many realities that are classified by Descartes as abstractions, such as geometrical figures, also have properties [...] The only thing we know about a substance, as such, is that it is a reality of the appropriate kind of which first-order real qualities may be predicated. This could mean either: (1) that there is a substance underlying the qualities that we perceive or think about, but that it is inaccessible to human understanding or (2) that we have no idea of any substance, in so far as a substance; but only in so far as it is concrete thing of a particular kind that has de qualities that we know about*”¹⁸⁸. En el primer caso, la sustancia es algo que sólo se puede conocer aparentemente sin que el entendimiento humano pueda identificarla claramente; en el segundo caso la sustancia se describe como algo

¹⁸⁶ Desmond M. Clarke, *Descartes's Theory of Mind* (New York: Oxford University Press, 2003), p. 207.

¹⁸⁷ *Ibidem*.

¹⁸⁸ Desmond M. Clarke, *op. cit.*, p. 211-212.

sobre lo cual están “puestas” las cualidades. Esta explicación se aproxima a la teoría de la sustancia de Georges Dicker que ya se mencionó.

Después de esto debe quedar claro que la sustancia no es algo que pueda definirse ostensivamente, además de que sólo se accede a ella poniendo atención a las diversas formas en la que se nos presenta a través de sus atributos, es decir, como cosas. Con ello podemos notar que la división de las sustancias (sustancia pensante – sustancia material) se marca cuando se describen los atributos que cada una posee. Ahora bien, para poder ahondar más en los fundamentos de la división, es necesario analizar lo que debe entenderse cuando hablamos de “propiedades secundarias” o “atributos de la sustancia”.

¿Qué es una cualidad de la sustancia?

Podemos entonces ver que el concepto de cosa encuentra su definición en las cualidades que presenta en la sustancia. El mismo Clarke observa que Descartes usa el término „cualidad“ (*quality*) para referirse a las características que subsisten en algo diferente. *“While some qualities are essential to things of a certain type, others may vary without any change in the thing itself and these are called „modes“: We understand the term „modes“ here in exactly the same way as the terms „attributes“ or „qualities“ are understood elsewhere”*¹⁸⁹. Esta explicación hace ver que son los modos o cualidades lo que nos permite identificar y diferenciar los objetos del mundo. Por su parte, Marlene Rozemond ofrece una definición de sustancia que apoya y enriquece la concepción de propiedad que se maneja en la explicación cartesiana. *“For Descartes each substance has a principal attribute, a property which constitutes its nature or essence, and other properties of the substance are its modes. The modes of a substance presuppose this attribute: they cannot exist, nor be clearly and distinctly understood without it”*¹⁹⁰. Ella piensa

¹⁸⁹ *Ibid.* p. 214.

¹⁹⁰ Marlene Rozemond, *Descartes’s Dualism* (Cambridge: Harvard University Press, 1939) p. 2.

dice algo muy importante: “Si los atributos no pueden existir sin las sustancias, es igualmente verdadero que una sustancia no puede existir sin un atributo y esa observación la hizo el mismo Descartes, quien subraya que la distinción entre una sustancia y un atributo es sólo *una distinción de razón* y que no debemos suponer que podemos formarnos ninguna idea de sustancia despojada de atributos”¹⁹³. No es posible concebir la sustancia “en bruto”; se conocen sólo las cosas que son sustancias particulares con propiedades y características específicas.

También debe quedar claro que la distinción de las sustancias tiene su fundamento principal en la definición de las propiedades que tiene cada una, siendo justo ahí el punto donde se fundamenta la diferencia entre ambas. “Según la teoría de Descartes, la realidad se divide en dos tipos básicos de sustancias. La primera es la materia común, cuya naturaleza consiste solamente en que es una cosa extensa: en cualquier caso tiene longitud, ancho, altura y ocupa una determinada posición en el espacio. [Hay también] un segundo tipo de sustancia, radicalmente diferente, que no tiene ninguna extensión ni posición espacial y cuya característica esencial es la actividad de *pensar*”¹⁹⁴. Sin embargo, hay algo aquí sobre lo que hay que llamar la atención, ya que en el caso de la sustancia material se puede señalar un amplio número de cosas (objetos) que poseen las características mencionadas; contrariamente al caso de la sustancia mental, en donde sólo una cosa (el alma) es la que posee las características de ser inextensa y pensante.

La explicación cartesiana y su relación con la Escolástica

Hay que notar que este planteamiento de la sustancia está íntimamente ligado a los planteamientos escolásticos del siglo XV. Por ejemplo, hay tres aspectos que nos permiten observar cómo es que la distinción de sustancias es algo en extremo complejo y por qué al final Descartes no desarrolla una explicación completa de

¹⁹³ *Ibid*, p. 124.

¹⁹⁴ Paul M. Churchland, *Materia y conciencia* (Barcelona: Gedisa, 1999), p. 25-26.

cómo se puede discernir entre ambas. Por un lado, como se acaba de mencionar, la sustancia mental es especial y posee características diferentes de cualquier otra cosa. Por otro lado, hay que recordar que si es posible esta división, ello es gracias a que Dios la permite (ello puede verse claramente en el argumento que presenta Georges Dicker dónde se muestra que es gracias a Dios que las sustancias pueden estar separadas una de la otra como cosas independientes). Finalmente, está el hecho de que la explicación sobre la cual se fundamenta la división cartesiana de sustancias se construye sobre un trasfondo de filosofía aristotélica. Por ejemplo, Marlène Rozemond observa que la explicación de Descartes y Suárez¹⁹⁵ son muy parecidas, ya que al igual que Descartes, Suárez caracteriza la distinción con base en el discernimiento de una cosa (*res*) y otra, poniendo considerable atención en la posibilidad de identificar qué es lo que las hace distintas.

Gordon Baker explica que el punto en donde las posturas de Descartes y la filosofía escolástica (aristotélica) convergen es en la concepción de la noción de sustancia, la cual ya hemos analizado y en el análisis lógico de los juicios que se hacen acerca del mundo. *“The notion of substance plays a crucial role in his analysis of the logical forms of judgments: every singular judgment must predicate a „property“ of a „substance“. Hence, in his view, it must predicate of „a mind“ a mode of thinking or of „a corporeal substance“ a mode of extension. These two schemata exhaust the logical structures of singular judgments”*¹⁹⁶. En este caso en el que el juicio es de la forma sujeto-predicado, la sustancia es enunciada en el sujeto y el modo que ésta presenta se observa en el predicado; “el cuerpo es extenso”, “la mente es inmaterial”, “Sócrates es mortal”, etc. *“These principles may sound bizarre to twentieth-century ears, but apart from one refinement (the rigorous imposition of the corporeal/incorporeal dichotomy), there is nothing that would sound unorthodox to someone educated in the Aristotelian tradition and*

¹⁹⁵ Francisco Suárez (1548-1617) fue uno de los representantes más importantes de la escolástica después de Santo Tomás.

¹⁹⁶ Gordon Baker, *op. cit.*, p.60.

*nothing that didn't persist for another two hundred years as generally*¹⁹⁷. Hay que tener claro que un análisis de esta clase no aplica con juicios como “el 11 es un número primo” o “el dolor de mi pie es brutal”. Sin embargo, lo que se debe rescatar de esta explicación es la forma como la noción de sustancia es comprendida, incluso desde la perspectiva de la lógica (aristotélica).

Al someter a un examen las explicaciones que se ofrecen para justificar la división entre sustancias nos encontramos con el hecho de que sus fundamentos son sumamente endeble y poco claros. Como se pudo observar y reiterando lo expuesto por Descartes en los capítulos 1 y 2 de este trabajo, la división de las sustancias encuentra su fundamento en el concepto de „propiedades de la sustancia” y de las cualidades esenciales que cada una llega a manifestar. Esta interpretación de la sustancia se encuentra sumamente permeada por concepciones de la filosofía escolástica, las cuales implican que la explicación se fundamente en una plataforma metafísica, misma que impide una comprensión clara de la explicación de la división de las sustancias cartesianas. Además, no podemos dejar de lado el hecho de que es Dios quien posibilita que el sujeto pueda concebir como verdadera tal distinción.

3.4 Pensar y los atributos del alma

Después de haber abordado el tema de la división de las sustancias y sus características particulares, conviene tratar a continuación el tema de la unión entre ambas. Hay que recordar que esta convivencia entre sustancias es lo que definiría al ser humano. A mi parecer, las problemáticas más importantes del planteamiento de la filosofía cartesiana se encuentran en la manera en la que interactúan ambas sustancias, que como ya se ha visto, son sumamente disímiles.

En las *Observaciones Preliminares II* se pudo observar la manera en la que Descartes describe esta interacción como “atributos del alma”, mismos que están

¹⁹⁷ *Ibid*, p. 63.

divididos en tres rubros: la reflexión (donde se generan procesos lógicos, cálculos, inferencias e intuiciones), la voluntad (que es la interacción causal entre alma y cuerpo) y la percepción (que es la interacción causal entre cuerpo y alma respectivamente). Para las pretensiones de esta sección, la reflexión quedará un poco de lado. Esto es porque su papel en la explicación, aunque determinante, no explica mucho en el desarrollo de la descripción de cómo se da la relación entre sustancias.

3.4.1 La encarnación del alma y la percepción

Para comenzar a desarrollar el tema de la percepción, haré una breve alusión a las explicaciones que se dan de cómo es que se entremezclan mente y cuerpo, que me servirá también cuando trate el concepto de voluntad. Comenzaré con el caso de Georges Dickers, quien al plantear la explicación de la relación entre sustancias, se cuestiona: ¿Cuál es exactamente esa relación de la “encarnación” (*embodiment*) entre la mente y el cuerpo de una persona? A lo que responde: “*His (Descartes) answer to this question is at times ambiguous and even inconsistent. The chief ambiguity concerns whether the mind is joined to the whole body or only to a certain part of it. There are texts supporting each interpretation. In some places [...] Descartes seems to hold that the mind is „intermingled“ with the entire body; in other places he says that is joined to the body only by virtue of being united with a particular part of the brain*”.¹⁹⁸ Como puede verse, la explicación de la interacción plantea varias perspectivas que hacen ambigua la explicación de la “encarnación” del alma. Sin embargo, hay que mencionar que la postura que más auge o preferencia tiene, es la del alma ubicada en una parte específica del cuerpo, en este caso, el cerebro.

Más adelante, al ahondar en el tema, Dicker menciona lo siguiente: “*There is two-way causal relation between mind and body (1) the mind causally affects the body, and (2) the body causally affects the mind. Mind-to-body causation occurs*

¹⁹⁸ Georges Dicker, *op. cit.*, p. 218.

*especially in voluntary action: for example, your willing or deciding to raise your arm is an act of mind that causes a physical occurrence: your arm goes up. Body-to-mind causation occurs especially in sense perception; for example, a clap of thunder is a physical occurrence that causes physical changes in your ears, nerves, and brain, which in turn cause a conscious, auditory experience in your mind. This theory of the mind-body relationship is called „dualistic interactionism“.*¹⁹⁹ Este dualismo interactivo o interaccionista expone de una manera muy clara las aristas principales para explicar la interacción entre mente y cuerpo.

En el caso de la percepción, Descartes la describe como un proceso causal que comienza en los sentidos gracias al cuerpo y termina en el alma. Lo que ahora corresponde considerar es cómo se asimila esta interacción. Una aportación considerable al tema la desarrollan Desmond M. Clarke y John Foster. El primero aborda el tema diciendo lo siguiente: *“Once shape or pattern is impressed on an external sensory organ, it is subsequently transmitted to the so-called common sense (sensus communis), the internal organ in the brain in which all coming sensory stimuli are synthesized. The common sense, in turn, must act like a seal when it forms on the passive, waxlike material of the phantasy or imagination all the shapes or ideas (,figuras vel ideas”) that result from the external stimuli.”*²⁰⁰ Con esto puede notarse cómo el concepto de percepción se encuentra íntimamente ligado al de sensación o sentir. Es gracias a los sentidos que es posible para el individuo experimentar el mundo. *“One must understand that all the external senses, in so far as they are parts of the body –although we apply them to objects through an action, viz. Through local motion – have sensory perceptions in the strict sense by means of passion, in the same way wax receives an impression from seal.”*²⁰¹ Como mencioné anteriormente, cuando se habla de percepción en este contexto, debe entenderse como un “proceso causal de transmisión de ideas” que

¹⁹⁹ *Ibid*, p. 219.

²⁰⁰ Desmond M. Clarke, *op. cit.*, p. 48.

²⁰¹ *Ibid*, p. 46.

viaja desde los sentidos hasta el alma. Por su parte, John Foster menciona lo siguiente: *“Our conception of the nature of causation tends to be strongly conditioned by the ways in which causally operates in the physical realm. Typically, when one physical event causes another, the two events are either spatially continuous (or coincident) or are connected by a spatiotemporally continuous series of events through which the causal process passes. This feature of physical causation may make it seem that causation „has to“ operate by means of spatial contact – that spatial contact is the „essential mechanism“ for causal contact. And, of course, once of this is accepted, causation between physical and non-physical events is automatically excluded, simply because the non-physical events have no spatial location”*²⁰². Con las opiniones de estos dos estudiosos de la filosofía cartesiana, podemos decir hasta aquí que el punto central de la percepción se encuentra en lo complejo que resulta explicar cómo los sentidos interactúan con el mundo físico y transmiten “ideas” o “figuras” que no son físicas (*non-physical*) hacia la mente.

Para redondear la explicación de la percepción, expondré un ejemplo en el que se profundiza más el concepto de sensación. Este ejemplo lo aporta Desmond M. Clarke, en la investigación en que hace referencia a estos dos tipos de sensaciones (internas y externas), identifica que Descartes ubica estas sensaciones en siete grupos principales de nervios que son los que permiten los estímulos de las mismas. *“Five of which are external and two internal. He (Descartes) reminds readers that external senses are usually distinguished into five different sensory sources. For example, the nerves that terminate in the skin all over the body provide the input for sensations of touch „in the mind“.*²⁰³ Dependiendo del tipo de estimulación que reciban cada uno de estos nervios, las sensaciones pueden variar. *“The sensation of pain, (según Clarke) is caused in the mind by what amounts to a bodily injury. In a similar way, taste, smell, hearing and sight refer to sensations caused by different external objects or nerve endings in*

²⁰² John Foster, *op. cit.*, p. 160.

²⁰³ Desmond M. Clarke, *op. cit.*, p. 67.

*our tongue, our nose, the membrane of the tympanum, and the retina.*²⁰⁴ Es a través de los nervios que las diferentes sensaciones llegan al alma. En el caso de las sensaciones internas menciona que son aquellas redes de nervios que transmiten información de órganos internos al cerebro, “*from the inside the human body to the brain. One group of nerves extends from the brain to stomach, throat, and so on – those internal organs that are designed to satisfy our natural desires or wants. A sensation produced by these is called a „natural appetite“.*”²⁰⁵ Lo que vale la pena resaltar en este ejemplo es la manera en la que las sensaciones externas son descritas como “apetitos naturales” que el alma resiente gracias al cuerpo.

Ahora bien, después de observar algunas explicaciones que hacen alusión a la “encarnación” del alma con el cuerpo, un paso primordial a seguir en la explicación de la percepción es la aclaración de la manera en la que esta información que dan los sentidos pasa por los nervios directamente al cerebro para poder ser asimilada por el alma.

Las diferentes interpretaciones de la percepción

Después de observar los comentarios de estas diferentes posturas en las que se desarrolla una explicación acerca de la percepción desde la filosofía cartesiana, puede notarse la complejidad y ambigüedad que rodean al tema. Ahora, para abordar más detenidamente las complicaciones de esta clase de explicación es conveniente observar cuál es el papel y las características de estas “formas” o “imágenes” que transmiten los sentidos al alma. En este caso, Desmond Clarke afirma que para Descartes la mayoría de la gente asume que la idea es completamente similar al objeto del que se origina.²⁰⁶ Como vimos en el segundo capítulo, es justo en esta parte de la explicación donde Descartes introduce las nociones de “espíritus animales” que transportan esa “información” a través de la

²⁰⁴ *Ibidem.*

²⁰⁵ Desmond M. Clarke, *op. cit.* p. 68.

²⁰⁶ *Ibid*, p. 51.

sangre hasta la glándula pineal. “*The latin term used in the „Rules“ („figura“) and it is transformed French equivalent from „The World“ (‘figure’) have been replaced here by the traditional philosophical term „forma“: When applied to physical idea in the brain, „figura“ meant literally the shape of characteristic creecture of a brain pattern, in virtue of which a creature with sensory organs reacts to different stimuli in a discriminating way.* When defining ideas in a more general and abstract way”²⁰⁷. Marlene Rozemond lo explica de una forma más breve, “*that sense perception comes about as a result of physical objects sending images, likenesses of themselves*”.²⁰⁸ Estas “imágenes” abstractas y generales llegan al alma o van siendo asimiladas por el individuo; sin embargo hasta estas dos explicaciones no sigue siendo sin ser clara la descripción de las características de las figuras o ideas que transmiten los sentidos.

Algo que va a ayudar al desarrollo de la explicación de las “figuras mentales”, es la comprensión del papel que tiene la conciencia o la reflexión (uno de los tres rubros en los que se dividieron las cualidades del alma) en la explicación de la percepción. De nuevo, quien aborda el problema es Desmond Clarke. Cuando escribe sobre las sensaciones, menciona que los animales y los seres humanos tenemos diferentes tipos de sensaciones. Él afirma que hay una diferencia entre sensaciones y pensamientos (*sensation and thought*). “*Descartes could use a distinction between having a sensation of which the subject is not aware, and having a similar sensation accompanied by reflective awareness*”²⁰⁹. Según el autor, una de las características con las que Descartes diferencia entre animales y seres humanos, es que los animales no tienen *cogitatio*. Para el filósofo francés, los animales tienen sensaciones que guían sus conductas automáticamente, pero no son conscientes de tenerlas.²¹⁰

²⁰⁷ *Ibid*, p. 52.

²⁰⁸ Marlene Rozemond, *op. cit.*, p. 68.

²⁰⁹ Desmond M. Clarke, *op. cit.*, p. 74.

²¹⁰ *Ibid*, p. 75.

Antes de continuar desarrollando el tema de los contenidos de las sensaciones, me parece relevante retomar el argumento escéptico de Descartes, según el cual, hay que recordar que lo único que permite salir de la duda de que las percepciones del cuerpo son ilusiones, es la existencia de Dios quien es el que fundamenta las percepciones claras y discernibles.

En su texto, Marleen Rozemond escribe acerca de las cualidades sensibles. Ella menciona cómo es que hay un punto en la filosofía cartesiana en que estas cualidades son oscuras y confusas (*obscure and confused*), como se mencionó hace un momento. Sin embargo, después de esa afirmación, menciona que en el caso de las sensaciones, el individuo las asimila gracias a que las percibe como claras y discernibles “*One could rely on the idea that sensible qualities presuppose thought and thus are modes of the mind rather than of the body*”.²¹¹ A lo anterior, la autora agrega que el conocimiento de la naturaleza del cuerpo pertenece al intelecto. Para reforzar el argumento, haré uso de la siguiente cita en la que se hace alusión al ejemplo de la cera que aparece en las *Meditaciones metafísicas*: “*Descartes claims here that all the qualities initially observed in the wax change, but the wax itself remains. He infers on this ground that none of these qualities pertains to the nature of the wax. Instead the piece of wax is merely „something extended, flexible and changeable.“ He goes on to conclude that the wax is not known by the senses, nor by the imagination, but „by an inspection of the mind alone,“ that is, the intellect*”²¹². En su momento, Aristóteles habló de “cualidades primarias” de los objetos. Sin embargo, el punto importante en este caso no es saber cuáles son las cualidades primarias de los objetos, sino a qué se debe que estas cualidades sean percibidas como algo primario en los objetos. Según la explicación de la autora, es gracias a una “inspección de la mente por sí sola” que el intelecto (en este caso la reflexión) asimila automáticamente. “*He (Descartes) writes that „for example, my ideas of hot and cold are so clear and*

²¹¹ Marlene Rozemond, *op. cit.*, p. 86.

²¹² *Ibid*, p. 92.

distinct.”²¹³ Como ejemplifica brevemente la cita, estas formas o ideas que pasan de los sentidos a los nervios y finalmente al cerebro respectivamente, se diferencian de sensaciones animales porque son asimiladas por el intelecto (conciencia, razonamiento, etc.) como algo claro y discernible.

Hay que recordar que en este caso, para Descartes el concepto de conciencia está asociado al de *cogito*. “*Descartes (afirma Gordon Baker) played a pivotal role in its evolution. Indeed he allegedly introduced „the modern concept of consciousness“; he cut „conscientia“ free from its traditional association whit moral knowledge, and he made in the defining feature of the mind by equating „conscientia“ whit „cogitatio“.*”²¹⁴ Este planteamiento del concepto de conciencia pasa del terreno de la moral al terreno de lo epistemológico. En este caso la forma de aplicar el concepto de conciencia se relaciona con la cualidad de poseer un alma racional. “*„conscientia“ is logically inseparable from being rational*”.²¹⁵ Según la explicación que nos ofrece Gordon Baker, la conciencia se presenta como una especie de poder cognitivo que pertenece a la esencia del alma racional y es gracias a esta misma que nuestras sensaciones son asimiladas como claras y discernibles. Además, para Descartes esta conciencia sería uno de los aspectos principales que nos diferenciaría de los animales.

Así, es en este punto en el que podemos observar que en el planteamiento cartesiano de la percepción, se pueden distinguir tres rubros principales. El primero está limitado a las estimulaciones inmediatas de los órganos del cuerpo por objetos externos, el segundo comprende todos los efectos inmediatos producidos en la mente que son el resultado de la unión con el cuerpo (percepciones de placer, dolor, sed, hambre, sabores, temperaturas, etc.); finalmente, el tercero incluye todos los juicios acerca de las cosas “fuera de nosotros”.²¹⁶ Me parece que si se pone atención en las clasificaciones

²¹³ *Ibid*, p. 81.

²¹⁴ Gordon Baker, *op. cit.*, p. 101.

²¹⁵ *Ibid*, p. 105.

²¹⁶ *Ibid*, p. 73.

mencionadas, pueden ser resumidas en dos partes: unas son las sensaciones que están asociadas al *cogito* y otras son las sensaciones que no tienen ningún carácter cognitivo y están, como mencione anteriormente, más asociadas con los animales o apetitos naturales del cuerpo.

Lo que corresponde ahora es observar los comentarios que se hacen con respecto a la conciencia de estas sensaciones que son externas e internas. ¿Qué cualidades tienen? ¿Cómo se conectan con el alma?

La percepción y sus contenidos

Hasta aquí, ya se han abordado dos de las partes medulares de la explicación de la percepción en la filosofía cartesiana. La primera fue la manera en la que cuerpo y alma se conectan para permitir la percepción de los sujetos, la segunda mencionó las diferentes perspectivas en las que puede ser descrita la percepción. En esta parte, lo que corresponde es abordar la temática que trata acerca de los contenidos de las percepciones. Recordemos que en el segundo capítulo de este trabajo se habló acerca de los “espíritus animales” y “las pasiones del alma”, en este tercer capítulo lo que se hará es observar cómo lo explican algunos intérpretes de la filosofía cartesiana que se han estado citando a lo largo de este trabajo.

A este respecto, una explicación que nos sirve para refrescar la memoria lo ofrece Georges Dicker: “*Descartes is referring to the pineal gland. Descartes believed that this tiny gland was surrounded by a refined material substance called „animal spirits“, which interacts via tubelike nerves with the muscles that control various parts of our bodies. The pineal gland itself, he thought, intercats with the mind*”.²¹⁷ En esta explicación, el autor ubica la mente en una parte específica del cuerpo, sin embargo, hay que recordar que eso nunca queda aclarado del todo. Ahora bien, teniendo en cuenta lo anterior mencionaré que Desmond M. Clarke

²¹⁷ Georges Dicker, *op. cit.*, p. 220.

dice que los espíritus se distribuyen por todo el cuerpo gracias a los nervios y al corazón. “*The account of the passions that follow relies on what later became the standard Cartesian theory of animal spirits that flow from the heart to the brain and, through to the nerves*”.²¹⁸ Con este proceso, el autor nos explica también que la manifestación de los espíritus puede llegar a variar, ya que pueden ser más o menos abundantes, lo cual puede provocar que sean más o menos “gruesos”, “agitados” y “uniformes”.²¹⁹ “*These variables, together with the condition of the brain and any possible input from the soul, determine the various humours or natural inclinations of the body*”.²²⁰ Es por ello que al final de su exposición Clarke describe este funcionamiento de los espíritus y las pasiones como algo físico-psicológico (*psycho-physiology*).

A final de cuenta qué sean estos espíritus o qué cualidades tengan no fue algo que a Descartes le preocupara aclarar del todo, sin embargo, con esta breve exposición se pudo notar como el carácter “fenomenológico” de las ideas que son percibidas por el alma en el cerebro, las cuales son transmitidas por los nervios desde los diferentes órganos del cuerpo, tienen un carácter complejo. Además, debe mencionarse que esta explicación sirve como fundamento para las confusiones que generará más adelante la neurofisiología.

3.4.2 La voluntad y las acciones del alma

Como recalqué al inicio del tema de la percepción, hay dos formas causales en las que se relacionan alma y cuerpo en donde ambas se afectan mutuamente (alma al cuerpo y cuerpo al alma). Por lo general esta relación se interpreta como eventos mentales que se transmiten entre ambas sustancias gracias a la sangre y las fibras nerviosas. John Foster lo expone de la siguiente manera: “*We ordinarily draw a distinction between two types of mental events. Thus, on the one hand,*

²¹⁸ Desmond M. Clarke, *op. cit.*, p. 109.

²¹⁹ *Ibidem*.

²²⁰ Desmond M. Clarke, *op. cit.*, p. 110.

*there are those mental events with respect to which the subject is „passive“: events which just happen to the subject, events of which he is merely the „recipient“. On the other, there are those mental events with respect to which the subject is „active“: events of subject's doing something, event in which he is the „agent“.*²²¹ En este caso, la voluntad cartesiana sería una explicación acerca de “eventos mentales activos” en los que el sujeto actúa como un agente, lo que quiere decir que él mismo los proyecta, los genera.

Ahora bien, también vale la pena hacer el señalamiento de que en esta explicación, cada evento mental es idéntico al evento neurológico que manifiesta el cuerpo. Es decir, ambos deben presentar las mismas cualidades. La primera objeción que surge alrededor de esta explicación es la de cómo explicar que dos cosas tan disimiles entre sí, pueden tener *ítems* mentales y neuronales que son idénticos, además de que se dan en un tiempo determinado y específico. “We (dice Foster) *must represent each ítem of mentality as an element in the biography of a mental subject. Thus if „P“ is a pain-sensation occurring at a certain time „t“, he (Descartes) claims that we should ultimately represent the occurrence of „P“ as the event of a certain subject's being in pain at „t“. And if „D“ is a decision occurring at „t“, he claims that we should ultimately represent the occurrence of „D“ as the event of a certain subject's taking a decision at „t“.*²²² Como ya se mencionó, la postura cartesiana acepta una ontología mental y en el caso de la voluntad, el sujeto se vuelve el ingrediente primario que posibilita tales eventos mentales.

Así, hasta este punto, el concepto de voluntad se entiende como determinados eventos mentales que tienen influencia en el mundo físico, a través del cuerpo. Algunos intérpretes lo describen como causación psicofísica. Sin embargo, aquí se vuelve a entrar en la problemática de la explicación de cómo un evento mental que no es físico tiene consecuencias en el cuerpo que es algo físico. “*When someone takes a decision (to cross the road), the decision, whether it is physical or non-physical, will normally have a causal influence on his subsequent behaviour. The*

²²¹ John Foster, *op. cit.*, p. 274.

²²² *Ibid*, p. 205.

question we have to consider is whether the recognition of such psychophysical causation raises problems for the dualist".²²³ Para John Foster, por ejemplo, el planteamiento de "los espíritus animales" no alcanza a ser suficientemente aclaratorio para explicar el papel de la voluntad en la interacción entre mente y cuerpo. El autor expone la complejidad del tema al presentar un argumento que se apega a los requerimientos de las ciencias físicas (*science-efficacy argument*), el cual, a final de cuentas, seguirá siendo insuficiente. Vayamos por partes y observemos cómo está planteado el argumento:

1. Sobre la base de la ciencia física, debemos aceptar que:
 - a) en la medida que puedan ser causalmente explicadas del todo, las condiciones físicas obtenidas, en cualquier momento pueden – desde el punto de vista de Dios – ser totalmente explicadas en términos de condiciones físicas anteriores y dentro del marco de las leyes de las mismas.

2. A partir de (a) podemos concluir legítimamente que:
 - b) El mundo físico es un "sistema cerrado", en el sentido de que las únicas influencias causales que ocurren dentro de él son en sí mismas físicas también.

3. Pero independientemente de las ciencias físicas, es claro que:
 - c) Los eventos mentales a menudo tienen una influencia causal

4. La única manera de conciliar (c) con (b) – la única manera de conciliar la eficacia causal de lo mental con el hecho de que el mundo físico es un sistema cerrado – es concluyendo que
 - d) Los eventos mentales son físicos en sí mismos²²⁴

²²³ *Ibid*, p. 159.

²²⁴ John Foster, *op. cit.*, p. 186-187.

Respecto a su argumento, John Foster agrega lo siguiente: “*We are forced to say that the causal influence of the mental on the physical is just a special case of the causal influence of the „physical“ on the physical*”.²²⁵ Como ya lo advertí en su momento, el argumento no ofrece ninguna salida con respecto a la discusión de la voluntad, además de que este argumento, al presentarse como una reducción, parece estar más asociado al materialismo. Puede verse entonces que el concepto de voluntad, visto desde esta perspectiva, no ofrece una explicación suficientemente satisfactoria de cómo el alma afecta e interactúa con el cuerpo.

Voluntad, libertad y seres humanos

Otra arista que me interesaría observar del concepto de voluntad es aquella en la que se asocia la voluntad con el concepto de libertad, cualidad que a fin de cuentas permite marcar la diferencia entre animales y seres humanos, ya que es una perspectiva que terminará aterrizando en el terreno de la ética.

En el capítulo *El error y la voluntad* del texto de Bernard Williams se menciona que la voluntad difiere del entendimiento porque no tiene limitaciones.²²⁶ Para el autor, decir que la voluntad es ilimitada significa que “siempre puedo escoger cualquier cosa. Puedo escoger que sea el caso cualquier cosa que pueda pensar sin ningún „obstáculo palpable“.”²²⁷ Sin embargo, más adelante afirma que podría pensarse que es una característica distinta a la de querer y demás, que se relaciona únicamente con cosas que son acciones. “Esta aplicación de la tesis afirma que no puedo concebir ninguna acción que no pueda escoger realizar. Pero, ¿es esto verdadero? Pues, ¿qué sucede con las cosas que sé o creo que son imposibles para mí? Aquí Descartes diría que podría no ser capaz de realizar la acción, pero siempre puedo escoger hacerla”.²²⁸ Williams menciona que en este

²²⁵ *Ibid*, p. 187.

²²⁶ Bernard Williams, *op. cit.*, p. 167.

²²⁷ *Ibid*, p. 171.

²²⁸ *Ibidem*.

caso la voluntad no se encuentra en el hecho de que tenga o no obstáculos para realizar las elecciones que tome, sino en la libertad de poder tomar esas elecciones. Es justo con base en este planteamiento que resulta posible hablar de una voluntad que en ocasiones puede estar en “conflicto con las pasiones del cuerpo porque la fuerza inercial de los „espíritus animales” que mueven el cuerpo impide que el alma opere sobre él”.²²⁹ Este planteamiento, básicamente afirma que la voluntad de querer algo puede o no llegara a tener algún efecto en el cuerpo, dependiendo de las capacidades del mismo. Más adelante se verá porqué este planteamiento resultara no tener sentido alguno.

Por otra parte, no hay que dejar de lado que cuando se habla de la libertad de la voluntad, en realidad lo que se está mencionando es la cualidad más importante de la misma, la de ser libre. *“For the libertarian (dice Desmond Clarke) will insist that the route from mentality to behaviour is often meditated by the exercise of free choice”*.²³⁰ Además de que no hay que olvidar que: *“that willing is a type of activity that is a characteristic of the soul, whereas the causality of local motion is characteristic of the physical world”*.²³¹ En este caso, se podría decir que si la voluntad es una actividad del alma, entonces es el sujeto quien funciona como causa inicial de esta actividad.

John Foster menciona que los eventos mentales de la voluntad son causados por algunos aspectos de las condiciones psicológicas de los sujetos *“Rather (the libertarian will claim), it is that the event is, in itself, an event of subject-agency. The causal initiative rests with the subject because the event is, by virtue of its intrinsic nature, the subject’s own mental action, an even of the subject doing something”*.²³² Esta sería la forma indicada en la que el sujeto es visto como un “agente” que genera los eventos mentales. *“The libertarian needs to be able to interpret the notion of agency in a way which causal initiative for events of agency*

²²⁹ Bernard Williams, *op. cit.*, p. 173.

²³⁰ John Foster, *op. cit.*, p. 188.

²³¹ Desmond M. Clarke, *op. cit.*, p. 135.

²³² John Foster, *op. cit.*, p. 275.

in the hands of the subject, and we know that, for this initiative to rest with the subject, it is at least required that events be not causally determined by prior conditions".²³³ Esta parte del argumento en donde el sujeto se presenta como el epicentro de los eventos mentales que afectan al cuerpo es, desde mi punto de vista, el punto fundamental en el que se apoya Descartes para diferenciar entre seres humanos y animales.

Para desarrollar esta perspectiva del concepto de voluntad, echaré mano de una cuestión que ayudará a desarrollar el enfoque que pretendo resaltar: ¿Por qué los animales son para Descartes autómatas sin alma? Según la postura de Gordon Baker y Katherine Morris, para el filósofo francés los animales son vistos como máquinas o autómatas, porque todos sus movimientos pueden ser mecánicamente explicables, ya que no tienen voluntad. *"It follows that they cannot think, since thinking is inseparable from the capacity to make judgements and judging is an operation of the will"*.²³⁴ Como ya se ha observado en las secciones anteriores, en este caso, es el alma la que permite la distinción entre seres humanos y animales. Sí los animales no juzgan, desarrollan cálculos e inclusive no tienen actos voluntarios conscientes, es porque carecen de alma.

Redondeando un poco más este aspecto de los animales vistos como máquinas, mencionaré el análisis que desarrollan ambos autores con respecto al concepto de „máquina“. En su texto, se afirma lo siguiente *"First, machines must be „artefacts“: they must be fabricated or constructed on the basis for designs or blueprints. Second, a machine must have a goal-oriented function. It must be designed to serve certain purposes and to supply certain needs, for instance, to produce glass bottles, to milk cows, to fill bottles with milk, or to tell the time. Third, a properly functioning machine must act with perfect regularity or uniformity: the same input must produce the same output. In making our body like a machine, God „wanted it to function like a universal instrument which would always operate in the same manner in accordance with its own laws“ Failures in functioning are*

²³³ *Ibid*, p. 276.

²³⁴ Gordon Baker, *op. cit.*, p. 90.

*criterion for mechanical breakdown. Finally, a machine must operate „mechanically“; its functioning must be wholly explicable by the laws of mechanics”.*²³⁵ En el caso de la filosofía cartesiana, estas “máquinas” (los animales) son hechas de acuerdo con los intereses y determinaciones de Dios.

Se puede observar con esta postura, como se había adelantado, que es el alma la que hace que el ser humano no sea un autómatas más, ya que cuenta con intelecto y una capacidad de decisión que le permite hacer consiente sus actos voluntarios; sin embargo, con base en esta afirmación lo que sigue es observar cómo en este punto, el concepto de voluntad pasa de ser interpretado en un terreno epistemológico a un terreno moral.

Voluntad y moralidad

Como pudo observarse líneas arriba, al ser presentada como una capacidad de decisión en la que se puede discernir de realizar tales o cuales acciones, la voluntad a fin de cuentas termina aterrizando en un terreno moral. Para las finalidades de este trabajo, este no es el punto relevante del concepto; sin embargo me gustaría hacer unas breves reflexiones, ya que me parece, terminan de completar la explicación del concepto que se ha venido tratando.

Cuando habla de las pasiones del alma y de su relación con la voluntad, Desmond Clarke hace referencia a algo que Descartes le menciona a la princesa Elizabeth con respecto al control de las pasiones: *“Our eternal happiness in the afterlife depends on making appropriate choices in this life, it seems consistent with the religious beliefs of his royal correspondent when Descartes claims that to lose one’s reason is more serious than to lose one’s life, and that the worst thing that can happen to us is to be attached to a body that takes away freedom”.*²³⁶ Hay que tomar en cuenta que la voluntad ha sido presentada como una facultad

²³⁵ *Ibid*, p. 94.

²³⁶ Desmond M. Clarke, *op. cit.*, p. 122.

que permite la toma de decisiones y acciones. Es decir, se presenta como una facultad que permite la determinación de sí mismo. *“The control of the passion, therefore, requires some training in the exercise of reason, and a creative use of the imagination so that we cause ourselves to have thoughts whose accompanying flows of animal spirits counteract the misleading effects of the emotions”*.²³⁷ Los *ítems* voluntarios (aunque se hacen presentes en el alma), a diferencia de los de la percepción son algo que podemos controlar; yo no puedo decidir qué percepciones tener, pero si puedo decidir qué acciones realizar o no.

Respecto a esta temática, John Foster menciona lo siguiente: *“The non-physical subject has a genuine power of choice, whose operation is not constrained by prior physical or psychological conditions, and which enables him to exercise an ultimate control over the movements of his body”*.²³⁸ La voluntad entra en los terrenos de lo moral cuando además de tener este poder de decisión, está también la capacidad de discernir entre lo que es considerado como bueno y malo.

Como puede observarse, el concepto de voluntad presenta dos perspectivas de interpretación fundamentales. La primera, que tiene que ver con que se le describe como una capacidad de tomar elecciones que es ilimitada, sin embargo la segunda perspectiva viene a delimitar a la primera, ya que menciona que esta libertad ilimitada a fin de cuentas tiene que ser mediada por el intelecto en una pretensión moral de desarrollar una “buena vida”, la cual tiene como objetivo el dominio de las pasiones. Como se mencionó, vale la pena resaltar que en este caso la voluntad no tiene que ver con el control o decisión de ejercer tal o cual acción, sino con el hecho de que estos *ítems* se presentan independientemente de si dicha acción se realiza o no.

²³⁷ *Ibid*, p. 123.

²³⁸ John Foster, *op. cit.*, p. 267.

4. Crítica de algunos puntos clave de la filosofía cartesiana

4.1 El análisis gramatical de los conceptos mentales

Como mencioné al inicio de este trabajo, la idea de analizar y desarrollar los temas de la filosofía cartesiana de la mente tenía la finalidad de mostrar que en su gran mayoría sólo generan falsos dilemas y explicaciones ininteligibles que, a mi juicio, resultan ser insuficientes para las pretensiones que se adopta en la postura cartesiana. Como se pudo observar, en el texto se trabajaron cuatro nociones básicas sobre las cuales, desde mi punto de vista, se fundan las complicaciones de las explicaciones de la filosofía cartesiana de la mente, que son: conocimiento, sustancia, percepción y voluntad.

A continuación y como conclusión del trabajo, me propongo enunciar muy rápidamente en qué consisten dichas confusiones y problemáticas. Para ello, echaré mano de un par de autores (Ludwig Wittgenstein y Gilbert Ryle principalmente) que me facilitarán el realizar un análisis gramatical con una perspectiva diferente al de las nociones que ya se abordaron. El objetivo es defender la postura de que este análisis “arroja luz sobre nuestro problema quitando de en medio malentendidos. Malentendidos que conciernen al uso de las palabras, provocados entre otras cosas, por ciertas analogías entre las formas de expresión en determinados dominios de nuestro lenguaje”.²³⁹ Así, pues, bajo este enfoque quedarán diluidas muchas de las complicaciones y de las insatisfactorias respuestas que se expusieron en el capítulo anterior.

Sin embargo, antes de comenzar me gustaría hacer una breve mención de una postura (que a mi juicio resulta en extremo pertinente) que desarrolla Ryle en su texto *El Concepto de lo Mental*, en el cual se menciona que la explicación dualista de Descartes es un mito. “Es un gran error y un error de tipo particular: un error categorial. Presenta los hechos de la vida mental como si pertenecieran a un tipo de categoría lógica (o conjunto de tipos o categorías) cuando en realidad

²³⁹ Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas* (México: IIF-UNAM, 1988), p. 113. (sec. 90)

pertenecen a otra. En consecuencia, el dogma es un mito filosófico”.²⁴⁰ Básicamente, se nos explica que el error consiste en que Descartes (como otros muchos filósofos) asume que las nociones que hacen referencia a la “vida mental” son asimiladas desde una categoría lógica muy distinta a la que en realidad pertenecen.

Para el filósofo oxoniense este planteamiento erróneo se debe a que “Descartes equivocó la lógica del problema. En vez de preguntar por criterios en función de los cuales se distingue, de hecho, entre comportamiento inteligente y no inteligente, preguntó: „Dado que el principio de causación mecánica no nos permite establecer la diferencia ¿qué otro principio causal lo hará?”. Descartes se dio cuenta de que éste no era un problema perteneciente a la mecánica y supuso que debía pertenecer a algún homólogo de ella”.²⁴¹ Me parece que la perspectiva que se plantea aquí marca una división tajante sobre la manera en la que pueden llegar a ser interpretadas muchas nociones mentales. Es decir, que en lugar de cuestionarnos acerca de qué son el conocimiento, la voluntad o la percepción, deberíamos preguntarnos cosas como ¿cuáles son los criterios que se deben tomar en cuenta para decir que alguien conoce, percibe o ejerce algún acto voluntario? ¿En qué circunstancias decimos que alguien percibe algo? Estas y algunas otras preguntas similares permitirán asimilar con menor dificultad los conceptos que se han trabajado en este texto.

4.2 ¿Conocimiento como experiencia?

Para efectos de una interpretación adecuada de la noción a tratar, haré la siguiente aclaración: lo que en el capítulo anterior describimos como el uso del concepto de conocimiento como experiencia ahora puede ser interpretado también como lo que sería un “acto de comprensión”. Esto quiere decir que cuando se afirma que alguien conoce algo lo que se implica es que lo está comprendiendo y

²⁴⁰ Gilbert Ryle, *El concepto de lo mental* (Barcelona: Paidós Iberica, 2005), p. 30.

²⁴¹ *Ibid*, p. 35.

entonces es posible aseverar que los conceptos de conocimiento y comprensión están relacionados. Ahora bien, en el punto 3.2 (*Conocimiento y certeza como percepciones*) se observó que en la filosofía cartesiana este concepto era asimilado desde tres perspectivas. Hay que recordar que el tercer caso (conocimiento como experiencia, “verdades primarias”, “claras y discernibles”, etc.) fue al que se le aplicó un análisis más minucioso en éste trabajo. Ahí, se observó que el concepto de conocimiento se encontraba relacionado con nociones como las de “evidente”, “indubitable” e “irresistible”, además de que se dijo que los conocimientos que tienen esas características eran especiales por tener un “nivel de evidencia” superior al de otras, siendo por ello que el individuo las “asiente automáticamente”. Basándonos en esas descripciones, este tipo de comprensión estaría asociada con un proceso mental especial que se da inmediatamente, sin cuestionamiento alguno.

En las *Investigaciones Filosóficas* Wittgenstein examina la noción de comprensión y menciona lo siguiente: “¿Qué es lo que realmente nos viene a las mentes cuando „entendemos” una palabra? – ¿No es algo como una figura? ¿no puede ser una figura?”.²⁴² Con ello plantea el ejemplo de alguien que al escuchar la palabra “cubo” le viene a la mente una figura relacionada con esa palabra (el dibujo de un cubo). En este ejemplo se plantea una situación en la que la figura del cubo parece “insinuar” un determinado empleo de la misma. Con esto puede observarse como ese ejemplo expone de manera casi perfecta (con una acepción importante) la problemática que se planteó líneas arriba. La “figura” que se plasma en la mente del sujeto cartesiano es una figura que obliga de manera necesaria a tener un empleo particular. Conceptos como los de alma, Dios, número, entre otros, son conceptos que se plasman en figuras que a su vez “insinúan” aplicaciones específicas y que además son siempre las correctas.

Ante esta situación Wittgenstein sale al paso diciendo que en este caso “estamos a lo sumo bajo una compulsión psicológica, no lógica. Y entonces

²⁴² Ludwig Wittgenstein, *op. cit.*, p. 140. (sec. 139)

parece enteramente como si conociéramos dos clases de casos”.²⁴³ Hay que mencionar que para efectos filosóficos la compulsión psicológica es irrelevante, ya que lo que llegue a sentir un individuo al asimilar cualquier concepto es irrelevante. Por ejemplo, al pronunciarse sobre el tema, Alejandro Tomasini menciona que “En general, se asume que simplemente una cosa es comprender y otra muy distinta las manifestaciones externas y contingentes. Éstas, se piensa, están relacionadas con el suceso mental sólo por casualidad: en realidad, podrían ser otras o simplemente no darse en absoluto”.²⁴⁴ La idea es que no es sensato hablar de comprensión como si fuera un proceso interno al margen de sus manifestaciones externas. Por ello, resulta útil examinar casos concretos de formas de conducta en relación con las cuales se aplica el concepto de comprensión.

Hay que tomar en cuenta que cuando Wittgenstein expone el ejemplo en el que *A* entrena a *B* para que al final, por él mismo, logre poner por escrito una serie de signos que correspondan a las instrucciones que se le dieron, se plantean algunas de las siguientes cuestiones: ¿cómo aprende a entender este sistema? ¿Hasta dónde tiene él que continuar digamos una serie correctamente para que tengamos derecho a decir que “sabe hacerlo”? ¿En qué consiste ese “saber”? En el caso de las proposiciones indubitables que estamos tratando, la respuesta tendría que estar orientada a probar que el sujeto las descubre como resultado de una especie de intuición. Sin embargo, como ya vimos, esa clase de respuestas están destinadas al fracaso. Ante esto, lo que la filosofía wittgensteineana propone como alternativa es que al responder a ese tipo de cuestionamientos lo que se debe hacer es describir la conducta contextualizada de quienes expresamos esa clase de proposiciones; ya que la posibilidad de que podamos decir que alguien comprende, “dependerá de sus acciones y de sus reacciones”. Si se insiste en interpretar el concepto de comprensión como una experiencia o evento mental, privado, no podrá salirse nunca de las complicaciones expuestas a lo largo de este trabajo. “Determinamos si alguien comprende o no en función de sus reacciones

²⁴³ Ludwig Wittgenstein, *op. cit.*, p. 141. (sec. 140)

²⁴⁴ Alejandro Tomasini, *Enigmas filosóficos y filosofía wittgensteineana* (México: Edere, 2002), p.289.

visibles, palpables y no en función de una supuesta experiencia por la que pasaría”.²⁴⁵ Es irrelevante si esta clase de experiencia se da o no. Lo que es realmente importante es cómo las expresan o manifiestan las personas para que se les pueda aplicar los conceptos en cuestión en a sus respectivas conductas.

Lo anterior nos permite observar cómo los conceptos de comprender, conocer o saber están “emparentados de cerca con la gramática de las palabras „poder“, „ser capaz“. Pero también emparentados de cerca con la de la palabra „entender“. („Dominar“ una técnica”).²⁴⁶ Finalmente, queda agregar que este análisis aplica también para muchas otras nociones psicológicas más. Así, finalmente, sólo queda notar que la clase de experiencia que se plantea en la explicación cartesiana resulta ser un fracaso y tiene que cederle el lugar a explicaciones como la que ofrece Wittgenstein.

4.4 Herencia aristotélica y la propiedad *F*

Como se observó en la sección 3.3 (*La división de las sustancias y sus fundamentos metafísicos*), la concepción de la sustancia cartesiana mantiene una fuerte relación con la concepción escolástica de la sustancia. Por ello, en estos casos, cuando se habla de sustancia se plantea la concepción de una cosa a la que se adhieren sus propiedades (*The Substance Theory*). Así, la sustancia en la postura cartesiana se entiende “como el sujeto de los atributos, es decir, como aquello de lo que se habla y que no es a su vez predicable de otras cosas”.²⁴⁷ En este caso, los diferentes objetos de los que se compone el mundo son sustancias con propiedades particulares. Sin embargo, aunque ya expresé con anterioridad algunas críticas con respecto a éste punto de vista, me gustaría hacer una última observación sobre el tema.

²⁴⁵ Alejandro Tomasini, *op. cit.*, p. 291.

²⁴⁶ Ludwig Wittgenstein, *op. cit.*, p. 151 (sec. 150)

²⁴⁷ Alejandro Tomasini, *op. cit.*, p. 137.

Como podemos recordar, en el caso de la filosofía cartesiana existe el planteamiento de una sustancia especial que tiene una propiedad que ninguna otra sustancia tiene. Esta sustancia es la sustancia mental que posee la propiedad *F*. Además, cabe mencionar que dicha propiedad es la esencia de la sustancia mental (*cogito*) y es gracias a ésta que puedo diferenciarme de mi cuerpo y, por ende, puedo plantear la existencia de dos realidades diferentes. No hay que dejar de tomar en cuenta que la sustancia mental no es lo mismo que pensar; pensar, es su cualidad principal y lo que la hace diferente a la sustancia material.

Ante esta argumentación, me parece que Norman Malcolm expresa un punto de vista crítico y a la vez pertinente. En su texto *Problems of Mind. Descartes to Wittgenstein*, Malcolm pregunta: “*What assures Descartes that he has a clear and distinct perception of himself as a thinking but non-corporeal thing?*”.²⁴⁸ Para efectos de la disolución del problema creo que la cuestión de Malcolm podría reformularse de la siguiente manera: ¿qué clase de conducta tendría que manifestar alguien que tiene una percepción clara y discernible de sí mismo como una cosa pensante? ¿Cuáles serían las circunstancias y bajo qué criterios alguien podría decir “esa persona se asume a sí misma como una cosa pensante”, así como puede decir “esa persona se siente triste” o “está furiosa”? A mi modo de ver, esta cuestión expone claramente lo absurdo del planteamiento cartesiano sobre una supuesta propiedad esencial que permitiría diferenciar a las sustancias; ya que de ser como Descartes lo explica, debería poder explicarse sencillamente cuáles son los criterios que permitirían ubicar las conductas que reflejarían ese tipo de experiencias. Y es claro que no hay una conducta que sea la conducta de pensar.

²⁴⁸ Norman Malcolm, *Problems of Mind. Descartes to Wittgenstein* (New York: Harper & Row, 1971), p. 4.

Propiedad F y la falacia mereológica

Un planteamiento que me parece importante desarrollar, por las consecuencias que tiene en los problemas de la filosofía de la mente (no sólo la cartesiana), es el de la relación que hay entre la idea de una propiedad *F* (que permite diferenciar una sustancia de otra) y la falacia mereológica. Como ya no se ahondará más en la propiedad *F* en este trabajo, me daré a la tarea de exponer en qué consiste la falacia mereológica para después explicar de qué manera se relacionan ambos temas y los efectos que tienen.

En su libro *Philosophical Foundations of Neuroscience*, P. M. S. Hacker y R. M. Bennett explican la falacia mereológica de la siguiente manera: “*The organs of an animal are parts of the animal, and psychological predicates are ascribable to the whole animal, not to its constituent parts. Mereology is the logic of part/whole relations. The neuroscientist mistake of ascribing to the constituent „parts“ of an animal attributes that logically apply only to the „whole“ animal we shall call „mereological fallacy“ in neuroscience*”.²⁴⁹ Aunque la explicación se aboca a desarrollar una crítica de las ciencias cognitivas, lo cierto es que la falacia mereológica no está muy alejada de la explicación y los razonamientos cartesianos. Descartes distingue el cerebro de la mente (alma) y adscribe atributos especiales a la segunda, ubicándola en un lugar particular, atribuyéndole pensamientos, ideas, percepciones, sensaciones, voliciones y demás “estados mentales”. “*It was characteristic feature of Cartesian dualism (afirman Hacker y Bennett) to ascribe psychological predicates to the mind and only derivatively to the human being*”.²⁵⁰ Lo que hasta aquí hemos descrito acerca de la propiedad *F* tiene que ver con esta facultad especial (*cogito*) de la que habla Descartes para describir una sustancia diferente al cuerpo y sobre la cual recaen las impresiones del mundo externo y las manifestaciones voluntarias del individuo. A final de cuentas en las posturas de la neurociencia y la cartesiana, el cuerpo es visto como

²⁴⁹ P. M. Hacker & M. R. Bennett, *Philosophical Foundations of Neuroscience* (Londres: Blackwell Publishing, 2003), p. 73.

²⁵⁰ *Ibid*, p.72.

una clase de medio o transmisor de datos (*items*, figuras, estados mentales, impulsos en las fibras nerviosas, etc.) que asimila o interpreta el cerebro. Con ello, puede notarse que todas esas expresiones que hacen alusión a que el alma (mente, cerebro, etc.) percibe, desea, ve, piensa y mueve al cuerpo, entre otras, tienen su origen en la filosofía cartesiana y el planteamiento de la propiedad *F*, mismas que se fundan en un error grave.

Así, puede notarse que bajo esta descripción la explicación materialista y la explicación cartesiana se encuentran más emparentadas de lo que en un principio podría parecer. Sin embargo, éste es un tema que no se abordará en este trabajo.

4.5 Percepción y voluntad conceptos públicos

Para concluir estas últimas reflexiones, explicaré dónde se encuentran las complicaciones y confusiones en las explicaciones que señalan la manera en la que el alma se une con el cuerpo. Hay que recordar que esta relación se determina principalmente bajo dos conceptos importantes, percepción y voluntad.

Comenzaré por mencionar que una de las objeciones más recurrentes a la explicación de la integración del ser humano como una combinación de dos sustancias es la que no se entiende cómo éstas, siendo tan diferentes, podrían interactuar entre sí. Sin embargo, Descartes se las arregla para ubicar el alma en la glándula pineal, además de explicar que el alma y el cuerpo comparten “información”, sensaciones y voliciones gracias a los espíritus animales que transitan por todo el cuerpo, permitiendo que el alma pueda interactuar con el cuerpo.

4.5.1 Percepción

Un aspecto que abarca gran parte de la relación cuerpo-mente, en dónde el alma recibe sensaciones del cuerpo, es la descripción de esa “información” (*items*, figuras) que se transmite gracias a los sentidos viajando por todo el cuerpo hacia

el *cogito*. Este planteamiento relacionado con el carácter fenomenológico de la percepción da lugar a problemáticas como las del solipsismo (“sólo yo puedo sentir este dolor”) y la confusión sobre lo que sería sentir algo o percibir algo.

Partamos mencionando que cuando se habla de percepción hay que tomar en cuenta la postura de Gilber Ryle, quien dice: “Hablar de la mente de una persona no es hablar de un depósito en el que se pueden alojar objetos que nos está prohibido alojar en otro depósito llamado „mundo físico“. Es más bien, hablar de las aptitudes, debilidades y propensiones de esa persona para hacer y padecer determinados tipos de cosas en el mundo de todos los días”.²⁵¹ Con este ejemplo se puede ilustrar la distinción entre una postura que explica la percepción como un proceso causal que comienza con el cuerpo y termina en el alma, que además es privado; y otra que describe a la percepción como un concepto que sirve para explicar ciertas conductas y expresiones humanas.

Un aspecto importante que resulta primordial aclarar en este planteamiento es que en el caso de la filosofía cartesiana, percepción y sensación se entienden de una manera muy particular. “*A long tradition in philosophy, as well as in pshychology and neuroscience* (nos dice Ryle) *asumed that perceiving something characteristically involves having sensations. The roots of this conception lie in the seventeenth and eighteenth-century conception of perception as the causation.*”²⁵² Esa perspectiva de la percepción como vinculada a las sensaciones será refutada con el siguiente planteamiento.

Percepción en 1ª y en 3ª persona

En principio hay que tomar en cuenta que, para Descartes y sus seguidores, normalmente cuando se habla de sensaciones se habla de algo especial, “puesto que puedo conocer las mías pero no las de otros. En todo caso, no puedo

²⁵¹ Gilbert Ryle, *op. cit.*, p. 223.

²⁵² Hacker & Bennett, *op. cit.*, p.128.

conocerlas del mismo modo como conozco las mías, es decir, no tengo a ellas el acceso privilegiado que sí tengo de las mías”.²⁵³ Además de que “se supone que por medio de las sensaciones adquirimos alguna clase de información o conocimiento de algo externo a nosotros y que es totalmente independiente de nuestros pensamientos, voluntad, creencias, deseos y demás”.²⁵⁴ Por lo general, no puedo decidir sobre qué sensaciones tener; aunque cubra mis ojos o tape mis oídos, la posibilidad de tener la visión o captar el sonido de algo está siempre latente; cuando descubro mis ojos o mis oídos la vista y el sonido se presentan ante mí inmediatamente. Además de involuntarias e inmediatas, principalmente, las sensaciones son privadas y nadie más que yo puede hablar de ellas.

Con el fin de clarificar esta explicación, me parece pertinente traer a cuenta una vez más cómo desarrolla Wittgenstein el tema en las *Investigaciones Filosóficas*. “¿Cómo se refieren las palabras a las sensaciones? – En eso no parece haber problema alguno; ¿pues no hablamos cotidianamente de sensaciones y las nombramos? ¿Pero cómo se establece la conexión del nombre con lo nombrado? La pregunta es la misma que ésta: ¿Cómo aprende un hombre el significado de los nombres de sensaciones?”.²⁵⁵ Para el filósofo austriaco, la afirmación de que los otros no saben cuándo a alguien le duele, tiene frío o está triste, es declaradamente falsa: todos los días las personas hacen afirmaciones de esa naturaleza. Cuando se atribuyen determinadas actitudes o estados, se hace porque se dispone de criterios que permiten adscribir tales sensaciones a otra persona.

No hay que olvidar que cuando Wittgenstein habla del lenguaje de las sensaciones, lo hace siempre desde dos perspectivas: su aplicación en la primera persona (me duele, siento que, veo, escucho, etc.) y su aplicación en la tercera persona (le duele, está triste, se ve cansado, etc.). Podemos aplicar el lenguaje de las sensaciones en primera persona, porque en parte en eso consiste interiorizar

²⁵³ Alejandro Tomasini, *op. cit.*, p. 296.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 297.

²⁵⁵ Ludwig Wittgenstein, *op. cit.*, p. 219 (sec. 244).

un lenguaje común. “¿Qué pasa, pues, con el lenguaje que describe mis vivencias internas y que sólo yo mismo puedo entender? ¿Cómo designo mis sensaciones con palabras? – ¿Del modo en que lo hacemos ordinariamente? ¿Están entonces mis palabras de sensaciones conectadas con mis manifestaciones naturales de sensaciones? – En este caso mi lenguaje no es „privado“.”²⁵⁶ Como bien lo expresa esta cita, el lenguaje de las sensaciones no es algo privado, por ende no sólo tengo autoridad para hablar de mi dolor, sino también para hablar del dolor de otra persona.

Debe de quedar claro que cuando hablo de mi dolor, es obvio que no necesito de ningún criterio para hacer comprensible una oración de esa clase. Sin embargo, cuando hablo de los dolores de otros no puedo hacerlo sin los criterios que permitan que mi oración tenga sentido. “La expresión „sólo yo sé que me duele” no sirve para indicarle al niño ningún estado de cosas, sino para orientarlo respecto a cómo usar las expresiones en las que aparecen las palabras de sensación. Dicha expresión sirve para que, si el aprendiz dice cosas como „él tiene mi dolor” o „él siento lo mismo”, se le instruya y se le corrija: „no, él no *siento*, sino *siente*. „Él no puede tener tus dolores, porque cada quien tiene sus propios dolores”. La expresión es meramente regulativa del uso de las palabras. No es una descripción de ningún estrato de realidad”.²⁵⁷ A lo largo de este trabajo se observó que el modelo cartesiano que describe a las percepciones y sensaciones responde a un modelo de objeto-designación, el cual se funda en la autoridad de la primera persona. Sin embargo, con esta perspectiva wittgensteineana se puede notar que “si se construye la gramática de la expresión de la sensación según el modelo de „objeto y designación”, entonces el objeto cae fuera de consideración por irrelevante”.²⁵⁸ Básicamente, lo que esta postura afirma es que en el lenguaje de las sensaciones la forma en la que se den tales fenómenos es irrelevante, ya

²⁵⁶ Ludwig Wittgenstein, *op. cit.*, p. 255 (sec. 256).

²⁵⁷ Alejandro Tomasini, *op. cit.*, p. 311.

²⁵⁸ Ludwig Wittgesntein, *op. cit.*, p. 245 (sec. 293).

que cuando los expreso tengo que hacerlos públicos y los demás requieren de criterios para poder darle un sentido y comprender mis oraciones.

4.5.2 Voluntad

En el caso de la voluntad, la relación entre las sustancias también presenta una serie de complicaciones que deben ser analizadas y refutadas. Como lo menciona Gilbert Ryle: “Se ha considerado que las voliciones son actos u operaciones mentales especiales, mediante las cuales la mente lleva sus ideas a la práctica. Pienso en cierto estado de cosas que deseo que acaezca en el mundo físico, pero como pensar y desear carecen de fuerza ejecutiva se requiere la intervención de un proceso mental que la posea. De modo que llevo a cabo un acto volitivo que, de alguna manera, pone mis músculos en acción”.²⁵⁹ Bajo esta explicación, la voluntad se concibe como una facultad especial que permite a los seres humanos “activar” sus cuerpos.

Para el mismo Ryle, esta explicación no es más que una consecuencia del “mito del fantasma en la máquina”, ya que al seguir desarrollando su crítica a la postura tradicional menciona un ejemplo en el que plantea la situación de alguien que aprieta el gatillo de una pistola. “Decir que alguien apretó el gatillo intencionalmente es expresar como mínimo una proposición conjuntiva que afirma el acaecimiento de un acto en el nivel físico y de otro acto en el nivel mental”.²⁶⁰ Así, apretar el gatillo, lanzar una bola, tomar un vaso de agua y demás acciones, afirman que el acto corporal es el efecto de un acto mental particular que impulsa la acción. Básicamente, lo que se hará en esta última sección será exponer una serie de objeciones a esta concepción cartesiana tradicional de modo que podamos apuntar a una concepción alternativa, más explicativa.

²⁵⁹ Gilbert Ryle, *op. cit.*, p. 78.

²⁶⁰ *Ibidem.*

“Querer” no es el nombre de una acción

En el texto de Gilbert Ryle, *El Concepto de lo Mental* se presentan al menos tres objeciones que me parecen fundamentales para criticar el modelo tradicional de la voluntad. La primera objeción se enfoca en el ataque de la idea de que las acciones manifiestas de las que se predica inteligencia tienen como consecuencia actos volitivos ocultos. Esta objeción Ryle la plantea con el siguiente ejemplo: “Nadie dice cosas tales como que a las diez de la mañana estaba ocupado en querer tal o cual cosa, o que en el mediodía y el almuerzo llevó a cabo rápida y fácilmente cinco voliciones y despacio y con dificultades dos de ellas [...] Los novelistas describen las acciones, preocupaciones y turbaciones de sus personajes, pero nunca hacen mención de sus voliciones”.²⁶¹ Ryle menciona que ello se debe a que las personas no están acostumbradas a usar expresiones para describir sus comportamientos internos como algo distinto a su comportamiento exterior. Con base en este planteamiento, Ryle desglosa su segunda objeción, que sostiene lo siguiente: “Se acepta que nadie puede observar las voliciones de otro, que sólo puede inferir la existencia de una volición a partir de la conducta externa observada y ello únicamente si se tienen buenas razones para pensar que dicha acción fue voluntaria y no refleja, o habitual, o el resultado de una causa externa”.²⁶² Al igual que en el caso de la percepción, desde la perspectiva de la tercera persona sólo puede decirse que alguien tuvo la voluntad de hacer tal o cual cosa con base en criterios determinados que nos revelan las voliciones de las personas, pero la explicación resulta complicada si se describe la voluntad como un acto previo y privado a la acción que realiza una persona.

La tercera objeción tiene que ver con la misteriosa conexión que se postula entre voliciones y movimientos corporales. Además de que dice que esta explicación es desatinada, Ryle menciona lo siguiente: “Las mentes deben existir si se trata de explicar causalmente el comportamiento inteligente de los cuerpos humanos, pero de acuerdo con tal descripción poseen una existencia sombría,

²⁶¹ Gilbert Ryle, *op. cit.*, p. 79.

²⁶² *Ibid*, p. 80.

caracterizada por encontrarse al margen del sistema causal al que pertenecen los cuerpos”.²⁶³ Las complicaciones que hay para explicar la relación causal entre una sustancia inmaterial y otra material es una temática recurrente en la exposición de las deficiencias del modelo cartesiano y Ryle prolonga esta tradición crítica.

Otro planteamiento en el que se ataca la postura tradicional de la voluntad lo desarrolla obviamente Ludwig Wittgenstein. El filósofo austriaco nos explica que la idea de voluntad tiene que ver más bien con el modo como las personas “hacen algo”, es decir, que tienen la capacidad de realizar una acción. Sin embargo, ante ello, Wittgenstein aclara de manera categórica lo siguiente: “*Querer* no es el nombre de una acción y por lo tanto no lo es en particular de una acción voluntaria”.²⁶⁴ A lo que también agrega: “Cuando levanto mi brazo „voluntariamente”, no me estoy sirviendo de un medio para producir el movimiento. Tampoco mi deseo es un medio semejante”.²⁶⁵ Partiendo de estas objeciones, podríamos comenzar a plantearnos la idea de que tendría mucho más sentido describir las voliciones como acciones que se describen y comprenden con base en criterios y contextos específicos. Así, esos criterios explicarían el resultado de una acción determinada sin la necesidad de apelar a planteamientos internos que supuestamente serían una condición necesaria para que una persona pueda poner en marcha su cuerpo.

²⁶³ *Ibid*, p. 81.

²⁶⁴ Ludwig Wittgenstein, *op. cit.*, p. 379. (sec. 613).

²⁶⁵ *Ibid*, p. 379. (sec. 614)

Bibliografía

Almong, Joseph, *What am I? Descartes and the mind-body problem* (New York: Oxford University Press, 2002)

Aristóteles, *Metafísica* (Madrid: Sarpe, 1985)

Baker, Gordon & Morris, J. Katherine, *Descartes Dualism* (Londres: Routledge, 1996)

Churchland, Paul M., *Materia y conciencia* (Barcelona: Gedisa, 1999)

Clarke, Desmond M., *Descartes's Theory of Mind* (New York: Oxford University Press, 2003)

Clifford Grayling, Anthony, *Descartes. La vida de Rene Descartes y su lugar en su época*, (Valencia: Pre-textos, 2007)

Collinson, Patrick, *La Reforma* (Barcelona: Debate, 2004)

Cottingham, John, *Descartes* (México: FFyL-UNAM, 1995)

Dicker, Georges, *Descartes: An analytical and historical introduction* (New York: Oxford University Press, 1993)

Descartes, René, *Correspondencia con Isabel de Bohemia y otras cartas*, (Barcelona: Alba Editorial, 1999)

Descartes, René, *Meditaciones metafísicas* (México: Espasa-Calpe, 1937)

Descartes, René, *Las pasiones del alma* (México: Ediciones Coyoacán, 2000)

Descartes, René, *Discurso del método* (Madrid: Sarpe, 1984)

Descartes, René, *Reglas para la Dirección de la mente* (Argentina: Aguilar, 1970)

Foster, John, *The immaterial self: A Defence of the Cartesian Dualist Conception of the Mind* (Londres: Routledge, 1991)

Hacker, P. M. S. & Bennett, M. R., *Philosophical Foundations of Neuroscience* (Londres: Blackwell Publishing, 2003)

Jolley, Nicholas, *The light of the soul* (Oxford: Clarendon Press, 1990)

Kenny, Anthony, *Descartes: A Study of his Philosophy* (Londres: Thoemes Press, 1993)

Lutz, Henrich, *Reforma y Contrareforma* (Madrid: Alianza Universidad, 1992)

Malcolm, Norman, *Problems of Mind. Descartes to Wittgenstein* (New York: Harper & Row, 1971)

Mason, Stephen F., *Historia de las ciencias 2. La revolución científica de los siglos XVI y XVII* (Madrid: Alianza, 1985)

Rozemond, Marlene, *Descartes's Dualism* (Cambridge: Harvard University Press, 1939)

Ryle, Gilbert, *El concepto de lo mental* (Barcelona: Paidos Iberica, 2005)

Taylor, A. E., *Elements of Metaphysics* (Londres: Methuen, 1927)

Tomasini, Alejandro, *Enigmas filosóficos y filosofía wittgensteineana* (México: Edere, 2002)

Williams, Bernard, *Descartes: el proyecto de la investigación pura*, (México: IIF-UNAM, 1995)

Wilson, Margaret, *Descartes*, (México: IIF-UNAM, 1990)

Wittgenstein, Ludwig, *Investigaciones filosóficas* (México: IIF-UNAM, 1988)