



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES ACATLÁN

Unión sustancial y dualismo epistemológico. Ensayo sobre las *Meditaciones de prima philosophiae* y las *Regulae ad directionem ingenii* de René Descartes

TESIS
QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
VERÓNICA RAMÍREZ CÁRDENAS

ASESORA:
DRA. MARÍA ESPERANZA RODRÍGUEZ ZARAGOZA

SANTA CRUZ ACATLÁN, NAUCALPAN, ESTADO DE MÉXICO, AGOSTO DE 2021





Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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.

A Sara, María Luisa y Angelina

*No vengo a decir nada que no hayan dicho antes
otros, pero vengo a decirlo –eso sí– con otras
palabras, y con mi propia incertidumbre.*

Rafael Lechowski

Agradecimientos

A *Dios*, por todo lo que tengo, lo que he logrado y por las personas que forman parte de mi vida.

Mamá, papá, ustedes siempre han creído en mí, incluso cuando yo me siento perdida, me aman, me cuidan y me apoyan incondicionalmente. Con su ejemplo me han enseñado que en la vida todo es mucho más satisfactorio cuando se tienen por estandartes la dedicación y la rectitud: sin estas virtudes sería nadie. *Aline*, gracias por todos los momentos bonitos que hemos compartido, por escucharme cuando lo necesito, por traer a *Blanquita* a nuestro hogar y, sobre todo, por aguantar mis locuras.

Lupita, por enseñarme lo que es la verdadera amistad, por seguir a mi lado, por tus consejos, por hablarme de Historia con tanta pasión, por nuestras pláticas filosóficas en los pastos, por tus detalles, por animarme con tu ejemplo a seguir hacia adelante tanto profesional como personalmente. *Miriam*, mi *drugui* desde el segundo día de la carrera, por compartir conmigo las crisis existenciales después de ciertas clases, las ganas de abandonar la carrera cuando todo parecía oscuro y los bellos momentos en el *Árbol de la sabiduría*; por la confianza, el cariño, los consejos, el llanto, la risa y por nutrir mis ideas con las tuyas. *Oscar*, por ser como yo en versión tú, por ser el causante de mis carcajadas, por enseñarme a jugar baraja, por animarme a practicar el inglés, por aconsejarme, por confiar en mí y por seguir siendo el amor de mi vida en amigo.

Paola, por tu afecto, por las pláticas mientras caminábamos a San Bartolo, por las risas y por tu buena vibra. *Loan*, por recibirme con gusto cuando comencé a tomar clases en el matutino, por las pláticas entre clases, por tu cariño y amistad. *Fer*, por seguir conmigo a pesar de todo, por haberme dado la oportunidad de trabajar contigo, disfruté aprender de lo que haces y eso me ayudó a ser más consciente de que debo cuidar mi sonrisa. *Elsy*, por los

buenos momentos que compartimos en la carrera, por cantar y bromear conmigo en el concierto de Sharif y por acompañarnos en los momentos difíciles. *Memo*, por ser mi guía en los primeros semestres, por todos tus consejos, por compartir tus ideas conmigo, por ser tan apasionado cuando me explicabas los temas que no entendía e incluso por las bromas sobre el ordenamiento. *Cirilo*, por la ternura que me brindaste en CCH, por dejarme escuchar tu voz mientras tocabas la guitarra y por tus abrazos. *Juan*, por escucharme aquel día que fuimos a Tepotzotlán, por tus mimos, las tardes de películas y por invitarme a probar la nieve de mazapán. *Pedro*, por ser siempre tan lindo conmigo, por compartir el gusto por el rap y decir cosas ñeras. *Diego*, por recordarme que el camino de la Filosofía no debe ensombrecerse por la tristeza, por ser un ejemplo de superación profesional y siempre ser tan cálido conmigo. *Simón*, por hacer amenas las caminatas nocturnas hacia San Bartolo y por retroalimentar mis ideas cuando te platicaba sobre mi tesis. *César*, por hacerme reír, por cargarme cuando quería, por todas las veces que me has dicho que vea el cielo y por las cosas bonitas que siempre me dices.

Dr. Jesús Carlos Hernández Moreno, por el tiempo, apoyo e interés que me brindó al inicio de este trabajo de investigación. Usted fue fundamental para estructurar y dirigir el camino a seguir para desarrollar mis ideas. *Dra. María Esperanza Rodríguez Zaragoza*, estoy muy agradecida por su apoyo, sus comentarios, por la calidez de sus consejos y por recomendarme con Eduardo. El hecho de que haya revisado mi tesis con tanto esmero fue muy valioso para mí, pues me siento satisfecha del resultado. *Dr. Luis Antonio Velasco Guzmán*, *Lic. Sara Luz Alvarado Aranda*, *Mtro. Valente Vázquez Bautista*, *Mtra. Paola Rochon Herrera*, por el tiempo que dedicaron a la lectura de mi trabajo, por indicarme los aspectos que podría mejorar y por sus valiosos comentarios.

Finalmente, siguiendo el ejemplo de mi *tío Snoop*, me agradezco por el esfuerzo, dedicación y perseverancia; por todas las horas que estuve leyendo, escribiendo y por seguir todas las recomendaciones de mis asesores. Por no desfallecer cuando las ideas dejaban de fluir y siempre dar lo mejor de mí, pues eso me trajo hasta aquí.

Índice

Introducción.....	1
Capítulo I. Dualismo cartesiano	5
1. Real es sinónimo de actual o formal.....	5
2. La distinción real excluye el cuerpo de la esencia del hombre	8
3. El espíritu es un cuerpo sutil expandido en otro.....	12
4. El ‘dogma del fantasma en la máquina’	15
5. ¿Dualismo o trialismo cartesiano?.....	19
Conclusión	24
Capítulo II. Unión sustancial	26
1. La separación espíritu/cuerpo ocurre en el nivel de la concepción, no en el de la percepción.....	26
2. El hombre es esencialmente una unidad sustancial espíritu-cuerpo.....	29
3. El espíritu no tiene que ser extenso para estar unido al cuerpo	36
4. El alma no es un fantasma alojado en una máquina	39
5. La unión espíritu-cuerpo no es una sustancia.....	43
Conclusión	45
Capítulo III. Dualismo epistemológico	48
1. El realismo de René Descartes	48
1.1 Tres razones que le enseñan al sujeto que posee un cuerpo	53
2. Dualismo epistemológico	57
3. Unión sustancial y dualismo epistemológico	62
Conclusión.....	65

Conclusiones.....	68
Referencias	73
Referencias electrónicas	74

Introducción

El hombre se ha cuestionado sobre cuál o cuáles son los principios de su ser, gracias a ello es que se han originado diversas corrientes filosóficas, cuyo propósito es explicar cómo se encuentra constituida la esencia del hombre. La corriente que aquí me interesa indagar es la del dualismo entre el cuerpo y el espíritu, ya que suele relacionarse con René Descartes. El dualismo se define como una doctrina filosófica que sostiene la existencia de dos principios antagónicos e irreductibles entre sí. El dualismo cartesiano se presenta en el ser del hombre, es decir, en la unión de dos sustancias entre las que existe una división debido a sus distintas naturalezas, éstas son la *res cogitans*¹ y la *res extensa*². Sin embargo, como toda teoría filosófica, ésta se enfrenta a diversos cuestionamientos, por ejemplo, si a un dualista se le pregunta si dos sustancias de distinta naturaleza (pensante y extensa) pueden interactuar entre sí y cómo lo hacen, lo que, de acuerdo a sus detractores, es un problema que sigue sin resolverse. Ahora, el dualismo que se le adjudica a Descartes consiste en la separación de la mente y el cuerpo, ya que son de distinta naturaleza³. Sin embargo, he notado que el antiguo alumno de la Flèche no piensa que entre el pensamiento y la sustancia corpórea existe una división, sino una unión sustancial⁴ que les permite comunicarse y es gracias a ello que tienen lugar las sensaciones, pasiones y percepciones sensibles, por lo tanto, sostengo que René Descartes no estableció el dualismo de sustancias en su filosofía. Dicho esto, hay que destacar que la creencia de que el Caballero de la Turena es dualista tiene su origen en las

¹ La *res cogitans* es la sustancia cuyo atributo esencial es el pensamiento, a la cual también se le puede llamar alma, espíritu, sustancia pensante, fuerza cognoscitiva, pensamiento, entendimiento y mente.

² La *res extensa* es la sustancia cuyo atributo esencial es la extensión, a la que también se le denomina cuerpo, sustancia extensa o sustancia corpórea.

³ La mente es inmaterial, mientras que el cuerpo es material.

⁴ La unión del espíritu y el cuerpo no es una sustancia aparte, sino la relación de dos sustancias, por tanto, es una unión sustancial. Sin embargo, hay que tener presente que también es una unión existencial, ya que se concibe a través de la actividad de la vida cotidiana.

interpretaciones de los primeros lectores de las *Meditaciones metafísicas* —entre los que figuran Caterus, Arnauld y Gassendi (2011d)— que indican que la distinción real entre el espíritu y el cuerpo implica su existencia separada y que son independientes uno del otro. Esta distinción, según Descartes, es la que se da entre dos sustancias y le permite reconocer que es capaz de concebir una sin la otra, como cosas completas y diferentes entre sí, debido a que cada una tiene su propio atributo: el atributo del alma es el pensamiento; el del cuerpo, la extensión. Cabe señalar que las interpretaciones de Caterus, Arnauld y Gassendi fueron recibidas por Gilbert Ryle (2009) y John Cottingham (1985, 1992), quienes examinan los errores del argumento dualista de René Descartes para así aportar una solución a los problemas que éste supone.

Anteriormente, señalé que Descartes no concibe una división entre la mente y el cuerpo, sino una unión sustancial y existencial. Esta idea nació gracias a la lectura de la *Sexta meditación* (2011d), puesto que en ella el filósofo francés defiende que estas sustancias esenciales en el hombre se encuentran tan unidas que parecen ser una y la misma cosa, lo cual se constata a través de las sensaciones de hambre, sed, dolor, etcétera. Sumado a ello, tenemos que en *Los principios de la filosofía* (1995) René Descartes expone que la distinción real entre el espíritu y el cuerpo únicamente posibilita su concepción por separado, ya que es una actividad exclusiva del entendimiento, de suerte que elimina la posibilidad de que uno exista sin el otro. Vale la pena enfatizar que Descartes distingue ambas sustancias con fines epistémicos porque gracias a ello se conoce cuál es su naturaleza y cuáles son sus atributos. Con base en lo que he dicho hasta aquí, noto que la interpretación dualista de Descartes es, para pensadores como Cottingham y Ryle, la carta de presentación de la filosofía del francés. Y, a mi parecer, este hecho pone de manifiesto que ellos han dejado al margen el pensamiento

del antiguo alumno de la Flèche, lo cual representa un problema porque se ha menguado su comprensión.

Por tal motivo decidí llevar a cabo este trabajo de investigación que tiene como objetivo mostrar que en las *Meditaciones* (2011d) de René Descartes no se percibe la separación del alma y el cuerpo, sino una unión sustancial que es un fenómeno existencial. Considero que, desde el punto de vista filosófico, es importante porque pretendo formar parte del diálogo en torno a algunas ideas del pensamiento de Descartes, con la finalidad de aportar un grano de arena a su comprensión. En lo tocante al aspecto personal, la elaboración de esta tesis representa una lectura más cuidadosa y completa de las *Meditaciones acerca de la Primera Filosofía*, pues en una primera lectura también concluí que en ellas se postula el dualismo sustancial alma/cuerpo. Para cumplir mi objetivo contrasté las interpretaciones de Caterus, Arnauld, Gassendi (2011d), Ryle (2009) y Cottingham (1985, 1992) con las ideas de Descartes (2011d). Mi segundo objetivo es aportar argumentos para sostener que en las *Reglas para la dirección del espíritu* (2011e) es posible percibir un dualismo, pero de corte epistemológico, y para cumplirlo analizaré algunos argumentos de la obra antes mencionada.

Esta tesis está estructurada del siguiente modo: el primer capítulo tiene como propósito mostrar los argumentos en los que se basan cinco interpretaciones que defienden que Descartes estableció el dualismo de sustancias, además de presentar las posibles soluciones que se han dado para resolver los supuestos cabos sueltos que el filósofo francés ha dejado. Para ello examiné las *Primeras objeciones* de Caterus, las *Cuartas objeciones* de Antoine Arnauld y las *Quintas objeciones* de Gassendi (2011d). También revisé *The concept of mind* de Gilbert Ryle (2009), así como *Cartesian dualism: theology, metaphysics, and science* (1992) y *Cartesian Trialism* (1985) de John Cottingham.

En el segundo capítulo, atendí las ideas de René Descartes que me permitan mostrar que la distinción real no es sinónimo de la separación formal del alma y el cuerpo. Para entender esto, hay que destacar que Descartes considera en la *Tercera meditación* (2011d) dos tipos de realidad: objetiva y formal. La realidad objetiva refiere a lo que existe solamente en el entendimiento, es decir, a las ideas. Por ende, la distinción real es una acción que únicamente se da en el entendimiento. Ahora, la realidad formal refiere a los entes, sin embargo, no somos capaces de observar una *res extensa* ni una *res cogitans* en sí misma, sino un hombre, razón por la cual pienso que la distinción real no es sinónimo de separación formal. En este capítulo también expliqué en qué consiste la unión sustancial, por lo cual llevaré a cabo una lectura cuidadosa de las *Meditaciones* (2011d), complementándola con algunos segmentos de *Los principios de la filosofía* (1995), del *Tratado del hombre* (2011f) y de *Las pasiones del alma* (2011c, 2009).

Finalmente, en el tercer capítulo, ofrecí argumentos para proponer que el dualismo que se percibe en el pensamiento de René Descartes es de corte epistemológico, pues en las *Reglas para la dirección del espíritu* (2011e) se establece la distinción entre sujeto y objeto. Cabe destacar que esta empresa tiene el propósito de extender una cordial invitación a los lectores a demorarse en la obra del filósofo francés para que así su carta de presentación sean sus propias ideas y no lo que se dice de ellas, pues ésta es la única manera de agradecerle el despertar de mi interés por la filosofía.

Capítulo I

Dualismo cartesiano

En la *Sexta meditación* René Descartes sostiene que el espíritu se puede concebir sin el cuerpo, lo cual le permite conocer que se trata de dos sustancias distintas entre sí, pues cada una tiene sus propias características, por ejemplo, “el cuerpo, por su naturaleza es siempre divisible, mientras que el espíritu es por entero indivisible” (Descartes, 2011d, p.65). Sin embargo, pensadores como Caterus, Arnauld, Gassendi, Ryle y Cottingham interpretaron que dicha distinción no sólo implica la concepción separada de la *res cogitans* y de la *res extensa*, sino que también existen separadamente, a lo cual se le ha denominado dualismo cartesiano. El objetivo del presente capítulo es enumerar las razones por las que los cinco pensadores que mencionamos anteriormente creen que Descartes es un filósofo dualista, poniendo énfasis en sus interpretaciones y críticas sobre la distinción real que se da entre la mente y el cuerpo. Esto es importante, ya que representa el antecedente de mi trabajo de investigación.

1. Real es sinónimo de actual o formal⁵

Para empezar, es preciso señalar que he definido la distinción real que se da entre el espíritu y el cuerpo como la acción del entendimiento que le permite concebir separadamente las sustancias para conocer tanto la naturaleza como los atributos de cada una⁶. Por ejemplo, Descartes percibe a través de esta distinción que el cuerpo posee como atributo esencial la extensión en largo, ancho y profundidad, del cual dependen la figura, el movimiento, la divisibilidad, etc., mientras que el espíritu es una sustancia esencialmente inmaterial e indivisible, cuyos atributos son la percepción del entendimiento (sentir, imaginar, concebir)

⁵ La sinonimia de estas tres palabras está sustentada en la interpretación de Caterus en la que únicamente se concibe la realidad formal o actual, es decir, la que no depende del entendimiento.

⁶ Aquí no cito la definición de distinción real de Descartes, ya que ésta se encuentra en *Los principios de la filosofía* (obra posterior a las *Meditaciones*). Pero la definición que doy, se concibe en la *Sexta meditación*.

y la acción de la voluntad (desear, sentir aversión, dudar, etc.). Johan de Kater o Caterus tuvo a bien leer las *Meditaciones* de Descartes antes de que éstas fuesen publicadas, hecho que dio lugar a las *Primeras objeciones*, en donde expresa su inconformidad con la distinción real de Descartes porque considera que no sólo sostiene la concepción por separado de la *res extensa* y la *res cogitans*, sino también su existencia separada:

Si hay una distinción entre el alma y el cuerpo, [Descartes] parece probarla a partir de que esas dos cosas pueden ser concebidas distinta y separadamente una de la otra. Y sobre ello yo pongo a este sabio a luchar contra Scoto, quien dice que para que una cosa sea concebida distinta y separadamente de otra, es suficiente que haya entre ellas una distinción que llama formal y objetiva⁷, a la cual él coloca entre la distinción real y la de razón; y es así como él distingue la justicia de Dios de su misericordia; porque ellas tienen, dice él, antes de cualquier operación del entendimiento, razones formales diferentes, de manera que una no es la otra; y sin embargo, sería una consecuencia errada decir: la justicia puede ser concebida separadamente de la misericordia, entonces puede también existir separadamente (Caterus, 2011d, p.76).

En el pasaje anterior se puede notar que Caterus está en desacuerdo con que se utilice el término real para referirse a la distinción entre el cuerpo y el espíritu, pues él lo entiende como sinónimo de actual, lo cual se manifiesta en su objeción sobre la existencia de Dios:

Aunque estemos de acuerdo en que el ser soberanamente perfecto por su propio nombre implique la existencia, no se sigue sin embargo que esa misma existencia sea en acto algo en la naturaleza, sino solamente que el concepto o la noción del ser soberanamente perfecto se halla unido inseparablemente el de la existencia. De donde no podéis inferir que la existencia de Dios sea algo en acto, si no suponéis que ese ser soberanamente perfecto existe en acto; porque entonces Él contendrá en acto todas las perfecciones, y también la de una existencia real (Caterus, 2011d, p.75).

Según esto, Caterus considera que todo lo que existe realmente debe percibirse como algo en la naturaleza, por ejemplo, una piedra tiene una existencia real en acto dado que es un objeto. Sin embargo, el hombre no posee la capacidad de percibir a Dios, por lo que es imposible sostener que existe formalmente. Del mismo modo, el autor de las *Primeras objeciones* manifiesta que la distinción real que Descartes establece entre el espíritu y el cuerpo supone su separación formal, lo cual ocurre debido a la inclinación que muestra hacia

⁷ También llamada distinción escotista, pues fue instaurada por Duns Escoto.

el pensamiento de Duns Escoto, quien sostiene que la distinción real no depende del entendimiento, sino que las cosas son de por sí distintas y separables como cosa-y-cosa (cf. Beuchot, 1994, p.41). Pero Caterus estaba convencido de que la *res cogitans* y la *res extensa* no pueden existir separadamente, por lo que juzga que entre ellas únicamente existe una distinción formal (instaurada por Escoto), pues “no separa las formalidades [de un ente] como cosa-y-cosa, sino como realidad-y-realidad” (Beuchot, 1994, p.42), es decir, como conceptos contenidos en un mismo ente. Vale la pena mencionar que el teólogo neerlandés estima que la distinción escotista pone el acento en la concepción, ya que sólo a través de la intervención del entendimiento podemos conocer que el cuerpo y el espíritu tienen razones formales diferentes, de ahí su desacuerdo con Descartes y su simpatía con Duns Escoto.

A mi modo de ver, el problema de fondo en las objeciones de Caterus es la deducción de que Descartes posiciona tanto la existencia de Dios como la distinción real en los dos planos de la realidad que concibe en las *Meditaciones* (2011d): el del entendimiento u objetivo y el del mundo real o formal. Pero esto no es así, pues el filósofo francés le responde al autor de las *Primeras objeciones* que él habla de la existencia de la idea de Dios o de su realidad objetiva (cf., p.p. 78 y 89), lo que pone de manifiesto que desde la perspectiva de Descartes el término real no está vinculado exclusivamente con lo actual o formal, sino que también lo está con lo objetivo, de ahí que Descartes hable de realidad objetiva (que es la que corresponde a las ideas) y de realidad formal (que es la que corresponde a los objetos). De acuerdo con lo anterior, si la distinción real es una concepción, lo que el entendimiento distingue es la idea de espíritu de la idea de cuerpo, por lo que la separación no es formal, sino objetiva. Por consiguiente, es importante reiterar que tanto la distinción real de Descartes como la distinción formal y objetiva de Escoto coinciden en el hecho de que son acciones que el entendimiento lleva a cabo (por lo que resulta curioso que Caterus esté de

acuerdo con Escoto y no con Descartes). Entonces, resulta ilícito refutar la distinción real de Descartes con la distinción formal de Escoto, porque esta última se da entre los atributos de una sustancia, mientras que aquella se da entre dos o más sustancias. No obstante, juzgo que es un recurso que el teólogo neerlandés utiliza para defender que el espíritu no existe separado del cuerpo.

2. La distinción real excluye el cuerpo de la esencia del hombre

En la *Segunda meditación* Descartes únicamente se concibe como una sustancia pensante porque a través de la actividad del pensamiento logró conocer con certeza que existe o, en otras palabras, porque ésta se le presentó con claridad y distinción. Antoine Arnauld fue uno de los primeros lectores de las *Meditaciones*, cuya atención se centró en este punto con el que estaba en desacuerdo, pues está convencido de que eso en modo alguno representa un conocimiento completo del hombre. Para mostrar que es erróneo excluir el cuerpo de la esencia del sujeto, Arnauld utiliza el ejemplo del triángulo rectángulo que no se puede conocer clara y distintamente si se ignora que el cuadrado de su base es igual a los cuadrados de sus lados. Cito *in extenso*:

Supongamos que el ángulo en el semicírculo es recto, y que por lo tanto el triángulo formado con este ángulo y el diámetro del círculo es rectángulo; pero que duda y no sabe todavía con certeza, más aún, habiendo sido engañado por algún sofisma, niega que el cuadrado de la base de un triángulo rectángulo sea igual a los cuadrados de los lados; parece que, por la misma razón del señor Descartes, él debe confirmarse en su error y su opinión falsa. Porque, dirá él, conozco con claridad y distinción que este triángulo es rectángulo; dudo sin embargo de que el cuadrado de su base sea igual a los cuadrados de los lados; por lo tanto, no es de la esencia de este triángulo que el cuadrado de su base sea igual a los cuadrados de los lados. [...] Más aún, puesto que sé que todas las cosas que concibo clara y distintamente pueden ser producidas por Dios tal como las concibo, es suficiente que yo pueda concebir clara y distintamente una cosa sin otra, para estar cierto de que la una es diferente de la otra porque Dios las puede separar⁸. Pero concibo clara y distintamente que este triángulo es rectángulo, sin que yo sepa que el cuadrado de su base sea igual a los cuadrados de los lados, entonces, al menos para la omnipotencia de Dios, puede darse un triángulo rectángulo en el que el cuadrado de la base no sea igual a los cuadrados de los lados. No veo lo que se pueda

⁸ Lo que no está en cursivas refiere a las palabras de Descartes que Arnauld cita.

responder aquí, sino que ese hombre no conoce clara y distintamente la naturaleza del triángulo rectángulo. Pero ¿de dónde puedo saber que conozco mejor la naturaleza de mi espíritu de lo que él conoce el triángulo? Porque él está tan seguro de que el triángulo del semicírculo tiene un ángulo recto, que es la noción del triángulo rectángulo, como yo estoy seguro que existo porque pienso. Entonces, así como él se equivoca al pensar que no es de la esencia de ese triángulo (que conoce clara y distintamente que es rectángulo) que el cuadrado de su base sea igual a los cuadrados de los lados ¿por qué tal vez no me equivoco yo también al pensar que ninguna otra cosa pertenece a mi naturaleza (que sé con certeza y distinción que es una cosa que piensa) sino que soy una cosa que piensa, si se tiene en cuenta que tal vez pertenece también a mi esencia que yo sea una cosa extensa? (Arnauld, 2011d, p.p.148-149).

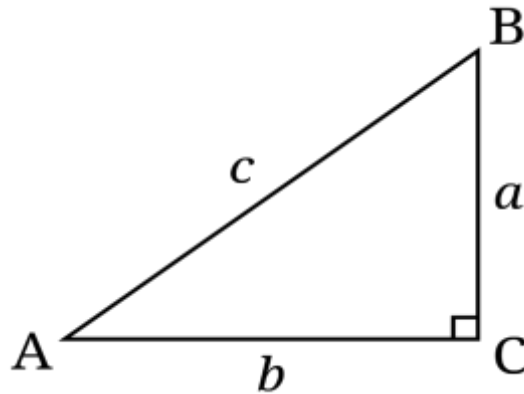


Imagen 1: Triángulo rectángulo (Wikipedia, 2020).

Lo primero que me llama la atención en el pasaje anterior es la insinuación de que Descartes niega que el cuerpo forma parte de su esencia engañado por dos sofismas: uno se encuentra vinculado con el hecho de que la naturaleza de la sustancia extensa abre la posibilidad para dudar de su existencia, por lo que no pertenece a la esencia del sujeto. El otro sofisma está relacionado con la siguiente sentencia de la *Sexta meditación*: “es suficiente con que yo pueda concebir con claridad y distinción una cosa sin otra⁹, para estar cierto de que la una es distinta o diferente de la otra, puesto que pueden ser puestas por separado, al menos por la omnipotencia de Dios (Descartes, 2011d, p.59). Entonces, el triángulo rectángulo puede ser pensado claramente aun cuando se ignore que el cuadrado de su base sea igual al cuadrado

⁹ O, dicho de otro modo, que las distinga realmente.

de sus lados porque Dios puede separarlo de ésta, sin embargo, es importante destacar que es imposible que se obtenga un conocimiento entero y verdadero del triángulo rectángulo si excluimos alguna de sus determinaciones porque éstas son inseparables de su esencia. En cambio, el entendimiento puede concebir plenamente la *res cogitans* sin la *res extensa* porque no son determinaciones de una cosa, sino sustancias. Ahora, mediante la distinción real no se establece que el cuerpo no pertenece a la naturaleza del sujeto, sino que se distingue del espíritu porque su esencia consiste en ser una sustancia extensa, cuyos modos son la figura, el movimiento, la magnitud, etc. Además, esta distinción sólo es aplicable a las sustancias y no a los atributos de una cosa, por lo que pienso que no es legítimo tratar de rebatirla utilizando el ejemplo del triángulo, ya que en éste se habla de dos determinaciones que no se pueden concebir sin una cosa a la que estén atadas, pero entiendo que es un recurso de Arnauld para enfatizar que el hombre no se puede concebir sin el cuerpo, sin importar que para ello tenga que tratarlo como una determinación o atributo y no como una sustancia, tal como lo estima el autor de las *Meditaciones*.

Es fundamental tener siempre presente que lo que Arnauld pretendía dejar en claro con el ejemplo del triángulo rectángulo es que el entero y verdadero conocimiento del hombre consiste en considerarlo como una unidad sustancial conformada por la *res extensa* y la *res cogitans*, donde ambas son realmente importantes. Con base en ello, es evidente que el autor de las *Cuartas objeciones* entiende que la distinción real instaaura la separación de estas sustancias, pues:

Parece probar demasiado, y llevarnos a aquella opinión de algunos Platónicos (la que sin embargo nuestro autor refuta) de que nada corporal pertenece a nuestra esencia, de manera que el hombre es únicamente espíritu, y que el cuerpo no es sino su vehículo, de donde proviene que ellos definan al hombre como un espíritu que usa o que se sirve del cuerpo (Arnauld, 2011d, p.149).

Desde mi punto de vista, el interés de Arnauld era reivindicar el papel del cuerpo como un elemento esencial para el hombre, no como un mero vehículo para el espíritu. Con base en mi lectura, puedo decir que Descartes no desprecia o le resta importancia al cuerpo, como pudieran hacerlo los platónicos al creer que condiciona el alma con sus imperfecciones (deseo, apetitos y pasiones) e impide que ésta centre su atención en el conocimiento, porque, de ser así, sostendría que la *res cogitans* está alojada en el cuerpo como un navegante en su navío, lo que indudablemente sería prueba de que el exalumno de la Flèche concibe que hay un abismo entre estas sustancias o, lo que es lo mismo, una separación. Arnauld olvidó que las *Meditaciones* tienen dos niveles: en el primero el autor duda del cuerpo para así conocer si hay algo que se le presente tan claro y distinto que no sea posible dudar de su verdad y, como sabemos, se trata del espíritu. En el segundo nivel Descartes examina la naturaleza del cuerpo y después establece que ambos son sustancias totalmente distintas, pero que aun así forman una unidad que nos permite experimentar sensaciones tales como el hambre o la sed (cf. Descartes, 2011d, p.61). Por consiguiente, hay que puntualizar que el autor de las *Meditaciones* no excluye el cuerpo de la esencia del hombre, sino que únicamente reconoce que la extensión no pertenece a la esencia del espíritu.

Finalmente, en el afán de defender la importancia del cuerpo, Arnauld parece adjudicarle al cuerpo la facultad de pensar que Descartes le atribuye al espíritu:

Tal vez también alguien podrá poner en duda si todo lo que piensa no es también una cosa extensa, pero que, además de las propiedades que le son comunes con las demás cosas extensas, como ser móvil, figurable, etc., tenga también esa particular virtud y facultad de pensar; lo que hace que por una abstracción del espíritu pueda ser concebida con esta sola virtud como una cosa que piensa, aunque en efecto las propiedades y cualidades del cuerpo convengan a todas las cosas que piensan; así como la cantidad puede ser concebida con la sola longitud, aunque en efecto no haya cantidad a la que no le convenga, junto con la longitud, la latitud y la profundidad (Arnauld, 2011d, p.150).

Si alguien cree que la cosa que piensa es también una cosa extensa, quizá estaría proponiendo que el pensamiento no pertenece a una sustancia distinta del cuerpo, sino que depende de

éste, por lo que resulta válido referirse a uno mismo como una cosa que piensa o como una cosa extensa, dado que con ambos nombres estaríamos refiriéndonos a algo que posee tanto la facultad de pensar como la de moverse, ser figurable, etcétera. Y, al parecer, Arnauld se inclina más hacia esta creencia, ya que habla de la facultad de pensar como si se tratara de algo material que forzosamente debe estar relacionado con el cuerpo, sin embargo, para René Descartes el pensamiento no es una cosa que ocupe un lugar, por eso es que depende del espíritu, que es una sustancia inmaterial.

3. El espíritu es un cuerpo sutil expandido en otro

Pierre Gassendi, al igual que Caterus y Arnauld, formó parte del grupo de sabios a los que Descartes les encomendó la tarea de revisar sus *Meditaciones*, oportunidad que le permitió escribir las *Quintas objeciones* que giran en torno a la naturaleza del ser que piensa y el hecho de que se distingue realmente del cuerpo. En el segmento llamado *Contra la Segunda Meditación* Gassendi escribe lo siguiente:

II. No hay razón para rehusarle al ser que piensa las cualidades del cuerpo, por ejemplo, la extensión o la movilidad.

III. El ser que piensa, crece y se debilita con el cuerpo; mueve los miembros y participa por consiguiente en su movimiento; puede ser un cuerpo muy sutil. Queda por probar que la facultad de pensar es incompatible con la naturaleza corporal [...] o que el cuerpo humano no contribuye en nada al pensamiento (Gassendi, 2011d, p.227).

Lo escrito por Gassendi sugiere que la distinción real entre el espíritu y el cuerpo implica una dicotomía entre ellos, con lo que no está de acuerdo, pues en las objeciones anteriores insinúa que el pensamiento no puede existir sin estar atado al cuerpo porque padecen juntos el crecimiento y el movimiento, pero lo que Descartes desea expresar mediante la concepción separada de la *res extensa* y la *res cogitans* es que la existencia de una no depende de la otra, así como la idea de la esencia de una consiste en el pensamiento y la otra en la extensión. No obstante, cuando Descartes se refiere a la acción de pensar, determina que necesita de las facultades corporales, pues gracias a ellas el sujeto puede sentir e imaginar, por consiguiente,

el cuerpo sí contribuye al pensamiento. Dicho esto, hay que destacar que Gassendi encalló en el equívoco de la palabra pensamiento, que consiste en confundir la cosa que piensa con la acción de pensar¹⁰. Ahora, el deseo de defender que el espíritu no puede prescindir del cuerpo conduce a Gassendi a postular que el espíritu no es más que un cuerpo muy sutil, pero no explica la manera en que se utiliza ni cómo se une a la sustancia extensa.

En el segmento de las *Quintas objeciones* llamado *Contra la Sexta Meditación* Gassendi expresa lo que sigue:

III. Como podéis concebiros sin vuestro cuerpo, pensáis que sois distinto de él; pero se trata de saber si no sois más que un cuerpo muy sutil expandido en el otro.

IV. ¿Cómo podría ser recibida en vos la imagen representativa del cuerpo, que es extensa, si sois inextenso? Por otra parte, podéis ser sin extensión, puesto que estáis en todas las partes de vuestro cuerpo; y si no sois corporal, ¿cómo podéis mover el cuerpo?

V. La unión entre un ser corporal y un ser incorporeal sería imposible. Si vos fuerais simple e indivisible no podrías sufrir, porque el dolor no es sino una separación de partes (Gassendi, 2011d, p.p.231-232).

De acuerdo con lo anterior surge la siguiente interrogante: ¿la suposición de que el espíritu es un cuerpo sutil expandido en otro elimina la posibilidad de que se distingan y existan separadamente? La respuesta es que no, ya que el pensamiento seguiría dependiendo de algo diferente a la *res extensa*. Es claro que Gassendi no acepta la inmaterialidad del alma, ya que considera imposible la unión entre un ser corporal y uno incorpóreo. Sin embargo, el hecho de que le otorgue una materia sutil a la *res cogitans* no parece ser el argumento adecuado para rebatir a Descartes, al contrario, supone un problema porque habría que explicar qué entiende por cuerpo sutil y la manera en la que éste se expande en un cuerpo normal, pues de no ser así, el lector de la tercera objeción que Gassendi le hace a la *Sexta meditación* podría asociar el término cuerpo con algo material, por lo cual pensaría que el hombre es una especie de matrioshka, es decir, un cuerpo contenido en otro. Esto, en lugar de hacer

¹⁰ Descartes dirá que “hace falta evitar el equívoco de la palabra pensamiento, la cual se puede tomar por la cosa que piensa y también por la acción de esta cosa” (Descartes, 2011d, p.194).

más factible la relación entre el espíritu y el cuerpo, podría instaurar la misma distancia que hay entre el navegante y su navío¹¹, la cual impediría que el cuerpo interior se viese afectado si el cuerpo exterior padece algún daño u otra cosa.

En la cuarta objeción a la *Sexta meditación* Gassendi formula dos preguntas que se volverán los dos problemas a los que se enfrenta el dualismo cartesiano: 1) si el espíritu es inextenso, ¿cómo recibe la imagen representativa del cuerpo? y 2) si el ser que piensa es incorpóreo, ¿cómo mueve al cuerpo? En primer lugar, es preciso mencionar que no es el espíritu quien recibe inmediatamente la imagen representativa de los cuerpos, pues eso corresponde a las facultades corporales, esto es, a los sentidos externos, al sentido común o interno y a la imaginación. Además, hay que tener en cuenta que, para llevar a cabo la concepción pura de las cosas corporales, el espíritu únicamente se vale de las ideas y no de los objetos. Ahora, cuando el autor de las *Quintas objeciones* pregunta cómo es el que espíritu mueve al cuerpo, sugiere que Descartes señala que aquél se sirve de éste, pero esto no es así porque, aunque la sustancia pensante sea más fácil de conocer que la sustancia extensa, ambos son importantes, por consiguiente, la relación que existe entre ellos no es la de una cosa pensante y su vehículo extenso, sino la de sus sustancias con la capacidad de afectarse entre sí. Finalmente, en la quinta objeción a la *Sexta meditación* Gassendi reitera la importancia de que el alma sea una sustancia extensa, pues de otra forma no se podría unir al cuerpo y mucho menos se podría hablar de dolor. No obstante, en el pensamiento de Descartes se puede vislumbrar que, a pesar de ser de distinta naturaleza, el cuerpo y el espíritu pueden unirse sustancialmente, y la unión es tal que sólo a ella le corresponde sentir

¹¹ Este ejemplo establece que, si no hubiese una unión sustancial entre el cuerpo y el espíritu, este no podría sentir dolor si aquél sufre alguna herida, sino que únicamente la percibiría (cf. Descartes, 2011d, p.61).

dolor, ya que ni la *res cogitans* ni la *res extensa* poseen por sí solas la capacidad de experimentar sensaciones.

Para concluir, es preciso poner de manifiesto que, en las *Objeciones* de Gassendi, Arnauld y Caterus, encontramos la interpretación de que la distinción real entre el espíritu y el cuerpo es muestra de que éstos pueden existir separadamente, lo cual ha hecho eco en los lectores posteriores de las *Meditaciones metafísicas*, como por ejemplo en Gilbert Ryle, quien vincula a René Descartes con el dualismo, pues, según él, el hecho de que el hombre posea una mente y un cuerpo, divide su vida en dos historias: una pública (física) y una privada (mental).

4. El ‘dogma del fantasma en la máquina’

En *The concept of mind* (2009) Gilbert Ryle explica que la doctrina oficial de Descartes sostiene que el hombre posee una mente y un cuerpo:

Los cuerpos humanos están en el espacio y se encuentran sujetos a las leyes mecánicas que gobiernan a los demás cuerpos espaciales. Los procesos y estados corporales pueden ser examinados por observadores externos. De modo que la vida corporal es un asunto público como lo son las vidas de los animales y reptiles e incluso el desarrollo de los árboles, cristales y planetas. Pero las mentes no están en el espacio ni sus operaciones están sujetas a leyes mecánicas. El funcionamiento de las mentes no es observable para otros y su desarrollo es privado. Solamente yo puedo tener un conocimiento directo de los estados y procesos de mi mente. Por consiguiente, una persona vive dos historias paralelas: una está conformada por lo que acaece al cuerpo y la otra por lo que acaece a la mente. La primera es pública, la segunda es privada. Los eventos de la primera historia se dan en el mundo físico, mientras que los de la segunda tienen lugar en el mundo mental (cf. Ryle, 2009, p.2)

Para Ryle, la distinción real establece una dicotomía que permite hablar de dos mundos (físico y mental) y de dos historias (pública y privada). Así, desde este punto de vista, el crecimiento y el movimiento del cuerpo son procesos de la vida pública, porque alguien observa los cambios que sufre un niño conforme pasa el tiempo, o bien, nota el movimiento de las piernas de un hombre cuando se dispone a caminar. Sin embargo, un observador externo no puede vislumbrar aquello que posibilita la motricidad o el desarrollo de una

persona, ya que depende de mecanismos realizados por algunos órganos internos, por ejemplo, el movimiento involucra la corteza cerebral, el cerebelo, la médula espinal, etcétera, lo que correspondería a la vida privada. Cabe añadir que para Descartes el movimiento de las piernas no sólo requiere de los procesos corporales, sino también de la voluntad (que es un atributo de la *res cogitans*) y Gilbert Ryle parece tener esto en cuenta cuando expresa lo siguiente:

Lo que la mente desea es ejecutado por las piernas, los brazos y la lengua; lo que afecta al oído y al ojo se encuentra relacionado con lo que la mente percibe; las muecas y las sonrisas traicionan los estados anímicos de la mente y se supone que los castigos corporales consiguen el perfeccionamiento moral. Pero las conexiones entre los episodios de la historia privada y aquellos de la historia pública siguen siendo misteriosas, como antes, porque, por definición, no pertenecen a ninguna de las dos series. Ellas no podrían ser incluidas ni en la autobiografía de la vida interna de una persona ni en la biografía que relatara su vida pública. Tampoco pueden ser observadas por vía introspectiva o a través de experimentos de laboratorio (*cf.* Ryle, 2009, p.p. 2-3).

El problema que se esconde tras la incertidumbre de dónde deben ser colocadas las conexiones entre los episodios de la vida privada y los de la vida pública es el de la identidad personal. Éste se plantea mediante las preguntas que siguen: ¿qué soy yo?, ¿quién soy yo?, ¿en qué consiste la identidad de cada hombre? (*cf.* Betancur, 2005, p.84). De acuerdo con la lectura dualista de las *Meditaciones*, Descartes hace una distinción entre la “persona” (la cosa pensante) y el “hombre” (la unidad del alma y el cuerpo) (*cf. Ib.*). La pregunta obligada sería ¿con cuál de ellos se identifica el sujeto? Si me muevo dentro del prejuicio dualista, diré que el Caballero de la Turena solamente se identifica como una sustancia pensante o como persona. Al respecto, Ryle apunta lo siguiente: “una persona está segura de su vida privada porque tiene un conocimiento directo de algunos episodios de ésta, por el contrario, se muestra insegura respecto a los episodios de la vida pública” (Ryle, 2009, p.2). Esto pone de manifiesto que la duda es un proceso que le brinda al sujeto un conocimiento seguro sobre sí mismo, razón por la que se sentiría identificado con la vida privada, en cambio, los

procesos corporales son dudosos por lo que no se podría identificar con la vida pública. De acuerdo con lo anterior, el filósofo británico diría lo siguiente: si, según Descartes, el hombre sólo se identifica con su espíritu, ¿por qué habla de dos sustancias y, por ende, de dos vidas paralelas? A lo que respondo lo siguiente: el filósofo francés habla de dos sustancias porque cuando duda del cuerpo, se percata de que hay algo que no le permite dudar de su existencia, es decir, el pensamiento. Es cierto que en un principio sólo concibe como parte de su esencia a la sustancia pensante (*cf.* Descartes, 2011d, p.p.20-21), pero al finalizar sus reflexiones cae en la cuenta de que el cuerpo, aunque es susceptible a la duda, pertenece a su esencia (*cf.* Descartes, 2011d, p.p.60-61). Además, reconoce que entre la *res extensa* y la *res cogitans* hay una íntima conexión que lo lleva a creer que se trata de la misma cosa, por ende, se concibe como una unidad que vive una sola historia (*cf.* Descartes, 2011a, p.318).

Estimo que Ryle expone el problema de la historia pública y la privada para mostrar que es muy complicado, erróneo y hasta absurdo¹² atribuirle el pensamiento a una sustancia inmaterial, ya que él considera que la mente y el cuerpo son una misma cosa. El filósofo británico creyó que Descartes utiliza el recurso de un ente fantasmal porque reconoce que hay pensamientos, actos y sentimientos que no puede explicar con el lenguaje físico, químico o fisiológico (*cf.* Ryle, 2009, p. 8). Con base en esto, considero oportuno mencionar que un fantasma o espectro es una ficción del espíritu que representa una figura incorpórea, por consiguiente, lo que Ryle da a entender con ‘el dogma del Fantasma en la Máquina’¹³ es que Descartes realmente no llevó a cabo una reflexión filosófica para establecer que el pensamiento depende del alma, pues ésta no representa algo real, sino que se trata de una

¹² Utilizo esta palabra porque el propio Ryle enuncia que, deliberadamente, se referirá peyorativamente a la doctrina oficial de Descartes como ‘el dogma del Fantasma en la Máquina’ (*cf.* Ryle, 2009, p.5).

¹³ Esto refiere al hecho de que el alma, que es inmaterial, se encuentra contenida en el cuerpo, que es una sustancia material.

mera ficción. Sin embargo, esta idea puede ser rebatida recurriendo a lo que el exalumno de la Flèche precisa en la *Segunda meditación*: “no soy un aire fino y penetrante expandido por todos esos miembros [del cuerpo humano]; no soy un viento, un soplo, un vapor, ni nada de todo eso que puedo fingir o imaginar” (Descartes, 2011d, p.21). Por consiguiente, decimos que la mente, a pesar de ser inmaterial, no es un fantasma ni una máquina espectral, sino “la sustancia en la que reside inmediatamente el pensamiento” (Descartes, 2011d, p.119). Conviene enfatizar que Descartes habla de la sustancia pensante como algo inmaterial porque reconoce que concebir, desear, afirmar, dudar, etcétera, son modos de pensar intangibles y no se reducen a meros procesos corporales, sin embargo, esta sustancia está tan unida al cuerpo y por eso es que podemos sentir e imaginar.

Desde el punto de vista de Ryle, Descartes encalló en un error categorial porque “presenta los hechos de la vida mental como si pertenecieran a una categoría lógica, cuando en realidad pertenecen a otra” (cf. 2009, p.6), el filósofo británico sustenta esta idea con el ejemplo del extranjero que visita una universidad:

Un extranjero visita Oxford o Cambridge por primera vez, se le muestran los colegios, las bibliotecas, los campos de juego, los museos, los departamentos científicos y las oficinas administrativas. Entonces él pregunta ‘pero ¿dónde está la Universidad? He visto donde viven los miembros de los Colegios, donde trabaja el Registrador, donde experimentan y descansan los científicos. Sin embargo, no he visto la Universidad en la cual residen y trabajan los miembros de tu Universidad’. Entonces hay que explicarle que la Universidad no es otra institución colateral o alguna contraparte ulterior de los colegios, laboratorios y oficinas que él ha visto. La Universidad es precisamente la forma en que todo lo que ha visto está organizado (Ryle, 2009, p.6).

Si este ejemplo se ajusta al ‘dogma del Fantasma en la Máquina’ tendríamos que un hombre se analiza y reconoce que tiene sentimientos, pensamientos, creencias, dudas, deseos, etcétera. Entonces se pregunta *¿dónde está la sustancia de la que dependen todas estas propiedades? He visto mi cuerpo, pero no he visto dónde es que residen las percepciones de mi entendimiento y las acciones de mi voluntad*, a lo que Ryle contestaría *no hay una*

sustancia marginal al cuerpo en la que éstas residan, sino que la mente, que es una parte del cuerpo, es la forma en que las propiedades del pensamiento se encuentran organizadas, lo que le permitirá al filósofo británico sostener que la reflexión filosófica de Descartes sobre la mente está basada en un problema de lenguaje puesto que, a su parecer, el filósofo francés cree que:

El lenguaje que empleamos para referirnos a los pensamientos, deseos y sentimientos de una persona no es traducible al lenguaje que le corresponde a los eventos físicos, químicos y fisiológicos. Por lo tanto, para acabar con los problemas producidos por esta incompatibilidad se tiende a creer que existe una especie de persona fantasmal alojada al interior del cuerpo a la cual le pertenece un complejo sistema de procesos causales que no tiene nada que ver con los procesos maquinales que al cuerpo le corresponden (Urrutia, 2017, p.p.25-26).

Las críticas de Ryle son más radicales que las de los demás pensadores que hemos tratado hasta aquí, pues reducen el trabajo de René Descartes a una mera ficción que tiene como objetivo eliminar la brecha que existe entre los procesos de la mente y los del cuerpo. Cabe señalar que el Caballero de la Turena no reconoce la existencia del alma porque observe que los procesos mentales son incompatibles con los corporales, sino porque advierte que, aun cuando es capaz de dudar de su cuerpo, el pensamiento le asegura su existencia porque se resiste a la duda.

5. ¿Dualismo o trialismo cartesiano?

En un texto llamado *Cartesian dualism* (1992) John Cottingham señala que la etiqueta “dualismo cartesiano” es utilizada para referirse a la tesis de la incorporeidad del alma que maneja Descartes en su filosofía. Además, el profesor británico señala que ésta responde a cuestiones teológicas, metafísicas y científicas (*cf.* Cottingham, 1992, p.236). Las preocupaciones teológicas están relacionadas con el problema de la inmortalidad del alma; las metafísicas, con la distinción real entre el alma y cuerpo, mientras que las cuestiones científicas se encuentran vinculadas con la explicación de las funciones de la mente. Para

empezar, Cottingham (1992) piensa las preocupaciones teológicas de Descartes se vislumbran en la carta a los miembros de la Facultad de Teología de la Sorbona porque en ella menciona que el alma no muere con el cuerpo. Pero ¿dicha mención es suficiente fundamento para establecer que el Caballero de la Turena pretende mostrar la inmortalidad del alma? Yo pienso que no, pues ésta no se conoce a través de la intuición del puro entendimiento, sino que se trata de una posibilidad que consuela al hombre que no está preparado para morir. De hecho, en las *Meditaciones metafísicas* (2011d) no se habla de la muerte del cuerpo como una de sus cualidades, pues lo propio de éste es la extensión, la mutabilidad y la flexibilidad (*cf.*, p.23), no el nacimiento y el fallecimiento, puesto que no se trata de acontecimientos que puedan conocerse clara y distintamente con la sola actividad del entendimiento. Por lo que respecta a esta idea, Descartes escribe lo siguiente:

No tenemos ningún argumento, ni ningún ejemplo, que nos persuada de que la muerte o el aniquilamiento de una sustancia tal como es el espíritu deba seguirse de una causa tan ligera como es un cambio de figura, que no es otra cosa que un modo, más aún, un modo, no del espíritu, sino del cuerpo que es realmente distinto del espíritu. Y ni siquiera tenemos ningún argumento, ni ejemplo, que nos pueda persuadir de que haya sustancias que estén sujetas a ser aniquiladas.

Entonces, lo único que Descartes advierte respecto a la inmortalidad del alma es que quizá eso es algo que depende totalmente de la voluntad de Dios y el propio Cottingham (1992) lo reconoce cuando dice “Descartes nos recuerda que, en última instancia, dependemos de la voluntad de Dios y que no podemos saber con certeza lo que tiene planeado para el alma después de la muerte” (*cf.*, p.240). Cabe añadir que, desde mi punto de vista, el profesor británico no aporta elementos suficientes para dilucidar cuáles son las cuestiones teológicas que René Descartes necesita responder a través del dualismo, sino que únicamente señala acertadamente que “para establecer la incorporeidad del alma no se necesita establecer su inmortalidad” (*cf.* Cottingham, 1992, p. 238). Respecto a las preocupaciones metafísicas de

Descartes, las cuales están vinculadas con la distinción real entre el espíritu y el cuerpo, John Cottingham señala que hay una dificultad en el argumento del filósofo francés, ya que el método de la duda no parece dejar muy claro el modo en el que se pasa de la duda del cuerpo a la conclusión de que el sujeto puede existir sin él: “Descartes parte de la proposición de que puede dudar de la existencia de su cuerpo a la conclusión de que puede existir sin él [...] Pero la dificultad en este argumento es, por supuesto, que ‘el método de la duda’ no es lo suficientemente vívido como para que el lector siga adelante” (cf. Cottingham, 1992, p.242). En primer lugar, hay que decir que la duda metódica no tiene como propósito sostener que el pensamiento puede existir sin el cuerpo, sino encontrar un conocimiento cierto e indudable, y lo único que se presenta con evidencia es la existencia del espíritu. Pero esto no quiere decir que Descartes niegue la existencia del cuerpo o que sostenga que el espíritu prescindiera de ella, únicamente desea dejar en claro que la *res cogitans* es más fácil de conocer que la *res extensa*, ya que ésta susceptible a la duda. Y, en segundo lugar, es preciso tener presente que el método de la duda no se reduce a los dos pasos que señala Cottingham, sino que detrás de él hay un complejo ejercicio de reflexión en el que Descartes reconoce que la facultad de pensar no pertenece al cuerpo, sino al espíritu, lo que es muestra de que la esencia del hombre está conformada por dos sustancias distintas.

En cuanto a las preocupaciones científicas de Descartes, Cottingham estima que la ciencia de la mente de Descartes elimina la noción del alma debido a que se confina a una explicación meramente fisiológica.

[Descartes] en gran parte se confina a sí mismo a una explicación fisiológica de los mecanismos del sistema nervioso central, simplemente afirmando que Dios une un alma racional a la máquina corporal, colocando su sede principal en el cerebro, y dotándola con tal naturaleza que está adaptada para tener todo el rango de sensaciones correspondientes, una por una, a las diferentes maneras en las cuales el cerebro se estimula a través de los nervios (cf. Cottingham, 1992, p.p.241-242).

Lo primero que hay que señalar es que este supuesto confinamiento fisiológico es denominado por John Cottingham (1992) como un reduccionismo mecanicista eliminativo (*cf.*, p.247), con el que se sostiene que el cuerpo es una máquina en movimiento que prescinde del alma. Sin embargo, no existe tal cosa en la filosofía de Descartes porque no es que se elimine el alma para poder enarbolar una ciencia de la mente, sino que no se hace referencia a esta sustancia cuando únicamente se desea hablar de los procesos involuntarios del cuerpo tales como la respiración o la digestión. Esto se puede corroborar si prestamos atención a las dos primeras partes del *Tratado del hombre* (2011f). No obstante, en las partes posteriores se habla de la necesidad de que un alma racional se una a la máquina, y que la sede principal de dicha unión sea el cerebro, para así posibilitar las sensaciones tales como el dolor, el calor, entre otras:

Cuando Dios una un alma racional a esta máquina, [...] le dará su sede principal en el cerebro y la hará de una naturaleza tal que, según las distintas maneras en que, por mediación de los nervios, estén abiertas las entradas de los poros que están en la superficie interior de este cerebro, tendrá la máquina sensaciones distintas. Como, en primer lugar, si de las fibras que componen la médula de los nervios se tira con tanta fuerza que se rompen y separan de la parte a la que estaban unidas, de suerte que la estructura de la máquina, como consecuencia de ello, resulte de algún modo dañada, el movimiento que las fibras produzcan en el cerebro permitirá al alma, a la cual interesa mantener íntegro su lugar de asentamiento, sentir el *dolor* (Descartes, 2011f, p.p.261-262).

¿Acaso no es la unión y el trabajo conjunto del espíritu y el cuerpo lo que anula la posibilidad del dualismo? Yo pienso que sí, pero Cottingham dirá que no. El motivo de la negativa del profesor británico es la necesidad de argumentos suficientes para mostrar los inconvenientes del dualismo y así poder subsanarlos con el trialismo cartesiano, que es la teoría que indica que el hombre está conformado por la mente, el cuerpo y la sensación. Una de las problemáticas a las que se enfrenta el dualismo es la imposibilidad de determinar si las sensaciones son modos del pensamiento o de la extensión, pero ¿esto realmente es un problema que se encuentra en Descartes? Definitivamente no, ya que las sensaciones son el

producto de la unión sustancial alma-cuerpo, y no modos de otra sustancia. Sin embargo, parece ser que John Cottingham no toma esto en cuenta y señala que, al no corresponder a la extensión o al pensamiento, el esquema dualista de Descartes excluye tanto la imaginación como la sensación:

Extensión	Pensamiento	Cosa
Sí	Sí	Hombre
Sí	No	Animal; planta; piedra
No	Sí	Espíritu (ángel; Dios)
No	No	Nada

Reconstrucción de la Tabla I de *Cartesian trialism* (Cottingham, 1985, p.227) que representa el supuesto esquema dualista, el cual únicamente considera al hombre como una cosa conformada solamente por el pensamiento y la extensión.

Ahora, el esquema trialista de Cottingham está constituido del siguiente modo:

Extensión	Pensamiento	Sensación	Cosa
Sí	Sí	Sí	Hombre
Sí	Sí	No	Ángel encarnado; robot con inteligencia artificial
Sí	No	Sí	Animal
Sí	No	No	Planta; piedra
No	Sí	Sí	Sin ejemplo
No	Sí	No	Espíritu (Dios; ángel)
No	No	Sí	Sin ejemplo
No	No	No	Nada

Reconstrucción de la Tabla 2 de *Cartesian trialism* (Cottingham, 1985, p.228) que manifiesta que el trialismo propuesto por Cottingham incluye a la sensación, entonces, desde esta perspectiva el hombre está constituido por el espíritu, el cuerpo y la unión alma-cuerpo, considerando esta última como una sustancia cuyo atributo principal es la sensación.

Cottingham fundamenta este esquema apelando a las tres nociones primitivas de las que se habla en la *Correspondencia con Isabel de Bohemia*:

[Descartes] habla de tres 'nociones primitivas': la de la extensión (comprendiendo forma y movimiento), la cual es asignable al cuerpo solamente; la del pensamiento (comprendiendo el entendimiento y la voluntad), la cual es asignable a la mente solamente; y finalmente la noción de la 'unión' de la mente y el cuerpo (comprendiendo los resultados de la interacción psico-física tal como las 'sensaciones y pasiones') (cf. Cottingham, 1985, p.224).

Lo que advierto a partir del esquema dualista y el modo es que Cottingham estima que la unión alma-cuerpo se puede tratar como sustancia y, por ende, la sensación sería un atributo de ésta. Sin embargo, Descartes concibe que "la unión une substancias: ella no es ni substancia ni accidente, no es ninguna cosa ni ninguna cualidad o propiedad de cosa [...] Ella es de otro orden: no el de la *res*, sino el de la relación" (Nancy, 2007, p.153). Así, la unión del espíritu y el cuerpo no es una sustancia marginal a éstas, sino aquello que posibilita que formen un conjunto que posibilita las sensaciones, por esta razón es que cogemos que el dualismo no es viable.

Conclusión

Después de la exposición de las interpretaciones respecto a la distinción real que formulan Caterus, Arnauld, Gassendi, Ryle y Cottingham, percibí que estos cinco pensadores estimaron que ésta implica una dicotomía entre el espíritu y el cuerpo. Desde la perspectiva de Gassendi, estas sustancias no pueden comunicarse porque son de distinta naturaleza, por lo que considera más atinado defender que la *res cogitans* no es más que un cuerpo sutil expandido en otro. Por otro lado, Arnauld está en desacuerdo con la distinción real porque le parece que desemboca en un dualismo en el que el cuerpo no es más que un vehículo para el espíritu, lo que le resta importancia, además, sostiene que impide que el sujeto tenga un conocimiento completo de sí mismo. La interpretación del profesor británico John Cottingham es que el esquema dualista de Descartes excluye a la sensación, por lo que

propone el dualismo cartesiano en el que dicha facultad es el atributo principal de la unión alma-cuerpo, lo que sugiere que esta última es una sustancia. Por su parte, las críticas de Ryle son más severas porque, desde su punto de vista, Descartes establece que el espíritu es la sede fantasmal en la que residen todos los modos del pensamiento que no pudo explicar científicamente. Además, el filósofo británico expresa que el autor de las *Meditaciones* encalló en un error categorial porque considera que los hechos mentales pertenecen a la categoría espiritual y no a la corporal. Ahora, el problema de Cartesius respecto a la distinción sujeto/objeto es que se le denomine real, pues relaciona este término con el de actual o formal, lo que significa que la separación de sustancia no sería algo en el entendimiento, sino en la naturaleza. Finalmente, concluyo que la idea de que René Descartes es un filósofo dualista nace del aparente olvido de lo que se dice en las últimas páginas de la *Sexta meditación*, pues en ellas Descartes habla de la estrecha unión y comunicación existente entre la *res cogitans* y la *res extensa*, de lo que hablaré a continuación.

Capítulo II

La unión sustancial alma-cuerpo

En el Capítulo I expliqué las razones por las que Caterus, Arnauld, Gassendi, Ryle y Cottingham interpretaron que la distinción real¹⁴ que se da entre el alma y el cuerpo implica su existencia separada, lo que da la pauta para sostener que René Descartes es un filósofo dualista. El propósito del presente capítulo es defender, desde los argumentos del propio Descartes, que el dualismo sustancial es imposible en su filosofía, ya que en ella se habla de una unión sustancial alma-cuerpo. Para ello expondré las respuestas que el filósofo francés le proporcionó a los autores de las *Primeras*, *Cuartas* y *Quintas objeciones* (2011d), asimismo, esbozaré una respuesta a los filósofos británicos a partir de los argumentos contenidos en las *Meditaciones metafísicas* (2011d), en las *Pasiones del Alma* (2011c, 2009) y en el *Tratado del hombre* (2011f)

1. La separación espíritu/cuerpo ocurre en el nivel de la concepción, no en el de la percepción

Anteriormente señalé que Caterus no está de acuerdo con la idea de que la *res extensa* y la *res cogitans* se distinguen realmente porque ello implica su existencia separada, pues supone que el término real está íntimamente vinculado con lo actual o formal, que hace referencia a la existencia de las cosas fuera de la mente, es decir, en el mundo exterior, razón por la que pretende enfrentarlo con la distinción formal y objetiva de Duns Escoto (*cf.* Caterus, 2011d, p.76), la cual enuncia que las formalidades de una cosa son concebibles por separado porque tienen razones formales distintas (*cf. Ib.*), haciendo hincapié en que esto sólo depende de la actividad del entendimiento. En el capítulo anterior mencioné que es ilegítimo tratar de

¹⁴ En el capítulo anterior definí la distinción real como una acción del entendimiento que le permite concebir separadamente el cuerpo y el espíritu para conocer tanto su esencia como sus atributos.

rebatir la distinción espíritu/cuerpo con una distinción modo¹⁵/modo, ya que la primera se da entre cosas completas que pueden pensarse separadamente, en cambio, la segunda se da entre seres incompletos que no se conciben plenamente si no se les relaciona con una sustancia. En las *Respuestas del autor a las primeras objeciones* Descartes expresa que la distinción formal y objetiva de Duns Escoto es similar a la que él ha denominado modal, la cual se limita a distinguir la duda del deseo (distinción modal entre dos modos de una misma sustancia) o la aversión de la cosa pensante (distinción modal entre una sustancia y uno de sus modos). Respecto a esta idea, Descartes hace la siguiente anotación

En lo que respecta a la distinción formal que ese muy docto Teólogo dice haber tomado de Scoto, respondo brevemente que ella no difiere de la modal, y no se extiende sino a los seres incompletos que he distinguido con cuidado de los que son completos; y que en verdad ella es suficiente para hacer que una cosa sea concebida separada y distintamente de otra [...] Así, por ejemplo, entre el movimiento y la figura de un mismo cuerpo hay una distinción formal, y puedo concebir muy bien el movimiento sin la figura, y la figura sin el movimiento, [...] pero no puedo sin embargo concebir plena y perfectamente el movimiento sin algún cuerpo al cual ese movimiento esté adherido, ni la figura sin algún cuerpo donde resida esa figura [...] De la misma manera, no puedo concebir la justicia sin un justo, o la misericordia sin un misericordioso; y no se puede fingir que aquel que es justo no pueda ser misericordioso (Descartes, 2011d, p.90).

De acuerdo con lo anterior, la distinción escotista o la modal bastan para que concibamos separadamente los modos de una sustancia, pero ello no quiere decir que puedan existir separadamente porque, por ejemplo, para que la duda tenga lugar es necesario experimentar el deseo de dudar, entonces, entre Descartes y Escoto no puede haber un enfrentamiento, ya que ambos ponen el acento en el hecho de que las distinciones son acciones del entendimiento, pues los modos se distinguen como ideas, no como objetos. Aquí vale la pena indicar que el autor de las *Meditaciones* concibe una realidad objetiva, que se refiere al mundo mental en el que existen las ideas, por consiguiente, tanto la distinción espíritu/cuerpo

¹⁵ Un modo o forma es aquello que afecta o diversifica a la sustancia que lo posee (cf. Descartes, 1995, p.55), por ejemplo, la percepción del entendimiento y la acción de la voluntad son modos de la sustancia pensante.

como la distinción modo/modo se dan objetivamente, por lo que la separación ocurre en el nivel de la concepción, no en el de la percepción. Esto pone de manifiesto que es ilícito pensar que el filósofo francés estableció que la *res extensa* y la *res cogitans* pueden existir separadamente, pues lo único que él desea mostrar con la distinción real es que estas sustancias son diferentes entre sí porque cada una tiene sus propios modos y atributos¹⁶. Por ejemplo, el espíritu es concebido como una cosa completa si se piensa que es una sustancia inmaterial e indivisible que posee el pensamiento como atributo principal, cuyos modos son la duda, el deseo, la aversión, etc. De la misma manera, Descartes concibe el cuerpo como una cosa completa únicamente pensando en que es una sustancia material en la que la extensión reside como atributo principal, cuyos modos son la figura, el movimiento, la divisibilidad, etcétera. Entonces, el sujeto es capaz de concebir estas sustancias separadamente, sin coartar su plena comprensión, porque en una reconocemos atributos que no se encuentran en la otra (el alma no puede ser divisible porque no está hecha de partes, mientras que el cuerpo no tiene la capacidad de pensar, pues esta facultad persiste, aunque se dude de todos los órganos corporales), y ello es suficiente para sostener que se distinguen realmente (cf. Descartes, 2011d, p.90). Aquí vale la pena señalar que en la *Sexta meditación* (2011d) Descartes, después de haberlas distinguido, reconoce que la sustancia pensante y la sustancia extensa están unidas tan estrechamente que componen un solo todo (cf., p.61), lo que puede traducirse del siguiente modo: aunque la *res cogitans* se distinga de la *res extensa*, no dejan de estar unidas. Cabe destacar que el problema respecto a la distinción real tiene su origen en el hecho de que Descartes no la define propiamente en la *Sexta meditación*, puesto que ahí únicamente se dedica a llevarla a cabo, es hasta *Los principios de la filosofía*, obra

¹⁶ Un atributo es lo que se encuentra en la sustancia siempre del mismo modo, por ejemplo, la existencia y la duración (cf. Descartes, 1995, p.55).

posterior a las *Meditaciones*¹⁷, que el Caballero de la Turena brinda una definición más amplia de esta distinción, poniendo atención en el último punto que señalé anteriormente:

La distinción real se da propiamente entre dos o más substancias, pudiendo concluir que dos substancias son realmente distintas la una de la otra, sólo a partir de que podemos concebir a una de ellas clara y distintamente sin la otra [...] Y aun cuando Dios uniera tan estrechamente a un alma con un cuerpo que no fuera posible unirlos más íntimamente, y formara un compuesto de las dos substancias así unidas, también concebimos que permanecerían siendo realmente distintas a pesar de esta unión (Descartes, 1995, p.p.57-8).

Lo que garantiza que el espíritu y el cuerpo son distintos es la *búsqueda de la verdad*, pues cuando Descartes lleva a cabo la duda metódica, se percata de que la facultad de pensar no es un atributo de la *res extensa*, sino de la *res cogitans*, de la cual no se puede dudar. Ahora, la *conducción de la vida* es la garante de la unión alma-cuerpo, ya que los sentimientos de hambre, sed, dolor, etc., provienen de ésta. Desde mi punto de vista, esta aclaración es crucial para entender que Descartes en modo alguno plantea un dualismo de sustancias, sino una unión sustancial que nos permite creer que el cuerpo y el espíritu son una misma cosa¹⁸.

2. El hombre es esencialmente una unidad sustancial espíritu-cuerpo

En las *Cuartas objeciones* Antoine Arnauld expone que no se adquiere un conocimiento completo del hombre si únicamente se considera que la sustancia pensante forma parte de su esencia, lo que además pone de manifiesto que Descartes piensa que el cuerpo no es más que el vehículo del espíritu. Respecto a esta idea, el teólogo francés escribió lo siguiente:

Desde luego, dirá alguien, no es ninguna maravilla si, dado que vengo a concluir que yo soy partiendo de que pienso, la idea que de ahí me formo sobre mí mismo no me representa de otra manera a mi espíritu sino como una cosa que piensa, puesto que ella ha sido sacada sólo de mi pensamiento. Y así no parece que esta idea nos pueda ofrecer argumento alguno para probar que, fuera de lo que está contenido en ella, ninguna otra cosa pertenece a mi esencia. Se puede añadir a esto que el argumento propuesto parece probar demasiado, y llevarnos a aquella opinión de algunos platónicos (la que sin embargo [Descartes] refuta) de que nada corporal pertenece a nuestra esencia, de manera que el hombre es únicamente espíritu, y que

¹⁷ Las *Meditationes de prima philosophiae* fueron publicadas en 1641, mientras que los *Principia philosophiae* se publicaron en 1644.

¹⁸ Este tema es abordado en la *Correspondencia con Isabel de Bohemia*, de lo que hablaré más adelante.

*el cuerpo no es sino su vehículo, de donde proviene que ellos definan al hombre*¹⁹[como] un espíritu que usa o que se sirve del cuerpo (Arnauld, 2011d, p.149).

Como respuesta a lo anterior, hay que decir que cuando Descartes duda de la sustancia extensa en las *Meditaciones* (2011d), cae en la cuenta de que el pensamiento le garantiza su existencia porque éste se resiste a la duda, por ende, advierte que se trata de algo distinto. Sin embargo, esto no quiere decir que el filósofo francés excluye la *res extensa* de la esencia del hombre, sino que excluye de la esencia de la *res cogitans* cualquier característica corporal. Así pues, la distinción espíritu/cuerpo no le resta valor a este último, al contrario, se reconoce su importancia porque de él dependen las percepciones de los sentidos (colores, sabores, sonidos, calor, dureza, etc.). Por consiguiente, el hombre no es un espíritu que se sirve del cuerpo, ya que si fuera así “cuando mi cuerpo es herido no sentiría por ello dolor, [...] sino que percibiría esa herida mediante el solo entendimiento, como un piloto percibe mediante la vista si algo se rompe en su barco” (Descartes, 2011d, p.61). En relación con esto, Descartes escribe en las *Respuestas del autor a las Cuartas objeciones* lo que sigue:

Cuando examino la naturaleza del cuerpo no encuentro nada en ella que huelga a pensamiento; y no se podría tener un argumento más fuerte para la distinción entre dos cosas, que si, al considerarlas ambas por separado, no encontramos nada en la una que no sea por entero diferente de lo que se encuentra en la otra.

Tampoco veo por qué *este argumento parece probar demasiado*; porque no pienso que para mostrar que una cosa es realmente distinta de otra se pueda decir algo menos, sino que ella puede ser separada por la omnipotencia de Dios; y me pareció que yo había tenido suficiente cuidado para que nadie pudiera pensar por ello *que el hombre no es nada más que un espíritu que utiliza o se sirve del cuerpo*.

Porque en la misma Meditación, donde hablé de la distinción del espíritu con respecto al cuerpo, mostré también que está unido sustancialmente a él (Descartes, 2011d, p.167).

La respuesta de René Descartes no sólo anula la idea de que únicamente el espíritu pertenezca a la esencia del hombre, sino que deja ver que el conocimiento completo de las sustancias consiste en vislumbrar que la *res extensa* no huele a la *res cogitans*, y viceversa,

¹⁹ Las cursivas son de la edición de Gredos y refieren a las ideas que Arnauld expresa en las *Cuartas objeciones*.

ahora bien, el conocimiento completo del hombre estriba en concebirlo como la unión sustancial espíritu-cuerpo. En otro orden de cosas, resulta llamativo que en el pasaje anterior el antiguo alumno de la Flèche menciona que una cosa es realmente distinta de otra porque pueden ser separadas por la omnipotencia de Dios, pues parece insinuar que existen de tal modo fuera de la mente. Por esto es importante enfatizar que en la filosofía de Descartes (2011e) hay dos maneras de considerar las cosas: en orden a su existencia real y en orden a nuestro conocimiento (*cf.*, p.39), de suerte que en las *Meditaciones* se habla únicamente de la idea del cuerpo y de la idea del espíritu no de las sustancias en sí mismas, ya que el propósito es conocerlas y eso únicamente depende del entendimiento. Entonces, lo que el Caballero de la Turena trata de decir es que la idea de la *res extensa* y la idea de la *res cogitans* se pueden concebir separadamente porque Dios las colocó así en nuestra mente²⁰. Aquí vale la pena anotar que de la existencia separada de las sustancias nada se sabe, en cambio, la unión sustancial se siente claramente en la vida cotidiana como cuando tengo sed, pues “nace de allí una cierta sequedad en la garganta que remueve los nervios, y por medio de éstos las partes interiores el cerebro; y este movimiento hace que el espíritu resienta el sentimiento de la sed” (Descartes, 2011d, p.67), en consecuencia, “la unión mente-cuerpo no resulta de juntar las sustancias previamente separadas” (Monroy-Nasr, 2001, p.81), lo cual es importante porque permite advertir que en cuanto a su existencia real, el espíritu y el cuerpo no existen separadamente.

²⁰ En la *Cuarta meditación* (2011d) Descartes señala que Dios es la causa de las ideas innatas, porque son concepciones claras y distintas (*cf.*, p.47). Ahora, en la *Sexta meditación* (2011d) el filósofo francés expresa que el Ser soberanamente perfecto tiene el poder de producir estas ideas tal como él las concibe (*cf.*, p.59). Entonces, si Dios es la causa de las ideas del cuerpo y del espíritu, Él las ha puesto separadamente en el entendimiento.

En las *Cuartas objeciones* (2011d) Antoine Arnauld insiste en la idea de que negar que el cuerpo forma parte de la esencia del hombre, por lo que utiliza el ejemplo del triángulo rectángulo para mostrar que es absurdo negar que el cuadrado de su base es igual al cuadrado de sus lados por el simple hecho de que se puede suponer que esta proposición es falsa sólo porque se puede dudar de ella (*cf.*, p.149). En relación con esta idea, Descartes escribe lo siguiente:

En lo que respecta a este ejemplo, difiere de muchas maneras de la cosa propuesta. Porque, *en primer lugar*, aunque por triángulo se pueda entender una sustancia cuya figura es triangular, es cierto que la propiedad de tener el cuadrado de la base igual al cuadrado de los lados no es una sustancia, y por lo mismo cada una de estas cosas no puede ser entendida como una cosa completa, como lo son el *espíritu* y el *cuerpo*. Y esta misma propiedad no puede ser llamada una cosa en el mismo sentido en que he dicho *que es suficiente que yo pueda concebir una cosa* (a saber, una cosa completa) *sin otra, etc.*, como es fácil de ver por estas palabras que siguen: *Además encuentro en mí facultades, etc.* Porque no he dicho que estas facultades fueran *cosas*, sino que expresamente he querido distinguir las cosas, es decir, las sustancias y los modos de esas cosas, es decir, las facultades de estas sustancias (Descartes, 2011d, p.165).

Según este pasaje, el cuadrado de su base igual al cuadrado de los lados no pueden ser análogo con el cuerpo porque no es una sustancia, sino un modo, por lo que no puede pensarse clara y distintamente sin estar relacionado con el triángulo rectángulo. Es importante notar que la sustancia es “toda cosa en la cual reside inmediatamente como en un sujeto, o por lo cual existe algo que nosotros concebimos, es decir, alguna propiedad o cualidad o atributo del cual tenemos en nosotros una idea real” (Descartes, 2011d, p.119). Con base en ello, debo enfatizar que Descartes únicamente concibe tres sustancias: Dios, el espíritu y el cuerpo. Sin embargo, en las *Respuestas del autor a las Cuartas objeciones* concede que el triángulo es una sustancia precisamente para distinguir la cosa de los atributos que en ella residen. Hay que mencionar, además, que el ejemplo de Arnauld no es tan funcional, puesto que no se puede concebir claramente un triángulo en el que el cuadrado de la base sea igual a los cuadrados de los lados, sin que percibamos al mismo tiempo que es

rectángulo²¹, mientras que el espíritu sí se puede concebir plenamente sin los atributos del cuerpo y viceversa. No obstante, es fundamental tener presente que Descartes estaba al tanto de que la costumbre de sentir la unión sustancial del espíritu y el cuerpo es la causa por la que el sujeto no podría concebirlos separadamente, por consiguiente, le escribe lo siguiente a Arnauld:

No niego que esta ligazón estrecha del espíritu y del cuerpo, que experimentamos todos los días, sea causa para que no descubramos con facilidad y sin profunda meditación la distinción real que hay entre uno y otro. Pero, a mi juicio, quienes repasen con frecuencia en su espíritu las cosas que escribí en mi segunda Meditación, llegarán a persuadirse con facilidad de que el espíritu no se distingue del cuerpo sólo por una ficción o abstracción del entendimiento, sino que es conocido como una cosa distinta, porque en efecto lo es (Descartes, 2011d, p.168).

Vale la pena recordar que en las *Cuartas* objeciones (2011d) Antoine Arnauld escribe que aquel que niega que el cuadrado de la base del triángulo rectángulo sea igual al cuadrado de sus lados es engañado por un sofisma (*cf.*, p.148). Pero, con base en el pasaje anterior, Descartes aclara que la distinción del espíritu respecto al cuerpo no se hace por una ficción o abstracción, sino de una verdadera acción del entendimiento porque está convencido de que son representadas por ideas distintas y, haciendo hincapié, ésta tiene el propósito de conocerlas como lo que son: dos cosas completas y diferentes. Dicho esto, me parece pertinente anotar que al leer la *Segunda meditación* se observa que, en el momento en el que nos encontramos inseguros respecto a la existencia del cuerpo, podemos conocer el alma, lo cual es muestra de que estas sustancias se distinguen realmente. Sin embargo, se podría sostener, igual que Arnauld, que Descartes establece que la sustancia pensante es lo único que pertenece a la esencia humana, omitiendo que en la *Sexta meditación* se reconoce que el cuerpo existe y que el espíritu está unido sustancialmente a él. Pero si el filósofo francés

²¹ Si Arnauld tenía esto presente, pudo haberlo utilizado como un recurso para mostrar que cuando pensamos en el hombre, indiscutiblemente se presentan la idea de que posee un cuerpo y una mente, lo cual supone un conocimiento completo y entero del hombre.

solamente hubiera concebido el espíritu como la esencia del ser humano, con lo cual negaría la existencia del cuerpo, no podría hablarse ni de la distinción ni de la separación de sustancias. Si Arnauld hubiera entendido esto, se habría percatado de que:

La sola mención del cuerpo humano, sin la participación de su alma, no sería suficiente para tener una idea de lo que es el hombre [...] Ahora bien, hablar sólo del alma, sin hacer referencia al cuerpo, no es hablar tampoco del hombre, sino del *cogito*²², es decir, de un primer principio (Henríquez, 2009, p.203).

Si Descartes se hubiera conformado con hablar del alma no como una sustancia que se encuentra unida al cuerpo, sino únicamente como *cogito*, es decir, como el primer principio claro y distinto que reconoce en su entendimiento, no podría explicar las percepciones ni el modo en el que concebimos las ideas de los objetos, pues para todo se necesitan dos sustancias con la facultad de afectarse entre sí. En *Las pasiones del alma* (2009), el filósofo francés encuentra que la glándula pineal es la sede de la unión sustancial (*cf.*, p.47) y, por ende, la sede de la afectación mutua del espíritu y el cuerpo, como cuando el alma recibe las imágenes de los objetos por mediación de los órganos corporales: “por ejemplo, el alma podrá recibir lo que está en el punto L por mediación de las dos manos que sujetan los dos palos NL y OL, ya que del punto L de la Glándula H salen los espíritus que entran en los tubos 7 y 8, a los que responden las dos manos” (Descartes, 2011f, p.291).

²² Sólo cuando hablamos del alma respecto al cuerpo, nos referimos a la sustancia cuyo atributo principal es el pensamiento.

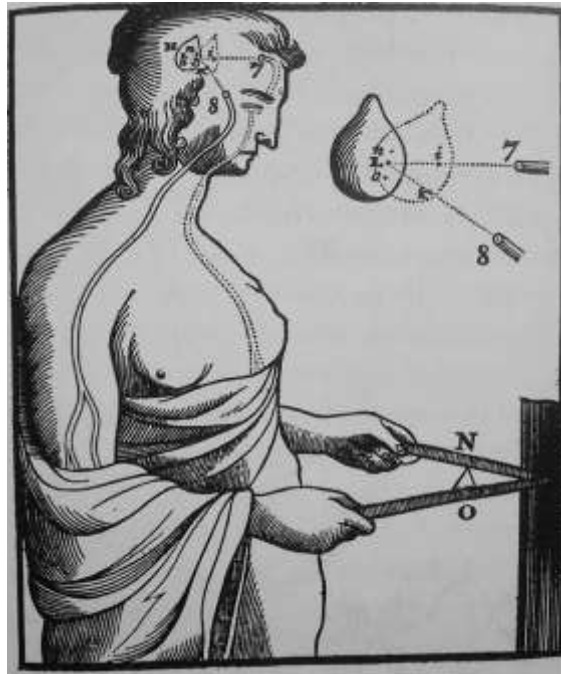


Imagen 2. Representación del modo en el que salen los espíritus animales de la glándula pineal (H) hacia los nervios (7 y 8), lo que permite que el sujeto perciba el punto L del objeto por mediación de las manos que sostienen los palo NL y OL (Descartes, 2011f, p.292).

Finalmente, hay que reiterar que, si René Descartes concibe que el espíritu y el cuerpo se encuentran unidos sustancialmente, entonces el conocimiento completo del sujeto implica tres aspectos: 1) conocer la naturaleza de la *res extensa* y de la *res cogitans*, 2) advertir que estas sustancias se encuentran unidas, y 3) saber la manera en la que se comunican. Este último punto supone el conocimiento de que la glándula pineal es la sede de la interacción entre el espíritu y el cuerpo, la cual es movida por la voluntad y por los espíritus animales, por lo que es posible que existan las percepciones y los movimientos de los miembros corporales. Ahora, también es importante mencionar que el hecho de que la sustancia extensa y la sustancia pensante sean de distinta naturaleza es lo que posibilita su unión, tal como veremos en el siguiente apartado.

3. El espíritu no tiene que ser extenso para estar unido al cuerpo

En las *Quintas objeciones* (2011d) Gassendi expresa que no hay razones suficientes para negarle las cualidades del cuerpo al pensamiento (*cf.*, p.227). Antes que nada, es preciso señalar que Descartes utiliza la palabra pensamiento en dos sentidos: 1) como la sustancia pensante y 2) como la acción de pensar. Entonces es a la cosa que piensa a la que se le niega cualquier cualidad corporal porque cuando Descartes duda de ellas, conoce con certeza que sólo las facultades de dudar, concebir, afirmar, negar, querer, pertenecen a su esencia (*cf.* Descartes, 2011d, p.21). Sin embargo, Gassendi entiende que la palabra pensamiento se refiere al hombre, por lo cual insiste en que no deben serle negadas las características corporales, tales como la extensión o la movilidad, a lo que Descartes responde del siguiente modo:

Con frecuencia he ofrecido la señal verdadera por la cual podemos conocer que el espíritu es diferente del cuerpo, y es que toda la esencia o toda la naturaleza del espíritu consiste únicamente en pensar, mientras que toda la naturaleza del cuerpo consiste únicamente en este punto, que el cuerpo es una cosa extensa, y también que no hay absolutamente nada en común entre el pensamiento y la extensión.

También con frecuencia he hecho ver muy claramente que el espíritu puede obrar con independencia del cerebro; porque es cierto que éste no tiene uso alguno cuando se trata de formar actos de la pura intelección, sino únicamente cuando se trata de sentir o de imaginar algo (Descartes, 2011d, p.240).

Conviene señalar que hay una distinción entre las cualidades y las facultades corporales: la extensión, el movimiento, la movilidad, el tamaño, la figura, etc., son propiedades del cuerpo; ahora, los sentidos externos (tacto, olfato, etc.), el sentido interno o común, la memoria y la imaginación o fantasía²³ son facultades que resultan de la unión de la sustancia extensa y la sustancia pensante, pues el cuerpo material no posee sentido común ni las demás facultades mencionadas con anterioridad. Entonces, Descartes niega que el espíritu sea

²³ La imaginación es la facultad en la que se imprimen las ideas de los objetos, por ejemplo, la del teclado que uso para escribir (*cf.* Descartes, 2011e, p.37). Ahora, la fantasía es la facultad en la que se forman nuevas ideas como, por ejemplo, la del ser mitológico llamado Medusa (*cf.* Descartes, 2011e, p.38).

extenso, pero a la acción de pensar no le niega del todo la relación con las facultades propias de la unión alma-cuerpo, pues las necesita para sentir, recordar e imaginar. Esto anula la idea de Gassendi de que el cuerpo no contribuye en nada al pensamiento. No obstante, es importante tomar en cuenta que el entendimiento puro sí prescinde de las facultades corporales cuando se trata del conocimiento de las cosas que no se encuentran vinculadas con lo material:

Es cierto que esta noción y conocimiento de mí mismo [...] no depende de las cosas [corporales] cuya existencia no me es conocida todavía; y, por consiguiente, y con mayor razón, tampoco de ninguna de las que pueden ser fingidas o inventadas por la imaginación. Y reconozco así con certeza que nada de lo que puedo comprender por medio de la imaginación pertenece a ese conocimiento que tengo de mí mismo, y que es necesario llamar de nuevo y apartar al espíritu de esa manera de concebir, para que él mismo pueda reconocer con toda distinción su naturaleza (Descartes, 2011d, p.21).

En el pasaje anterior se deja claro que el conocimiento del espíritu no depende de la imaginación, pues la idea que tenemos de él no viene de los sentidos, sino que el sujeto ha nacido con ella, por lo tanto, se conoce plenamente a través del puro entendimiento. Cabe añadir que las únicas ideas que se conciben en la imaginación (que es una facultad corporal) son las que provienen de los objetos, por ejemplo, la del trozo de cera, pues está revestido de cualidades tales como el olor, la dulzura, etc. Entonces, como el espíritu no puede concebir por sí solo la idea del perfume de las flores o de la dulzura de la miel, me da la pauta para reiterar que Descartes no niega que el hombre posee un cuerpo, ya que sus órganos son fundamentales para percibir objetos y experimentar sensaciones. Desde la perspectiva de Gassendi es imposible que el pensamiento dependa de una sustancia inextensa, pues trae consigo la siguiente cuestión: “¿cómo podría ser recibida en vos la imagen representativa del cuerpo, que es extensa, si sois inextenso?” (Gassendi, 2011d, p.231). Lo que se entiende con esta interrogante es que el autor de las *Quintas objeciones* creía que el alma recibe inmediatamente las imágenes representativas de las cosas corporales. A mi juicio, la idea del

cuerpo no es recibida por el espíritu, sino que éste la compone gracias a que posee la idea innata de la extensión, que es su atributo esencial. En respuesta a esta cuestión de Gassendi, Descartes escribe en las *Respuestas del autor a las Quintas objeciones* que

Ninguna especie corporal es recibida en el espíritu, sino que la concepción o la intelección pura de las cosas, ya sea corporales, ya espirituales, se hace sin ninguna imagen o especie corporal; y en cuanto a la imaginación, que no puede ser sino de cosas corporales, es verdad que, para formar una, hay necesidad de una especie que sea un verdadero cuerpo y a la cual se aplique el espíritu, pero no que sea recibida en el espíritu (Descartes, 2011d, p.259).

Como la imaginación es la facultad con la que se forman las ideas de las cosas materiales, necesita que los sentidos sean afectados por sus cualidades para recibirlas, las cuales son impresas en el entendimiento, lo cual le resta validez a la cuestión de Gassendi, sin embargo, él no se conforma con ésta, sino que también pregunta cómo es que el espíritu inextenso puede mover al cuerpo (cf. 2011d, p.232). Descartes señala en la *Carta del señor Descartes al señor C.L.R.* (2011d) que esta cuestión no es necesaria para mostrar la unión sustancial alma-cuerpo, razón por la que decide no tomarse el trabajo de responderla (cf., p.198). La objeción del autor de las *Quintas objeciones* insinúa que el Caballero de la Turena pensaba que la mente se sirve del cuerpo, por lo que debería explicarse la manera en que lo mueve, sin embargo, la idea que prima en la *Sexta meditación* es que ambas sustancias se afectan entre sí.

Así, por ejemplo, cuando los nervios que están en el pie son sacudidos fuertemente y más que de ordinario, su movimiento, al pasar por la médula espinal hasta el cerebro, causa una impresión en el espíritu que le hace sentir algo, a saber, dolor, como si estuviera en el pie, por lo cual el espíritu es advertido y excitado para que haga lo posible para expulsar la causa como muy peligrosa y dañina para el pie (Descartes, 2011d, p.66).

Es menester señalar que la sensación de dolor depende tanto del cuerpo, porque el pie es sacudido, como del espíritu, porque de él depende propiamente la facultad de sentir, pero esto únicamente muestra la manera en la que la sustancia extensa afecta a la sustancia pensante. Ahora bien, como el alma es la encargada de juzgar que la cosa que sacude los

nervios del pie provocando dolor es dañina y peligrosa, el cuerpo es afectado por la sustancia pensante cuando lo aleja de ésta mediante el uso de la voluntad. Sin embargo, Gassendi no concebía dicha idea, por lo que en sus *Quintas objeciones* apunta esto: “como podéis concebiros sin vuestro cuerpo, pensáis que sois distinto de él; pero se trata de saber si no sois más que un cuerpo muy sutil expandido en otro” (Gassendi, 2011d, p.231). Lo que el sacerdote francés insinúa es que el pensamiento posee una especie de extensión sutil, sin embargo, haría falta que explicara detalladamente cómo se sutaliza un cuerpo, pues a falta de esta explicación, podríamos llegar a pensar que Gassendi sugiere que no es más que un viento o aire expandido en todas las partes del cuerpo humano. Pero Descartes (2011d) se esmera en enfatizar que el espíritu no posee algún tipo de extensión, por más sutil que ésta sea (cf., p.259). Dicho lo anterior, deseo subrayar que, para defender su idea, el autor de las *Quintas objeciones* señala que es imposible la unión alma-cuerpo porque, al ser de naturalezas distintas, un ser simple e indivisible, como la *res cogitans*, no podría sufrir dado que “el dolor no es sino una separación de partes” (cf. Gassendi, 2011d, p.232). Con base en ello se podría decir que el cuerpo es el que experimenta la separación de partes porque es una sustancia divisible, pero el alma es la que propiamente posee la facultad de sentir, entonces, ni la *res extensa* ni la *res cogitans* experimentan dolor por sí solas, ya que esta sensación no es una propiedad de alguno de ellos, sino de su unión sustancial.

4. El alma no es un fantasma alojado en una máquina

Gilbert Ryle, en *The concept of mind* (2009), señala que representar a una persona como si fuera un fantasma oculto en una máquina deriva de un error categorial, el cual consiste en situar los procesos mentales en una sustancia carente de extensión y marginal al cuerpo, ya que no son regidos por leyes mecánicas (cf., p.8). Es cierto que Descartes advierte que el pensamiento no ocupa un lugar porque ni la duda ni la intelección pura son tangibles, sin

embargo, percibimos que él no habla de procesos mentales, entendidos como “[las] formas mediante las cuales nuestra mente almacena, elabora o traduce los datos que aportan nuestros sentidos, para que puedan ser utilizados en el momento actual o en el futuro” (Universidad Internacional de Valencia, 2018), porque el alma por sí sola no almacena o elabora datos sobre los objetos del mundo exterior, sino que para hacerlo necesita de la imaginación, que sería la que elabora datos, y de la memoria, a la que le corresponde almacenar información. Cabe añadir que Descartes tampoco señala que los procesos físicos del hombre dependan únicamente del cuerpo, ya que para llevarse a cabo necesitan del concurso del alma. Entonces, lo que Ryle considera como procesos mentales o procesos físicos no son sino las propiedades de la unión mente-cuerpo, pues para que nuestro sentido del gusto detecte sabores es preciso que la sustancia pensante, que es a la que corresponde la facultad de sentir, y los sentidos, que pertenecen a la sustancia extensa, se comuniquen, tal como se explica a continuación:

Pensad, por ejemplo, [que las fibras que componen la médula de los nervios de la lengua] pueden ser movidas de cuatro maneras distintas, por las partículas de las sales, de las aguas agrias, de las aguas comunes y de los aguardientes [...] y así puede el alma sentir cuatro tipos de sabores diferentes, dado que las partículas de las sales, al ser separadas unas de otras y ser agitadas por la acción de la saliva, entran de punta y sin doblarse en los poros que están en la piel de la lengua; las de las aguas agrias se introducen en ellos sesgadamente, cortando o haciendo una incisión en las partes más tiernas de la lengua [...] (Descartes, 2011f, p.263)

Por consiguiente, el pensamiento no es una máquina fantasmal que habita un cuerpo ni gobierna las tareas de éste²⁴, porque, de ser así, se estaría hablando de que la *res cogitans* únicamente se sirve de la *res extensa* para relacionarse con los objetos y así tener percepciones y pasiones. No obstante, hay que decir que el problema de fondo en el ‘dogma del fantasma en la máquina’ es la división de la vida del hombre en dos historias: una que

²⁴ La unión sustancial “forma una pertenencia de cada sustancia a la otra tal que no se trata de una asunción ni de una subsunción de la una por la otra, sino más bien de una susceptibilidad de la una por la otra” (Nancy, 2007, p. 142).

consiste en la vida pública o procesos físicos y otra que se refiere a la vida privada o procesos mentales, lo que no permite saber con cuál de ellas se identifican los actos que corresponden a las dos vidas, como el hecho de sentir sabores (cf. Ryle, 2009, p.p. 2-3). Desde mi punto de vista, este dilema del que habla Ryle no sugiere que el hombre vive dos historias únicamente: corporal y mental, sino que también vive una tercera que es la que corresponde a la unión mente-cuerpo, pero en la filosofía de Descartes no existe tal cosa. Aunque quizás alguien diga que el Caballero de la Turena sí insinúa que el sujeto vive una vida mental y una vida que corresponde a la unión mente-cuerpo cuando dice lo siguiente:

Se concluye con certeza que, si el entendimiento se ocupa de cosas que no tienen nada corpóreo o semejante a lo corpóreo, no puede ser ayudado por estas facultades, sino por el contrario, para que no sea entorpecido por ellas, se debe prescindir de los sentidos, y en cuanto sea posible, despojar la imaginación de toda impresión distinta. Pero si el entendimiento se propone examinar algo que pueda referirse al cuerpo, entonces su idea se ha de formar en la imaginación todo lo distintamente que se pueda (Descartes, 2011e, p.p.38-39).

A mi modo de ver, el hecho de que el pensamiento actúe con independencia de las facultades corporales no significa que el hombre sólo se identifica con éste, sino que Descartes sostiene que, en la conducción de la vida, el sujeto concibe que el espíritu y el cuerpo son una misma cosa (Descartes, 2011a, p.318), por lo tanto, se identifica como una unidad que vive una sola historia. Es por esta razón que el exalumno de la Flèche se esmera en explicar cómo es que ambas sustancias trabajan conjuntamente, lo que podemos notar en el *Tratado del hombre* (2011f) y en *Las pasiones del alma* (2011c, 2009). Algo que me gustaría agregar es que la mente no se encuentra alojada como un fantasma en una máquina o como un navegante en su navío, porque se estarían aceptando los aspectos siguientes: a) que es una especie de cuerpo extendido y b) que ocupa un lugar determinado del cuerpo. Por ejemplo, el navegante sólo estaría en la cabina donde se encuentra el timón del barco para poder moverlo, pero como la *res cogitans* es inextensa, se encuentra unida a toda la *res extensa*:

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 quitando uno de ellos queda defectuoso todo el cuerpo; y también porque el alma es una naturaleza que ninguna relación tiene con la extensión, dimensiones u otras propiedades de la materia de que se compone el cuerpo, sino únicamente con todo el conjunto de los órganos de éste (Descartes, 2009, p.45).

El alma se encuentra unida a todo el cuerpo, no obstante, se relaciona de manera inmediata por medio de la glándula pineal:

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 [sensaciones]. Pero puede ser también movida diversamente por el alma, la cual es de tal naturaleza, que recibe en sí tantas impresiones distintas (esto es, tiene tantas percepciones diversas) 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 movimiento a los miembros (Descartes, 2009, p.p.48-49).

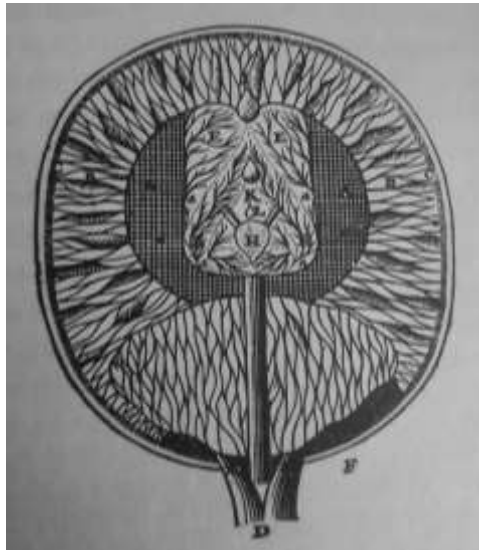


Imagen 3: Representación del lugar que ocupa la glándula pineal (H) (Descartes, 2011f, p.281).

Si Descartes fuese un filósofo dualista, el alma sería la única que mueve a la glándula pineal para tener sensaciones, percepciones y para mover al cuerpo, pues una de las ideas que prevalece en el dualismo es que la sustancia pensante se encuentra contenida o atrapada en la sustancia extensa, la cual le sirve como medio para relacionarse con el mundo sensible.

Pero en el pasaje anterior se muestra que ambas sustancias se afectan a través de la glándula pineal debido a que están unidas sustancialmente, debido a lo que el hombre experimenta sensaciones, percibe objetos y mueve sus miembros. Entonces, gracias a esta explicación podemos observar que no hay un abismo insalvable entre el cuerpo y el espíritu, como lo sostienen los objetores de Descartes.

5. La unión espíritu-cuerpo no es una sustancia

Jonh Cottingham señala en su texto llamado *Cartesian dualism: theology, metaphysics, and science* (1992) que el dualismo de Descartes responde a preocupaciones teológicas, metafísicas y científicas. Según Cottingham, el asunto teológico que el autor de las *Meditationes* desea responder con la dicotomía alma/cuerpo es la inmortalidad del alma, para lo que necesita establecer que ésta es incorpórea (*cf.*, p.238). Sin embargo, en las *Respuestas del autor a las Segundas objeciones* Descartes dice “confieso que no tengo nada que responder [sobre la inmortalidad del espíritu]; porque no tengo tanta presunción como para intentar determinar con la fuerza del razonamiento humano una cosa que no depende sino de la pura voluntad de Dios” (Descartes, 2011d, p.114). Entonces, el Caballero de la Turena no habla de la inmortalidad del alma porque no se trata de un conocimiento intuitivo, es decir, no se presenta de manera inmediata a la mente pura y atenta, pero sí habla de la incorporeidad del espíritu porque es un conocimiento que es mostrado por la luz natural de la razón, pues a través de una serie de reflexiones el filósofo francés reconoce que el pensamiento no depende de un objeto, pues, aunque el cuerpo no existiera, él no dejaría de ser (*cf.* Descartes, 2011b, p.124). Ahora, es verdad que Descartes tenía preocupaciones teológicas, pero hay que advertir que están relacionadas con el conocimiento de la existencia de Dios y de la esencia del alma (no con la inmortalidad de ésta), no obstante, juzga que

estas cuestiones deben tratarse filosóficamente porque no se muestran a través de la fe, sino mediante la luz natural de la razón (*cf.* Descartes, 2011d, p.3).

Respecto a las preocupaciones metafísicas de Descartes, Cottingham supuso que la distinción real postula que el espíritu puede existir por sí solo. Evidentemente, ignoró que “el establecimiento del *cogito* en la segunda meditación no descansa en la separación del alma y cuerpo” (Nancy, 2007, p.121), sino en la duda, ya que reconozco el *cogito* cuando dudo de mi cuerpo. Entonces, las verdaderas inquietudes metafísicas del Caballero de la Turena estaban encaminadas a mostrar tres aspectos importantes: 1) que el espíritu es una sustancia completa que no depende de la extensión para ser, 2) que es más fácil de conocer porque su idea se muestra con evidencia a la mente pura y atenta y 3) que no es un principio vital. Esta idea se opone totalmente a la creencia dualista que sostiene que la sustancia extensa muere cuando la pensante se desprende de ella, ya que Descartes señala que “la muerte no ocurre nunca por ausencia del alma” (Descartes, 2011c, p.157). En lo concerniente a los intereses científicos de Descartes, Cottingham señala que el filósofo francés excluye a la sustancia pensante, pues únicamente centra su atención en las dos primeras partes del *Tratado del hombre* (2011f) en las que se describe el trabajo del cuerpo, así, señala que “el proceso puramente físico de los espíritus animales y el proceso mecánico de la *fantasía* o ‘imaginación corporal’ puede producir un rico conjunto de comportamientos el cual es enteramente ‘apropiado a los objetos de sus sentidos y pasiones internas’” (*cf.* Cottingham, 1992, p.261). Aquí vale la pena decir que el espíritu por sí solo únicamente se advierte como *cogito*, principio de conocimiento, mientras que el cuerpo por sí solo no es más que un objeto, por lo tanto, debo enfatizar que *el rico conjunto de comportamientos* solamente se da gracias a la unión que existe entre la sustancia pensante y la extensa.

Cabe observar que el alma es esencial para el conocimiento, pues de ella dependen las facultades de sentir e imaginar, de igual forma, el cuerpo es fundamental porque la imaginación, sumada a la fuerza cognoscitiva, permite que se activen dichas facultades. Eliminar una u otra sustancia sería acabar de un solo golpe con la filosofía de René Descartes porque no podría explicar ni fundamentar el conocimiento. Por consiguiente, las verdaderas inquietudes científicas de Descartes no están inclinadas a concluir que el espíritu debe ser eliminado porque la mente se confina a una explicación meramente fisiológica, sino a recalcar la importancia que tiene la unión sustancial que existe entre ellas para comprender cómo se produce el conocimiento (cf. Henríquez, 2009, p.212). Finalmente, hay que añadir que en *Cartesian dualism* (1985) John Cottingham insinúa que la unión del espíritu con el cuerpo es una sustancia y que su atributo es la sensación: “si la experiencia sensorial y la imaginación no pueden ser propiamente tratadas ni como modos de la extensión ni como modos del pensamiento, entonces se requiere una categoría separada” (cf., p.224). Es cierto que la sensación no es un atributo de la mente o del cuerpo, pero es posible gracias a la unión de ambos, que en modo alguno puede tratarse de una sustancia extra. Cabe recordar que la unión es una relación porque, por ejemplo, cuando entrelazo mi mano izquierda con mi mano derecha no se forma una nueva mano, sino un vínculo entre ellas (cf. Nancy, 2007, p.153). Ahora, es importante recalcar que la imaginación es una facultad del cuerpo humano, mientras que la sensación nos asegura nuestra corporeidad.

Conclusión

Luego de haber analizado los argumentos que René Descartes brinda en las *Respuestas del autor a las Primeras, Cuartas y Quintas objeciones* (2011d), así como en las *Meditaciones metafísicas* (2011d), en las *Pasiones del Alma* (2011c, 2009) y en el *Tratado del hombre* (2011f), observé que él defiende la unión sustancial espíritu-cuerpo. Cabe destacar que la

protagonista en esta unión sustancial es la glándula pineal, pues es afectada por los espíritus animales que se encuentran diseminados en todos los nervios del cuerpo, dando lugar a las sensaciones (dolor, hambre, sed, etc.). Asimismo, es puesta en movimiento por el alma a través de la voluntad, lo que posibilita las percepciones (ver, oír, tocar, oler y saborear) o los movimientos de los miembros (por ejemplo, cuando volvemos la espalda y movemos la espalda para escapar de algún peligro). Esto pone de manifiesto dos aspectos importantes: 1) el hombre no es un espíritu alojado en un cuerpo del cual se sirve para relacionarse con el mundo sensible, porque de esta manera el dolor no se sentiría, sólo se percibiría a través del entendimiento, por consiguiente, es menester dejar bien claro que tanto la *res cogitans* como la *res extensa* son fundamentales para el hombre, y 2) el sujeto vive solamente una historia, pues no existe una dicotomía entre la vida mental y la vida corporal. Ahora, vale la pena enfatizar que, desde la perspectiva de René Descartes, es la inmaterialidad de la sustancia pensante la que posibilita su unión con toda la sustancia extensa.

El análisis de los argumentos de René Descartes respecto a la distinción real me permitió concluir que ésta es una acción exclusiva del entendimiento mediante la que concibe el espíritu separado del cuerpo. Vale la pena hacer hincapié en el hecho de que esta facultad espiritual sólo trabaja con la realidad objetiva de las sustancias o, en otras palabras, con sus ideas, por lo que su separación ocurre solamente en el nivel de la concepción. También es importante señalar que la finalidad de la distinción real es excluir de la *res cogitans* cualquier cualidad corporal, y viceversa; no obstante, hay que tener en cuenta que Descartes concibe que la acción de pensar, aplicada a los objetos corpóreos, necesita valerse de los sentidos externos y la imaginación. Así que, con base en lo que he dicho hasta aquí, concluyo que Descartes no establece una dicotomía entre el espíritu y el cuerpo, sino una unión sustancial que se conoce claramente en la conducción de la vida, pues los sentidos

conciben las sustancias como una misma cosa. Cabe añadir que esta unión posibilita las sensaciones, pasiones y percepciones que le muestran al sujeto que existe un mundo exterior con una gran variedad de objetos capaces de afectarlo, lo que me permite sugerir que, si hay un dualismo en la filosofía de Descartes, es de corte epistemológico, pues en lo tocante al conocimiento se distinguen dos elementos: la cosa que conoce o sujeto y la cosa que debe ser conocida u objeto, tema que trataré en el siguiente capítulo.

Capítulo III

Dualismo epistemológico

En el capítulo anterior expuse las razones por las que René Descartes considera que entre el espíritu y el cuerpo existe una unión sustancial, lo que rebate la idea de que es un filósofo dualista. Ahora, el objetivo de este último capítulo es aportar argumentos para sostener la idea de que el verdadero dualismo que se percibe en el pensamiento de Descartes es de corte epistemológico²⁵, ya que en las *Reglas para la dirección del espíritu* establece una distinción entre la cosa que conoce o sujeto y la cosa que debe ser conocida u objeto, la cual supone su existencia separada. Para ello, comenzaré explicando que el Caballero de la Turena se inclina hacia el realismo, ya que defiende la existencia real de las cosas materiales, negando que las ideas de éstas dependan de Dios o del pensamiento y, además, porque reconoce la existencia de su cuerpo. Luego, expondré lo que implica la distinción entre la cosa que conoce y la cosa que debe ser conocida, es decir, el dualismo epistemológico.

1. El realismo de René Descartes

El realismo, a grandes rasgos, defiende la existencia formal de los objetos²⁶, lo que significa que ésta no depende en modo alguno de la percepción del sujeto. Juan Carlos Moreno Romo en *Vindicación del cartesianismo radical* (2010) indica que René Descartes es un filósofo realista, ya que considera que las cosas materiales existen porque así lo quiere Dios (*cf.*, p.299). Yo estoy de acuerdo con Moreno Romo, pues el hecho de que el filósofo francés acepte tanto la existencia de los objetos como la de su propio cuerpo posibilita la propuesta de que el dualismo se observa en su filosofía es de corte epistemológico. Sin embargo, me

²⁵ Es dualismo epistemológico porque concierne a los elementos necesarios para el conocimiento.

²⁶ O, en otras palabras, defiende existen fuera del pensamiento, pues la realidad formal es la que corresponde a las cosas.

parece que el realismo de Descartes no sólo se sustenta en la voluntad y bondad del Ser soberanamente perfecto, sino también en el reconocimiento de que las ideas que vienen de fuera no dependen de la voluntad del sujeto porque normalmente experimenta sensaciones sin desearlo. Esto puede corroborarse en *Los principios de la filosofía* (1995), pues en dicha obra se explica que ni Dios ni el pensamiento son los causantes de las sensaciones, lo que pone de manifiesto que existen cosas con la capacidad de afectar los órganos de los sentidos a través de las cualidades sensibles que poseen, tales como los olores, sabores, colores, etcétera:

En primer lugar, experimentamos en nosotros mismos que cuanto sentimos procede de alguna otra cosa distinta de nuestro pensamiento, ya que no está en nuestro poder el tener una sensación y no otra, dependiendo esto únicamente de la cosa en tanto que alcanza nuestros sentidos. Es verdad que podríamos cuestionarnos si Dios o algún otro ser, no sería esta cosa; pero, puesto que sentimos o, más bien, puesto que nuestros sentidos frecuentemente nos excitan a percibir clara y distintamente una materia extensa en longitud, anchura y profundidad, cuyas partes tienen formas distintas y están afectadas por movimientos diversos en razón de lo cual surgen las sensaciones que tenemos de los colores, los olores, del dolor, etc., si Dios presentara inmediatamente a nuestra alma en virtud de su misma acción la idea de esta materia extensa, o bien si solamente permitiese que fuera causada en nosotros por algo que no tuviese extensión ni figura, ni movimiento, no podríamos encontrar razón alguna que nos impidiera creer que Dios se complace en engañarnos, puesto que concebimos esta materia como una cosa diferente de Dios y de nuestro pensamiento, nos parece que la idea que nosotros tenemos de ella se forma en nosotros con ocasión de los cuerpos exteriores a los que es enteramente semejante. Pero, puesto que Dios no nos engaña en modo alguno por cuanto ello repugna a su naturaleza [...], debemos concluir que existe una substancia extensa en longitud, latitud y profundidad, que existe en el mundo con todas las propiedades que manifiestamente conocemos que le pertenecen. Esta substancia extensa es lo que propiamente denominamos cuerpo o la substancia de las cosas materiales. (Descartes, 1995, p.p.71-72).

El hecho de que el sujeto advierta que las sensaciones no provienen de su voluntad es muestra del conocimiento claro y distinto que posee del pensamiento, pues advierte que las únicas virtudes de esta sustancia son sentir, imaginar, concebir, desear, dudar, etc., asimismo, se percata de que el deseo, al ser una acción de la voluntad, es indeterminado²⁷, pero que no es

²⁷ En la *Cuarta meditación* (2011d) Descartes expresa lo siguiente: “tampoco puedo quejarme de que Dios no me haya dado un libre albedrío o una voluntad bastante amplia y perfecta, porque la experimento en efecto tan indeterminada y extensa, que no se halla encerrada dentro de ningún lindero” (p.43). Ahora bien, en *Los principios de la filosofía* (1995) indica que el deseo es una acción de la voluntad (cf. Descartes, p.41). Por lo tanto, pienso que el deseo también es indeterminado.

suficiente para que exista la posibilidad de suprimir o cambiar una sensación por otra, por ejemplo, el calor por la frescura, por lo tanto, Descartes cae en cuenta de que siente por pasión. Además, esto elimina la posibilidad de que exista una facultad encargada de crear las ideas adventicias sin el auxilio de las cosas materiales²⁸. Entonces, los sentidos son los primeros en enseñarnos que hay una materia extensa en longitud, anchura y profundidad, diferente del pensamiento, que es la causa de las ideas de los colores, de los olores, del dolor, etc., según la forma en que se presente. Sin embargo, Descartes no se fiaba de la sola enseñanza de los sentidos ni de la idea de que la voluntad no es la causa de las imágenes de las cosas materiales para afirmar la existencia de éstas, en consecuencia, decide examinar si acaso Dios es quien las coloca inmediatamente en el entendimiento. No obstante, al conocer clara y distintamente los atributos del Ser soberanamente perfecto (perfección, omnisciencia, omnipotencia, bondad, etc.), el filósofo francés nota que, si Él fuese la causa de las ideas sensibles, sería engañador, lo cual refleja imperfección y no poder (*cf.* Descartes, 2011d, p.41). Esto permite que el exalumno de la Flèche finalmente acepte la existencia del mundo exterior, ya que, además, advierte que es Dios quien nos ha provisto de una inclinación muy fuerte a creer que las ideas adventicias provienen de los objetos corpóreos porque así es.

Dicho lo anterior, me gustaría añadir que he percibido una teoría realista de la percepción en el pensamiento de Descartes, que es la explicación del modo en el que el sujeto percibe el mundo. Lo primero que hay que tener en cuenta es que “la mente es maleable y capaz de representar ese mundo” (Benítez, 1993, p.31), esto sucede gracias a los siguientes aspectos: a) el sujeto posee la virtud de sentir y la de imaginar, así como sentidos e

²⁸ Esta idea tiene su origen en la *Tercera meditación* (2011d) cuando Descartes advierte que no es del todo convincente la idea de que la voluntad no es la causa de las ideas de las cosas materiales para afirmar que éstas existen, por lo que insinúa que podría haber una facultad capaz de producir esas ideas por sí misma (*cf.*, p.29).

imaginación, lo cual es indispensable para experimentar sensaciones y crear ideas, mediante las cuales representa y conoce el mundo, y b) los objetos no sólo son materia extensa en anchura, longitud y profundidad, sino que además poseen cualidades sensibles tales como el color, la textura, el peso, etc. Así, “a través de los movimientos de sus partes materiales, el objeto excita a los sentidos, excitación que se traduce en modificaciones de la mente o adquisición de ideas adventicias” (Benítez, 1993, p.38). Por ejemplo, cuando el fuego pone en movimiento el sentido del tacto, el hombre adquiere la idea del calor. Ahora, es importante tener presente que existen dos teorías realistas de la percepción: el realismo directo y el realismo indirecto:

Para el realismo indirecto, el tipo de relación entre las cosas y las percepciones es inferencial. Un perceptor nunca percibe directamente los objetos, sino que a partir de sus sensaciones los infiere. Las sensaciones son el intermediario entre el perceptor y el objeto [...]. Para el realismo directo es falso que la relación del sujeto con el mundo externo esté mediada necesariamente por las ideas o representaciones. En condiciones normales percibimos directamente las cosas. Las percepciones, como otros estados mentales, no son cosas adicionales que medien entre el sujeto y el mundo externo (Posada, 2007, p.286).

Desde mi punto de vista, el realismo indirecto podría asociarse con el dualismo o el trialismo cartesiano, pues si las percepciones son el intermediario entre el mundo y el sujeto, se insinúa que son algo ajeno a éste. La teoría dualista sostiene que las sensaciones dependen del cuerpo, mientras que el trialismo cartesiano propone que la sensación pertenece a la unión sustancial espíritu-cuerpo, la cual es considerada como una sustancia marginal a éstos, sin embargo, ya he dicho en el Capítulo II que esta unión no es más que un vínculo entre la facultad de sentir, la cual pertenece a la mente, y los sentidos, que pertenecen al cuerpo, lo que permite que el hombre perciba objetos y experimente sensaciones, tales como el hambre, la sed o el dolor. Por el contrario, el realismo directo se asocia con la unión sustancial espíritu-cuerpo porque considera que tanto la sensación como la percepción corresponden al sujeto, por lo que éste no necesita intermediarios para relacionarse con el mundo, sino que

lo hace directamente y la prueba de ello es la afección que las cualidades sensibles provocan en los sentidos. No obstante, es pertinente aclarar que, según Descartes, las cosas materiales no se conocen a través de los sentidos, ya que no muestran cuál es su naturaleza, sino que únicamente le advierten al sujeto lo que le perjudica o le beneficia²⁹ (cf. Descartes, 1995, p.73). Por ejemplo, cuando hace frío, mis sentidos me inclinan a buscar la luz del Sol para que me produzca calor, sin embargo, cuando ésta comienza a quemarme, me incitan a apartarme de ella. Entonces, la facultad encargada de conocer la esencia de los objetos es el entendimiento, pues éste tiene impresa innatamente la idea de la extensión, que es el principio esencial de los cuerpos: “la naturaleza de la materia o del cuerpo tomado en general, en modo alguno consiste en que ser una cosa dura, o pesada, o con un color, o de cualquier otro modo que afecte a nuestros sentidos, sino que la naturaleza del cuerpo solamente reside en ser una substancia extensa en longitud, anchura y profundidad” (cf. *Ib.*). Cabe destacar que la razón por la que Descartes niega que las cualidades sensibles forman parte de la esencia de los objetos es porque están sujetas al cambio, lo que advierte al examinar el trozo de cera:

Tomemos, por ejemplo, este pedazo de cera que acaba de ser sacado de la colmena: aún no ha perdido la dulzura de la miel que contenía, mantiene todavía algo del perfume de las flores de donde fue recogido; su color, su figura, su tamaño son visibles; es duro, frío, se toca y, si lo golpeas, dará algún sonido [...] Pero he aquí que, mientras hablo, lo acercan al fuego: lo que quedaba en él de sabor se esfuma, el olor se desvanece, su color cambia, su figura se pierde, su tamaño aumenta, se vuelve líquido, se calienta, apenas se puede tocar, y, aunque se golpee, no dará sonido alguno. ¿Permanece la misma cera después de este cambio? Hay que confesar que permanece; y nadie lo puede negar. ¿Qué es entonces lo que se conoce en este pedazo de cera con tanta distinción? No puede ser ciertamente nada de aquello que he notado en él por medio de mis sentidos, puesto que todas las cosas que caían bajo el gusto, o el olfato, o la vista, o el tacto, o el oído, han cambiado, y sin embargo permanece la misma cera. Tal vez era lo que pienso ahora, a saber, que la cera no era ni esa dulzura de la miel, ni ese agradable olor de las flores, ni esa blancura, ni esa figura, ni ese sonido, sino únicamente un cuerpo que poco antes se me aparecía bajo esas formas y que ahora se hace notar bajo otras (Descartes, 2011d, p.23).

²⁹ Esto es de suma importancia, pues no sólo le muestra al sujeto que existen los objetos, sino que también le enseña que posee un cuerpo, con lo que se manifiesta la vena realista en el pensamiento de René Descartes.

Para finalizar, es importante precisar que, a pesar de que en el pensamiento de Descartes se percibe un realismo que se puede tildar de metafísico porque se refiere a la existencia del mundo o como teoría de la percepción, ya que explica cómo es que el sujeto percibe el mundo, es imposible que se establezca que su teoría del conocimiento también sea realista, pues el conocimiento no está determinado por el ser de las cosas en tanto sensibles, sino en tanto extensas, entonces, el conocimiento está supeditado a las ideas innatas que posee el entendimiento, por lo que, en este aspecto, el Caballero de la Turena se inclina hacia el racionalismo, el cual “establece que sólo se puede conocer la realidad a través de la razón y los principios innatos que poseemos” (Rivero, 2019, p.93).

1.1 Tres razones que le enseñan al sujeto que posee un cuerpo

En el apartado anterior he enumerado las razones que ponen de manifiesto el realismo de Descartes, de modo que en este apartado explicaré cómo reconoce la existencia de su cuerpo, lo que comienza cuando el autor de las *Meditaciones metafísicas* se percata de que posee unas virtudes a través de las que se originan las ideas adventicias, las cuales necesitan el auxilio de otra sustancia distinta al pensamiento, es decir, del cuerpo, para poder ser desarrolladas. Esto es así porque, a diferencia de la duda, la concepción o el deseo, sentir e imaginar no son facultades que se llevan a cabo única y voluntariamente por el entendimiento puro:

Se encuentra en mí una cierta facultad pasiva de sentir, es decir, de recibir y conocer las ideas de cosas sensibles; pero me sería inútil y no podría servirme para nada de ella, si no hubiera en mí, o en otro, otra facultad activa capaz de formar y producir esas ideas. Ahora bien, esta facultad activa no puede estar en mí en tanto que soy sólo una cosa que piensa, dado que no presupone mi pensamiento, y que, además esas ideas me son a menudo representadas sin que yo contribuya para nada a ello, e incluso contra mi voluntad; debe por lo tanto estar necesariamente en alguna sustancia diferente de mí. (Descartes, 2011d, p.p.59-60).

De entrada, es preciso hacer notar que en *Los principios de la filosofía* (1995) Descartes clasifica las virtudes de sentir e imaginar como percepciones del entendimiento o, en otras

palabras, como modos de la sustancia pensante (*cf.*, p.41). Entonces, aquí se podría preguntar lo siguiente: ¿por qué el filósofo francés expresa en la *Sexta meditación* que pertenecen a una sustancia distinta del espíritu? Y la respuesta es que en ese contexto se conciben como la pasión de sentir y la acción de crear ideas sensibles, las cuales dependen de la conjunción entre el espíritu y las facultades corporales (sentidos externos e imaginación). Mientras que en el contexto de *Los principios* se habla de ellas como la mera posibilidad de percibir los objetos y producir una representación sobre ellos. Me parece pertinente hacer esta aclaración para que no haya la posibilidad de pensar que René Descartes se contradice cuando explica a cuál de las dos sustancias pertenecen las virtudes de imaginar y sentir. Ahora bien, el contexto que me parece relevante en este momento es el de la *Sexta meditación*, ya que permite llegar a la siguiente conclusión: el cuerpo realmente existe y, aunque la existencia del pensamiento no depende de éste, lo necesita para activar tanto la facultad de experimentar sensaciones con el auxilio de los sentidos, como la virtud de crear ideas sensibles con el auxilio del sentido común y de la imaginación, lo que pone de manifiesto la unión sustancial espíritu-cuerpo. Vale la pena enfatizar que la importancia del enlace entre el entendimiento y las facultades corporales radica en el hecho de que el espíritu en modo alguno puede percibir directamente los objetos corpóreos:

Ninguna especie corporal es recibida en el espíritu, sino que la concepción o la intelección pura de las cosas, ya sea corporales, ya sea espirituales, se hace sin ninguna imagen o especie corporal; y en cuanto a la imaginación, que no puede ser sino de cosas corporales, es verdad que, para formar una, hay necesidad de una especie que sea un verdadero cuerpo y a la cual se aplique el espíritu, pero no que sea recibida en el espíritu (Descartes, 2011d, p.259).

El pasaje anterior, a la vez que establece una distinción entre la intelección pura, que depende del alma, y la imaginación, que es una facultad propia de la unión espíritu-cuerpo, en tanto que ésta se relaciona directamente con el objeto y aquélla sólo con su idea, deja ver la necesidad de la unión de las sustancias a las que pertenecen, pues sólo de este modo el

espíritu, después de haber recibido la idea de algún cuerpo que fue creada en la imaginación, se aplica al conocimiento de éste. Ahora, la segunda razón por la que Descartes piensa que el cuerpo existe se vincula con el reconocimiento de facultades que no suponen inteligencia, sino extensión:

Reconozco también en mí algunas otras facultades, como las de cambiar de lugar, tomar diferentes posturas y otras semejantes, que, como las precedentes [sentir e imaginar], no pueden ser concebidas sin alguna sustancia a la que estén adheridas, y por consiguiente existir sin ella; pero es muy evidente que esas facultades, si es verdad que existen, deben estar adheridas a alguna sustancia corporal o extensa, y no a una sustancia inteligente, porque en su concepto claro y distinto sin duda se halla contenida alguna clase de extensión, pero nada de inteligencia (Descartes, 2011d, p.59).

El cambio de lugar o la adopción de diferentes posturas se relacionan con el movimiento, que es un modo de la extensión. Cabe recordar que estas capacidades no pueden pertenecer a la sustancia pensante porque ésta es inmaterial, motivo por el cual Descartes advierte que deben corresponder a una sustancia cuyo atributo principal sea la extensión, es decir, al cuerpo. También es importante mencionar que cambiar de lugar o adoptar distintas posturas no sólo depende de la sustancia extensa, sino también de la voluntad:

Nuestras voluntades son también de dos clases. En efecto: unas son acciones del alma que terminan en el alma misma, como cuando queremos amar a Dios o por lo general aplicar nuestro pensamiento a algún objeto no material; las otras son acciones que terminan en nuestro cuerpo, como cuando, por el simple hecho de que tenemos la voluntad de pasearnos, nuestras piernas se mueven y andamos (Descartes, 2011c, p.163).

Andar (que es una manifestación del cambio de lugar) es una actividad que pone de manifiesto la necesidad de que el cuerpo exista y se encuentre unido al espíritu, porque de otro modo no habría deseo de pasear, puesto que no habría piernas que mover; el único deseo del alma, en caso de que no existiese el cuerpo, sería amar a Dios y contemplarse a sí misma. Cabe añadir que, así como existen los movimientos voluntarios, existen aquéllos en los que no participa la voluntad, por ejemplo, la respiración o la digestión, que le permiten a Descartes comparar el cuerpo del hombre con un reloj:

Todos los movimientos que hacemos sin intervención de nuestra voluntad [como la respiración o la digestión] no dependen sino de la conformación de nuestros miembros y del curso que los espíritus, excitados por el calor del corazón, siguen naturalmente en el cerebro, en los nervios y en los músculos, de la misma manera que el movimiento de un reloj es producido exclusivamente por la fuerza de su resorte y la forma de sus ruedas (Descartes, 2011c, p.162).

Aquí es importante dejar en claro que, a pesar de que el cuerpo puede llevar a cabo algunos movimientos sin el auxilio del alma, no significa que pueda existir separadamente de ésta, únicamente deja en claro que hay procesos que realiza con independencia, igual que la sustancia pensante obra independientemente cuando se trata de aplicarse al conocimiento de las cosas incorpóreas. Sin embargo, hay otras cosas que dependen de la conjunción de la *res cogitans* y de la *res extensa*, por ejemplo, las sensaciones o las pasiones, lo cual se vincula con la última razón por la que Descartes acepta que posee un cuerpo:

La naturaleza me enseña de manera más expresa y de forma más sensible que tengo un cuerpo que está indispuerto cuando siento dolor, que tiene necesidad de comer o de beber cuando tengo los sentimientos de hambre o de sed, etc. Y por lo tanto no debo de ninguna manera dudar de que en ello haya cierta verdad. La naturaleza también me enseña por esos sentimientos de dolor, de hambre, de ser, etc., que no estoy solamente alojado en mi cuerpo como un piloto en su navío, sino que, más allá de ello, estoy unido a él muy estrechamente, y confundido y mezclado de tal manera que compongo con él como un solo todo (cf. Descartes, 2011d, p.61).

La naturaleza, en este sentido, es comprendida como la manera en la que Dios ha constituido al hombre y, a mi modo de ver, las tres razones por las que René Descartes acepta que posee un cuerpo están relacionadas con su constitución natural, pues si solamente fuese un espíritu no habría experimentado sensaciones como el hambre, o el deseo de cambiar de lugar, ni tampoco encontraría en su entendimiento las virtudes de sentir e imaginar, ya que éstas se activan gracias a las facultades corporales, debido a que es una sustancia inmaterial. Además, hay que recordar que el filósofo francés duda de la sustancia extensa porque su esencia lo permite, hecho que no es suficiente para negar rotundamente que ésta existe, pero sí para conocer de modo claro y distinto lo que es. Ahora, es menester añadir que, aunque la sensación de dolor es un movimiento que se lleva a cabo en la sustancia extensa y es

resentido por el alma, tiene su origen en el exterior. Por ejemplo, cuando me acerco demasiado al fuego siento que me quema, lo cual significa que éste ha puesto en movimiento mis nervios (*cf.* Descartes, 2011f, p.262), aspecto que inevitablemente me conduce a pensar que hay otros cuerpos además del mío. Finalmente, hay que recordar que el hecho de que la *res extensa* y la *res cogitans* se encuentren unidas e interactúen entre sí, a través de la glándula pineal, es muestra de que Descartes no es dualista. Y no sólo eso, sino que además la conjunción de estas sustancias permite que el sujeto sienta el cuerpo como propio, pues cuando este sufre alguna herida, siente dolor, lo que también pone de manifiesto que el autor de las *Meditaciones* no es partidario del dualismo³⁰. Considero que la noción de cuerpo propio es fundamental, ya que establece la distinción entre éste y los objetos que lo rodean, lo cual posibilita la distinción entre la cosa que conoce o sujeto y la cosa que debe ser conocida u objeto, que se ha denominado dualismo epistemológico, de lo cual hablaré en el siguiente apartado.

2. Dualismo epistemológico

Entiendo el dualismo epistemológico como la distinción entre el sujeto y el objeto, lo que significa que su existencia es independiente de uno del otro. En el inicio de la *Regla XII* (2011) Descartes establece esta distinción cuando menciona que “por lo que respecta al conocimiento, dos cosas tan sólo es necesario tener en cuenta: nosotros que conocemos y las cosas que deben ser conocidas” (p.35). Esto significa que para que el conocimiento sensible sea posible deben entrar en juego el elemento subjetivo y el objetivo. La parte subjetiva del saber está conformada por las cuatro facultades para conocer que posee el hombre: los sentidos externos, el sentido común, la imaginación y el entendimiento, cabe añadir que las

³⁰ Si lo fuese, establecería que la mente únicamente podría percibir lo que le acontece al cuerpo, sin experimentar alguna sensación.

tres primeras corresponden al cuerpo, mientras que la última le pertenece al espíritu. La vista, el gusto, el oído, el olfato y el tacto³¹ son afectados por los objetos, pero no son totalmente pasivos, sino que también son activos, por lo que pienso que tienen un doble carácter. Respecto a ello, Descartes señala lo siguiente: “aunque apliquemos los sentidos a los objetos por medio de una acción, esto es, por un movimiento local, sin embargo, sienten propiamente sólo por pasión, del mismo modo que la cera recibe del sello la figura” (*cf.* Descartes, 2011e, p.36). Por ejemplo, yo tomo un libro a voluntad, no obstante, a pesar mío, padezco la dureza de su cubierta, y a partir de esta sensación se forma una figura³², la cual es trasladada al sentido común, facultad que hace las veces de un sello que imprime en la imaginación la imagen de la cubierta del libro (*cf.* Descartes, 2011e, p.p.36-37). En este punto es preciso decir que la imaginación es la facultad en la que propiamente se forman³³ las ideas sensibles, pero hay que destacar que tiene dos funciones más: 1) almacenar las figuras que el sentido común imprime en la imaginación, por lo que se le denomina memoria (*cf.* Descartes, 2011e, p.37) y 2) crear imágenes a partir de otras, motivo por el cual es llamada fantasía. Cabe añadir que la fantasía se vale de la memoria para dar lugar a las ideas ficticias, las cuales son inventadas por el sujeto (*cf.* Descartes, 2011d, p.28), pues para que la idea de un minotauro se origine, es necesario que en la memoria se encuentren las ideas del hombre y del toro. Ahora, para que yo recuerde estas ideas, el entendimiento debe aplicarse a la memoria (Descartes, 2011e, p.38). Por otro lado, cuando se trata de conocer un objeto corpóreo, la imaginación trabaja en conjunto con los sentidos y el entendimiento: en primera instancia, para que yo tome el lápiz que está en mi mesa; en segunda instancia, para que sus cualidades

³¹ Éstos son los sentidos externos.

³² Idea o imagen.

³³ Descartes (2011e) señala que cuando el espíritu se propone examinar alguna cosa corpórea, su idea se forma en la imaginación (*cf.*, p.38)

me provoquen sensaciones, cabe observar que aquí se describe en dos pasos, pero en la práctica suceden simultáneamente. Así, para que yo perciba el color amarillo y los bordes de la madera que cubre la mina del lápiz, es necesario que mis sentidos y mi facultad de sentir trabajen conjuntamente: el objeto pone en movimiento tanto los ojos como las manos, provocándoles la sensación del color y de los bordes de la madera, las cuales abren los nervios por los que pasan los espíritus animales que salen de la glándula pineal, entonces, la figura del lápiz se imprime en dichos espíritus. Luego, ésta es impresa por el sentido común en la glándula pineal (*cf.* Descartes, 2011f, p.p.284-285), que es el órgano corporal con el que se relaciona inmediatamente la percepción del entendimiento. En cuanto a esta facultad espiritual, hay que decir dos cosas: 1) tiene un doble carácter, ya que es activo cuando se enfoca en intuir las cosas incorpóreas (*i.e.* las ideas de Dios, extensión y pensamiento), mientras que se comporta pasivamente cuando se aplica al conocimiento de los objetos corpóreos, pues será la imaginación la que le imprima las ideas de éstos, y 2) el conocimiento depende del entendimiento porque es quien percibe la verdad, sin embargo, debe ser auxiliado por la razón, que es “la facultad de juzgar y distinguir lo verdadero de lo falso” (Descartes, 2011b, p.101), ya que también puede percibir falsedad si juzga que los sentidos reciben las verdaderas figuras de las cosas o que la imaginación reproduce fielmente la figura que recibe del sentido común. Por ejemplo, cuando miro por la ventana, las casas de enfrente parecen muy pequeñas, dada la distancia que existe entre mis ojos y ellas, pero si yo juzgo que así son en realidad, cometo un error, pues tomo lo falso por verdadero. Para evitar esto, es necesario que el entendimiento se ciña a la intuición de la imagen, tal como está impresa en él o en la imaginación, sin juzgar que ésta es totalmente idéntica al objeto que representa (*cf.* Descartes, 2011e, p.42).

Ahora, lo objetivo del conocimiento corresponde a la esencia y a las propiedades sensibles de los objetos. Como dije anteriormente, la esencia de las cosas materiales se encuentra constituida por la sustancia extensa y sus modos, tales como la figura, el movimiento, etc., los cuales son denominados como naturalezas simples puramente materiales, pero también está conformada por las naturalezas simples mixtas³⁴, tales como la unidad, la existencia, la duración, etcétera. Cabe destacar que cuando se trata del conocimiento del sujeto, se divide el objeto en sus diferentes componentes (extensión, figura y movimiento). En cambio, el hombre percibe una cosa material como una unidad cuando se trata de su realidad, ya que a las naturalezas simples no les es dado existir separadamente. Asimismo, es importante señalar que estas naturalezas son conocidas por el entendimiento puro a través de una intuición, que es “una concepción del puro y atento espíritu, tan fácil y tan distinta, que no quede en absoluto duda alguna respecto de aquello que entendemos” (Descartes, 2011e, p.9). Por consiguiente, hay que enfatizar que las naturalezas simples son ciertas e indudables, por lo que el conocimiento propiamente dicho depende de ellas. Así pues, cuando Descartes distingue el trozo de cera que analiza en la *Segunda meditación* (2011d) de sus cualidades exteriores, intuye que esencialmente es un cuerpo extenso, flexible y mudable (*cf.*, p.23), dado que la dulzura o el perfume de las flores están sujetos al cambio. Pero, aunque las propiedades que afectan a los sentidos no pertenecen a la esencia de los cuerpos, son importantes porque “representan, o son el signo, de [su] configuración primaria” (Benítez, 1993, p.46). Esto significa que la dureza del trozo de cera y demás cualidades sensibles tienen lugar gracias a que la sustancia extensa de la que está compuesto posee atributos tales como la figura, el tamaño o el movimiento. Aquí vale la pena ponerle atención

³⁴ Se llaman mixtas porque se dan tanto en las naturalezas simples puramente materiales como en las puramente espirituales.

al movimiento, pues es el que permite que haya una gran variedad de objetos porque supone un cambio en la forma de la materia extensa en longitud, anchura y profundidad. Así, en la figura es perceptible la rarefacción, que es la presencia de diversos intervalos entre las partes de un cuerpo (*cf.* Descartes, 1995, p.75) y la condensación, que se da cuando las partes de un objeto “están más próximas unas de otras de lo que estaban, bien porque se han reducido los intervalos existentes entre ellas o bien porque se han reducido completamente, con lo que ya no cabría pensar que un cuerpo pudiera aumentar su condensación” (*ibid.*). Tales procesos son notables en el ejemplo del trozo de cera, pues está condensado cuando es extraído de la colmena porque sus partes se encuentran más próximas. Ahora bien, cuando Descartes lo acerca al fuego, se rarifica, ya que entre sus partes se forman intervalos en los que entran las *partículas* del fuego, lo cual supone un movimiento y, por ende, un cambio del estado sólido al líquido. Asimismo, es fundamental apuntar que el hecho de que un cuerpo tenga partes manifiesta que éste es divisible, entonces Descartes señala que la divisibilidad y el movimiento son las propiedades que percibimos clara y distintamente en la sustancia extensa de la que está compuesto un objeto:

Sólo hay una misma materia en todo el universo y la conocemos en virtud de que es extensa; todas las propiedades que apercibimos distintamente en ella, se reducen a que es divisible y a que sus partes están en movimiento y que, en consecuencia, puede ser susceptible de todas las diversas disposiciones que observamos que pueden acontecer en razón del movimiento de sus partes. Pues, aunque pudiéramos fingir mediante el pensamiento divisiones en esta materia, sin embargo, es constante que nuestro pensamiento no tiene el poder de modificar en ella nada y que toda la diversidad de formas que en ella se dan, depende del movimiento. (Descartes, 1995, p.p.86-87)

Lo que Descartes manifiesta en el pasaje anterior es que no hay muchas sustancias extensas, sino que todos los objetos que se perciben en el mundo exterior participan de ella y que la diversidad en la que ésta se presenta es posible gracias al movimiento de sus partes. Vale la pena decir que éste únicamente se da cuando la materia se encuentra con causas exteriores

(cf. Descartes, 1995, p.98). Por consiguiente, un trozo de cera no se vuelve líquido por sí solo, sino por la acción que ejerce el fuego sobre él. Este acontecimiento muestra que existe una independencia de las propiedades de las cosas materiales respecto al pensamiento, ya que éste no es capaz de modificarlas, sino que solamente percibe el cambio que ellas experimentan, y es esto lo que permite establecer la distinción entre el sujeto que conoce y el objeto conocido.

3. Unión sustancial y dualismo epistemológico

La unión sustancial alma-cuerpo es indispensable para que se hable del hombre y, por consiguiente, del conocimiento, pues para que el sujeto pueda conocer es indispensable que su entendimiento y sus sentidos externos, su sentido común y su imaginación trabajen conjuntamente, porque “si el entendimiento se propone examinar algo que pueda referirse al cuerpo, entonces su idea se ha de formar en la imaginación todo lo distintamente que se pueda, y para hacerlo con mayor comodidad es preciso mostrar a los sentidos la cosa misma que esa idea representa” (Descartes, 2011e, p.p.38-39), así, para que la idea del lápiz sea distinta, debo tenerlo frente a la vista y el tacto. Esto pone de manifiesto que la distinción real entre el cuerpo y el espíritu, la cual nos permite conocer los atributos de cada uno, no es sinónimo de separación, ya que, de ser así, habría dos consecuencias: 1) el entendimiento no podría recibir las imágenes de las cosas materiales, debido a que éstas son impresas en éste por la imaginación y 2) no habría conocimiento sensible, dado que lo único que se podría percibir en los objetos serían sus cualidades esenciales. Dicho esto, es importante reiterar que no distinguimos la *res cogitans* de la *res extensa* a través de la percepción sensible, sino a través del pensamiento. De igual forma, la extensión se distingue del cuerpo por medio de una acción del espíritu puro, lo que permite conocer que se trata de su principio esencial, en consecuencia, sólo se puede intuir, no sentir.:

Si se dice: *la extensión no es un cuerpo*³⁵, entonces el vocablo *extensión* se toma en un sentido muy distinto del precedente³⁶; y en esta significación no le corresponde ninguna idea peculiar en la fantasía, sino que toda la enunciación se lleva a cabo en el entendimiento puro, que es el que únicamente tiene la facultad de separar tales entes abstractos (cf. Descartes, 2011e, p.55).

De acuerdo este pasaje, es imposible que la fantasía divorcie el concepto del cuerpo del concepto de la extensión, sin embargo, esto no es erróneo, porque en el plano de la conducción de la vida se conciben unidos. Por el contrario, cuando se trata de la búsqueda de la verdad, el entendimiento sí puede concebir separadamente tanto la idea del cuerpo como la idea de la extensión, entonces, el sujeto entiende que la extensión no es un cuerpo, sino el principio de éste. Cabe añadir que esto mismo sucede cuando se trata de la *res extensa* y de la *res cogitans*, pues a través de los sentidos se concibe su unión sustancial, sin embargo, la fuerza cognoscitiva hace posible que el hombre conozca clara y distintamente que el pensamiento no depende de alguna cosa física para existir, por lo que se concibe separadamente de la sustancia extensa. En este punto es importante enfatizar que la división tanto del cuerpo y la extensión como de la *res extensa* y de la *res cogitans* no se puede percibir sensiblemente³⁷ porque se habla de éstos como ideas, no como objetos, por lo tanto, sólo se concibe mediante la luz natural.

Con base en lo anterior, me es preciso mencionar que es primordial tener presente que para hablar propiamente del cuerpo y del espíritu del hombre es necesario concebirlos como una unidad, porque de otro modo, el alma solamente sería el principio del conocimiento de uno mismo y de las cosas. Mientras que el cuerpo “se reduciría al movimiento continuo que llevan a cabo las partículas que lo componen; y, en este sentido no se diferenciaría del cuerpo

³⁵ Las cursivas son de la edición de Gredos.

³⁶ Se refiere a la enunciación de que el cuerpo tiene extensión, la cual lleva al sujeto a pensar que la extensión es un cuerpo (cf. Descartes, 2011e, p.55)

³⁷ Cabe recordar que los sentidos no generan conocimiento, sólo le enseñan al sujeto lo que le perjudica y lo que le beneficia.

de los animales ni de cualquier otro cuerpo físico” (Rocha, 2018, p.p.96-97). Asimismo, es menester recordar que la unión sustancial de la *res cogitans* y de la *res extensa* se conoce claramente en la conducción de la vida, gracias a las sensaciones, percepciones y pasiones. Concebir claramente esta unión da lugar a la creencia de que el alma es extensa, lo cual da lugar a una paradoja dado que, aun cuando la sustancia pensante realmente no posea extensión, es fácil concebir que participa de ella.

Lo que convierte el alma en corpórea es consecuencia del hecho de que ella puede unirse a una porción de la extensión, que ella hace más suya por la afección (recibida o ejercida) de lo que ella es distinta por naturaleza. Entonces, la unión transforma en pensamiento la extensión, a la cual éste se une, más de lo que su naturaleza retiene de esa extensión en la materialidad. La corporeidad puede (y debe) extenderse *primero* (según el privilegio de la primera noción primitiva) a partir de lo que de extensión llega a unirse con el alma conforme a su posible “disposición” para posibilitarle pensar pasivamente. La unión anexa al alma, para permitirle un pensamiento pasivo, la porción de la extensión que su “disposición” convierte en capaz de afectarla o que ella se siente capaz de afectar (Marion, 2016, p.138).

La inmaterialidad de la mente le permite tener la disposición de unirse con el cuerpo y, por ende, es afectada por él a través de las sensaciones, las cuales pueden denominarse pensamientos pasivos, ya que, no dependen de la voluntad, por ejemplo, sentimos calor o frío sin desearlo. Pero el alma también puede afectar al cuerpo mediante la acción de la voluntad, como cuando movemos la mano para dibujar o escribir, y es por esta razón que es lícito pensar que la *res cogitans* es extensa, es decir, que está unida a la *res extensa*³⁸, no obstante, Descartes indica en la *Correspondencia con Isabel de Bohemia* (2011a) que “esa materia que [se] ha atribuido al pensamiento no constituye el pensamiento en sí y que la extensión de esa materia es de naturaleza diferente a la extensión del pensamiento” (p.319). Entonces, la *extensión* del espíritu no supone que éste tiene anchura, profundidad y longitud, sino que está dispuesto a unirse con el cuerpo y ser afectado por éste, lo cual muestra que éstos se encuentran unidos sustancialmente y, a su vez, pone en tela de juicio la idea de que

³⁸ La unión es tal que el hombre puede llegar a pensar que son la misma cosa.

Descartes estableció el dualismo de sustancias. En cambio, cuando se trata del conocimiento, sí hay un dualismo epistemológico, ya que el objeto existe separadamente del sujeto, y eso se puede corroborar a través de los sentidos, pues el fuego que me quema no forma parte de mi mano. Aquí es preciso tener en cuenta que los órganos de los sentidos deben ser estimulados por el exterior para que la unión sustancial mente-cuerpo experimente pasiones o sensaciones, ya que esto no depende de la voluntad del sujeto, puesto que no puede producir por sí mismo la sensación de calor ni la puede separar del fuego. Finalmente, cabe reiterar que el dualismo epistemológico, desde mi punto de vista, estima que existe una relación entre las facultades que el hombre posee para conocer el mundo y las propiedades sensibles que éste posee, tales como el color, el peso, la textura, entre muchas otras. Además, este tipo de dualismo también supone que entre el espíritu y el cuerpo estén unidos sustancialmente para que se perciba el azul del cielo o el calor de la luz del sol.

En resumen, hay que decir que la unión sustancial entre el espíritu y el cuerpo es importante para hablar del dualismo epistemológico en el pensamiento de René Descartes, ya que gracias a ella son posibles las sensaciones y las percepciones, las cuales ponen de manifiesto que existen otros cuerpos además del cuerpo humano. Otro aspecto que vale la pena tener presente es que la distinción existente entre el sujeto y el objeto podría llamarse real-formal, ya que éstos son separables como cosa-y-cosa.

Conclusión

La elaboración del presente capítulo puso de manifiesto que el conocimiento claro y distinto del espíritu, así como de los atributos de Dios es fundamental en la filosofía de René Descartes, sobre todo cuando se trata de defender la existencia de las cosas materiales, ya que el filósofo francés reconoce que las ideas de éstas no dependen de su voluntad ni son colocadas en el entendimiento de manera inmediata por el Ser soberanamente perfecto, sino

de las cosas mismas. Tanto es así que las ideas adventicias muestran que la realidad se divide en dos planos: objetiva, que concierne a las ideas, y formal, al que pertenecen los objetos. Esto último ha dado la pauta para que pensadores como Juan Carlos Moreno Romo, Laura Benítez y Jorge Gregorio Posada sostengan que Descartes se inclina hacia el realismo y no al idealismo como apunta Julián Marías en *Historia de la filosofía* (1980, p.215). Con base en lo anterior, me parece pertinente anotar que el Caballero de la Turena no niega la existencia del mundo, sino que simplemente duda de ella porque su propia naturaleza lo hace posible. Tal dubitación es útil porque gracias a ella se reconoce que “el mundo sólo puede explicarse por la extensión, el movimiento y sus modos” (Margot, 2003, p.110), pues dichas naturalezas simples se encuentran impresas innatamente en el entendimiento, de suerte que se conocen clara y distintamente. Así pues, lo netamente dubitable es todo aquello que concierne a las cualidades sensibles puesto que son cambiantes, a diferencia de las propiedades esenciales, que permanecen siempre igual³⁹, lo que se puede notar en el ejemplo del trozo de cera que es sólido cuando es extraído de la colmena, pero que al acercarlo al fuego se vuelve líquido. Pero la inclinación realista de René Descartes no sólo se percibe por medio de la aceptación de que el mundo existe realmente, sino también en el reconocimiento de que posee un cuerpo, lo que se manifiesta cuando el filósofo encuentra en su espíritu las facultades de sentir e imaginar que necesitan el concurso de otra sustancia, esto es, del cuerpo: si hay sentidos, podemos experimentar sensaciones que después se convertirán en ideas gracias a la imaginación. En conclusión, el hecho de que las virtudes de sentir e imaginar pertenezcan a la *res cogitans* y necesiten el concurso de la *res extensa* da a conocer que entre estas sustancias existe una unión, lo que rebate la idea de que Descartes es un

³⁹ Por ejemplo, aunque una esponja absorba agua y parezca más grande, la extensión sigue siendo la misma (cf. Descartes, 1995, p.75).

filósofo dualista, la cual es fundamental para el conocimiento, pues son los sentidos los que se relacionan con las cualidades de los objetos. Así, en la filosofía de Descartes no sólo se vislumbra el realismo, sino también el dualismo epistemológico, que es la distinción entre la cosa que conoce, la cual posee cuatro facultades: sentidos externos, sentido común, imaginación y entendimiento, las cuales trabajan conjuntamente y la cosa que debe ser conocida, en la que se encuentran propiedades esenciales como la extensión o el movimiento, y cualidades sensibles como el color, el peso o la textura.

Conclusiones

La elaboración de este trabajo de investigación me permitió indicar que René Descartes defiende la unión sustancial entre el espíritu y el cuerpo: en primer lugar, porque él mismo menciona en la *Sexta meditación* (2011d) que la naturaleza, es decir, el orden en el que Dios lo ha creado, le enseña que éstos se encuentran unidos estrechamente, lo que permite que sienta dolor si alguna parte corporal se encuentra herida, idea que da la pauta para advertir que las sensaciones son el resultado de una comunicación entre el alma y el cuerpo. El filósofo francés también expone en la *Sexta meditación* que, si entre las sustancias que forman parte de la esencia del hombre hubiese una separación, la mente sólo podría percibir el dolor, pero no sentirlo, con lo cual interpreto que se deslinda del dualismo sustancial. En segundo lugar, porque en *Los principios de la filosofía* (1995) Descartes explica que la distinción real consiste en concebir separadamente las sustancias con el propósito de conocerlas clara y distintamente, no obstante, hace énfasis en el hecho de que esta distinción se lleva a cabo mediante las ideas, es decir, el entendimiento concibe la idea de la sustancia pensante sin la idea de la sustancia extensa. Por consiguiente, concluyo que la distinción real no da la pauta para pensar que el Caballero de la Turena establece el dualismo sustancial, pues la división de las sustancias ocurre en el nivel de la concepción, no en el de la percepción sensible. Y aquí cabe señalar que lo único que el hombre experimenta es un cuerpo humano, que participa de la sustancia extensa que constituye todas las cosas materiales, pero no a esta sustancia en sí misma, de igual forma, el sujeto sólo experimenta deseos, dudas o concepciones, pero no es capaz de observar el espíritu en sí mismo. Además, es importante reiterar que cuando el pensamiento o la extensión no son referidos al hombre, solamente se les puede dar el tratamiento de principios: el *cogito* es el principio del conocimiento y la extensión es el principio esencial de las cosas materiales. En tercer lugar,

porque en *Las pasiones del alma* (2009, 2011c) Descartes expresa que la comunicación entre el espíritu y el cuerpo se manifiesta a través de las sensaciones (hambre, sed, dolor) y las pasiones (miedo, admiración), pues para que ocurran es necesario que los espíritus animales que se encuentran en los sentidos o en los órganos corporales pongan en movimiento la glándula pineal para afectar a la mente, pues es la parte del cuerpo con la que ésta se relaciona de manera inmediata. Entonces, es por ello que siento admiración cuando percibo a través de la vista el cielo estrellado. Ahora bien, las percepciones y los movimientos de los miembros tienen lugar cuando el alma pone en movimiento la glándula pineal, lo que significa que esta sustancia afecta el cuerpo mediante la voluntad, ya que para alzar la mirada hacia el cielo debo tener el deseo de hacerlo. En cuarto lugar, porque en las *Reglas para la dirección del espíritu* (2011e) René Descartes pone el acento en la relación que debe existir entre el entendimiento y los sentidos externos, el sentido común y la imaginación, la cual permite que se originen las ideas de las cosas materiales, proceso que inicia con una modificación en los sentidos externos y que finaliza cuando la imaginación imprime la idea de un objeto en el entendimiento. Y, finalmente, porque Descartes detalla que la unión sustancial espíritu-cuerpo se conoce clara y distintamente en la conducción de la vida, ya que en ella los concebimos como una misma cosa. Además, el deseo del filósofo francés es hacer patente, por medio de la distinción real, que los actos del espíritu puro, tales como la duda o la concepción de los principios innatos, no dependen de los movimientos de los espíritus animales que se encuentran en la glándula pineal, con lo que yo estoy de acuerdo, pues, la voluntad no puede explicarse en el nivel de la materia dado que ésta es limitada, en cambio, aquella es infinita.

Realizar esta tesis también posibilitó la aportación de argumentos para sostener que el verdadero dualismo que se vislumbra en el pensamiento de René Descartes es de corte

epistemológico. En primera instancia, porque en las *Reglas para la dirección del espíritu* (2011e) el filósofo francés establece una distinción entre el sujeto que conoce y el objeto que debe ser conocido, la cual es fundamental para que el conocimiento sensible suceda. Esto es así, ya que las ideas adventicias se generan a partir de la modificación que sufren los órganos de los sentidos mediante las cualidades sensibles que poseen las cosas materiales. En segunda instancia, me percaté de que el dualismo epistemológico supone que Descartes se inclina hacia el realismo porque acepta tanto la existencia del mundo exterior como la de su propio cuerpo. Si los objetos no existiesen, las ideas que parecen provenir desde fuera se originarían a partir de la voluntad del hombre o serían colocadas en su entendimiento por el Ser soberanamente perfecto, pero esto supondría que Dios es engañador o que el sujeto posee la perfección suficiente para experimentar la sensación que desee. Sin embargo, en las *Meditaciones metafísicas* (2011d) queda claro que el engaño no forma parte de la esencia de Dios, puesto que no denota perfección sino un defecto. Ahora bien, en el *Discurso del método* (2011b) se explica que el hombre no es completamente perfecto, por lo que no tiene el poder de elegir qué sensación padecer. Además, René Descartes también tiene presente que el pensamiento no puede modificar las propiedades de las cosas corpóreas, por lo que la existencia de éstas no depende de él. En tercera instancia, la existencia de las virtudes de sentir e imaginar pone de manifiesto que el sujeto tiene la disposición de relacionarse con el mundo exterior, pues consisten en crear las ideas de las cosas sensibles, y si éstas no existieran, no tendría sentido que Descartes contase entre los modos de la percepción del entendimiento la facultad de sentir y la de imaginar. Pero no sólo eso, sino que dichas virtudes son prueba de que el espíritu debe estar unido al cuerpo para que se activen, pues para percibir colores u olores, o para sentir dolor, necesitamos sentidos; para crear las ideas de éstos, la imaginación.

Cabe destacar que mientras realizaba mi investigación, me pude dar cuenta de que hace falta prestar más atención a las reflexiones que René Descartes hace sobre el conocimiento. Primeramente, hay que indagar lo referente al sentido común, pues en las *Reglas* (2011e) se dice que hace las veces de un sello que imprime en la imaginación la figura que los sentidos adquieren de los objetos, sin embargo, habrá que indagar en trabajos posteriores cómo es que el filósofo francés concibe este sentido y por qué es una facultad importante para el conocimiento. Asimismo, es importante atender lo que Descartes explica en el *Tratado del hombre* (2011f) sobre dicha facultad, pues quizá ello dé luz para formular su definición, y a su vez, también sería interesante revisar lo que en esta obra se dice de la imaginación y de la memoria, ya que complementaría las ideas de la *Regla XII*.

El segundo punto en el que vale la pena detenerse es el referente a la figura, pues desde mi punto de vista, el filósofo francés utiliza este término indistintamente cuando explica el modo en el que trabajan las facultades útiles para el conocimiento, lo que impide determinar certeramente cuál es la facultad en la que propiamente se forman las ideas de las cosas materiales. El tercer aspecto que necesita desarrollarse más es el que corresponde al aspecto objetivo del conocimiento, dado que en las *Reglas* no se desarrolla a profundidad lo que atañe a las cualidades sensibles de los objetos, como sí sucede en la segunda parte de *Los principios de la filosofía*. Otra cosa que noté es que debo indagar más sobre la condensación y la rarefacción, pues eso me permitiría entender algunos de los aspectos fundamentales de las cosas materiales. Dicho esto, me gustaría señalar que los lectores de René Descartes debemos poner más atención en sus reflexiones respecto al conocimiento, sobre todo si se tiene el deseo de profundizar en el dualismo epistemológico, pues encontré bastante material en el que se analiza la unión sustancial espíritu-cuerpo o el dualismo cartesiano, pero pocos hablan de dualismo epistemológico. Entre los estudiosos de Descartes

que abordan este dualismo, se encuentra Ruy José Henríquez Garrido (2009), quien señala que se trata de la distinción entre el entendimiento y la imaginación, a lo que Desmond M. Clarke (2003) le llama dualismo de propiedades, pero yo no estoy de acuerdo con ellos, ya que pienso que detrás de sus ideas sigue estando la dicotomía entre el espíritu y el cuerpo. En cambio, Jesús Carlos Hernández Moreno (2017) sostiene que el dualismo epistemológico es la distinción entre el sujeto y el objeto, lo que analicé en la presente tesis.

Finalmente, es preciso mencionar que este trabajo me enseñó que las ideas están sujetas al cambio, lo cual, lejos de tener una connotación negativa, enriquece a los que nos dedicamos a la filosofía, pues manifiesta que el pensamiento no es totalmente blanco o negro, sino que tiene matices que permiten que se dé un diálogo que amplía el espectro de interpretación y, por ende, de comprensión de un autor, de un sistema filosófico o del entorno. El mejor ejemplo que puedo dar es el mío, pues mi primer acercamiento con Descartes fue a través de la lectura de la *Segunda meditación*, la cual gestó en mí la idea de que el filósofo francés era dualista, sin embargo, en ese momento no tenía una definición de dualismo, ni había leído la *Sexta meditación*. Actualmente, concibo el dualismo como la separación espíritu/cuerpo, y creo que en la filosofía de Descartes se percibe la unión de estas sustancias. Es por esta razón que para mí es gratificante que a lo largo de mi investigación haya encontrado argumentos para defender la unión sustancial espíritu-cuerpo, no obstante, estoy consciente de que lecturas posteriores podrían llevarme a concluir algo distinto de lo que concluí en el presente trabajo.

Referencias

- Adam, Ch. & Tannery, P. (1964 y sigs.). *Oeuvres de Descartes* (12 vols.). París: Vrin.
- Benítez, Laura. (1993). *El mundo en René Descartes*. México: UNAM.
- Clarke, Desmond M. (2003). *Descartes's Theory of Mind*. New York: Oxford.
- Descartes, René. (2011a). *Correspondencia con Isabel de Bohemia*. Madrid: Gredos.
- Descartes, R. (2011b). *Discurso del método*. Madrid: Gredos.
- Descartes, R. (1981). *Discurso del método, Dióptrica, Meteoros y Geometría*. Madrid: Alfaguara.
- Descartes, R. (2011c). *Las pasiones del alma*. Madrid: Gredos.
- Descartes, R. (2009). *Las pasiones del alma y cartas sobre psicología afectiva*. México: Ediciones Coyoacán.
- Descartes, R. (1995). *Los principios de la filosofía*. Madrid: Alianza.
- Descartes, R. (2011d). *Meditaciones metafísicas seguidas de las objeciones y respuestas*. Madrid: Gredos.
- Descartes, R. (2011e). *Reglas para la dirección del espíritu*. Madrid: Gredos.
- Descartes, R. (2011f). *Tratado del hombre*. Madrid: Gredos.
- Margot, Jean-Paul. (2003). *Estudios cartesianos*. México: UNAM.
- Marion, Jean-Luc. (2016). *Sobre el pensamiento pasivo de Descartes*. Buenos Aires: UNSAM EDITA.

Moreno Romo, Juan Carlos. *Vindicación del cartesianismo radical*. Barcelona : Anthropos, 2010.

Nancy, Jean-Luc. *Ego sum*. Barcelona: Anthropos, 2007.

Referencias electrónicas

Betancur, Marta Cecilia. «Falsos presupuestos del problema de la identidad personal. De la identidad personal a la identidad narrativa.» *Estudios de Filosofía*, No. 31 (2005) [Consultado el 2 de enero de 2020 en <http://www.scielo.org.co/pdf/ef/n31/n31a06.pdf>].

Beuchot, Mauricio. «La teoría de las distinciones en la Edad Media y su influjo en la Edad Moderna.» *Revista española de filosofía medieval*, No.1 (1994) [Consultado el 2 de enero de 2020 en <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5377097.pdf>].

Cottingham, John. «Cartesian dualism.» *Mind* 94, No. 374 (1985) [Consultado el 31 de marzo de 2018 en <https://doi.org/10.1093/mind/XCIV.374.218>].

Cottingham, John, ed. *The Cambridge Companion to Descartes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992 [Consultado el 15 de enero de 2018 en https://morphogenesisofsurface.files.wordpress.com/2013/02/the_cambridge_companion_to_descartes.pdf].

Equipo de Expertos. (2018). ¿Qué son los procesos mentales y qué tipos hay? 23 de enero de 2020, de Universidad de Valencia Sitio web: <https://www.universidadviu.com/que-son-los-procesos-mentales-y-que-tipos-hay/>.

Henríquez Garrido, Ruy José. «El paradigma cartesiano de lo mental.» Memoria para optar al grado de doctor, Departamento de Lógica y Filosofía de la Ciencia, Universidad

Complutense de Madrid, 2009 [Consultado el 24 de noviembre del 2018 en <https://eprints.ucm.es/9815/1/T31450.pdf>].

Hernández Moreno, Jesús Carlos. «A propósito de mundus est fabula: Descartes y la confección de mundo.» *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía*, No. 32 (2017) [Consultado el 11 de noviembre del 2018 en <http://132.248.9.195/ptd2009/febrero/0639928/Index.html>].

Marías, Julián. *Historia de la filosofía*. Madrid: Biblioteca de la Revista de Occidente, 1980 [Consultado el 8 de agosto de 2018 en http://iesdi.org/universidadvirtual/Biblioteca_Virtual/Libros_de_Licenciatura/SEGUNTO_TETRAMESTRE/T0208%20Filosof%EDa%20General/Marias%20Julian%20-%20Historia%20De%20La%20Filosofia.PDF].

Monroy-Nasr, Zuraya. «Dualismo y unión: El problema de la percepción sensible en R. Descartes» *Principios: Revista de Filosofía*, No. 9 (2001) [Consultado el 12 de octubre de 2018 en <http://www.scielo.org.co/pdf/difil/v8n11/v8n11a15.pdf>].

Posada, Jorge Gregorio. «¿Presuponen los argumentos escépticos cartesianos el realismo indirecto?» *Discusiones Filosóficas*, No. 11 (2007) [Consultado el 12 de octubre de 2018 en <http://www.scielo.org.co/pdf/difil/v8n11/v8n11a15.pdf>].

Rivero, Yelitza. «El racionalismo cartesiano y las ideas» *Apuntes Filosóficos*, No. 54 (2019) [Consultado el 3 de febrero de 2020 en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7154883>].

Rocha Herrera, Leticia. «Antropología y Moral en René Descartes.» Tesis para optar al grado de doctor, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Complutense de Madrid,

Madrid, 2005 [Consultado el 6 de noviembre del 2018 en <https://eprints.ucm.es/9167/1/T28884.pdf>].

Ryle, Gilbert. *The concept of mind*. New York: Routledge, 2009 [Consultado el 28 de octubre de 2018 en http://s-f-walker.org.uk/pubsebooks/pdfs/Gilbert_Ryle_The_Concept_of_Mind.pdf].

Urrutia Soto, Álvaro Patricio. «Sobre la teoría de lo mental en Descartes. Indagaciones acerca de la dualidad mente-cuerpo en las Meditaciones Metafísicas de Cartesio.» Informe de seminario para optar al grado de licenciado en Filosofía , Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, Santiago de Chile, 2017 [Consultado el 18 de febrero del 2018 en <http://repositorio.uchile.cl/bitstream/handle/2250/143604/Sobre-la-teoria-de-lo-mental-en-Descartes.pdf?sequence=1>].

Velasco Guzmán, Luis Antonio. (2020). «Cartesian Metaphysics. The Late Scholastic Origins of Modern Philosophy.» *Multidisciplina*, No.6 (2010) [Consultado el 11 de junio de 2021 en http://quazar.acatlan.unam.mx/multidisciplina/file_download/78/multi-2010-05-08.pdf].

Wikipedia, La enciclopedia libre. (2020). Triángulo rectángulo. 27 de septiembre de 2020, de Wikipedia, La enciclopedia libre Sitio web: https://es.wikipedia.org/wiki/Tri%C3%A1ngulo_rect%C3%A1ngulo.