

# La unión e interacción entre el alma y el cuerpo, y su posible inteligibilidad en Descartes

Fredy Humberto Castañeda Vargas, S.J.\*



Recepción: 2 de septiembre de 2024  
Aprobación: 4 de octubre de 2024

**Resumen.** Castañeda Vargas, Fredy Humberto. *La unión y la interacción entre el alma y el cuerpo, y su posible inteligibilidad en Descartes*. En el presente artículo planteo la posible inteligibilidad de la unión y la interacción entre el alma y el cuerpo. Para comprenderla nos remitiremos, en primera instancia, a la segunda parte de la *Meditación sexta* de René Descartes, en la cual el autor francés, luego de distinguir entre la *noción primitiva del alma* (mente) y la *noción primitiva del cuerpo*, aspira a entender la tercera noción primitiva: la unión y la interacción entre alma y cuerpo. Tener muy presentes estas tres nociones servirá a Descartes como criterio clave para diferenciar las ciencias de las pseudociencias de su época. Una vez abordado lo anterior, mostraré de qué modo el Dios en que creía el padre de la filosofía moderna es el fundamento de las dos primeras nociones primitivas —la *sustancia inextensa* y la *sustancia extensa*—; así como del posible pseudo-problema introducido por él mismo al intentar defender la inteligibilidad de la unión cuerpo-alma. **Palabras clave:** Dios, alma, cuerpo, interacción, nociones primitivas.

**Abstract.** Castañeda Vargas, Fredy Humberto. *Union and Interaction Between the Soul and the Body, and Their Possible Intelligibility in Descartes*. In this article I propose the possible intelligibility of the union and interaction between the soul and the body. To understand it we will first discuss the second part of René Descartes's *Sixth Meditation*, in which the French

\* Doctor en Filosofía por la Pontificia Universidad Javeriana. Profesor del ITESO. fredy.castaneda@iteso.mx

thinker, after distinguishing between the *primitive notion of the soul* (mind) and the *primitive notion of the body*, seeks to understand the third primitive notion: the union and interaction between soul and body. Keeping these three notions in mind will serve as a key criterion for Descartes to distinguish science from the pseudoscience of his times. After discussing the foregoing points, I will show how the God in which the father of modern philosophy believed is the foundation of the first two primitive notions—*non-extended substance* and *extended substance*—; as well as of the possible pseudo-problem that he introduced himself by trying to defend the intelligibility of the body-soul union.

**Key words:** God, soul, body, interaction, primitive notions.

## Introducción

Este trabajo aborda la segunda parte de la *Meditación sexta* de René Descartes: la unión y la interacción entre el alma y el cuerpo, y la necesidad de distinguir las denominadas nociones primitivas. Pretendemos recuperar dos tipos de interpretaciones principales que congregan a dos grupos de autores:<sup>1</sup> en los del primer grupo, unos señalan que dicha interacción es inteligible, mientras que otros sostienen que no lo es; y el segundo grupo de autores enuncia que la distinción de tales nociones le sirve a la postre a René Descartes como criterio de diferenciación entre las ciencias y las pseudociencias de su propia época. Pero antes de iniciar con el estudio de la interacción alma-cuerpo en cuanto tal, es necesario detallar la segunda parte de la *Meditación sexta* de Descartes para comprender el contexto filosófico desde el cual éste elabora su discurso. Por tal motivo, el presente trabajo se estructura del siguiente modo: los tres primeros apartados sirven de preámbulo para comprender de manera adecuada los apartados cuarto y quinto. Así, el primero de ellos define qué nos enseña lo que nuestro autor denomina *naturaleza considerada en general y mi naturaleza particular*. En el segundo trataremos de la enseñanza que nos proporciona *la naturaleza en sentido más preciso*. Estos dos apartados son puntos importantes al

1. Como se verá, nos referiremos tanto a autores contemporáneos a Descartes como a especialistas en el filósofo francés del siglo XX.

momento de comprender qué entiende Descartes por la interacción alma-cuerpo, puesto que emplea el término *naturaleza en sentido más preciso* para sostener justamente que tal concepto nos enseña la unión y la interacción alma-cuerpo. Además, antes de comprender esta última acepción de naturaleza, es necesario introducir las dos acepciones de ésta, consignadas en el segundo apartado. El tercer apartado se concentra en cómo el pensador francés exculpa a Dios frente a la posibilidad de equivocarnos en aquello a lo que somos impulsados por la naturaleza. En el cuarto se explica en qué consiste la interacción entre mente y cuerpo en el marco de la fisiología mecanicista. El quinto aborda la cuestión de si es posible plantear una propuesta de inteligibilidad de la noción primitiva “la unión del alma y del cuerpo como interacción”. Finalmente, en el sexto apartado formularemos dos preguntas que nos servirán de conclusión al presente artículo.

### **La naturaleza considerada en general y mi naturaleza en particular**

Una vez que Descartes, en la primera parte de la *Meditación sexta*, demuestra la existencia de las cosas corporales, tiene lugar la siguiente pregunta: ¿son tales cosas *en sí* como las percibimos? A ello el autor francés responde que hay cosas que nos son mostradas por la naturaleza. Ahora bien, ¿qué significa aquí naturaleza? Además, ¿de qué manera conocemos aquello que ésta nos enseña? Descartes distingue dos naturalezas: *la naturaleza considerada en general* y *mi naturaleza en particular*. La primera no es otra cosa que Dios mismo o “la coordinación de las cosas creadas que Dios ha establecido”.<sup>2</sup> Por su parte, *mi naturaleza en particular* consiste en “la trabazón de todas las cosas que me han sido otorgadas por Dios”.<sup>3</sup> Aunque el filósofo francés no detalla cuál es la relación entre ambas naturalezas, y sin importar la manera en que *mi*

2. René Descartes, *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera. Seguidas de las objeciones y respuestas*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2009, p. 179 (AT VII, 80).

3. *Idem*.

*naturaleza en particular* se inscribe en *la naturaleza en general*, esta última es garante de verdad de la primera. Descartes sostiene que, en cierta medida, *mi naturaleza en particular* sabe algo acerca de *la naturaleza en general*. Así, es posible aseverar que lo que nos revela la naturaleza de forma más expresa y más sensible es que tenemos un cuerpo. Más aún, ésta nos enseña que mi cuerpo “se halla mal cuando siento dolor, que necesita comida o bebida cuando padezco hambre o sed, y cosas semejantes, y por tanto no debo dudar de que en ello haya algo de verdad”.<sup>4</sup>

¿Qué se tiene de verdad en tales enseñanzas de la naturaleza? Ciertamente, que es posible dudar de que cada vez que yo tenga sed mi cuerpo requiere reposición de líquidos, o que cada vez que tenga hambre precisa reponer energías, puesto que el mismo Descartes emplea contraejemplos en los cuales puedo errar en ciertos casos. Lo que hay de verdad es que la naturaleza me muestra, por los sentimientos de hambre y sed, 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 un solo todo.<sup>5</sup> La razón por la cual tales sentimientos me muestran que estoy unido a mi cuerpo es ésta:

La relación entre el alma y el cuerpo no descansa en que el alma le dé la vida al cuerpo o la impulse, sino en la doble conexión, primero, de que puedo mover mi cuerpo, y segundo, de que cuando mi cuerpo sufre diferentes cambios (como cuando se le golpea o necesita comer), tengo experiencias que registran esos cambios. Se trata entonces de una relación muy estrecha. Estoy, por así decirlo, en mi cuerpo, pero no en un lugar particular de él; mi capacidad de mover mis miembros, bajo condiciones normales, ‘se extiende’ hasta sus extremidades y una herida en mi pie, me hace daño directamente a *mí*, y *ahí*.<sup>6</sup>

4. *Idem*.

5. *Ibidem*, p. 181 (AT VII, 80).

6. Bernard Williams, *Descartes: el proyecto de la investigación pura*, Cátedra, Madrid, 1996, p. 354. Las cursivas se encuentran en el original.

Asimismo, la naturaleza me manifiesta que existen alrededor de mi cuerpo otros cuerpos. Unos para huir, otros para acercarse. Así, yo, compuesto de cuerpo y mente, puedo ser afectado con varias comodidades o incomodidades por los cuerpos que me rodean.

No obstante, hay muchas otras cosas que, aun cuando parecen recibidas de la naturaleza, “no las he recibido sin embargo de ella, sino de una cierta costumbre de juzgar inconsideradamente, y por lo tanto sucede con frecuencia que sean falsas”.<sup>7</sup> ¿A qué cosas se refiere? Primero, a que sea vacío todo espacio en el que no acontezca algo que conmueva mis sentidos.<sup>8</sup> Segundo, a que en el cuerpo, por ejemplo, exista algo caliente, parecido por completo a la idea de calor en mí; que en lo blanco o en lo verde haya la misma blancura o verdor que experimento; que en lo dulce o en lo amargo esté el mismo sabor, y así también en todo lo demás. Por último, a que las torres y las estrellas —o cualquier otro cuerpo a la distancia— posean el mismo tamaño y forma que se me muestran en los datos de la sensibilidad.

### **La naturaleza en sentido más preciso**

En este momento de la *Meditación sexta* el autor francés ha concluido, por medio del examen de las ideas claras y distintas, que ya no es posible dudar de que “yo soy, yo existo”,<sup>9</sup> de que Dios existe y de que las cosas materiales existen. A partir de ahora, Descartes parece señalar otro rumbo que debe seguirse para investigar otro tipo de problemas. Como afirma Leiser Madanes, “La tarea consistiría [...] no

7. René Descartes, *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera...*, p. 181 (AT VII, 82).

8. Es necesario aclarar que “Espacio y materia [...] son lo mismo para Descartes. Esto significó que además de considerar que no existe espacio fuera del universo, espacio externo a lo material, puesto que espacio y materia son lo mismo —igual que establecía Aristóteles—, tampoco existen espacios internos. No hay huecos de vacío entre la materia. Toda materia, en Descartes, está tocándose por todas partes. De manera que no hay huecos”. Laura Benítez, “Física cartesiana: el problema del movimiento” en Armando Sandoval (Ed.), *Trascendencia de la filosofía y la ciencia cartesiana en el mundo moderno*, Universidad de Guanajuato, Guanajuato, 1998, pp. 59-79, p. 71.

9. René Descartes, *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera...*, p. 83 (AT VII, 25).

en probar o explicar algo, sino en describir cierta clase de experiencias que reciben el nombre de enseñanzas de la naturaleza”.<sup>10</sup> Pero para que tales enseñanzas de naturaleza no confundan lo que hasta ahora ha quedado claro, y para que no se perciba algo que no sea suficientemente distinto, nuestro filósofo define con cuidado lo que él entiende por *naturaleza en sentido más preciso*: “Porque en verdad tomo aquí la naturaleza en sentido más estricto que la trabazón de todo aquello que Dios me ha otorgado; porque en esa trabazón están contenidas muchas cosas que pertenecen solo a la mente, como que yo perciba que lo hecho no puede ser no hecho”.<sup>11</sup>

Descartes quiere dejar claro que todo aquello que se conoce por la luz natural del espíritu —en la que no hay ayuda del cuerpo— no se incluye en la categoría de naturaleza. Tampoco se incluyen las propiedades de los cuerpos. De ahí que, en este contexto, no se entienda por el concepto en cuestión ni lo que pertenece únicamente al cuerpo ni lo que pertenece únicamente al espíritu. Así, la *naturaleza en sentido más preciso* comprende aquellas cosas que “*me han sido otorgadas por Dios a mí como compuesto de cuerpo y de mente*”.<sup>12</sup> Esto es, gracias a estas enseñanzas de la naturaleza podemos conocer todo aquello que constituye la unión cuerpo–alma sin tener en cuenta su distinción. Esa naturaleza únicamente me enseña de verdad a escapar de aquello que genera dolor y a procurar lo que origina sensación de placer. Sin embargo, en este instante de la meditación, el autor del *Discurso del método* concluye con la siguiente advertencia: no hay forma de ver cómo se nos pueda enseñar que, a partir de las percepciones de los sentidos y sin un anterior examen del intelecto, sea factible concluir algo referido a las cosas puestas fuera de nosotros, ya que saber lo verdadero de estas percepciones parece ser propio de la mente sola,

10. Leiser Madanes, “¿Abandonamos la partida? Consideraciones sobre problemas mente–cuerpo en Descartes” en Laura Benítez y José Antonio Robles (Eds.), *El problema de la relación mente–cuerpo*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1993, pp. 43–71, p. 59.

11. René Descartes, *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera...*, p. 183 (AT VII, 82).

12. *Idem*. *Cursivas propias*.

pero no del compuesto mente y cuerpo.<sup>13</sup> Esto significa que sólo gracias al espíritu podemos conocer qué es el espíritu y qué son los cuerpos. De este modo, “las enseñanzas de la naturaleza se refieren a un grupo reducido de fenómenos, vinculados con la descripción de la unión del cuerpo y del alma y a cierta guía para nuestra vida práctica”.<sup>14</sup>

De acuerdo con lo anterior, Descartes se propone mostrar que, aun cuando nos equivoquemos de vez en cuando, si consideramos qué cosa es una enseñanza de la naturaleza, la equivocación misma no implica la contradicción de la bondad de Dios. Ya que sin duda alguna hay falsedad intrínseca del sentimiento, es decir, el sujeto puede equivocarse al momento de describir la experiencia de su propio sentimiento, puesto que, con frecuencia, también erramos en aquello a lo que la naturaleza nos impulsa. Por ejemplo, “cuando alguien, engañado por el grato sabor de algún alimento, consume el veneno que se halla dentro”,<sup>15</sup> o cuando los enfermos ingieren una bebida o comida que les acrecentará la enfermedad.

## **Exculpar a Dios**

Si queremos exculpar a Dios de estas falsedades y errores es necesario encontrar un nuevo procedimiento que pueda presumir su inocencia y que ofrezca, pese a todo, validez al sentimiento. Una primera forma de declarar a Dios inocente consiste en proponer que, si el sentimiento es finito, éste es incapaz de conocer todas las cosas. No obstante, esta explicación no aclara el caso del enfermo que desea una bebida o una comida que le hará daño, ya que la naturaleza está directamente implicada y es la que conduce al enfermo a lo malo. Así, parecería que Dios es irremediablemente responsable de la falta.

13. *Ibidem*, pp. 181-183 (AT VII, 82).

14. Leiser Madanes, “¿Abandonamos la partida?..”, p. 60.

15. René Descartes, *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera...*, p. 185 (AT VII, 83). Las cursivas se encuentran en el original.

Para intentar exculpar a Dios, Descartes se adentra [...] en otra vía que, notémoslo, no es la suya sino la de los materialistas. Se tratará de disolver el concepto de mi “naturaleza”, que es la única en relación con la cual se manifiestan el defecto y la falta, para reducirla a un modo cualquiera de la naturaleza puramente material. En efecto, si por *mi naturaleza* se entiende sólo la máquina de mi cuerpo, es decir, el conjunto de los dispositivos puramente materiales por los que este cuerpo se mueve y que se explican enteramente por las leyes mecánicas; si, en suma, se reduce “*la naturaleza del hombre*” (en sentido estricto) al *animal máquina*, es imposible hablar de un defecto.<sup>16</sup>

Ahora bien, el problema no se resuelve concluyendo que el enfermo yerra porque tiene su naturaleza limitada, en tanto que un hombre enfermo no es menos criatura de Dios que uno sano.<sup>17</sup> Esto se justifica afirmando que, descompuesto o no el *animal máquina*, que consta de modos de extensión y de movimiento, “es siempre y en todos los casos un fenómeno físico conforme con las leyes necesarias de la *naturaleza física* en general, es decir, del *mundo material* instituido por la voluntad inmutable de Dios”.<sup>18</sup> No es posible hablar, entonces, de una falta de la naturaleza, ya que ésta acontece como debe ser, y, si esto es así, tampoco podemos afirmar una falta de Dios. Para hablar de una falta de esta índole tendríamos que referirnos a algo fuera de la naturaleza, como es el caso del propósito de Dios de crear una máquina en función de los movimientos que en ella suelen darse.

Y así como un reloj elaborado con ruedas y contrapesos no observa con menos cuidado todas las leyes de la naturaleza cuando está mal fabricado y no indica correctamente las horas, que cuando satisface por completo el propósito del artesano: así, si considero el cuerpo del hombre en cuanto es una cierta maquinaria adecuada y compuesta de tal manera con huesos, nervios, músculos, venas, sangre y piel que, cuando no existiera en ella una mente, tuviera sin

16. Martial Gueroult, *Descartes según el orden de las razones. Tomo II*, Monte Ávila Editores, Caracas, 1995, pp. 204-205.

17. Ver René Descartes, *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera...*, p. 185 (AT VII, 84).

18. Martial Gueroult, *Descartes según el orden de las razones...*, p. 205. Las cursivas se encuentran en el original.

embargo todos los mismos movimientos que ahora no provienen del mandato de la voluntad.<sup>19</sup>

Lo anterior significa que, para hablar del defecto del reloj cuando no marca la hora con exactitud, es necesario referirnos a la intención de su artesano, yendo más allá del reloj material en sí, tal como existe en la naturaleza.<sup>20</sup> Esto se debe a que el fin imputado al reloj no se corresponde en nada real con la naturaleza; tal fin no puede hacer parte realmente de la naturaleza del reloj. Esta situación trae por consecuencia, como afirma Martial Gueroult, que “el reloj no puede ser defectuoso en relación con su propia naturaleza, puesto que no la tiene: él es pura y simplemente una determinación de la substancia material, un modo de la naturaleza física universal”.<sup>21</sup> Lo único que podría decirse es que el artesano se ha equivocado al fabricar un reloj que no cumple cabalmente con el fin pretendido. Ahora bien, esto no aplica para el caso del hombre enfermo, pues cuando lo consideramos como el compuesto cuerpo-espíritu —y no simplemente como cuerpo—, no es “de una pura denominación extrínseca”<sup>22</sup> sino un verdadero error de la naturaleza, el que sienta sed cuando la bebida ha de serle nociva”.<sup>23</sup>

19. René Descartes, *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera...*, pp. 185, 187 (AT VII, 84).

20. “Es también digno de destacar que, aunque existan diversos animales que den testimonio de más habilidad que nosotros para realizar determinadas acciones, sin embargo, se observa igualmente que carecen totalmente de ella para ejecutar otras muchas. Por el contrario, debemos afirmar que carecen absolutamente de él y que es la Naturaleza quien obra en ellos, según la disposición de sus órganos, del mismo modo que en un reloj, compuesto exclusivamente de ruedas y resortes, puede marcar las horas y medir el tiempo con mayor precisión que nosotros a pesar de toda nuestra prudencia”. René Descartes, *Discurso del método, dióptrica, meteoros y geometría*, Alfaguara, Madrid, 1981, p. 42.

21. Martial Gueroult, *Descartes según el orden de las razones...*, p. 204. Las cursivas se encuentran en el original.

22. “Y aunque, si se tiene en cuenta la utilización prevista para el reloj, yo podría decir que cuando no indica correctamente las horas se aparta de su naturaleza; y, de la misma manera, al considerar la maquinaria del cuerpo humano como construida para los movimientos que suelen realizarse en ella, juzgue que también se aleje de su naturaleza si su garganta está seca cuando la bebida daña su conservación; sin embargo, caigo muy en la cuenta de que esta última acepción de naturaleza difiere mucho de la otra: porque ésta no es otra cosa que una denominación que depende de mi pensamiento que compara al hombre enfermo y al reloj mal fabricado, con la idea de hombre sano y el reloj bien hecho, y es extrínseca a las cosas de las cuales se dice; en cambio con aquella entiendo algo que en verdad se encuentra en las cosas, y que tiene por lo tanto algo de verdad”. René Descartes, *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera...*, pp. 187 (AT VII, 85).

23. *Idem*.

## Interacción entre mente y cuerpo en el marco de la fisiología mecanicista

Retomamos la cuestión anterior. ¿Cómo es posible que la bondad de Dios no sea tomada como engañadora en el caso de sentir sed cuando la bebida ha de ser nociva, pues, con respecto al compuesto mente-cuerpo, sí resultaría un verdadero error de la naturaleza? En primer lugar, el cuerpo se distingue principalmente del alma en el hecho de que aquél es divisible, mientras que ésta no lo es. Según el filósofo francés, en primer lugar, en cuanto soy una cosa pensante, no es posible diferenciar alguna parte en mí, sino que soy una cosa por completo una e íntegra. En segundo lugar, Descartes advierte “que la mente no es afectada inmediatamente por todas las partes del cuerpo, sino únicamente por el cerebro”.<sup>24</sup> Se refiere a la glándula pineal, que no se menciona en la presente meditación.<sup>25</sup> Y, en tercer lugar, constatamos que, gracias a esta afectación, la mente puede sentir algo; “y que la variación del sentimiento depende de la variación en la disposición de esa pequeña parte y no de la variación del sentimiento de todas las otras partes”.<sup>26</sup> Teniendo en cuenta lo anterior, nuestro filósofo utiliza *la analogía de la cuerda* para entender cómo es posible la interacción entre mente y cuerpo en el marco de la fisiología mecanicista. Esta perspectiva se caracteriza por considerar el cuerpo como un arreglo de partes (músculos, huesos, nervios) conectadas entre sí de modo tal que los movimientos de unas ocasionan los movimientos de las otras. La

24. *Ibidem*, p. 189 (AT VII, 86).

25. Dicha glándula se encuentra en *Pasiones del alma*: “Comprendamos, pues, ahora que el alma tiene su sede principal en la pequeña glándula que está en el centro del cerebro, desde donde irradia a todo el cuerpo a través de los espíritus, de los nervios e incluso de la sangre, que, como participa de las impresiones de los espíritus, puede llevarlas por las arterias a todos los miembros. [...] Añadiremos aquí que la pequeña glándula que es la sede principal del alma está suspendida de tal modo entre las cavidades que contienen estos espíritus, que éstos pueden moverla de tan diversas maneras como de diversidades sensibles hay en los objetos; pero también puede moverla de diversos modos el alma, cuya naturaleza es tal que recibe tan diversas impresiones, es decir, que tan diversas percepciones como movimientos distintos llegan a esa glándula. Como asimismo, y recíprocamente, la máquina del cuerpo está compuesta de tal modo que sólo porque a esa glándula la mueva de modos varios el alma, o cualquier otra causa, impulsa los espíritus que la rodean hacia los poros del cerebro, que los conducen por los nervios a los músculos, por medio de lo cual hace mover los miembros”. René Descartes, *Las pasiones del alma*, Tecnos, Madrid, 1997, pp. 108-109.

26. Martial Gueroult, *Descartes según el orden de las razones...*, p. 241.

causación aquí depende de la conexión física de cada parte conectada. El movimiento de A genera un movimiento en D por intermedio de B y C; es decir, en el cuerpo, al igual que en una cuerda, la cadena causal está garantizada por la continuidad espacial y la conexión de las partes. En este sentido, la causación puede ser mediata o inmediata, esto es, se puede mover A como efecto del movimiento B; o se puede mover A como efecto del movimiento C por intermedio del movimiento B. Esta analogía se aplica en la física para explicar qué pasa cuando alguien siente dolor en el pie:

[...] cuando siento dolor en el pie, la Física me enseña que esa sensación se produce mediante los nervios esparcidos por el pie, extendidos hasta el cerebro a la manera de cuerdas, que cuando son tirados en el pie, tiran también las partes íntimas del cerebro a las que llegan, y suscitan en ellas un cierto movimiento que ha sido establecido por la naturaleza para que afecte a la mente con la sensación de dolor como si existiera en el pie.<sup>27</sup>

Lo anterior significa que, aun cuando el nervio tirase a partir de la cadera, de la pierna o de los riñones, aquél tirará de la glándula del mismo modo y, así, mi naturaleza me hará sentir dolor en el pie. “Ya que cada sentimiento<sup>28</sup> de mi mente corresponde a una nueva disposición de la glándula y cada nueva disposición corresponde un movimiento que la causa, sólo puede haber un único sentimiento que corresponda a cada uno de los movimientos que modifican la glándula”.<sup>29</sup> Dios podría darme el sentimiento de que tengo un dolor en el pie o el sentimiento de que lo tengo en el cerebro o en cualquier parte del cuerpo que va del pie hasta el cerebro. Dios hubiera podido escoger establecer en la naturaleza que, en este caso, me dé uno u otro de los sentimientos antedichos, pero la necesidad del mecanismo no permite darme unos

27. René Descartes, *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera...*, p. 191 (AT VII, 88).

28. Desde aquí puede verse que el planteamiento de la unión depende de los “sentimientos” típicamente representados en Descartes como formas corpóreo-mentales.

29. Martial Gueroult, *Descartes según el orden de las razones...*, pp. 241-242.

sentimientos y otros al mismo tiempo. Así, Dios ha establecido que la necesidad del mecanismo me proporcionará el sentimiento de que tengo dolor en el pie. Es lo que sucede a alguien que tiene un pie amputado: puede tener la ilusión del dolor en el pie, ya que no importa de dónde se tire el nervio, siempre poseerá el mismo movimiento, la misma afectación de la glándula, esto es, sentirá dolor en el pie. Del mismo modo se puede explicar el caso de la sed del enfermo hidrópico. Pero ¿por qué Dios eligió de esa manera, es decir, por qué el dolor ligado al movimiento de mi glándula se siente en el pie y no en el cerebro o en otra parte del cuerpo? Porque esta manera es la más adecuada y la más útil para la conservación del cuerpo humano cuando éste se encuentra completamente sano.

A pesar de haber dirimido la inmensa bondad de Dios, “la naturaleza del hombre, en cuanto compuesto de mente y cuerpo, no puede no ser algunas veces engañadora”.<sup>30</sup> Sin embargo, es preferible que la naturaleza engañe de vez en cuando, como en el caso del hidrópico, a que lo haga siempre que el cuerpo esté totalmente sano. Ahora bien, la explicación de la unión del alma con el cuerpo no satisface la pregunta de cómo es posible la unión de una parte del cuerpo, que es divisible, con una indivisible. Esto sólo demuestra que concebir tal unión está más allá del entendimiento. De ahí que podamos hacernos la pregunta que abre el apartado siguiente.

### **La propuesta de la unión del alma y del cuerpo como interacción, ¿es inteligible?**

Como ya vimos, en las *Meditaciones* tenemos sólo dos sustancias totalmente diferentes y con una serie de atribuciones, lo que a su vez permite concebir cada una de ellas por separado. De ahí que es muy difícil explicar, a partir de ese mismo texto, la unión y la interacción

30. René Descartes, *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera...*, p. 193 (AT VII, 89).

entre una sustancia pensante y una sustancia extensa; pues al intentar compararlas no hallamos alguna medida común. Por esto último, personajes como Elisabeth de Bohemia, Pierre Gassendi o Henry More, entre otros contemporáneos de Descartes, le exigirán a éste una respuesta al problema “de qué forma puede el alma del hombre determinar a los espíritus del cuerpo para que realicen los actos voluntarios, siendo así que no es el alma sino sustancia pensante”.<sup>31</sup>

Hay dos posiciones distintas en relación con este problema. 1) Algunos piensan que la unión alma-cuerpo como interacción es una propuesta ininteligible. Así, en las objeciones de Elisabeth y Gassendi se sostiene que la ausencia de homogeneidad sustancial no permite la aplicación de la noción de causalidad que muestre la mente en tanto causa de efectos en el cuerpo, o bien, el cuerpo en tanto causa de efectos en la mente. Laura Benítez recuerda que esta objeción “es reiterada en nuestros días por Gilbert Ryle, quien encuentra semejantes relaciones imposibles, por Bernard Williams, que las ve como un escándalo, por Anthony Kenny y por Margaret Wilson, que atacan de ella aspectos concretos”.<sup>32</sup> 2) Otros autores proponen que tal unión es inteligible, siempre y cuando se haga una lectura atenta de las respuestas que Descartes redactó a sus objetores. Esta postura es defendida por autores como Daniel Garber, Robert Richardson y Roger Ariew. En seguimiento de esta segunda postura, tomamos la carta escrita el 21 de mayo de 1643, en la cual Descartes responde a Elisabeth que existen dos modos de entender el alma. El primero refiere a la distinción entre ésta y el cuerpo, tal como lo hizo en las *Meditaciones*. Ahí revela que el modo esencial del alma es el pensamiento. El segundo modo destaca el alma en su unión con el cuerpo y su capacidad para obrar en éste. Precisa-

31. René Descartes, “De Isabel a Descartes. La Haya, 16 de mayo de 1643” en René Descartes, *Correspondencia con Isabel de Bohemia y otras cartas*, Alba, Barcelona, 1999, pp. 25-26.

32. Laura Benítez, “Reflexiones en torno al interaccionismo cartesiano” en Laura Benítez y José Antonio Robles (Eds.), *El problema de la relación mente-cuerpo*, pp. 25-41, p. 31.

mente, la unión alma–cuerpo es uno de los objetivos principales de *Las pasiones del alma*, texto de índole más científico que metafísico.

Con esto podemos ver que en el filósofo francés no hay una sola vía de respuesta con respecto a los problemas de la interacción. Así, además de la explicación metafísica, existe una explicación moral o de “filosofía de la acción”. Como reacción, Elisabeth envía una segunda correspondencia a Descartes. En ella le expone otra objeción, a saber: “Y confieso que me sería más fácil otorgar al alma materia y extensión que concederle a un ser inmaterial la capacidad de mover un cuerpo y de que éste lo mueva a él”.<sup>33</sup> El autor del *Discurso del método* replica que la explicación mecánica de la acción entre los cuerpos no interesa cuando se trata de comprender la interacción. Esto se debe a que hay una noción especial —que nos permite entender la interacción mente–cuerpo— que es totalmente distinta de las nociones a través de las cuales entendemos por separado la mente y el cuerpo. Así, es conveniente enfatizar que, según Descartes, la distinción entre la mente y el cuerpo se presenta a nivel de la metafísica, y no al nivel de las ciencias, lo que supone que *Las pasiones del alma* sea un texto científico y no metafísico. Ahora bien, ¿cuáles son estas últimas nociones?

Según Descartes, existen ciertas nociones primitivas, tales como la *extensión* y la *mente*. Aquélla la referimos cuando hablamos de los cuerpos, mientras que esta última la señalamos cuando indicamos el alma. Pero existe otra noción primitiva que evidencia la unión mente–cuerpo: “por último, para el alma y el cuerpo juntos, sólo tenemos la de su unión, de la que depende la de la fuerza con que cuenta el alma para mover el cuerpo, y el cuerpo para influir en el alma, provocando en ella sentimientos y pasiones”.<sup>34</sup> Pero ¿por qué afirma Descartes que

33. René Descartes, “De Isabel a Descartes. La Haya, 20 de junio de 1643” en René Descartes, *Correspondencia...*, pp. 32–34, p. 33.

34. René Descartes, “De Descartes a Isabel. Egmond de Hoef, 21 de mayo de 1643” en René Descartes, *Correspondencia...*, pp. 27–31, p. 28 (AT III, 665).

estas nociones son primitivas? *Alma*, *cuerpo* y su *unión* son primitivas porque no pueden ser explicadas en los mismos términos unas y otras, pues sólo son entendidas por sí mismas.

Además, el autor francés hace hincapié en que cada una posee su propio dominio de aplicación. Con esto quiere mostrar a Elisabeth que ella trastoca los dominios al querer aplicar la explicación mecánica de la acción de un cuerpo sobre otro al ámbito o dominio de la interacción. De este modo, si comprendemos la extensión y el pensamiento como ideas claras y distintas, que se conocen por el entendimiento, no podemos hacer lo mismo al explicar la unión mente-cuerpo, ya que esa interacción sólo se conoce claramente por mediación de los sentidos.<sup>35</sup> De esta forma, Descartes concluye que tal unión no puede ser objeto de la reflexión filosófica, sino que “cuando atendemos sólo a lo que nos muestra la vida y a conversaciones intrascendentes y nos abstenemos de meditar y estudiar las cosas que ejercitan la imaginación, aprendemos a concebir la unión del alma con el cuerpo”.<sup>36</sup> Esto significa, en última instancia, que la noción adquirida de la unión mente-cuerpo es confusa para el entendimiento, sin embargo, no es incoherente.

Robert Richardson coincide con Descartes en que la noción primitiva de la unión no es incoherente. Afirma que la interacción mente-cuerpo no descansa en el esquema de la causación mecánica de los cuerpos,

35. “El alma sólo puede concebirse mediante el entendimiento puro; el cuerpo, es decir, la extensión, las figuras y los impulsos que los mueven, puede también conocerse sin más ayuda que la del entendimiento, pero es preferible que en ayuda del entendimiento acuda a la imaginación; y, por último, las cosas que atañen a la unión del alma y el cuerpo sólo se conocen de forma muy oscura con la única ayuda del entendimiento, y otro tanto sucede si la imaginación ayuda al entendimiento. Mas los sentidos las dan a conocer con gran claridad. De ahí que a quienes no filosofan nunca y no usan nunca sino sus sentidos, no les quepa duda de que el alma mueve el cuerpo y que el cuerpo influye en el alma, pero los consideran a ambos como una sola cosa, es decir, conciben su unión, pues concebir la unión que existe entre dos cosas equivale a concebirlas como una sola”. René Descartes, “De Descartes a Isabel Egmond de Hoef, 28 de junio de 1643” en René Descartes, *Correspondencia...*, pp. 35-39, pp. 35-36 (AT III, 691-692).

36. *Ibidem*, p. 36 (AT III, 692). Esto no significa que Descartes no pretenda dar una explicación coherente de la unión alma-cuerpo. Lo que busca el francés es distinguir la noción primitiva que hace referencia al entendimiento de la “distinción alma y cuerpo” de la noción primitiva que remite al entendimiento de “la unión alma-cuerpo”.

sino en el esquema más amplio, que admite causas agentes, es decir, libres o no determinadas. Así, para explicar la inteligibilidad de interacción en la perspectiva de un esquema causal ampliado, se apoya en Garber y hace su propia lectura de la física cartesiana. Laura Benítez lo cita de la siguiente manera:

[...] las leyes del movimiento y del choque derivan de las causas del movimiento. Descartes afirma que la causa general del movimiento es Dios, sin embargo, en la perspectiva de Garber, los movimientos particulares también tienen como causa a Dios, ya que los cuerpos en movimiento no son la causa real del cambio en el choque sino que tal causa es Dios quien empuja a los cuerpos como parte del proceso de conservación de la misma cantidad de movimiento en la materia desde el momento en que la creó.<sup>37</sup>

Lo importante del tema que nos ocupa es la acción de Dios en el mundo, ya sea general o particular. Cuestionarnos por el cómo de la acción de Dios sobre el mundo es preguntarnos por la acción de la sustancia inextensa sobre la extensa. Al respecto, esto es lo que Descartes responde a una epístola de More:

[...] y como no conviene a un filósofo creer que Dios puede mover un cuerpo, aunque no piense que Dios sea corpóreo, no le conviene tampoco creer algo parecido respecto a las sustancias incorpóreas: y pese a que creo que ninguna manera de actuar conviene en el mismo sentido a Dios y a las criaturas, confieso, sin embargo, que no encuentro en mí mismo ninguna idea que me haga presente una forma por la que Dios o un ángel puedan mover la materia que sea diferente a la que me hace presente la conciencia en mí mismo de que puedo mover mi cuerpo por mi pensamiento.<sup>38</sup>

37. Laura Benítez, "Reflexiones...", p. 37.

38. José Luis González Recio (Ed.), *La correspondencia Descartes-Henry More*, Ediciones Antígona, Madrid, 2011, p. 139. La traducción del latín consigna lo siguiente: "pero, confieso, sin embargo, que en mi mente no encuentro ninguna idea que me indique el modo en el que Dios o un ángel pueda[n] mover la materia diferente de la (idea) que me muestra el modo en el que yo soy consciente para mí mismo de que puedo mover mi cuerpo por medio de mi pensamiento". *Idem*.

Según Garber, este texto muestra lo siguiente: la idea que yo tengo de la manera en que Dios obra sobre el mundo se basa en la noción que yo posea de cómo puedo actuar sobre mi cuerpo; esto es, de la noción primitiva de la interacción mente–cuerpo. Para este autor la respuesta de Descartes a Elisabeth no debió ser que ella mezcla las nociones primitivas, ya que si queremos comprender la acción causal en el mundo físico, debemos tener como base la noción primitiva de la unión mente–cuerpo. Más aún, como sostiene Laura Benítez, “la interacción mente–cuerpo es el paradigma de todas las explicaciones causales y si no fuera inteligible por sí misma ninguna otra lo sería”.<sup>39</sup> En fin, lo que debe someterse a la explicación causal de la mecánica no es la interacción mente–cuerpo, sino que, antes que nada, si queremos comprender la casualidad de los cuerpos físicos hasta sus primeras causas, es necesario entender cómo actúa la mente sobre el cuerpo.

De la correspondencia entre Descartes y Elisabeth se sigue que “toda la ciencia de los hombres no consiste sino en diferenciar bien esas nociones y en no atribuir cada una de ellas sino a las cosas a las que les corresponden”.<sup>40</sup> Así que toda ciencia del hombre consistirá esencialmente en hacer una adecuada y clara distinción entre las tres nociones primitivas antes expuestas. De esta forma, por ejemplo, la física, la química y la biología son ciencias que tratan de desarrollar la noción primitiva de extensión, mientras que la filosofía y la teología tienen que esclarecer la noción primitiva de pensamiento. En efecto, si yo quiero recurrir a la imaginación para explicar la naturaleza del alma, o si deseo explicar las formas en que esta última mueve al cuerpo, remitiéndonos al modo en que un cuerpo mueve a otro, no estaré haciendo ciencia, sino pseudociencia. Si deseo describir cómo se mueve el alma no puedo utilizar la idea de movimiento material porque aquélla es inmaterial. Este mal uso de nociones sucede porque alma y cuerpo se constituyen como dos axiomas distintos: axioma de pensamiento y axioma de materialidad

39. Laura Benítez, “Reflexiones...”, p. 38.

40. René Descartes, “De Descartes a Isabel. Egmond de Hoef, 21 de mayo de 1643”, pp. 28–29 (AT III, 666).

no pueden explicarse el uno al otro. Lo que muchas veces acontece es que la gente busca explicar cómo se mueve el alma en términos físicos, o cómo piensa el cuerpo en términos metafísicos. Sin embargo, es necesario aclarar que, para Descartes, las tres nociones primitivas se hallan en el alma —incluso la extensión—, pero no es fácil distinguirlas con claridad suficiente. Esto último lo podemos corroborar en las respuestas a las *sextas objeciones* que Descartes formula a diversos teólogos, filósofos y geómetras:

Pero tras haber considerado suficientemente todas esas cosas, y haber distinguido cuidadosamente la idea del espíritu humano de las ideas del cuerpo y el movimiento corpóreo, y *tras darme cuenta de que todas las demás ideas que antes había tenido, ya sea de las cualidades reales, ya de las formas sustanciales, habían sido compuestas por mi espíritu a partir de aquéllas*, no me costó mucho trabajo deshacerme de las dudas que aquí se producen.<sup>41</sup>

Un ejemplo concreto de la necesidad de esta diferenciación y atribución —a menos que caigamos en un error colosal— es el que expone Descartes a Elisabeth:

Creo [...] que confundimos en este caso la noción de la fuerza con la que actúa el alma en los cuerpos con esa otra con la que un cuerpo incide en otro; y que hemos atribuido ambas no al alma, pues aún no la conocíamos, sino a las diversas cualidades de los cuerpos, como son la gravedad, el calor, y a todas las demás, que hemos supuesto reales, a saber, con existencia independiente de la del cuerpo, y son, en consecuencia, sustancias, aunque las hayamos llamado cualidades. Y hemos recurrido para concebirlas tanto a las nociones que poseemos para conocer al cuerpo, tanto como otras que residen en nosotros y nos permiten conocer al alma, dependiendo de que les hayamos atribuido propiedades materiales o inmateriales. Suponiendo, por ejemplo, que la gravedad sea una cualidad real, de la que no sabemos sino que tiene fuerza para desplazar el cuerpo que la alberga hacia el centro de la Tierra, nada más fácil que concebir de qué

41. René Descartes, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Alfaguara, Madrid, 1977, pp. 337-338. Cursivas propias.

forma mueve ese cuerpo o cómo va unida a él. Y no suponemos que sea la consecuencia de un contacto real entre dos superficies, pues somos conscientes de que contamos, en nuestro fuero interno, con una noción particular que nos permite concebir ese hecho. Opino que damos un uso equivocado a esa noción si la aplicamos a la gravedad, que no es nada que pueda separarse en realidad del cuerpo, como espero demostrarlo en el campo de la física; pero nos ha sido dada para concebir la forma en que el alma mueve el cuerpo.<sup>42</sup>

Descartes, entonces, le explica a Elisabeth “que confundimos en este caso la noción de fuerza con la que actúa el alma en los cuerpos con esa otra [fuerza] con la que un cuerpo incide en otro”.<sup>43</sup> Confundimos la idea del movimiento cuerpo-con-cuerpo y la idea del movimiento alma-con-cuerpo, y atribuimos ambas fuerzas no al alma —que todavía no conocíamos— “sino a las diversas cualidades de los cuerpos, como son la gravedad, el calor, y a todas las demás, que hemos supuesto reales [...]”.<sup>44</sup> Suponemos que tales cualidades de los cuerpos poseen existencia independiente del cuerpo y que, por tanto, las cualidades son sustancias, a pesar de haberlas llamado “cualidades”; en pocas palabras, tradicionalmente explicamos todo movimiento en términos físicos. Por otra parte, las concebimos de dos formas: “tanto a las nociones que poseemos para conocer al cuerpo, tanto como otras que residen en nosotros y nos permiten conocer al alma, dependiendo de que les hayamos atribuido propiedades materiales o inmateriales”.<sup>45</sup>

Un ejemplo de esa confusión es el caso de la gravedad: al suponer que ésta es una cualidad real, de la que sólo se sabe que “tiene fuerza para desplazar el cuerpo que la alberga hacia el centro de la tierra”, se puede fácilmente inferir que aquélla mueve al cuerpo o de qué manera está unida a tal cuerpo. Respondiendo a este último interrogante, Descartes sostiene que no suponemos que la manera como la gravedad mueve al

42. René Descartes, “De Descartes a Isabel. Egmond de Hoef, 21 de mayo de 1643”, p. 30.

43. *Idem*.

44. *Idem*.

45. *Idem*.

cuerpo sea la “consecuencia de un contacto real entre dos superficies”,<sup>46</sup> debido a que él es consciente de que contamos en el fuero interno de la mente “con una noción particular que nos permite concebir ese hecho”,<sup>47</sup> es decir, que la consecuencia de la forma como la gravedad mueve al cuerpo no sea la de “un contacto entre dos superficies”.<sup>48</sup> El filósofo francés opina que se daría un uso erróneo a la noción particular de la fuerza con la que el alma actúa en el cuerpo si se aplicase a la cualidad de la gravedad, ya que no es posible separar este fenómeno *de facto* del cuerpo mismo, tal como él aspira demostrar posteriormente en el terreno de la física. Esto es, nosotros entendemos la gravedad pre-newtoniana en términos de que los objetos se atraen por un centro denso o un centro fuerte que genera esa atracción.<sup>49</sup> Entonces, asumimos que, así como los cuerpos se mueven mecánicamente de esa manera, pasa lo mismo con las relaciones alma-cuerpo, pensamiento-materia. Concluimos, pues, que el pensamiento tiene un centro gravitacional que atrae al cuerpo y que, por eso, puede moverlo. Así, si no hacemos una correcta distinción y aplicación de las nociones primitivas, equivocadamente pensaremos que la forma en que la gravedad mueva al cuerpo es producto de la aplicación de la noción particular de la unión cuerpo-alma y no de la aplicación de la noción particular del cuerpo mismo.

Otro ejemplo de la posible confusión entre las nociones primitivas corresponde a la respuesta que da Descartes a las *quintas objeciones* elaboradas por Gassendi:

Lo que aquí decís acerca de la unión del espíritu con el cuerpo se parece mucho a las dificultades anteriores. Nada objetáis contra mis

46. *Idem.*

47. *Idem.*

48. *Idem.*

49. “Deseo que ahora consideréis cuál es la gravedad de esta Tierra, es decir, la fuerza que une sus partes y hace que tiendan hacia su centro —cada una más o menos según sea mayor o menor y más o menos sólida—, fuerza que no es otra ni consiste en otra cosa más que en lo siguiente: las partes del pequeño cielo alrededor de la Tierra, girando mucho más de prisa que las de ésta en torno a su centro, tienden también con más fuerza a alejarse de él y, por consiguiente, las repelen [a las partes de la Tierra] hacia el centro”. Rene Descartes, *El mundo. Tratado de la luz*, Anthropos, Barcelona, 1989, p. 173 (AT XI, 73).

razones, sino que tan sólo proponéis las dudas que parecen seguirse de mis conclusiones, aunque tales dudas se os ocurren sólo por querer someter al examen de la imaginación cosas que, por su naturaleza, no caen bajo la jurisdicción de ella. Así por ejemplo, cuando se os ocurre comparar la mezcla de cuerpo y espíritu con la de dos cuerpos, me bastará con responder que esa comparación es imposible, ya que ambas cosas son enteramente diferentes, y que no puede imaginarse que haya partes en el espíritu, aunque el espíritu conciba que hay partes en el cuerpo. ¿Pues quién os ha enseñado que todo lo que concibe el espíritu deba darse realmente en él mismo? Si así fuera, y dado que concibe la magnitud del universo, debería tenerla él, y así sería, no sólo extenso, sino más extenso que la tierra toda.<sup>50</sup>

El solo hecho de dejarnos arrastrar por la falta de atención y reflexión nos conducirá a confundir estas nociones, en lugar de distinguirlas; llevará a que, en vez de perfeccionarse unas con otras, se destruyan entre sí. Sólo basta la falta de atención para que se adulteren *mi naturaleza en sentido estricto*, *mi naturaleza en sentido amplio* y los elementos que la constituyen. De ahí podemos ya deducir que, para Descartes, la demarcación de lo que es ciencia y lo que no es, lo que es verdadero y lo que es falso, lo que es puro y lo que es impuro, lo que es armónico y lo que es desorden consistirá en distinguir con claridad esas nociones primitivas, haciendo que haya armonía entre sus elementos.

Con el fin de cerrar el presente artículo, según lo tratado en la *Meditación sexta* y ya conociendo el criterio de demarcación que elabora Descartes respecto a lo que es y lo que no es ciencia, nos planteamos la siguiente cuestión: ¿podemos asegurar que Dios es el fundamento de la ciencia? Si es así, ¿a qué Dios se refiere Descartes, al Dios de los filósofos o al Dios cristiano?

50. René Descartes, *Meditaciones metafísicas...*, p. 305.

## El Dios que fundamenta las dos nociones primitivas y el problema que surge de la tercera noción primitiva

Antes de responder la primera cuestión abordaremos la segunda. Desde luego, en el momento en que escribe sus obras, Descartes no hace distinción alguno entre el Dios de los filósofos y el Dios cristiano. Tal diferenciación es, más bien, contemporánea.<sup>51</sup> En efecto, el Dios al que remite siempre nuestro autor es el Dios cristiano que sustenta la fe religiosa de su época. Pero aquí lo importante no es si el Dios cartesiano corresponde o no al Dios del cristianismo, ya que la intención fehaciente del pensador francés al distinguir las tres nociones primitivas es ir en contra del renacimiento, que pretendía sustituir “el querer de Dios creador por la ‘naturaleza pagana’ —sustantivada, sacralizada, poblada de dioses—”.<sup>52</sup> Por eso mismo, “Descartes reduce el mundo a instrumento sin alma de la libertad humana. La naturaleza no es más que una extensión vacía de sentido, incapaz de simbolizar el espíritu, una materia sujeta nada más que a leyes de movimiento”, sostiene Claude Bruaire.<sup>53</sup> La misión del ser humano consiste entonces en conocer las leyes de ese mundo desierto a través de su propio saber racional. Le toca al hombre capturar las fuerzas del mundo y utilizarlas sin reserva. La misión de la ciencia es, precisamente, restablecer al ser humano un mundo vacío de Dios.

Indudablemente, parece necesario postular la naturaleza como una extensión desacralizada. Esto por dos razones: la primera consiste en que la naturaleza no corresponde a una potencia que se oponga a la potencia de Dios; la segunda declara, siguiendo a Bruaire, que la naturaleza “debe llegar a ser el instrumento de la libertad humana dueña del mundo. Tanto

51. Joseph Ratzinger alude a la distinción entre el Dios de los filósofos griegos y el Dios cristiano. Aquél remite a un acto puro, que se piensa a sí mismo y, por ende, no sale de sí; éste corresponde al amor (*ágape*) que, al alegrarse y padecerse por el ser humano, sale a su encuentro para salvarlo. Ver Joseph Ratzinger, *Introducción al cristianismo. Lecciones sobre el credo apostólico*, Sígueme, Salamanca, 2015, pp. 117-127.

52. Claude Bruaire, *El derecho de Dios*, Sígueme, Salamanca, 2018, p. 73. Las comillas se encuentran en el original.

53. *Idem*.

es así que el humanismo renacentista peca por defecto al haber reestablecido la idolatría del cosmos. No ha captado la plena medida de nuestra autonomía”.<sup>54</sup> Por el contrario, para Descartes la libertad humana es una réplica de la libertad de Dios, cuya principal característica es fundar una especie de racionalismo laico cuyo objetivo es la construcción lógica y científica del mundo, sin necesidad de que Dios figure como elemento central. Este objetivo tenía como finalidad reemplazar la física aristotélica por la física moderna. Dios garantiza que lo claro y distinto de la mente o el alma corresponda al mundo natural, esto es, que lo que concibe el entendimiento como *res cogitans* corresponda a la realidad. De este modo, el Dios en que cree realmente Descartes es aquél que crea tanto las verdades geométricas como el orden del mundo natural: “Garantiza verdades evidentes que dependen de su voluntad. La libertad absoluta de la Deidad cartesiana muestra indiferencia a las verdades de la razón. Todo proviene de un libre decreto de Dios”.<sup>55</sup> Pero esto no significa que nuestro filósofo sea un mero fideísta que piense que la divinidad no se puede abordar desde la razón. Por el contrario, para él la necesaria distinción entre la *sustancia pensante* y la *sustancia extensa* se debe a que Dios ha dado al ser humano pensante, que es el “yo soy, yo existo”<sup>56</sup> (*Meditación segunda*), “una fuerte inclinación a creer que las ideas del mundo [le] son enviadas por cosas corporales”.<sup>57</sup> De ahí podemos concluir que, además de la sustancia pensante, existe también la sustancia extensa. La primera es indivisible, mientras que la segunda es divisible por constituirse en partes.

Ahora bien, ¿qué podemos especificar tanto de la *res extensa* como de Dios? Con respecto a la *res extensa*, las cualidades son el movimiento, la magnitud, la figura, la situación y el número. Sin embargo, no podemos decir lo mismo del sonido, el sabor, el color y el olor, ya que se hallan

54. *Ibidem*, p. 78.

55. Agustín Basave Fernández del Valle, “Pensamiento y trayectoria de Renato Descartes” en Armando Sandoval (Ed.), *Trascendencia de la filosofía y la ciencia cartesiana en el mundo moderno*, Universidad de Guanajuato, Guanajuato, 1998, pp. 81–96, p. 86.

56. René Descartes, *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera...*, p. 83 (AT VII, 25).

57. *Ibidem*, p. 87.

en nosotros mismos y no en la sustancia corpórea. Dicha sustancia o realidad se reduce a ser estudiada por una física mecanicista, en la cual se analiza el movimiento de partes extensas. Con respecto a Dios, al ser inmutable, Él es la causa del movimiento de las cosas. Además, el pensador francés deduce, a partir de la inmutabilidad de Dios, “el principio de inercia, el movimiento en línea recta, la conservación del movimiento, aunque choquen los cuerpos entre sí. La cantidad permanece constante. Con estas simples leyes cree Descartes poder explicar la naturaleza y la estructura del universo”.<sup>58</sup> Todo el universo es una especie de mecanismo, ausente de causa final y de fuerza animada.

Los problemas surgen para nuestro autor cuando pretende unir la sustancia pensante con la sustancia extensa por medio de la glándula pineal, ya que cabe preguntar: “¿De qué naturaleza es la glándula pineal? Si es sustancia extensa, [¿]cómo lo extenso se comunica con lo inextenso o espiritual[?] Y a la inversa: Si es de naturaleza espiritual, [¿]cómo la sustancia inextensa se comunica con la extensa[?]”.<sup>59</sup> Parece que “el problema de la comunicación de sustancias en el hombre es un falso problema. Cada uno de los seres humanos es una unidad sustancial. Inteligencia sintiente, corporeidad anímica”.<sup>60</sup> Nos adscribimos a pensar lo mismo, que el problema de la comunicación de las sustancias es un falso problema, ya que, al introducir el argumento de la glándula pineal, la supuesta unidad cuerpo–alma queda dividida irremediabilmente en un dualismo radical, en el cual las dos sustancias que comunica dicha glándula son de carácter heterogéneo. Consideramos que Descartes pudo haber evitado tal argumento para sostener la inteligibilidad de la unión alma–cuerpo. Como ya afirmábamos anteriormente, que la noción primitiva de la unión sea confusa para el entendimiento no significa que en sí misma sea incoherente como tal, es decir, que sea ininteligible.

58. *Ibidem*, p. 88.

59. *Ibidem*, p. 93.

60. *Idem*.

En fin, a manera de cierre, y a pesar del falso problema antedicho, podemos sostener que Dios resulta ser el fundamento no sólo de la sustancia inextensa —ya comprobado en la *tercera meditación* cartesiana—, sino también de la sustancia extensa. X

## Fuentes documentales

- Basave Fernández del Valle, Agustín, “Pensamiento y trayectoria de Renato Descartes” en Sandoval, Armando (Ed.), *Trascendencia de la filosofía y la ciencia cartesiana en el mundo moderno*, Universidad de Guanajuato, Guanajuato, 1998, pp. 81–96.
- Benítez, Laura, “Física cartesiana: el problema del movimiento” en Sandoval, Armando (Ed.), *Trascendencia de la filosofía y la ciencia cartesiana en el mundo moderno*, Universidad de Guanajuato, Guanajuato, 1998, pp. 59–79.
- \_\_\_\_\_ “Reflexiones en torno al interaccionismo cartesiano” en Benítez, Laura y Robles, José Antonio (Eds.), *El problema de la relación mente-cuerpo*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1993, pp. 25–41.
- Bruaire, Claude, *El derecho de Dios*, Sígueme, Salamanca, 2018.
- Descartes, René, *Correspondencia con Isabel de Bohemia y otras cartas*, Alba, Barcelona, 1999.
- \_\_\_\_\_ *Discurso del método, dióptrica, meteoros y geometría*, Alfabeta, Madrid, 1981.
- \_\_\_\_\_ *El mundo. Tratado de la luz*, Anthropos, Barcelona, 1989.
- \_\_\_\_\_ *Las pasiones del alma*, Tecnos, Madrid, 1997.
- \_\_\_\_\_ *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera. Seguidas de las objeciones y respuestas*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2009.
- \_\_\_\_\_ *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Alfabeta, Madrid, 1977.
- González Recio, José Luis (Ed.), *La correspondencia Descartes–Henry More*, Ediciones Antígona, Madrid, 2011.

- Gueroult, Martial, *Descartes según el orden de las razones. Tomo II*, Monte Ávila Editores, Caracas, 1995.
- Madanes, Leiser, “¿Abandonamos la partida? Consideraciones sobre problemas mente–cuerpo en Descartes” en Benítez, Laura y Robles, José Antonio (Eds.), *El problema de la relación mente–cuerpo*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1993, pp. 43–71.
- Ratzinger, Joseph, *Introducción al cristianismo. Lecciones sobre el credo apostólico*, Sígueme, Salamanca, 2015.
- Williams, Bernard, *Descartes: el proyecto de la investigación pura*, Cátedra, Madrid, 1996.