

## CAPÍTULO 9

# Las relaciones entre el alma y el cuerpo en la filosofía cartesiana

*Mónica Isabel Menacho*

¿Qué es el cuerpo? ¿Qué es el alma? ¿Qué relación hay entre ellos en los seres humanos? La manera en que hemos formulado estas preguntas, cada una por separado, ya nos habla de lo que será un signo inconfundible de la filosofía de René Descartes (La Haya, Turena 1596-Estocolmo, Suecia 1650). En el marco de sus investigaciones científicas en torno al cuerpo humano, Descartes elaboró una fisiología mecanicista que dio lugar a lo que hoy se conoce como la concepción del *hombre-máquina*. En ella, el funcionamiento del cuerpo humano buscaba ser explicado con absoluta prescindencia del alma. A su vez, al avanzar en su reflexión metafísica Descartes elaboró una teoría o concepción dualista de la realidad, que atañe especialmente a la distinción entre el alma y el cuerpo humanos y que hoy se denomina usualmente como *dualismo cartesiano*. Finalmente, en buena medida a partir de los interrogantes que aquella reflexión metafísica suscitó entre sus lectores —especialmente la princesa Elisabeth de Bohemia— Descartes reconoció también la realidad de la unión entre el alma y el cuerpo. Esto es lo que hoy se denomina como *perspectiva de la unión* en la filosofía cartesiana. Estas tres perspectivas coexisten en el pensamiento cartesiano y cada una de ellas ofrece una respuesta un tanto particular a las preguntas que formulamos al comienzo, lo que amerita que hagamos, en lo que sigue, una presentación por separado de cada una de ellas.

### **El *hombre máquina* en la fisiología mecanicista cartesiana**

Vamos a comenzar refiriéndonos a la manera en que Descartes entendió el funcionamiento del cuerpo humano, es decir, a su *fisiología mecanicista*, y para eso tenemos que tener en cuenta que esta concepción forma parte de una concepción mucho más general vigente en el siglo XVII, conocida como mecanicismo, según la cual el universo entero es entendido como una gran máquina. Según el mecanicismo cartesiano el inicio y la conservación del movimiento en el universo está a cargo de una instancia intelectual o espiritual, que es Dios, quien crea toda la materia que compone el universo e instituye las leyes en virtud de las cuales ésta se organizará por sí sola en el mundo que conocemos. Dentro de este marco, tanto el cuerpo humano como el cuerpo de

los animales, son comprendidos por Descartes como pequeños mecanismos dentro de ese gran mecanismo en movimiento que es el universo.

Antes de escribir sus obras más conocidas —el *Discurso del método* (1637) y las *Meditaciones metafísicas* (1641)— Descartes escribió unos textos que decidió no publicar por temor a ser perseguido y condenado por la Inquisición. Uno de esos textos es el *Tratado del Hombre* (1633) en el que Descartes se proponía explicar el funcionamiento del cuerpo humano en términos exclusivamente mecánicos, es decir, como una máquina cuyos movimientos dependían de la sola disposición y figura de sus miembros y sin referencia alguna a un alma (también llamada *mente* o *espíritu*) que lo animara desde adentro.<sup>56</sup> Ciertamente, Descartes cree que los seres humanos reales son, en verdad, la unión de un cuerpo y un alma. Sin embargo, considera que nos equivocamos cuando pensamos que los movimientos de nuestro cuerpo dependen, todos ellos, de un alma o principio volitivo. El cuerpo humano, advierte Descartes, presenta una gran cantidad de movimientos, algunos de los cuales son involuntarios, es decir, son movimientos que se realizan en el cuerpo sin necesidad de que para explicarlos tengamos que referirnos a un alma. Debido a estos movimientos el cuerpo humano admite ser comprendido como una máquina o autómatas. Así pues, en ese texto Descartes decide dejar para el final la consideración de cómo alma y cuerpo interactúan y concentrarse en cambio en explicar el modo en que el cuerpo humano funciona por sí solo. Esta reflexión, entonces, da lugar a la doctrina cartesiana del hombre-máquina, la cual nos devuelve una imagen del ser humano como un autómatas —puesto que se mueve careciendo de alma— solo que mucho más complejo y perfecto que los autómatas creados en la época, ya que en el caso del ser humano su creador no sería un simple artesano sino Dios.

Para explicar cómo es que se producen todos los movimientos que podemos apreciar en el cuerpo humano Descartes utiliza como principal analogía la manera en que se producen los movimientos en los mecanismos hidráulicos automáticos utilizados en las fuentes que adornaban los jardines de los reyes y miembros de las clases altas europeas de la época. En aquellos mecanismos hidráulicos todo el movimiento se producía por la fuerza con la que el agua entraba, desde el manantial del que provenía, a los diferentes tubos y cavidades que componían el interior de la fuente. De esta manera, sigue Descartes, el visitante podía ver cómo alguno de los personajes míticos representados en la fuente se movía de las formas más variadas, sin necesidad de que nadie activase ese movimiento y por la sola fuerza del agua que ingresaba en el mecanismo. El movimiento que encontramos en el cuerpo humano, según Descartes, se produce de la misma manera pues él mismo es una máquina, solo que en lugar de ser el agua que ingresa desde fuera la que mueva al cuerpo, será la sangre que se halla en el interior del cuerpo humano la que

---

<sup>56</sup> En principio los términos *mente*, *razón*, *entendimiento*, *intelecto*, *alma* y *espíritu* funcionan como sinónimos en la filosofía cartesiana, a excepción del término *espíritu* cuando se aplique a *espíritus animales*, tal como será explicado oportunamente en este apartado. Para la distinción en el pensamiento cartesiano entre mente o alma y entendimiento, véase [mente](#) y [entendimiento](#) en el [Glosario](#).

al ser bombeada por el corazón lo ponga en movimiento. Leamos esta explicación del movimiento automático del cuerpo humano en palabras de Descartes:

En relación con algunas partes de la sangre que llegan a alcanzar el cerebro, no sólo sirven para alimentar y conservar su sustancia, sino principalmente para producir allí un viento muy sutil o, más bien, una llama muy viva y muy pura, llamada Espíritus Animales. (...) Y así, sin más preparación ni modificación, exceptuando el que tales partes han sido separadas de las más gruesas y que conservan aún la extrema velocidad conferida por el calor del corazón, dejan de tener la forma de sangre; esto es lo que conocemos como Espíritus Animales. (...) A medida que estos espíritus penetran en las concavidades del cerebro, se van progresivamente introduciendo en los poros de su sustancia y de los nervios; estos espíritus, a medida que penetran o tienden a ello en mayor o menor cantidad, según los casos, tienen fuerza para variar la forma de los músculos en los que se insertan estos nervios; de este modo, dan lugar al movimiento de todos los miembros. Sucede esto de igual modo que acontece en las grutas y en las fuentes que decoran los jardines de nuestros reyes, ya que la fuerza con la que el agua brota al salir del manantial basta para mover distintas máquinas o también para hacerlas tocar algún instrumento o pronunciar algunas palabras, según estuvieren dispuestos los tubos que distribuyen el agua a través de sus circuitos (Descartes, 1990, pp. 34-35).

Acaso lo primero que nos llame la atención de este pasaje sea esa entidad llamada *espíritus animales*. Lo primero que debemos aclarar sobre esta noción es que el término *animales* no refiere a los animales tales como perro, gato, elefante etc. El término espíritus animales (en el francés de Descartes *esprits animaux*) es la traducción de los términos latinos *spiritus animales*, donde animales remite al término *ánima*, por el cual se señala que algunos seres son *semovientes*, es decir, que están dotados de movimiento propio. Puesto que *spiritus animales* es a su vez la traducción latina del término griego *pneuma psychikon* —acuñado por la medicina griega del período helenístico— el término espíritu en dicho contexto no se refiere al alma, la [mente](#) o a algo inmaterial sino a lo que aquella medicina antigua consideraba como uno de los materiales que (junto con la sangre y los *espíritus vitales* absorbidos de la atmósfera) eran transportados por las venas, las arterias y los nervios (Seeper, 2015, pp.26-27). En su *Tratado del hombre* Descartes recupera aquella tradición médica antigua y considera a los espíritus animales también como uno de los materiales que son transportados por los vasos sanguíneos y los nervios. Para Descartes, los espíritus animales son, en rigor, el producto o resultado de la filtración gradual de la sangre a medida que ésta sale del corazón, proceso por el cual “la sangre deja de tener la forma de sangre” (Descartes, 1990, pp. 34-35) y deviene en una suerte de viento o fuego cuyas partículas son muy sutiles, puras y veloces. En tanto partículas sutiles, puras y veloces los espíritus animales intervienen en el movimiento de los miembros del cuerpo del siguiente modo: la sangre circula por todo el cuerpo y es bombeada por el corazón, en virtud de lo cual toma velocidad y calor. A medida que circula por la máquina del cuerpo la

sangre va filtrándose por los poros de los diferentes órganos —incluidas las cavidades más pequeñas que se hallan en el cerebro— dando lugar a los espíritus animales, los cuales penetran en las terminaciones nerviosas y tienen la fuerza para mover los músculos del cuerpo que a esos nervios se hallan conectados.

Así, el mecanismo del cuerpo humano funciona de manera automática, tal como ocurre en los mecanismos hidráulicos de las fuentes. Es decir, la imagen que nos ofrece esta explicación cartesiana del cuerpo-máquina es una imagen que enfatiza la autonomía del funcionamiento del cuerpo respecto del alma, funcionamiento este que es explicado en términos de materia en movimiento según relaciones de [causalidad](#) eficiente entre sus distintas partes (órganos, músculos, nervios, sangre, espíritus animales) en contacto. No hay en esta explicación cartesiana una referencia al alma o principio del pensamiento como motor u origen del movimiento del cuerpo. Acaso cabría sospechar de una naturaleza intelectual de los espíritus animales —dado su origen en un proceso de filtrado de la sangre que involucra una transmutación de la misma— pero como hemos dicho más arriba, estos no deben pensarse como una forma de alma pues para Descartes, estos son, estrictamente, materia aunque ciertamente muy sutil. Ese cuerpo-máquina funciona solo, automáticamente, y si nos preguntamos cuál es el origen primero de ese movimiento, debemos asumir que es el mismo que el de cualquier otro mecanismo del universo: su movimiento responde a las leyes del movimiento que Dios impuso a la materia al darle su primera moción y que conserva una vez que ese primer movimiento ha sido creado.

Ahora bien, como dijimos, Descartes considera que esta máquina creada por Dios requerirá ser unida a un alma para constituir un verdadero ser humano y que

Cuando Dios una un alma racional a esta máquina, como a continuación expondré, otorgará a esta alma como sede principal el cerebro y hará que su naturaleza sea tal que tenga sensaciones diversas, según las distintas formas en que estén abiertas las entradas de los poros situados en la superficie del cerebro (Descartes, 1990, p. 50).

La máquina del cuerpo, al carecer de alma, carece igualmente de sensación. Las sensaciones (dolor, frío, calor, hambre, sed) sólo aparecerán en escena, por así decir, cuando un alma sea unida a dicha máquina corporal, pues sólo al alma —según Descartes— le corresponde sentir. De manera que corresponde explicar ahora cómo es que un alma pueda estar ligada al cuerpo y tener sensaciones de sus estados así como ser el principio de los movimientos voluntarios del mismo. El estudio de la fisiología mecanicista del cuerpo deviene entonces en una reflexión sobre los modos en que ha de concebirse el vínculo entre el cuerpo y el alma. Y esa reflexión la encontramos no ya en el *Tratado del hombre* —que Descartes dejó inconcluso— sino en sus *Meditaciones metafísicas*. Decimos *modos*, en plural, y no modo, en singular, porque como veremos más adelante, Descartes no pensó de una sola manera la relación entre el alma y el cuerpo.

## El dualismo alma-cuerpo

Para comenzar con este punto, repasemos primero la manera en que Descartes define al cuerpo en sus *Meditaciones metafísicas*. Después de haber hallado su primera verdad —“pienso luego soy”— y definir al yo como cosa o sustancia que piensa (*res cogitans*), al promediar la Meditación II Descartes ofrece una definición general y matemática de cuerpo:

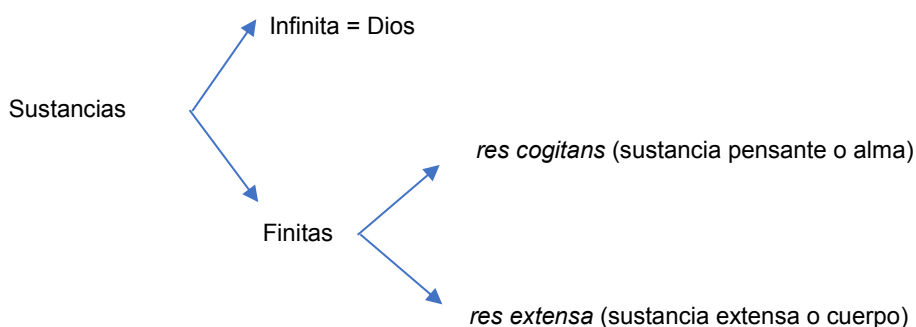
Por cuerpo entiendo todo lo que puede ser limitado por alguna figura; que puede ser circunscrito en algún lugar, y llenar un espacio de tal modo que todo otro cuerpo esté excluido de él; que puede ser sentido, por el tacto, por la vista, por el oído, por el gusto o por el olfato; que puede ser movido de muchas maneras, no ciertamente por sí mismo, sino por algo extraño que lo toca y del que recibe la impresión. Pues no creía de ningún modo que se debiera atribuir a la naturaleza corpórea estas ventajas: tener en sí la potencia de moverse, de sentir y de pensar; por el contrario, me sorprendía más bien de ver que semejantes facultades se encontraban en algunos cuerpos (Descartes, 1967, p. 225).

Descartes considera que si algo es un cuerpo, entonces es, esencialmente, algo que ocupa un lugar en el espacio tal que no puede ser ocupado por otro cuerpo, que posee una figura, un tamaño, etc. En esta definición además afirma explícitamente que si bien los cuerpos pueden ser movidos no pueden, sin embargo, moverse por sí mismos. Su incapacidad de moverse por sí mismos responde a que para Descartes toda la materia que compone el universo es, en sí misma, inerte. De modo que cuando afirmaba en la explicación del cuerpo-máquina que este es capaz de moverse por sí mismo (al menos en lo que respecta a los movimientos involuntarios), esa afirmación debe entenderse en el contexto más general según el cual, para Descartes, la materia no posee en sí misma el principio de movimiento y si se mueve, como ciertamente vemos que lo hace, ese movimiento responde a una primera moción recibida, y subsecuentemente conservada, por Dios.

Asimismo Descartes afirma que los cuerpos —y en general toda la materia, pues en esta definición no distingue el cuerpo humano de los cuerpos en general como las mesas, sillas, montañas, etc.— carecen de sensación. Tal vez todos nosotros estaríamos bien dispuestos a admitir que una silla, por ejemplo, es un cuerpo y que no sólo no se mueve por sí misma sino que además, claramente, no siente. Pero probablemente nos parecería un poco chocante admitir que nuestro cuerpo carece de todo tipo de sensación. En lo que respecta a la sensación, solemos pensar que es nuestra mano la que siente el frío cuando toca el hielo o el calor cuando toca el fuego. Solemos pensar que si hay algo que nuestro cuerpo hace es sentir. Sin embargo, como dijimos anteriormente, eso no es lo que piensa Descartes, y allí radica un aspecto contraintuitivo de su pensamiento que debemos comprender en profundidad para poder entender el planteo general de su filosofía y los problemas que esta suscita. Si repasamos las primeras páginas de su Segunda meditación recordaremos que una vez que Descartes halla la certeza de su propia

existencia y se define como “una cosa que piensa”, se pregunta luego “pero, ¿qué es pensar?”. Y a esa pregunta responde diciendo que pensar es *afirmar, negar, dudar, querer, no querer, imaginar* y *sentir*. Así pues, a partir de ese momento nuestro autor —seguro de su propia existencia pero incapaz de afirmar con certeza su posesión de un cuerpo— considerará que el sentir es una modalidad de nuestro pensamiento y no una modalidad de nuestro cuerpo. Ahora bien, no estar seguro de poseer un cuerpo no impide, con todo, definirlo. Y eso es lo que hizo Descartes al presentar la definición que citamos más arriba: definir los cuerpos en general en base a sus caracteres matemáticos y, al analizar el trozo de cera en tanto muestra particular de lo que son los cuerpos en general<sup>57</sup>, comprenderlos a todos bajo una única categoría, a saber: *res extensa* o sustancia extensa. ¿Y qué es la sustancia extensa? Pues bien, sencillamente lo que dijimos antes: es la sustancia que ocupa un lugar en el espacio, que siempre poseerá alguna figura, algún tamaño, etc. y que no puede pensar ni sentir, pues el sujeto del pensamiento y de la sensación será el alma, esto es, la *res cogitans* o sustancia pensante.

Notemos que en toda la explicación anterior hablamos de tres realidades: Dios, los cuerpos y el alma. Esto responde a que para Descartes, la realidad debe ser discriminada, en principio, en dos sustancias, una infinita y otra finita, la cual a su vez se divide en dos. Una sustancia para Descartes es algo que existe por sí mismo y no en o por otra cosa, esto es, que no depende de ninguna otra cosa para existir. Así, Descartes delimita la existencia de una sustancia en sentido estricto, infinita y que no necesita de nada para existir, que es Dios, y dos sustancias en sentido laxo, finitas y que sólo necesitan de Dios para existir: la *res extensa* o cuerpo y la *res cogitans* o alma. Veámoslo en un cuadro.



Puesto que Descartes comprende la realidad creada por Dios como dividida en dos tipos de sustancias finitas, la *res extensa* y la *res cogitans*, podemos afirmar que nuestro autor sostiene un dualismo de las sustancias. *Dualismo* como ya se podrán imaginar viene de “dos”, y significa precisamente que la realidad está compuesta por *dos* tipos de cosas (no una, ni tres, ni cuatro) que son irreducibles entre sí, es decir, que ninguna de ellas puede descomponerse de tal forma que acabe siendo la otra, ni considerarse una un derivado de la otra: esos dos tipos de sustancias

<sup>57</sup> En el [capítulo 7](#) de este libro pueden encontrar una explicación del ejemplo del trozo de cera analizado por Descartes en su Meditación II.

que componen nuestro mundo y que son irreductibles entre sí son, como dijimos, la sustancia pensante y la sustancia extensa, que existen de manera independiente y separada y que poseen una *diferencia taxativa* entre sí, e incluso, dirá Descartes, una *incompatibilidad*, pues la *sustancia extensa* ocupa un lugar en el espacio y no piensa (no siente, no se mueve por sí misma) mientras que la *res cogitans* no ocupa ningún lugar en el espacio y es pensante (esto es, es la encargada de sentir, afirmar, negar, querer, no querer etc. y es el principio activo de los movimientos voluntarios del cuerpo que habita, entre otras cosas). Retengamos esto en un cuadro:

<b>DUALISMO CARTESIANO</b>	
<b>RES EXTENSA o SUSTANCIA EXTENSA</b>	<b>RES COGITANS o SUSTANCIA PENSAnte</b>
<ul style="list-style-type: none"> <li>● Es el nombre que recibe la materia o los cuerpos en general</li> <li>● Ocupa un lugar en el espacio</li> <li>● No piensa, no siente, no se mueve por sí misma</li> <li>● Es infinitamente divisible en partes</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>● Es el nombre que recibe el alma, mente o espíritu</li> <li>● No ocupa lugar en el espacio</li> <li>● Piensa, siente, mueve al cuerpo</li> <li>● Es indivisible</li> </ul>

Ahora bien, llegados a este punto cabe hacer una aclaración. Esta distinción que realiza Descartes y a la que luego la historia de la filosofía le da el nombre de *dualismo cartesiano*, es una distinción que nuestro autor opera en el marco de una reflexión teórica. Con esto queremos decir que se trata de una reflexión que se ubica en un plano, nivel o dimensión conceptual, y que responde a una inquietud cognoscitiva orientada a conocer y comprender, de manera estricta, lo que es la realidad tal como el solo entendimiento, el intelecto o la razón nos lo enseña. Así, para Descartes lo que el entendimiento enseña es precisamente eso: que la realidad se compone de dos tipos de sustancias completamente diferentes y separadas. Con todo, en el plano o nivel práctico de la vida, Descartes sabe perfectamente que en el ser humano coexisten el cuerpo y el alma, y es precisamente por eso que al final de sus *Meditaciones* nos habla del “compuesto de alma y cuerpo que es el ser humano”. En este plano, podríamos decir que no hay duda de que el alma y el cuerpo interactúan, generándose así modificaciones mutuas. El punto será explicar cómo es que se da esa interacción —constatada en un nivel práctico— una vez que se ha admitido, desde un nivel teórico, que el alma y el cuerpo son dos sustancias diferentes y separadas. Será necesario volver entonces a la fisiología mecanicista cartesiana, pero ahora con el objetivo de indagar en la explicación que intenta ofrecer Descartes del modo en que un alma o principio sintiente pueda estar vinculada a aquel cuerpo-máquina, al punto tal de verse afectada (i.e. tener sensaciones) a causa de los movimientos de la máquina.

En *Meditaciones metafísicas* Descartes retoma sus planteamientos mecanicistas en relación al cuerpo cuando, en la Meditación VI, lo compara con una cuerda o sogá a la que se le han hecho, digamos, cuatro marcas o nudos: A, B, C y D. Si tiro del punto D de la cuerda, dice Descartes, van a moverse el resto de los puntos (es decir, el movimiento se trasladará del

punto D al C, del C al B, y del B finalmente al A). Pues bien, algo semejante sucede en el compuesto humano, dice Descartes:

Y del mismo modo, cuando siento un dolor en el pie, la física me enseña que este sentimiento se comunica por medio de los nervios distribuidos en el pie, los cuales son como cuerdas tirantes que van desde allí hasta el cerebro; cuando se los tira en el pie tiran también al mismo tiempo en el lugar del cerebro de donde salen y adonde vuelven y excitan cierto movimiento que la naturaleza ha instituido para hacer sentir dolor al espíritu, como si este dolor estuviera en el pie (Descartes, 1980, p. 285).

Analicemos la propuesta de Descartes en aquel pasaje. Si algún objeto externo hiere mi cuerpo (el fuego toca y hiere mi pie) no es mi pie el que siente el dolor sino el alma vinculada a mi cuerpo. El estímulo recibido desde el mundo externo es entendido como una suerte de tirón o toque que el mundo (las partículas del fuego) ejerce sobre la parte del cuerpo movilizada (el pie), y este movimiento se transmitirá por los nervios del cuerpo, tal como si estos fueran las distintas partes de una soga tirante, hasta llegar al cerebro, produciendo un movimiento de éste —dice Descartes— que la naturaleza ha instituido para hacer sentir dolor al alma, tal como si ese dolor estuviera en el pie. Si tenemos en cuenta la explicación dada en el *Tratado del hombre*, este se trata de un ejemplo de movimiento involuntario, por lo cual el movimiento de retirar el pie del fuego se dará como reacción de la máquina del cuerpo independientemente de que haya un alma sintiente ligada a la máquina: se dará por la mera serie causal que involucra a la sangre, los espíritus animales y su contacto y movilización de los nervios y músculos del cuerpo. Ahora bien, lo que pretende explicar aquí Descartes no es la mecánica del cuerpo, sino la sensación que tiene el alma que está ligada a ese cuerpo, esto es, la sensación de dolor. ¿Y cómo explica la producción, causa u origen de esa sensación? Si releemos el pasaje, vemos que Descartes dice que por mediación de los nervios, se produce un movimiento en el cerebro que *la naturaleza ha instituido* para hacer sentir dolor al espíritu. La clave de la explicación de la sensación del alma parece residir entonces en eso que la naturaleza ha instituido. De manera que posee vital importancia preguntarnos qué entiende Descartes con aquella idea de *institución de la naturaleza*.

En el pensamiento cartesiano la institución de la naturaleza no es otra cosa que una regla de correspondencia establecida por Dios, que hace coincidir ciertos movimientos y transformaciones del cuerpo a ciertas sensaciones del alma. Siendo esto así, cabe preguntarse entonces: ¿el vínculo, ligazón o interacción entre el cuerpo y el alma está realmente siendo explicado aquí? Formulamos esta pregunta porque con la intervención de la institución de la naturaleza todo parece suceder como si el cuerpo y el alma fueran dos esferas o registros coexistentes y coincidentes, en paralelo, pero sin entrar en una real interacción causal —al menos, sin entablar una relación causal del tipo que Descartes venía presentando, esto es, una causación mecánica dada por el contacto o toque entre la causa y el efecto. El cuerpo no produce ni causa la sensación del alma como resultado de un contacto o toque pues, en efecto, ¿cómo podría el cuerpo tocar un alma que es, en sí misma, inmaterial? El cuerpo está, de hecho, relacionado con el alma según esta idea de institución de la



naturaleza que afirma Descartes; sin embargo, este deja oculto el secreto de esa relación pues lo hace residir en el misterio de la omnipotencia Dios: Dios puede hacer que las dos sustancias, diferentes e incompatibles entre sí, coincidan pero la clave de esa coincidencia Descartes no la explica sino que la remite a un decreto divino. Notemos que esta solución por decreto divino no sólo deja en un misterio aquello que concierne a los movimientos involuntarios del cuerpo y las sensaciones del alma correlacionadas a ellos, también deja un misterio en relación con los movimientos que realizamos voluntariamente pues, ¿cómo una volición del alma (querer tomar agua por ejemplo o querer expresar con palabras un cierto pensamiento) produciría los consecuentes movimientos de los brazos, la lengua y la boca?

Como han señalado varios filósofos del siglo XX<sup>58</sup>, el problema de este vacío en la explicación cartesiana —que Descartes intenta cubrir con el decreto divino— radica en el presupuesto mismo que la explicación mecanicista cartesiana admite: el dualismo. Pues una vez que se han separado taxativamente la sustancia extensa y la sustancia pensante, confiriéndoles naturalezas no sólo diferentes sino incluso incompatibles entre sí, es imposible volver a juntarlas. Y este problema, por así decir, infecta la filosofía cartesiana en lo micro como en lo macro: se presenta como un problema a la hora de pensar la interacción del alma y el cuerpo en el pequeño mecanismo del cuerpo humano, como también a la hora de pensar cómo es que una instancia inmaterial y espiritual como Dios ha podido imprimir un primer movimiento a la materia del mundo. La respuesta de Descartes en ambos casos es que Dios lo puede hacer porque su potencia es infinita, aunque esta escape a nuestra capacidad de comprensión. Así, la cientificidad que había caracterizado el intento cartesiano de elaborar una fisiología mecanicista —intento en buena medida erróneo pero no por eso acientífico— parece chocar con el dualismo y hallar, en su solución según la institución de la naturaleza, solo una salida dogmática o, si se quiere, *por el misterio*.<sup>59</sup> Es así que Descartes lega a los filósofos posteriores el problema de resolver cómo lograr una explicación satisfactoria del vínculo entre la materia y la instancia espiritual. El eco de esa herencia se hace escuchar todavía hoy, toda vez que la filosofía y la ciencia se plantean el problema de la relación entre una mente y un cuerpo diferentes e irreductibles entre sí.

Sin embargo, ¿esa es la única manera en que Descartes pensó el vínculo entre el alma y el cuerpo? Ya hemos adelantado que no. Descartes también pensó el vínculo entre el alma y el cuerpo como un vínculo de *unión*, mezcla y confusión entre ambos y sobre esa *perspectiva de la unión* vamos a hablar a continuación.

---

<sup>58</sup> Por ejemplo J.P. Sartre inicia el capítulo titulado “El cuerpo” de su obra *El Ser y la Nada* (1943) realizando esta crítica a la filosofía cartesiana. M. Merleau-Ponty, por su parte, dedica el capítulo final de *Estructura del comportamiento* (1938) a la evaluación crítica del dualismo cartesiano así como numerosos pasajes de su *Fenomenología de la Percepción* (1945) en los que realiza una crítica a la concepción del cuerpo propio en tanto que objeto derivada de concepciones dualistas como la cartesiana (Cf. especialmente *Fenomenología de la percepción*: Parte primera, sección II: La experiencia del cuerpo y la psicología clásica).

<sup>59</sup> Lo que aquí señalamos críticamente como una incoherencia o desvío entre una intención científica y una solución que apela al misterio divino más que cerrarnos en una mera visión crítica acaso deba advertirnos sobre el particular entramado entre ciencia y religión que caracterizó el nacimiento mismo de la ciencia moderna en los siglos XVI y XVII, y que permitiría que aquel —a nuestros ojos— desvío sea considerado en su época como una solución legítima. Para una lectura sobre las peculiaridades del surgimiento de la ciencia moderna véase el [capítulo 6](#) de este libro.

## La unión del alma y el cuerpo

Antes de comenzar con la perspectiva cartesiana de la unión quisiéramos hacer una aclaración. A veces se piensa que Descartes concibió primero la explicación fisiológica y que luego, al darse cuenta de que esta fallaba o dejaba cosas sin resolver, la abandonó y la reemplazó por la perspectiva de la unión. Sin embargo, esta visión no es correcta pues, si atendemos a los textos cartesianos veremos que las dos perspectivas coexisten en el pensamiento de Descartes en simultáneo. Una prueba de ello es que ambas no sólo se sostienen en el mismo libro sino además en el mismo capítulo: la Meditación VI de sus *Meditaciones metafísicas*.

Si en la perspectiva fisiológico-mecánica el cuerpo era entendido como “partes extra partes”, esto es, como un ensamblaje de partes todas exteriores entre sí, carente de interioridad y cuyo vínculo con el alma era un vínculo asimismo exterior, en la perspectiva de la unión el cuerpo ya no será considerado como un sistema de partes exteriores entre sí sino como una unidad con el alma, en la que las nociones de mezcla y confusión permitirán pensar en una conexión intrínseca entre ambos y no meramente extrínseca, como ocurría en la perspectiva fisiológico-mecánica. Consideremos el texto cartesiano:

La naturaleza me enseña también, por medio de estos sentimientos de dolor, de hambre, de sed, etc., que no solo estoy alojado en mi cuerpo, como un piloto en su barco, sino que además de esto, le estoy muy estrechamente unido y confundido y mezclado de tal modo que formo como un único todo con él. Pues si esto no fuera así, no sentiría dolor cuando mi cuerpo está herido, yo que no soy más que una cosa que piensa, sino que percibiría esa herida solo por medio del entendimiento, como un piloto percibe por medio de la vista que algo se rompe en su barco; y cuando mi cuerpo tiene necesidad de beber o de comer, yo conocería simplemente eso mismo, sin que los sentimientos confusos de hambre y de sed me lo advirtieran. Pues, en efecto, todos los sentimientos de hambre, de sed, de dolor, etc., no son sino ciertos modos confusos de pensar, que proceden y dependen de la unión y como de la mezcla del espíritu con el cuerpo (Descartes, 1980, p. 279).

El primer punto que hemos de destacar de este pasaje es su comienzo con la frase “la naturaleza me enseña”. Tal frase indica que lo que Descartes se propone en esta parte de las *Meditaciones* no es introducirnos en una nueva distinción del entendimiento, sino constatar lo que efectivamente sabemos sobre nosotros mismos antes y con independencia de cualquier aplicación del entendimiento a nuestras nociones comunes. El pasaje citado retoma una antigua analogía formulada por Aristóteles (s. IV a. C.) que compara al cuerpo con un barco y al alma con el piloto del barco (Aristóteles, 1978, II, 1, 413<sup>a</sup>, pp. 5-9). Dos cosas parecen sugerirse a partir de aquella imagen. Por un lado, el alma, asimilada al piloto, parece colocarse como la conductora del cuerpo. Por otro, y más importante aún, la asimilación de la relación alma-cuerpo a la relación piloto-barco establece, para el alma y el cuerpo, la misma relación exterior que caracteriza al piloto y el barco: el piloto está dentro del barco, pero *no* es el barco, es decir, no se confunde con

él. Se trata siempre de dos cosas distintas, exteriores entre sí. Del mismo modo y por proyección analógica, el alma está en el cuerpo, pero no se confunde con él; si entre ellos hay alguna relación tal relación ha de ser exterior o extrínseca. Así considerada, vemos entonces que aquella analogía aristotélica coincide con una propuesta dualista.<sup>60</sup> Sin embargo, lo que Descartes hace al recuperar dicha comparación no es afirmarla sin más sino *restringirla*, esto es, intentar mostrar que *no solo* debemos entender al cuerpo como algo separado del alma. ¿Se está contradiciendo Descartes con la posición que él mismo había sostenido en su dualismo de las sustancias? Sí, ciertamente. Y en rigor, esta restricción a la analogía aristotélica debe leerse como una restricción que el propio Descartes está haciendo a *su* propio dualismo. Ahora bien, restringir una afirmación no es negarla completamente, solo es atemperarla, relativizarla, rebajarla en su pretensión de exhaustividad. Lo cual implica que para Descartes, el dualismo sigue siendo cierto, pero que esa no es la única verdad. Expliquémoslo.

Descartes ve que si bien el entendimiento nos dice que cuerpo y alma son dos sustancias separadas y distintas, la experiencia de la vida (nuestra experiencia corporal cotidiana) nos muestra sin embargo que hay una *conexión íntima* entre ellos, en las que el cuerpo y el alma se experimentan como un todo. ¿Cuáles son esas experiencias? Mis sensaciones de estados internos —las experiencias internas que todos tenemos— de sed, de hambre, de dolor, etc. Y lo que dice Descartes es esto: cuando yo tengo sed o hambre o siento un dolor, no me entero de eso porque el entendimiento o la razón me lo comuniquen, es decir, de un modo externo al cuerpo sino, al contrario, si me entero de ello es justamente porque *lo siento en mi propio cuerpo*. A esta dimensión de lo que sentimos en nuestro propio cuerpo un estudioso de Descartes llamado John Cottingham (1995, p.191) le llama *fenomenología de la sensación*, y sostiene que es en esa dimensión fenomenológica donde radica toda la justificación de esta propuesta cartesiana de la unión del alma con el cuerpo. Pues, en efecto, Descartes aquí está apuntando a la sensación como vivencia interior, experimentada por cada uno de nosotros subjetivamente, y no en tanto que impresión mecánica de un objeto externo sobre los órganos del cuerpo y, menos aún, en tanto idea forjada y presente de manera objetiva al entendimiento. Por eso Descartes restringe la validez de pensar el vínculo entre cuerpo y alma únicamente como si se tratase de una relación barco-piloto, porque la relación entre el piloto y el barco es siempre externa: cuando el piloto se entera de que una vela del barco se rompió, se entera, no porque sienta en sí mismo esa rotura sino porque va a cubierta y la ve, es decir, externamente. Pero del hambre y de la sed no me anoticio externamente, sino por una sensación que vivencio en mi propio cuerpo. Ciertamente, puede suceder que uno se lastime y que ocasionalmente se entere de la herida unos segundos después, al verse o porque alguien nos lo advierta. Pero esa situación es extremadamente inusual y cuando ocurre —si es que ocurre— nos llena de perplejidad precisamente porque ese

---

<sup>60</sup> Nos referimos aquí, estrictamente, a la lectura que puede hacerse de la analogía aristotélica desde las distinciones categoriales propias de la filosofía cartesiana, y no a la especificidad y complejidad de la concepción propiamente aristotélica del alma y el cuerpo, la cual excede los propósitos de este trabajo.

no es el modo habitual en que nos anoticiamos de nuestros estados corporales.<sup>61</sup> Nos anoticiamos de una herida en nuestro cuerpo porque la sentimos, porque nos duele. Y es a eso a lo que se refiere Descartes cuando sostiene que *no solo* estoy en mi cuerpo como un piloto en el barco sino que mi alma y mi cuerpo forman *como un único todo* pues mis estados corporales me son conocidos no por el entendimiento sino porque los siento, como dirá Descartes, “de este lado de mí”, arraigados en mi propio cuerpo.

Cuando Descartes planteó el dualismo metafísico de las sustancias y la explicación fisiológico–mecánica que es afín a este, dio a entender que el sujeto de la sensación era solamente el alma, mientras que el cuerpo en sí mismo no sentía nada y era un mero objeto. Aquí, en la perspectiva de la unión, Descartes se distancia de su propio dualismo pues lo que plantea es que lo que sentimos no lo sentimos en el alma aisladamente del cuerpo: mis sensaciones de dolor, hambre o sed son percibidas en mi propio cuerpo en tanto que soy una unión o mezcla confusa de ambos. Así que si en las primeras perspectivas examinadas, el cuerpo era un mero objeto de un único sujeto que era el alma, en esta otra perspectiva el cuerpo deja de ser un mero objeto para presentarse, en su unión íntima con el alma, como un nuevo sujeto: un *cuerpo viviente* o un *alma encarnada*.

En 1643, dos años después de la publicación de las *Meditaciones Metafísicas*, Descartes mantuvo una serie de intercambios epistolares con la princesa Elisabeth de Bohemia, en los que esta, habiendo leído las *Meditaciones*, le planteó a nuestro autor una de las dificultades más importantes suscitadas por aquella obra: la dificultad con la que se encuentra, sostiene Elisabeth, al intentar concebir la distinción radical entre el alma y el cuerpo a la vez que su unión. Dicho en otras palabras, el hecho de que un alma inmaterial se halle unida a un cuerpo por definición material, y pueda producir modificaciones en la sustancia extensa que es dicho cuerpo al tiempo que padecer sus estados.<sup>62</sup> Frente a esa objeción y demanda —pues Elisabeth solicita a Descartes que de haber un modo de concebir unión y distinción a la vez, tenga el favor de indicárselo— Descartes responde a Elisabeth que aquella dificultad, lejos de responder a una incapacidad de la princesa, resulta absolutamente fundada: es imposible concebir a la vez la distinción entre el alma y el cuerpo al tiempo que su unión, ya que ambas nociones son contradictorias entre sí.<sup>63</sup> El punto, sostiene Descartes en aquel intercambio, es que la distinción entre el alma y el cuerpo es el resultado del examen minucioso realizado por el entendimiento al aplicarse a tales nociones (tarea principal llevada a cabo en su *Meditaciones*), mientras que la unión del

---

<sup>61</sup>En esta misma línea, John Cottingham ofrece el ejemplo del diabético que acostumbrado a analizar su sangre, realiza dicha prueba y se anoticia intelectualmente de que su cuerpo necesita azúcar. Sin embargo, el mismo Cottingham advierte que en tales casos lo habitual es que una extraña sensación de mareo acompañe al diabético en aquellos menesteres (Cottingham, 1995, p.191).

<sup>62</sup>El intercambio epistolar entre Elisabeth de Bohemia y Descartes sobre aquel particular se da a lo largo de cinco cartas, fechadas entre el 16 de mayo y el 1ro de julio de 1643. Cf. Descartes, 1999.

<sup>63</sup>“(…) pues no me parece que el espíritu humano sea capaz de concebir muy distintamente la distinción que hay entre el alma y el cuerpo y al mismo tiempo su unión, porque para esto hay que concebirlas como una sola cosa y simultáneamente concebirlas como dos, lo que es contradictorio.” (*Descartes a Elisabeth*, 28 de junio de 1643 en Descartes, 1980, p.418).

cuerpo y el alma es algo que todo el mundo sabe en la vida cotidiana, esto es, por fuera y con independencia de cualquier reflexión filosófica que convoque al entendimiento. Se trata, así, de dos órdenes diferentes: el orden teórico de la indagación filosófica por medio del entendimiento y el orden vital de nuestros saberes cotidianos basados en los sentidos y orientados a mantenernos con vida más que a conocer de manera estricta. Ambos órdenes poseen su verdad pero no deben confundirse: la unión, siendo una noción primitiva del orden vital cotidiano, nos es inmediatamente accesible a través de nuestras sensaciones, sin embargo, si intentamos conocerla por medio del entendimiento llegaremos inexorablemente a dificultades insalvables, puesto que el entendimiento solo muestra la distinción entre el alma y el cuerpo y no su unión. Así, la dificultad hallada por Elisabeth tiene, a los ojos de Descartes, su razón de ser: ha tratado de hacer inteligible por medio del entendimiento una noción —la noción de unión- que no se deriva ni se funda en el entendimiento sino en un orden vital que es, al contrario, imposible de ser elucidado filosóficamente. Varios siglos más tarde, el filósofo contemporáneo M. Merleau-Ponty (1985), interesado en el desarrollo de una mirada no dualista del ser humano, valorará positivamente esta idea cartesiana de una unión, mezcla y confusión entre el alma y el cuerpo, pero le criticará a Descartes que la pertenencia de aquella noción a un orden vital implique su simultánea exclusión del terreno de lo pensable filosóficamente.

## A modo de cierre

A lo largo de esta presentación hemos intentado abordar las distintas maneras en que Descartes pensó el cuerpo, el alma y el vínculo entre ambos. Presentamos en primer lugar su noción de hombre-máquina derivada de sus investigaciones en el campo de la fisiología mecanicista. Vimos, en aquella instancia, el esfuerzo cartesiano por pensar el cuerpo y su funcionamiento con independencia de un alma que opere como principio motor. Debemos decir, respecto de aquella reflexión, que a la idea de un cuerpo-máquina solo equívocamente podría caberle el adjetivo de cuerpo-objeto pues la contraparte subjetiva está ausente en aquella explicación: en rigor, el cuerpo-máquina allí presentado es un cuerpo sin sujeto, esto es, un mecanismo sin ninguna forma de conciencia. Nos adentramos luego en la formulación del dualismo sustancial cartesiano y examinamos el intento de nuestro filósofo por compatibilizar el esquema fisiológico mecanicista elaborado respecto del cuerpo con el dualismo sustancial. En dicha instancia nos enfrentamos al problema cartesiano de cómo explicar la interacción entre un cuerpo-máquina y un alma capaz de sentir las modificaciones corporales, respetando a su vez el esquema dualista ofrecido por el entendimiento, de una distinción taxativa entre las sustancias. El resultado al que llegamos fue la captación de un límite en la propuesta cartesiana, consistente en la incapacidad de esta de explicar la interacción entre el cuerpo y el alma sin apelar a un decreto divino. En la consideración de este intento explicativo, con todo, se perfiló ante nosotros una clara noción cartesiana de cuerpo-objeto, no solo en tanto que materia sino fundamentalmente en tanto que objeto de un único y exclusivo sujeto de la sensación: el alma. Finalmente, consideramos la propuesta cartesiana de una unión entre el cuerpo

y el alma, en la que detectamos que aquella noción de cuerpo-objeto de un alma-sujeto se desvanecía en favor de un *cuerpo-sujeto* o alma encarnada. Solo nos resta decir que a pesar de la radical diferencia que media entre cada una de estas concepciones, Descartes se mantuvo hasta el final oscilando entre un pensamiento del vínculo alma-cuerpo en términos de *interacción* de dos sustancias separadas y en términos de *unión, mezcla y confusión*. Y es que tal como él mismo se lo señalara a Elisabeth de Bohemia, ambas perspectivas poseen su verdad, solo que en terrenos o dimensiones distintas: el dualismo y la fisiología mecanicista serían una verdad teórica, de la metafísica y la ciencia, esto es, una verdad que aparece cuando lo que intentamos es conocer según el entendimiento, organizando y depurando nuestras experiencias de acuerdo con lo que este nos señala clara y distintamente. La perspectiva de la unión, en cambio, aparece como una verdad que nos enseña nuestra propia experiencia cotidiana cuando no buscamos conocer conceptualmente lo que somos sino simplemente vivir.

## Referencias

### Fuentes primarias

- Aristóteles, (1978). *Acerca del alma*. (Trad. T. Calvo Martínez). Madrid: Gredos.
- Descartes, R. (1980). *Meditaciones metafísicas en Obras escogidas*. (Trad. E. de Olazo y T. Zwanck). Buenos Aires: Charcas.
- Descartes, R. (1990). *Tratado del Hombre*. (Trad. G. Quintás). Madrid: Alianza Editorial.
- Descartes, R. (1999). *Correspondencia con Isabel de Bohemia y otras cartas*. (Trad. M. T. Gallego Urrutia). Barcelona: Alba.

### Fuentes secundarias

- Cottingham, J. (1995). *Descartes*. (Trad. de L. Benítez et al). México: Facultad de Filosofía y Letras - Universidad Autónoma de México.
- Merleau-Ponty, M. (1976). *Estructura del comportamiento*. Buenos Aires: Hachette.
- Merleau-Ponty, M. (1985). *Fenomenología de la Percepción*. Barcelona: Planeta-De Agostini.
- Sartre, J.P. (1993). *El ser y la nada: ensayo de ontología fenomenológica*. Barcelona: Altaya.
- Sepper, D. (2015). Animal Spirits. En L. Nolan (Ed.). *The Cambridge Descartes Lexicon* (pp. 26-28). Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511894695.011>