

## CAPÍTULO 2

# El dualismo mente-cuerpo y la conceptualización humano-animal

*Micaela Anzoátegui*

*En lo tocante al cuerpo, no dudaba en absoluto de su naturaleza,  
pues pensaba conocerla muy distintamente.*

René Descartes, MEDITACIONES METAFÍSICAS

La polémica acerca de la racionalidad o irracionalidad de los animales se sostiene en toda la Modernidad bajo el debate acerca de “el alma de los brutos”. Desde Descartes, los animales son concebidos como máquinas eficientes y perfectas, pero máquinas al fin: un mero cuerpo de cuyo comportamiento no puede inferirse la existencia de un alma o mente, ya que carecerían de lenguaje y de razón. Pero a la vez, se les niega, en cuanto cuerpo, la capacidad de sentir, haciendo depender a esta de condiciones racionales. En esa delgada distinción se trazan dos líneas: por un lado, la división humano/animal; por el otro, la relación mente/cuerpo. Así, el cuerpo humano en tanto mecanismo es lo único comparable a los animales y posiciona al hombre en conexión a lo animal y a la máquina, cuyo comportamiento también está determinado por las leyes de la ciencia. La distinción se condensa en el *Cogito, ergo sum*, que asigna realidad al hombre desde lo inmaterial a lo material.

A continuación, veremos algunas cuestiones problemáticas del planteo cartesiano que sería necesario revisar si deseamos construir una visión integral de la corporalidad.

### **Una introducción a la problemática**

La Modernidad es el periodo histórico comprendido entre los siglos XV y XVIII, una época de grandes cambios filosóficos, culturales, económicos y sociales. Surge en Europa y se encuentra enmarcada por una serie de hitos, entre ellos el Renacimiento, el desarrollo de la imprenta, la ruptura religiosa protestante, la revolución científica, la expansión europea y la conquista del denominado “Nuevo Mundo”, la Revolución Industrial y la instalación de la economía capitalista.

Una de sus grandes polémicas se centró en la racionalidad o irracionalidad de los animales y la diferencia entre animales y hombres (bajo el debate acerca de “el alma de los brutos”)

(Ferrater, 2009: 80) respecto de la cual pensadores como René Descartes, Voltaire y David Hume se pronunciaron. Si bien podríamos pensar que es un debate menor entre los tópicos de ese momento, es de suma importancia dado que se juegan una serie de cuestiones relativas a la posibilidad del conocimiento, una nueva manera de interpretar el cuerpo humano, la definición de pensamiento y sensibilidad y, en resumen, la concepción misma de hombre.

Descartes (1596-1650), considerado el pensador que inaugura la modernidad a nivel filosófico con su novedoso planteo acerca del sujeto, el yo y la posibilidad de auto-fundarse, sostenía que los animales y toda la naturaleza podían concebirse como máquinas. Esto quiere decir, como algún tipo de entidad que actúa de manera automática, que etimológicamente significa movimiento propio o por sí mismo. En el paso de la Edad Media a la Modernidad, también se producen cambios ideológicos, una verdadera crisis en el modo de pensar el mundo: se abandonan paulatinamente las concepciones mágicas o animistas de la naturaleza, que se sustentan en una cierta sacralidad de la misma y de sus misterios insondables, para pasar a una concepción mecanicista, más acorde al nuevo modelo económico.

La concepción mecanicista del mundo supone que toda la naturaleza es un gran mecanismo, así buscando regularidades en los fenómenos naturales, pueden establecerse teorías y leyes que rigen el orden natural. De conocerlas, el hombre paradigmático moderno puede dominar la Naturaleza e instrumentalizarla, es decir, condicionarla para que actúe a su favor, optimizando la extracción de recursos, la producción, la expansión, etc. (Merchant, 1980; Hamilton, 2011).

Lo interesante aquí es que el cuerpo humano, en tanto parte de la naturaleza, tampoco escapaba de este reduccionismo maquínico, tal como vamos a ver a lo largo de este capítulo. Un claro ejemplo de esto puede apreciarse en las *Meditaciones Metafísicas* (1641)<sup>16</sup>.

Pero, aun así, para que el hombre no quede al mismo nivel que los entes naturales que habitan el universo, Descartes añadía una excepción: explicaba la capacidad de sentir en el hombre a partir del alma, o más específicamente, de la mente como su condición de posibilidad<sup>17</sup>. Tras negar la existencia del mundo exterior, incluido el cuerpo, Descartes enumera los atributos asociados generalmente al alma (nutrición, movimiento y sensibilidad) y afirma:

Un cuarto [atributo del alma] es pensar: y aquí sí hallo que el pensamiento es un atributo que me pertenece, siendo el único que no puede separarse de mí. Yo soy, yo existo; eso es cierto, pero ¿cuánto tiempo? Todo el tiempo que estoy pensando: pues quizá ocurriese que, si yo cesara de pensar, cesaría al mismo tiempo de existir (Descartes, 1977: 25).

---

<sup>16</sup> Su primera edición se realiza en latín y corresponde al año 1641, mientras que la versión en francés corresponde a 1647.

<sup>17</sup> La distinción alma y mente es propia de este momento y tiene el sentido de poder marcar una distancia no sólo respecto de la fuerte carga metafísica que guarda el primer término, sino también de su carga biológica; además de circunscribir las propiedades de la mente específicamente al ámbito del conocimiento.

El hombre en la nueva perspectiva filosófico-científica es representado como un compuesto de dos elementos radicalmente opuestos. En principio, con una serie de “reacciones automáticas” (actos reflejos, etc.) y funciones (alimentación, etc.) que corresponden al orden físico. Pero a la vez, con un elemento que, de alguna manera (claramente incierta), escapa a la absoluta determinación: la mente y sus facultades que permiten al hombre la racionalidad. Este posicionamiento divide al hombre en dos, por un lado, como *poseedor* de un cuerpo, en conexión a lo animal y al autómeta, cuyo comportamiento también estaría determinado por las leyes de la naturaleza que la ciencia puede descifrar. Por otro, en conexión a lo inmaterial espiritual, la mente, la racionalidad, la subjetividad, el pensamiento. Este segundo componente, lo define de manera esencial y le permite considerarse indeterminado y libre, es decir, le permite escapar a la completa determinación que Descartes presupone en la naturaleza.

Voltaire (1694-1778), por su parte, dedica un apartado de su *Diccionario Filosófico* al término “Bestias” (*beast*) con el que más comúnmente en su época se denominaba a los animales. En él realiza una extensa crítica a la postura mecanicista cartesiana en auge en aquel momento. Así, explica que Descartes sostiene la opinión errada de que los animales sólo son máquinas carentes de las capacidades de conocer y sentir, incapaces de aprender y mejorar su comportamiento, realizando siempre sus actos de manera repetitiva. Pero, señala, posicionándose en contra, que esto no sería verdad si observamos algunas situaciones de la vida cotidiana. Un pájaro puede hacer el nido en semicírculo cuando lo fija en una pared, pero lo construye formando un cuarto de círculo cuando lo hace en un ángulo y en forma de un círculo cuando lo realiza en un plano; es decir, no hace siempre lo mismo sino que estaría adaptando el diseño a cada circunstancia. A un perro al que le enseñamos durante varios meses, sabe mucho más después de ese tiempo que antes de empezar el aprendizaje.

Así Voltaire le replica a Descartes:

Porque el hombre habla, ¿juzgas que tiene sentimiento, memoria e ideas?  
Pues bien; sin hablar observarás que entro en mi casa muy triste, que con inquietud busco un papel, que abro un cajón, porque recuerdo que allí lo encerré; observarás que lo encuentro y que lo leo con alegría. Sin hablar una sola palabra, conocerás que experimenté el sentimiento de la aflicción y el sentimiento del placer, que estoy dotado de memoria y de conocimiento. Juzga, pues, con el mismo criterio al perro que ha perdido su dueño, que lo busca por todas partes lanzando gritos de dolor, que entra en la casa agitado, inquieto, (...) hasta que al fin encuentra en su gabinete al dueño que ama y atestigua la alegría que siente por medio de suaves gritos, de saltos y caricias.

Voltaire solicita que, así como le otorgamos sentimientos, memoria y conocimiento a un ser humano, aunque no emita una sola palabra, juzguemos con el mismo criterio en el caso de los animales. Inmediatamente a continuación, se posiciona críticamente frente a una práctica muy común en su época y que la teoría de Descartes legitima con su idea del animal máquina:

Varios bárbaros se apoderan del susodicho perro /.../. Le clavan sobre un tablado y le disecan vivo para reconocerle las venas que tiene en medio de los intestinos, descubriendo en él los mismos órganos del sentimiento que tiene el hombre. ¿Qué nos contestarán a esto los que creen que los animales son máquinas? ¿Dirán que la Naturaleza les concedió los órganos del sentimiento con el propósito deliberado de que no sintieran? ¿Estando dotados de nervios pueden ser impasibles? ¿No sería contradecir esto las leyes de la Naturaleza? En contraposición a los que creen que los animales son máquinas, hay otros filósofos que preguntan qué es el alma de las bestias. No comprendo esta cuestión. El árbol tiene la facultad de recibir en sus fibras la savia que circula por ellas y de abrir los botones de sus hojas y de sus frutos. ¿Por eso me habéis de preguntar qué es el alma de ese árbol? Así como el árbol ha recibido esos dones, ha recibido también el animal los dones del sentimiento, de la memoria y de un limitado número de ideas. ¿Quién creó esos dones, quién concedió esas facultades? El que hace crecer la hierba en los campos y gravitar la tierra alrededor del sol.

Aquí podemos observar una réplica a la postura de Descartes acerca de la diferencia entre animales y hombres, basada en el dualismo mente cuerpo, que veremos a lo largo de este capítulo. Voltaire presenta las dos posiciones para esta controversia: los filósofos que defienden la idea de que los animales no poseen alma y son máquinas vivas y los filósofos que defienden la idea de que los animales poseen alma y, por lo tanto, capacidad de sentir, aprender, adaptarse, entre otras.

Hume (1711-1776), por su parte, trata el tema de la racionalidad de los animales en "Acerca de la razón de los animales" en su *Tratado de la naturaleza humana*. Allí señala que es absurdo para una misma facultad, como la razón en los animales y en el hombre, dos orígenes distintos si a los efectos son prácticamente idénticos (Parte III, sección XVI). En este sentido, el argumento es análogo a la idea de Voltaire de que sería absurdo que los animales no tuvieran capacidad de sentir si poseen nervios que al hombre lo dotan justamente de esa capacidad; pero lo más importante es que los animales parecen manifestar memoria y conocimiento, es decir, algún grado de razón semejante a la humana, aunque de menor grado.

De hecho, la pregunta por el alma y la diferencia entre los animales humanos y no-humanos es uno de los primeros problemas filosóficos, si nos remontamos a la antigüedad. Aristóteles, distingue la materia viva de la no viva a partir de una serie de atributos que dependen de la

posesión o no de una estructura ordenadora generalmente identificada bajo la idea de un “alma”: aquello que anima, da movimiento a un cuerpo y genera cambios en este a lo largo del tiempo. (*De. An.* 411a, 412a4 y ss., 414)<sup>18</sup>

No obstante, una de las marcas propias de la Modernidad es el paso del teocentrismo hacia el antropocentrismo que se produce específicamente en una época bisagra, como es el Renacimiento (s. XV y XVI). El antropocentrismo renacentista le otorga un nuevo valor al ser humano: el rasgo principal es su insistencia en el valor y dignidad de los seres humanos y en el puesto central que ocupan en el universo. Frente a la idea desalentadora del pecado original y la debilidad del hombre en comparación al infinito poder de Dios, los renacentistas hicieron hincapié en la singularidad de los seres humanos, el libre albedrío, su gran potencial y dignidad y, para reforzar esta concepción, contrastaron todas estas cualidades con la “limitada naturaleza característica de los animales inferiores” (Singer, 2009: 245). Así, la centralidad explicativa de Dios y la teología, que da sentido al periodo comprendido como Medioevo, en este momento pierde fuerza y pasa al hombre. El hombre, entonces, es entendido como un ser dotado de razón y en un lugar intermedio privilegiado: no es una criatura más entre todas las que habitan el mundo ni tampoco un ángel ni un Dios, esto le confiere una dignidad especial y exclusiva (Pico della Mirándola [1486], en Magnavacca, 2008).

Este proceso de pasaje enmarca también la polémica sobre el alma de los animales y el estatus ontológico del cuerpo humano, en relación al abandono del modelo organicista con el que se comprendía anteriormente la naturaleza. Entonces, simultáneamente, poseer un “alma”, es poseer una chispa de divinidad en el cuerpo mortal que lo hace ser a “imagen y semejanza” del Creador, lo cual le permite no solo trascender el destino del resto de los organismos vivos (la simple corrupción del cuerpo) sino también poder comprender y conocer el mundo, en resumen, pensar. Y en el pensamiento se condensa algo más que una simple cualidad, significa la identidad propia de lo humano.

Particularmente en Descartes podemos observar este giro hacia la centralidad de lo humano, en tanto su filosofía parte del sujeto mismo, de su ego, y posteriormente encuentra a Dios. De hecho presenta sus pensamientos como autónomos: nadie los coloca como contenido en su mente (Descartes, 1977:24). Es decir, no parte inmediatamente de Dios, aunque es un tópico de importancia en las *Meditaciones Metafísicas*, lo cual ya marca una ruptura frente a la tradición.

---

<sup>18</sup> En *De Anima* (traducido generalmente como *Acerca del Alma*), Aristóteles define al alma como la forma de un cuerpo material que tiene en potencia la vida; *entre la* enumeración de las funciones señala conocer, percibir, opinar, desear, tender, crecer, desaparecer; afirma que un alma no es sin un cuerpo y realiza una analogía con la bola de cera, que remite a la imposibilidad de abstraerse de la materia; y además afirma que el alma puede ser definida como forma del cuerpo, de manera que no puede ser ajena a un cuerpo, entre otras cuestiones.

## ¿Máquinas vivas?

La posibilidad de comparación entre el humano y la máquina se vio motivada por la creación en esta época de distintos tipos de artefactos que se movían por sí mismos, presentados constantemente en la Academia de Ciencias de París (Aguilar, 2010: 769). En particular, Descartes tenía por objetivo eliminar al alma como agente causante del movimiento físico y en la metáfora de la máquina encuentra un punto firme de apoyo para lograr esta depuración. Justamente la aplicación de la metáfora tiene un sentido explicativo, ya que puede hacer inteligible la actividad de los cuerpos vivos, mientras que la idea de alma sólo se aplicaría a las facultades superiores separando así tajantemente los ámbitos asignados a cada uno y delimitando las funciones del alma al ámbito de la racionalidad, es decir, entendida sólo como mente (Aguilar, 2010: 769).

Tal como afirma el filósofo: “Me fijaba, primero, en que yo tenía un rostro, manos, brazos, y toda esa máquina de huesos y carne, tal y como aparece en un cadáver, a la que designaba con el nombre de cuerpo” (Descartes, 1977: 25). En esta cita vemos como Descartes no sostiene que él es un cuerpo sino que *posee* un cuerpo, de manera que

(...) el cuerpo es una propiedad de un algo -el yo- y por tanto, no logra definir el yo en tanto no se identifica con éste, y (b) este cuerpo -propiedad del yo- es homologado por un lado, a una máquina y por otro, a un cadáver. En cuanto a su homologación con un cadáver, sólo destacamos la propiedad de ser inanimado que de este modo se atribuye al cuerpo. Así, si se quiere contemplar un cuerpo, no es necesario contemplar un cuerpo vivo, pues todas las propiedades que definen al cuerpo pueden hallarse, sin pérdida alguna, en la observación de un cadáver. De aquí que la motricidad y la capacidad de sentir halladas en él mismo (e incluso en otras cosas corpóreas) deban provenir, presumiblemente y como más adelante veremos, de una realidad diferente del cuerpo, esto es, el alma (Menacho, 2013: 52-53).

La distinción se condensa en el *cogito cartesiano*, “Pienso, existo”, que asigna realidad al hombre desde lo inmaterial a lo material. Los seres que carecen de pensamiento (en el sentido de pensamiento humano asociado al lenguaje, es decir, simbólico) son considerados seres que actúan de forma automática, absolutamente preestablecida y sin capacidad de sensibilidad, incluso, al dolor físico. Es interesante señalar ahora que la cosificación de los animales y el cuerpo humano llega al punto de hacer depender la sensibilidad y el sufrimiento de condiciones racionales que, basándose además en la tradición cristiana, se asocia a la posesión de un alma (humana) y, más tarde, a la posesión de una “mente”. Aunque también esto implica condiciones metafísicas: sólo funciona si admitimos la existencia de un creador anatómico; así como el hombre diseña autómatas con un objetivo preestablecido ajeno, Dios, el ingeniero metafísico,

creo la naturaleza toda como un gran mecanismo y a los cuerpos animales y humanos. En palabras de Descartes:

(...) sabiendo cuántos autómatas o máquinas semovientes puede construir la industria humana, sin emplear sino poquísimas piezas, en comparación de la gran muchedumbre de huesos, músculos, nervios, arterias, venas y demás partes que hay en el cuerpo de un animal, consideren este cuerpo como una máquina que, por ser hecha de manos de Dios, está incomparablemente mejor ordenada y posee movimientos más admirables que ninguna otra de las que puedan inventar los hombres. Y aquí me extendí particularmente, haciendo ver que si hubiese máquinas tales que tuviesen los órganos y figura exterior de un mono o de otro cualquiera animal, desprovisto de razón, no habría medio alguno que nos permitiera conocer que no son en todo de igual naturaleza que esos animales; mientras que si las hubiera que semejasen a nuestros cuerpos e imitasen nuestras acciones /.../ siempre tendríamos /.../ medios muy ciertos para reconocer que no por eso son hombres verdaderos (*Discurso del Método*, V, 56).

Una metáfora, contrario a lo que se cree, no es meramente una cuestión lingüística o un recurso poético. La metáfora tiene una clara funcionalidad epistémico-pragmática, ya que "(...) impregna la vida cotidiana, no solamente el lenguaje, sino también el pensamiento y la acción. Nuestro sistema conceptual ordinario, en términos del cual pensamos y actuamos, es fundamentalmente de naturaleza metafórica" (Lakoff y Johnson, 1986: 31). Así, los conceptos que rigen nuestro pensamiento estructuran lo que percibimos, cómo nos movemos en el mundo, la manera en que nos relacionamos con otros, etc; de forma tal que "la esencia de la metáfora es entender y experimentar un tipo de cosa en términos de otra" (Lakoff y Johnson, 1986: 31). Aunque, hay un aspecto oscuro: "la misma sistematicidad que nos permite comprender un aspecto de un concepto en términos de otro" (Lakoff y Johnson, 1986: 41), en nuestro caso, comprender a los cuerpos biológicos como máquinas, "necesariamente ha de ocultar otros aspectos del concepto en cuestión (...) un concepto metafórico puede impedir que nos concentremos en otros aspectos del concepto que son inconsistentes con esa metáfora" (Lakoff y Johnson, 1986: 46). Esto es claro respecto de que cuestiones invisibiliza interpretar los cuerpos biológicos como conjunto estructurado de partes en un mecanismo.<sup>19</sup>

Así, finalmente, derivamos a la concepción de animal como un mero cuerpo de cuyos comportamientos no puede inferirse la existencia de algo más, como un alma o una mente, ya que carecerían de lenguaje y de razón. Tal como vimos, para Hume y Voltaire era factible que los animales tuvieran alma y con ello una racionalidad similar a la humana, aunque de menor

---

<sup>19</sup> Para más detalle ver Menacho Mónica, "Las analogías en la reflexión cartesiana sobre el alma y el cuerpo" Capítulo 1 de este volumen.

grado, que explicara comportamientos tan parecidos en unos y en otros ante los mismos estímulos, sensaciones y contextos. Mientras que, en Descartes los animales solo podrían percibir sensaciones puramente corpóreas inconscientes más o menos aisladas y actuar siempre de forma idéntica, pero no tenían ningún tipo de conciencia, ni mucho menos creía que fueran capaces de “sentir realmente” el dolor ni ninguna otra cosa. Sostenía que los animales actuaban como los mecanismos que mueven a un reloj: podríamos adscribirle al reloj conciencia o sensibilidad, pero sabemos que no las tiene por más que percibamos sus movimientos. Es solo un ordenamiento de partes que funciona de una determinada manera.

A la vez, hay un gran espacio de excepción. Descartes suponía que Dios, el alma humana y todas las cosas espirituales no se ajustaban a leyes mecánicas, puramente físicas que bajo esta visión regían a la naturaleza. En su lugar, estaba convencido de que “... (Escapaban) a la prisión de la mecánica y eran presencias sobreañadidas que se deslizaban entre las poleas, las transmisiones y las férreas piezas de una implacable máquina universal” (Butterfield, 1982: 126)

Así, en los siguientes términos, Descartes reflexiona sobre la naturaleza del yo en el camino hacia su primera certeza:

Pero ¿qué sé yo si no habrá otra cosa, distinta de las que acabo de reputar inciertas, y que sea absolutamente indudable? ¿No habrá un Dios, o algún otro poder, que me ponga en el espíritu estos pensamientos? Ello no es necesario: tal vez soy capaz de producirlos por mí mismo. Y yo mismo, al menos, ¿no soy algo? **Ya he negado que yo tenga sentidos ni cuerpo.** Con todo, titubeo, pues ¿qué se sigue de eso? **¿Soy tan dependiente del cuerpo y de los sentidos que, sin ellos, no puedo ser? Ya estoy persuadido de que nada hay en el mundo; ni cielo, ni tierra, ni espíritus, ni cuerpos, ¿y no estoy asimismo persuadido de que yo tampoco existo? Pues no: si yo estoy persuadido de algo, o meramente si pienso algo, es porque yo soy.** Cierto que hay no sé qué engañador todopoderoso y astutísimo, que emplea toda su industria en burlarme. Pero entonces no cabe duda de que, si me engaña, es que yo soy; y, engáñeme cuanto quiera, nunca podrá hacer que yo no sea nada, **mientras yo esté pensando que soy algo. /.../ Resulta que es preciso concluir y dar como cosa cierta que esta proposición: “yo soy”, “yo existo”, es necesariamente verdadera, cuantas veces la pronuncio o la concibo en mi espíritu.** (Descartes, 1977: 24)

Y continua, resaltando la importancia del pensamiento y cosificando/substancializando a este “yo”: “No admito ahora nada que no sea necesariamente verdadero: así, pues, hablando con precisión, no soy más que una cosa que piensa, es decir, un espíritu, un entendimiento o una razón /.../”. (Descartes, 1977,38)



Específicamente, en la Segunda Meditación va a sostener que los cuerpos (aquello que tiene una figura en el espacio y no puede ser ocupado por otra simultáneamente) son concebidos solamente mediante el entendimiento y no mediante los sentidos, como generalmente suele creerse. Es decir, llega al punto de sostener una primacía de lo espiritual sobre lo material, una jerarquía entre los dos órdenes: no conocemos los cuerpos por verlos o tocarlos, sino porque los concebimos en el pensamiento. Con lo cual, además, se le aparece con claridad la idea de que nada le es más fácil de conocer que su propio espíritu, al que postula que tiene un acceso inmediato. Este es uno de los temas centrales de la Segunda Meditación titulada, justamente, “de la naturaleza del espíritu humano; y que es más fácil de conocer que el cuerpo”.

Desde esta perspectiva resultaba muy difícil demostrar cómo estos dos planos de existencia tan distintos podían llegar a coincidir, y específicamente, en qué punto la mente y el alma podían reunirse con la materia y actuar de forma conjunta (Butterfield, 1982: 126). El problema es resultado de postular dos lógicas opuestas, completamente distintas, a las que finalmente cosifica y denomina “sustancia pensante” y “sustancia extensa”. El problema de la unión entre mente y cuerpo será tratado, sin resultados demasiado concluyentes, por el filósofo en la “Sexta Meditación” cuando analiza la metáfora del piloto en la nave. En este punto, Descartes se debate entre el fuerte dualismo establecido a lo largo de esta obra, donde incluso afirma que la mente podría existir sin el cuerpo, dado que deslinda el “yo” de su cuerpo; y algún tipo de unión porque comprueba mediante las “enseñanzas de la naturaleza” una cierta convergencia entre ambas sustancias, al punto que simultáneamente afirma ser un “compuesto” de cuerpo y alma. Al respecto, en el *Tratado del Hombre* (1662), Descartes propone un punto anatómico, una causa orgánica y material, donde se produzca la conexión: la glándula pineal. Esta explicación anatómica implicaría más bien un “interaccionismo”, concepción distinta al dualismo inicial <sup>20</sup> (Quintás, en Descartes, 1980: 162).

En esa delgada distinción acerca de qué cuerpos están habilitados a sentir y cuáles no lo están, se trazan dos líneas: la división humano/animal, por un lado, y por otro, la relación mente-cuerpo. El animal máquina y el cuerpo (biológico, animal) máquina del hombre se presentan como un problema para Descartes. ¿Cómo explicar las similitudes anatómicas y a la vez establecer una tajante diferencia? El cuerpo humano en tanto mecanismo va a ser para este filósofo lo único comparable a los animales. El problema moderno se construyó, entonces, alrededor de la naturaleza del hombre y, específicamente, del pensamiento como aquello incorpóreo pero capaz de estar incardinado.

El argumento así presentado puede parecer simple o circular, pero ello no resta eficacia ideológica. La reducción a la máquina viva en la filosofía cartesiana está íntimamente ligada a su contexto de emergencia. Esta operación ideológica no es casual, se realiza en consonancia

---

<sup>20</sup> Como dato interesante, podemos señalar que El *Tratado del Hombre* pertenecía a un libro más extenso, titulado *El mundo o tratado de la luz*, obra que Descartes retiró de la imprenta al llegarle la noticia de la condena a Galileo Galilei en 1633 por parte de la Inquisición. Sus primeros editores Schuyt (1662) y Cherselier (1664) separan la sección referida al hombre porque creen que tiene la suficiente extensión y especificidad para constituir una obra autónoma. (Quintás, en Descartes, 1980:162)

con el auge cientificista de la experimentación animal, especialmente de la vivisección, cuyo fin era comprender los “mecanismos” por los cuales funcionan los cuerpos, “arrancar los secretos de la Naturaleza” (Merchant, 1980). Justamente, desde su residencia en Holanda Descartes está interesado en la anatomía y la disección, como muchos pensadores de su época, y mantiene correspondencia con diferentes médicos, simultáneamente al desarrollo de su pensamiento (Aguilar, 2010: 756)

## ¿Cómo entender esto?: repensando el dualismo mente cuerpo

Descartes, al afirmar un dualismo en la relación mente-cuerpo, supone al hombre como un ser dividido entre dos órdenes: la materialidad del cuerpo y la interioridad o subjetividad de su mente. Este dualismo se traslada a la formación de otras dicotomías propias de nuestra cultura: cultura vs. naturaleza, racionalidad vs. emotividad, varón vs. mujer, humano vs. animal, libertad vs. necesidad, moral vs. instinto, etc. Si bien en un hipotético origen podría haber existido una complementariedad entre ambos órdenes, en el transcurso de la historia del pensamiento se produjo una radicalización de cada una de estas partes, al punto de instalar dos órdenes mutuamente excluyentes, tal como vemos en el pensamiento cartesiano. Así, la división entre la naturaleza y el hombre genérico se reproduce en el interior del hombre individual (Schaeffer, 2009). De esta manera, se encuentra dividido en sí mismo y esto explica la multiplicación de los pares oposicionales que se injertaron a lo largo del tiempo en el par “estándar” del dualismo, es decir, en la distinción entre el cuerpo y el alma.

Todos estos pares dicotómicos mencionados comparten las mismas características: cada uno de los polos se define como la negación del otro y, en consecuencia, son estructuralmente independientes. En principio podemos suponer que hay una simetría entre polos opuestos, pero esto es solo aparente puesto que lo propiamente humano reside siempre -un supuesto fuerte de la cultura occidental- en uno de los polos; lo cual establece una jerarquía. Ese polo es el que adopta el alma como su *locus*, mientras que el otro polo se ve remitido a la determinación exterior en tanto refiere al sustrato material, al cuerpo animal y la apariencia empírica (Schaeffer, 2009: 37).

Tal como ya esbozamos al comienzo, durante la modernidad y bajo esa perspectiva mecanicista se consolida con mayor firmeza la idea de una diferencia radical entre los humanos, por un lado, y el resto de los organismos y el mundo natural, por otro. Esta idea, presente en prácticamente todos los aspectos de la vida humana y en las diferentes disciplinas, afirma de manera muy general, pero contundente, que el hombre constituye una excepción entre todos los seres que existen la Tierra; e incluso, el único ser entre todos los tipos de entes existentes, radicalmente distinto al resto del universo. Esta excepción se debería a su esencia propiamente humana mediante la cual el hombre poseería una “dimensión ontológica emergente” en virtud de la cual trascendería, a la vez, otras formas de vida y aún su propia

“naturaleza” física. Este tipo de afirmaciones son propias del antropocentrismo. El filósofo Jean-Marie Schaeffer propone llamar a esta convicción la “Tesis de la excepción humana” (Schaeffer, 2009: 13). Para clarificar en qué consiste esta idea, el autor señala que adopta tres formas generales: (Schaeffer, 2009: 14).

En primer lugar, en su forma más radical, que sería la filosófica, se niega a relacionar la identidad del hombre a la vida biológica y también a la vida social. Postula una esencia propiamente humana que sería la de un “yo” o un “sujeto” radicalmente autónomo y capaz de autofundarse (que también se denomina “tesis del sujeto autoconstituyente”). En Descartes vemos claramente cómo opera en tanto:

(...) sostiene que la verdad de la propia existencia constituye el primer principio de nuestro conocimiento pues no deriva de nada, sino que se auto presenta y se auto fundamenta. (...) es una verdad evidente, esto es, que se presenta al espíritu de un modo tan claro y distinto que no hay motivo para ponerlo en duda (Menacho, 2013: 45).

En segundo lugar, la vida biológica queda relegada a un “sustrato” de la humanidad y no contribuye en nada a su identidad. En palabras de Descartes, que no puede identificarse a sí mismo con la corporalidad: “No soy esta reunión de miembros llamada cuerpo humano” (Descartes, 1977: 26).

En tercer lugar, la cultura, entendida como creación de sistemas simbólicos, es en realidad donde se ancla la identidad propiamente humana y la trascendencia cultural se opone a la naturaleza, muchas veces descripta como simple o primitiva.

Entonces, las principales características que esta perspectiva atribuye a los humanos son:

1- La existencia de una diferencia de naturaleza entre el hombre y los demás seres vivos, de manera que se postula una “ruptura óptica” o “salto ontológico” en el interior del orden de lo viviente. De modo tal que, en este esquema, por un lado, se ubicarían todos los seres vivos y, por el otro, el ser humano, como radicalmente diferente (Schaeffer, 2009: 23). El reconocimiento y crítica de la idea contenida en este punto es fundamental en relación al modo en que puede pensarse/percibirse la identidad humana. No porque la identidad humana aparezca unida a una característica específica (por ejemplo, al lenguaje simbólico en particular), sino porque sostiene que “la singularidad del ser humano reside en el hecho de que su mismo ser es irreductible a la vida animal como tal” (Schaeffer, 2009: 24).

2- Una interpretación particular del dualismo ontológico de los dos planos del ser es la configuración del plano espiritual, por un lado, y del material, por otro; con una jerarquía del primero sobre el segundo (Schaeffer, 2009: 26).

3- Una concepción gnoseocéntrica del ser humano, donde el conocimiento es lo propio y exclusivamente humano. Schaeffer reconoce que esta es una definición propia del mundo occidental (Schaeffer, 2009: 25); es decir, no es una concepción universal.

4- Pero además, implica una concepción respecto del modo de conocer, donde “El conocimiento de lo que es propiamente humano exige una vía de acceso y un tipo de conocimiento que se distinguen radicalmente de los medios cognitivos que nos permiten conocer a los otros seres vivos y a la naturaleza inanimada (...)”. Por este motivo, desemboca en un ideal cognitivo antinaturalista (Schaeffer, 2009: 25).

Así, entre el salto y el dualismo ontológicos hay una relación lógica, ya que, para poder adherir al postulado del salto ontológico, hay que partir siempre de un dualismo. Para que se pueda afirmar esta inconmensurabilidad óptica entre el hombre y los otros seres, hay que admitir previamente la existencia de dos órdenes ontológicos diferentes, dos modalidades de ser que son irreductibles la una a la otra (Schaeffer, 2009: 27). De esta manera, los hombres comparten con el resto de los animales la materialidad, pero se distinguen por su interioridad, su subjetividad. Según Schaeffer, esta es una visión del mundo propia de Occidente, no la más difundida entre las demás culturas, que, si bien pueden ser dualistas o pluralistas, transfieren esa dualidad o pluralidad ontológica al resto de los seres animados e incluso, en algunos casos, a inanimados o elementos naturales (Schaeffer, 2009: 27-28).

Estas cuatro cuestiones enumeradas son patentes en el pensamiento cartesiano: el salto ontológico explica la diferenciación tan pronunciada entre animales y humanos; la interpretación particular del dualismo (jerarquizando lo espiritual sobre lo material); la concepción gnoseocéntrica del ser humano, que es definida en y por la posibilidad del conocimiento; y el ideal cognitivo anti-naturalista en tanto la vía de acceso privilegiado al mismo conocimiento (de sí mismo y del mundo) es la búsqueda en la propia subjetividad, asociado especialmente a lo que se denominó solipsismo cartesiano. Con solipsismo cartesiano nos referimos al doble carácter subjetivo del cogito:

su acceso sólo es posible en el marco de una reflexión en primera persona y por otro, en su contenido, no afirma otra cosa más que mi propia existencia, i. e. no ofrece certeza acerca de la existencia de ninguna otra cosa a excepción de la de aquel que realiza tal proceso reflexivo (Menacho, 2013: 61).

Respecto a las consecuencias actuales, seguimos influenciados por esta perspectiva dado que los conocimientos desarrollados por el mismo ser humano (desde campos tan diversos como la biología, la etología, la neurología o la psicología) no han sido realmente aprehendidos por todos los investigadores de las ciencias humanas y sociales, ni muchos filósofos han visto

como relevantes estos saberes, imposibilitando el desarrollar un modelo integrado de estudio de lo humano (Schaeffer, 2009: 14). Es decir, en general, seguimos conceptualizando al ser humano bajo la dicotomía mente-cuerpo y las demás dicotomías excluyentes derivadas planteadas anteriormente.

A su vez, y esto es muy importante de destacar, la conciencia humana tiene un puesto central en la definición de lo humano adoptada desde las posturas que se fundamentan en una tesis de la excepción humana (Schaeffer, 2009: 17). Siguiendo a Schaeffer, una mirada más natural pero no reduccionista puede aportar una visión más rica del ser humano<sup>21</sup>. Pues, en definitiva, la tesis de la excepcionalidad humana es un camino sin salida, ya que no puede responder a distintas objeciones e inconsistencias, a la vez que propone una visión muy empobrecida de la identidad humana (en comparación, por ejemplo, con la que se desprende del estado actual de los saberes “naturalistas” que pretende invalidar o de filosofías que incorporan perspectivas relacionadas). Para este pensador, la única salida posible a la idea de excepcionalidad es una comprensión de la humanidad más holista que seriamente considere el hecho de que ella misma es una forma de vida biológica (Schaeffer, 2009: 16).

## **Para no concluir: algunas notas sobre el pensamiento y la existencia**

En resumen, lo que presentamos fue un recorrido por el pensamiento cartesiano en torno al dualismo mente-cuerpo y algunas de sus implicancias. Por último, este recorrido transversal a partir de los enclaves del animal máquina y el cuerpo máquina humano tuvo por objetivo visibilizar un problema que sigue en vigencia. Dejar en evidencia los supuestos que sostienen estas ideas, fundamentalmente anacrónicas, basadas en el dualismo y el mecanicismo generará distintos cambios epistemológicos y prácticos. Tal como explica Le Breton,

el cuerpo moderno pertenece a un orden diferente. Implica la ruptura del sujeto con los otros (una estructura social de tipo individualista), con el cosmos (las materias primas que componen el cuerpo no encuentran ninguna correspondencia en otra parte), consigo mismo (poseer un cuerpo más que ser su cuerpo). El cuerpo occidental es el lugar de la cesura, el recinto objetivo de la soberanía del ego (Le Breton, 2002: 8).

No obstante, en la actualidad, podemos distinguir distintas líneas de confrontación con la idea moderna de la animalidad y corporeidad humana y no-humana asociada al mecanismo. Muchas de ellas son solidarias entre sí, como es el caso de algunas teorías y perspectivas de la biología y la filosofía. En cuanto a los estudios científicos, en la actualidad se reconoce que

---

<sup>21</sup> Es decir, sin caer en el modo reduccionista en que en general comprenden el naturalismo las ciencias sociales y humanas.

las habilidades cognitivas propias de la especie humana, que generalmente se relacionan a lo que denominamos "racionalidad", son el resultado del proceso biológico de evolución y dependen de un proceso socio-cultural para generarse y desarrollarse, además de los componentes biológicos. Es decir, se trata de una compleja relación entre el medio, los individuos y las comunidades, en función de una eficacia adaptativa al medio natural y social, que paulatinamente se fue complejizando y diversificando.

Si, por otra parte, pensamos en los fundamentos filosóficos que desenmascaran las concepciones modernas, es importante destacar que la asignación, reconocimiento y negación del otro en tanto "sujeto" se piensa, en muchos casos, como un ejercicio de poder y un ejercicio político. ¿Quiénes asignan, niegan o reconocen la cualidad de "sujeto" a otro/os y quiénes son estos otros? Los pueblos originarios de América y África desposeídos y esclavizados, las mujeres, las identidades disidentes y otros colectivos humanos, mediante la operación ideológica de la animalización, y en muchos casos de infantilización y patologización ¿acaso no son negados como sujetos en un pleno sentido? La construcción de la cualidad de sujeto es también un proceso o construcción histórica de desobjetivización y de construcción de la subjetivización. Incluso, aún hoy, la diversidad humana, en cuanto a diferencias socio-culturales y de género, recién comienza a ser conceptualizada de otra manera en Occidente. Esto da la pauta de que pensar la diversidad biológica desde una perspectiva nueva -es decir, ni desde el antropocentrismo ni desde la antropomorfización pero tampoco desde la situación de objeto-para-un-sujeto mediante cosificación e instrumentalización- es una cuestión compleja que no puede abordarse desde el mismo marco teórico, que generó el problema<sup>22</sup>. Pero en general, la antropomorfización de los animales no-humanos es una nueva manera de generar violencia, ya que no reconoce la diferencia y vuelve el eje hacia lo humano como único modo de interpretar la conducta animal y única realidad posible. Y, en tanto la figura de lo humano fagocita la diferencia, sigue dentro del paradigma antropocéntrico.

Una de las principales objeciones a la aplicación de la categoría de sujeto en animales no-humanos y la reducción a la máquina, son las siguientes: (i) Por un lado los animales, en función del instinto y otros mecanismos biológicos, carecerían de libertad y estarían sumidos en la mera necesidad. Esta idea guarda en sí el supuesto de que los humanos a su vez carecen de cualquier instinto y son seres absolutamente culturales y sociales, que, tal como el yo cartesiano, se fundan a sí mismos. (ii) Por otro lado, de existir una posibilidad de ser "sujeto", este debe darse en términos de sujeto "antropomorfo" tal como lo comprendemos en relación a los humanos; y, particularmente, en términos filosóficos, a un sujeto entendido en un sentido fuerte, asociado al yo, a la auto-conciencia, al pensamiento conceptual y el lenguaje simbólico. Esta idea supone que todo lo que no se nos presenta en estos mismos términos es un objeto, sin posibilidades de que existan otros modos de subjetividad y con una relación siempre asimétrica con quienes son considerados sujetos.

---

<sup>22</sup> Considerando este reparo, puede tener un uso metodológico en la ciencia, según señalan Frans de Waal y otros autores.

Además de partir de una dicotomía excluyente entre lo animal y lo humano, las perspectivas que se fundan o tienen por supuesto la excepcionalidad humana, no suele tomar en cuenta que lo que denominamos “sujeto” en primer lugar es un constructo teórico propio de la modernidad; y, en segundo lugar, asociado principalmente a la capacidad de auto-conciencia (conciencia reflexiva) y de lenguaje simbólico, algo que es parte de la historia evolutiva, además de cultural, de nuestra especie. No obstante, actualmente se reconoce la capacidad de sintiencia (Mendl, *et. al.* 2010) en los animales no humanos, es decir, las emociones y su influencia en el comportamiento. Pero también, la capacidad de agencia, dirigir la conducta y ordenarla según diferentes cursos de acción dependientes no sólo de estímulos externos o el medio, sino también del propio individuo, sus experiencias previas y emociones, entre otros factores.

Entonces, es lógico que otros animales no posean autoconciencia antropomorfa (es decir, en el sentido humano) o lenguaje estrictamente simbólico, aunque sí posean, en cambio, conciencia, formas de comunicación, habilidades cognitivas de diverso grado de complejidad, tradiciones culturales y en definitiva, formas-otras de ser en el mundo. En este mismo sentido, la capacidad de conciencia (tener algún tipo de representación interna) es precedente a la capacidad de autoconciencia en la historia evolutiva humana, y no sería la mente lo autofundante de lo humano. No pensamos y luego existimos; porque existimos bajo esta forma, con este cuerpo, con determinada estructura biológica que nos hace animales con ciertas características, dentro de un contexto socio-cultural complejo donde aprendemos un modo de comunicarnos y ser, es que pensamos de manera simbólica<sup>23</sup>.

La siguiente cuestión de clasificación taxonómica puede ser, en algún punto, relevante: somos animales, del *phylum* de los cordados (caracterizados por poseer “un cordón”, la espina dorsal), vertebrados, tetrápodos (de cuatro extremidades), mamíferos, del orden de los primates y parvorden de los catarrinos (que corresponde a los monos del Viejo Mundo), del género *Homo*, de la familia *Hominidae*<sup>24</sup> ¿Qué significa todo esto? Simplemente que nuestro cuerpo es de determinada manera como especie *homo sapiens*, tiene un origen en la historia natural y no podemos abstraernos de ello. Pertenece al grupo de los homínidos, “grandes simios” o “monos antropomorfos” junto con el orangután, el gorila, chimpancé y el bonobo con los que compartimos una serie de características anatómicas y cognitivas, de las que solo

---

<sup>23</sup> A los fines del presente trabajo dejamos de lado la extensa tradición científica de las investigaciones sobre conceptualización de tipo no simbólica en animales humanos y no humanos; y las investigaciones sobre lenguaje simbólico en animales no humanos. Pueden consultarse los estudios clásicos de Donald Griffin, Sue Savage-Rumbaugh, Fouts, R. y Fouts, D.M.; junto con la perspectiva filosófica de Peter Singer.

<sup>24</sup> La clasificación científica es más extensa. Esta, junto con la historia evolutiva humana, puede consultarse en libros especializados. En biología la taxonomía sirve para clasificar a los seres vivos según la semejanza que presentan respecto de otros, tomado rasgos relevantes y agrupándolos con diversos criterios desde características más generales a más particulares. Acerca de la clasificación taxonómica, algunas especificaciones: *Phylum* es una categoría situada entre el reino y la clase y significa tronco o un tipo de organización; orden, es una categoría situada entre la clase y la familia que agrupa a familias relacionadas; catarrinos es un tipo de orden que engloba a los primates con características como orificios nasales abiertos hacia abajo y separados por un tabique nasal.fino, poseer 32 dientes, entre otras; el género se ubica entre la familia y la especie y corresponde a un grupo de organismos que a su vez puede dividirse en varias especies; familia se sitúa entre el orden y el género, y engloba a especies que comparten gran cantidad de características morfológicas o genéticas.

diferimos en grado. Pero además que somos una forma de vida con un recorrido evolutivo, lo cual nos posibilita analizar que el hombre no es un ser *sui generis*, si no que se encuentra dentro del mundo del que es una parte. Y esta simple idea tiene gran potencial para repensar nuestra propia corporeidad. De hecho, la capacidad de conciencia es precedente a la capacidad de autoconciencia en la historia evolutiva humana, y en este sentido no sería la mente *per se* y en soledad lo autofundante de lo humano.

Y si bien seguimos postulando una preferencia cultural por características relacionadas a la racionalidad y el conocimiento al momento de definir “lo humano”, lo cierto es que estamos lejos de ser un “puro espíritu”. De hecho, la autoconciencia no elimina la conciencia en un sentido biológico: no somos auto-concientes a lo largo de toda nuestra vida ni tampoco, en una escala menor, a lo largo de cada día. A su vez, hay muchos otros aspectos de lo humano que esta preferencia invisibiliza; entre ellas, las emociones, las propias percepciones sobre nuestro cuerpo, la experiencia corporal no reduccionista, entre otras, que cuestionan el dualismo mente-cuerpo.

Parte del pensamiento del s. XX hasta el presente va a buscar recuperar estas otras formas de pensar (nos) el cuerpo, la corporalidad y nuestro ser en el mundo, tal como el pensamiento de Maurice Merleau Ponty. Pero ese será tema de otro capítulo.



## Referencias

- Aguilar, Teresa, (2010). Descartes y el cuerpo máquina, *Pensamiento*, vol. 66. Núm. 249, 2010 pp. 755-770.
- Butterfield, Herbert (1982). *Los orígenes de la ciencia moderna*, Madrid: Taurus.
- Descartes, René (1977). *Meditaciones Metafísicas, con objeciones y respuestas*. Introducción, traducción y notas de Vidal Peña, Madrid: Alfaguara.
- Descartes, René (2004). *Tratado del método*, La Plata: Terramar.
- Descartes, René (1980). *Tratado del hombre*, Madrid: Editora Nacional, Guillermo Quintás (ed.).
- De Waal, Frans (2007). *Primates y filósofos: la evolución de la moral del simio al hombre*, Barcelona: Paidós.
- Ferrater Mora (1994), *Diccionario de Filosofía*, Barcelona: Ariel.
- Hamilton, Clive (2011). *Requiem para una especie*, Buenos Aires: Capital Intelectual.
- Hume, David, (1974). *Tratado de la naturaleza humana*, Buenos Aires: Paidós.
- Lakoff, George y Johnson, Mark, (1986) *Metáforas de la vida cotidiana*, Madrid: Cátedra.
- Lewin, Roger (1993). *Evolución humana*, Barcelona: Salvat.
- Magnavacca, Silvia (2008). *Pico della Mirandola. Una nueva concepción de la filosofía*, Buenos Aires: Winograd.
- Manzo, Silvia (2006). "Una introducción al estudio de las Meditaciones Metafísicas de Rene Descartes" en J. C. Morán, *Por el camino de la filosofía*, La Plata: De la Campana.
- Menacho, Mónica (2013). "La subjetividad cartesiana", en Solas, Silvia; Oller, Carlos y Ferrari, Lujan (Coords.) en *Introducción a la filosofía: Argumentación filosófica, lectura académica*, La Plata: EDULP.
- Mendl, Michael, et. al. (2010) "An integrative and functional framework for the study of animal emotion and mood", *Proceedings: Biological Sciences*, Vol. 277, No. 1696 (7 October 2010), pp. 2895-2904 Published by: The Royal Society. Recuperado de: <http://www.jstor.org/stable/27862395>
- Merchant, Carolyn (1990). *The death of Nature: women, ecology and scientific revolution*, San Francisco: Harper.
- Le Breton, David (2002). *Antropología del cuerpo y modernidad*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Schaeffer, Jean-Marie (2009). *El fin de la excepción humana*, Buenos Aires: FCE.
- Singer, Peter (2009). *Liberación Animal*, Madrid: Trotta.
- Voltaire, (1802). *A Philosophical Dictionary* London, Wynne and Scholey, p.31. Recuperado de: <https://archive.org/details/philosophicaldic00voltrich>.

## Actividades sugeridas

- 1- ¿En qué consiste la polémica acerca del alma de los animales y cuáles son los puntos de vista mencionados?
- 2- ¿En qué consiste el dualismo mente y cuerpo cartesiano y por qué es problemático?
- 3- ¿Cómo puede comprenderse el planteo del dualismo cartesiano desde la propuesta de Schaeffer? Ejemplifique con citas extraídas de las *Meditaciones Metafísicas* para cada caso.
- 4- Mencione algunas ideas actuales para reflexionar acerca de la corporalidad humana y animal que le resulten interesantes.
- 5- Considerando el siguiente recurso audiovisual "Maravillas mecánicas: sueños de relojería" que encontrará en el Campus Virtual de la materia, reflexione ¿En qué contexto emerge la metáfora de cuerpo y animal máquina y cuál era su objetivo? Actualmente ¿sería una metáfora problemática para pensar la corporalidad?