

## ¿Era verdaderamente necesario para Descartes su dualismo antropológico?

ANDRÉS ORTIGOSA\*

Fecha de recepción: mayo 2024.

Fecha de aceptación: octubre 2024.

### Sumario:

La coherencia del dualismo antropológico cartesiano entre el cuerpo y el alma es difícil de asumir desde su sistema filosófico. Por ello, en esta investigación se indaga por los motivos que le llevaron a mantenerlo. Para ello se presenta a la filosofía de Descartes como un voluntarismo que establece los límites de la razón. Luego se acude a las *Meditaciones* para comprobar que, aunque Descartes establezca dos entidades (cuerpo como *res extensa* y alma como *res cogitans*) también afirma que son una sola unidad. La hipótesis de esta investigación es que Descartes se enroca en su dualismo para justificar por una parte la inmortalidad del alma y, por otra parte, permitir el avance de la ciencia de su época.

### Palabras clave:

Descartes, Voluntarismo, Alma, Cuerpo, Ciencia, Cristianismo.

### Was truly necessary for Descartes his anthropological dualism?

#### Abstract:

The coherence of Cartesian anthropological dualism between body and soul is difficult to assume from his philosophical system. For this reason, this research investigates the reasons that led him to maintain it. In order to do so, Descartes' philosophy is presented as a voluntarism that establishes the limits of reason. Then we turn to the *Meditations* to verify that, although Descartes establishes two entities (body as *res extensa* and soul as *res cogitans*), he also affirms that they are a single unity. The hypothesis of this research is that Descartes is entrenched in his dualism in order to justify on the one hand the immortality of the soul and, on the other hand, to allow the advancement of the science of his time.

#### Keywords:

Descartes, Voluntarism, Soul, Body, Science, Christianity.

---

\* Contratado predoctoral PIF FPU, Universidad de Sevilla, Departamento de Filosofía y Lógica y Filosofía de la ciencia, <https://orcid.org/0000-0002-4223-0299>, [aortigosa@us.es](mailto:aortigosa@us.es)

## 1. Introducción<sup>1</sup>

La filosofía de Descartes ha sido interpretada de varias maneras a lo largo de la historia. También como filósofo del barroco.<sup>2</sup> En general, la pluralidad de interpretaciones sobre Descartes es normal, pues con su racionalismo se suele decir que comienza propiamente la modernidad en filosofía. Este giro hacia la modernidad, como una nueva forma de filosofar, tiene que ver con la ruptura de Descartes con el método del pensamiento medieval. Como afirma Juan A. García, la modernidad puede ser entendida como «la ruptura con la tradición medieval para recuperar a Grecia; ruptura que también es objetivo de Descartes y de la Ilustración, por su subjetivismo y la deseada autonomía de la razón».<sup>3</sup>

Ciertamente, Descartes tuvo pretensiones de originalidad frente a la filosofía medieval con su método. También es cierto que en Descartes –y en la modernidad continental en general– hay un intento por situar a la razón como facultad suprema. A fin de cuentas, con el antropocentrismo moderno no es de extrañar que la filosofía comenzase a versar sobre el sujeto, la subjetividad y los límites del subjetivismo. A esto se le añade que con Descartes también se instaura un método filosófico muy concreto, que es el de la reflexión.<sup>4</sup> La reflexión escinde para pensar en vez de tomar en unidad. Esto es lo que más aleja a Descartes de los antiguos y medievales, dando lugar a una novedad en su contenido y, especialmente, en su método.

Lo último que señaló García, que es justamente la autonomía de la razón, es un ideal moderno que Descartes supo instaurar de forma que se incrustase en el corazón de la filosofía de su época. Este mérito cartesiano es más profundo de lo que parece. Es gracias a él que años más tarde Kant podrá invocar la fórmula *sapere aude*, o que Schelling y Hegel confíen en la razón como recurso último explicativo, e incluso es el motivo que está detrás de la visión de la ciencia moderna. La autonomía de la razón es algo que Descartes plasmó en su ambiente. Y, en buena medida, es debido a su incuestionable influencia que

<sup>1</sup> Se citan las obras de Descartes siguiendo las abreviaturas comunes. AT, seguido del número del tomo y la página, se utiliza para la edición de las obras completas de Charles Adam y Paul Tannery. En lo que respecta a la traducción española, se ha utilizado la traducción de Jorge Aurelio Díaz que incorpora los originales en francés y en latín.

<sup>2</sup> Óscar Barroso Fernández, «La definición barroca de lo real en Descartes a la luz de la metafísica suareciana», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 39, n.º 1 (2022): 203–213.

<sup>3</sup> Juan A. García, «La unidad del ser en el antiguo pensamiento griego y en la filosofía moderna alemana», *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía* XXII, n.º 2 (2017): 20.

<sup>4</sup> Ignacio Falgueras, «Introducción general a las obras completas de Leonardo Polo», en *Obras completas de Leonardo Polo. Tomo I. Evidencia y realidad en Descartes* (Pamplona: EUNSA, 2016), 23.

## ¿ERA VERDADERAMENTE NECESARIO PARA DESCARTES SU DUALISMO ANTROPOLÓGICO?

la historia de la filosofía dio un vuelco con este nuevo horizonte. Entre otras cosas, esto permitió pensar al ser humano como una criatura falible. Instaurarlo como ser con conocimientos falibles significa imponer un nuevo reto: el del método, el de cómo conocer sin fallos pues somos conscientes de nuestra falibilidad. Como ha expresado claramente A. Rojas, el filósofo moderno es aquel que debe asumir la tarea de filosofar «con [el] valor del miedo a equivocarse».<sup>5</sup> Eso es lo que instauró en último término Descartes: el atrevernos a pensar con la razón aceptando que podemos equivocarnos. De ahí tener que ingeniar reglas para evitar el error.

Efectivamente, Descartes nos incitó a empezar a pensar intentando evitar el error, pero también asumiendo la posibilidad de equivocarnos. En consecuencia, comenzó con él una carrera por establecer los límites del conocimiento humano –cuyo cénit será la *Crítica de la razón pura* de Kant–. Dentro de estos límites, Descartes conocía que había un problema subyacente: el de compatibilizar a las diferentes sustancias entre sí. Al aplicarlo a su visión antropológica, el cuerpo pertenece a la *res extensa* y el alma –o espíritu, o *mens*– a la *res cogitans*. Este es el celeberrimo dualismo cartesiano. Pero si indagamos en su propuesta filosófica, ¿era coherente el dualismo cartesiano en su sistema de pensamiento?

Como veremos a lo largo de esta investigación, llama la atención la insistencia de Descartes en que el cuerpo no es el alma y viceversa. En ocasiones puede tornarse incluso repetitivo. Sin embargo, como documentaremos, acostumbra a acompañarlo de la siguiente idea: son dos sustancias distintas, pero son una unidad. Si son una unidad, ¿cómo es que son dos sustancias? ¿No hubiese sido más coherente que Descartes afirmase la unidad sustancial del cuerpo y el alma? ¿Qué razones tenía Descartes para aferrarse a su dualismo?

En esta investigación pretendo mostrar que el cuerpo y el alma son percibidos por el ser humano como una única sustancia –aunque ontológicamente no lo sean– para indagar luego en los motivos que llevaron a Descartes a esta posición. Para ello comenzaré con una interpretación menos común de Descartes. En vez situarlo como un racionalista, lo situaré como un voluntarista. Al final, el voluntarismo cartesiano es el que lo posibilita a explicar la realidad. Ahora bien, el límite de la voluntad humana es, en consecuencia, un límite para el conocimiento humano. De ahí que luego pase a tratar el objeto principal de esta investigación: el límite del conocimiento humano sobre el cuerpo y el alma. Esto nos llevará a preguntarnos por qué Descartes otorga a

---

<sup>5</sup> Alejandro Rojas, *El alcance de la moderna filosofía. Pensar en libertad* (Síntesis: Madrid, 2023), 34.

la relación entre el cuerpo y el alma un papel tan difuso: dos sustancias que son una unidad. Mi propuesta es que Descartes tiene en cuenta dos planos: uno ontológico, en el que son dos sustancias, y otro gnoseológico –casi fenomenológico– en el que el cuerpo y el alma se nos aparecen ante nuestra conciencia como una sola unidad. Como consecuencia de lo anterior, sin embargo, no se justifica el dualismo, sino que lo que aparece como evidente a nuestra conciencia es la unidad sustancial entre el cuerpo y el alma. De este modo, considero que hay dos motivos –externos a su sistema filosófico– por los que Descartes nunca se atrevió a afirmar la unidad ontológica del cuerpo y el alma que, como veremos, era el paso natural en su planteamiento. El primer motivo será su cristianismo, en el que él mismo se enroca en la inmortalidad del alma. Por ello es importante diferenciar al alma como entidad inmaterial, indivisible e inmortal del cuerpo, que es una entidad material, divisible y mortal. El segundo motivo lo tomaré de la propuesta de dos investigadores actuales, en el que muestran a través de la correspondencia de Descartes su inclinación por la medicina, cirugía y anatomía. La necesidad de avanzar en la ciencia pudo haber llevado a Descartes a justificar reiteradamente su dualismo, preservando así todo el ser personal en la *res cogitans*.

Así las cosas, en vez de anquilosarnos en el viejo tópico del Descartes racionalista inaugurador de los sistemas filosóficos, esta investigación pretende aproximar la filosofía de Descartes a sus intenciones más humanas. Esto es, comprender a Descartes como un filósofo de la ciencia plenamente cristiano que, como hijo de su tiempo, no quiso renunciar al progreso científico.

## 2. El racionalismo de Descartes: un voluntarismo subyacente

Descartes ha sido considerado tradicionalmente padre del racionalismo moderno. Normalmente, esta consideración se cimenta sobre su *cogito ergo sum*. El *pienso, luego existo* de Descartes abriría las puertas a la *res cogitans*, desde la cual se deduce al resto de sustancias (*res extensa* y *res infinita*). Desde el pensamiento Descartes deduce el mundo material y a Dios. Al deducir todo desde la *res cogitans* otorga al sujeto –o Yo posteriormente con Fichte– el papel de fundamento de la realidad.<sup>6</sup> Debido a esta maniobra, la

<sup>6</sup> El desarrollo de esto será uno de los retos del idealismo alemán. *Grosso modo* podríamos decir que Kant continúa la línea inaugurada por Descartes, pues el mundo se torna cognoscible solo mediante la representación del sujeto. De ese modo, como luego diagnosticó Fichte, el fundamento último será el Yo, cosa que él mismo trata de desarrollar explícitamente en su *Doctrina de la ciencia* (SW IX, 178). También en Hegel encontramos este planteamiento en su juventud por influencia de Kant (véase: Antonio Salomão, «O desenvolvimento do jovem Hegel: Nem com Kant, nem contra Kant», *Studia Hegeliana* 7 (2021): 73–89, el cual opuso a la Ilustración explícitamente como ha mostrado

razón humana como facultad, es la que dota de sentido al resto de la realidad. Clasificar desde aquí a Descartes como racionalista es *vox populi*, pues baste con abrir la mayoría de los manuales de historia de la filosofía para encontrar esta idea.

No obstante, el racionalismo no se limita solo a esto. Si indagamos en el diccionario de Ferrater Mora<sup>7</sup>, encontramos tres acepciones del racionalismo. El primero es el racionalismo psicológico. Este racionalismo instauro al pensamiento (proveniente de la razón) como la capacidad superior. Así, otras facultades, como la voluntad, quedarían enmudecidas frente a la razón. La segunda acepción es el racionalismo epistemológico. Este racionalismo considera que la razón es la única facultad que nos proporciona conocimiento verdadero. La tercera es el racionalismo metafísico. Este último refiere a la realidad, la cual tendría un carácter racional intrínseco accesible mediante nuestra razón.

Es cierto que el racionalismo psicológico, epistemológico y metafísico pueden encontrarse en Descartes. Como afirma Llinàs<sup>8</sup> «en una primera aproximación, es sencillo afirmar que en Descartes encontramos estas tres acepciones del racionalismo». Este racionalismo cartesiano, además, opta por tener una fuerte inspiración en las matemáticas, pues como es bien conocido, en su *Discurso del método* el filósofo francés da una serie de reglas por las cuales se deduce necesariamente la verdad. Tratando de generar entonces un método infalible que está auspiciado en la razón humana, parece evidente que Descartes fue un racionalista.

Sin embargo, el racionalismo cartesiano no es un racionalismo radical. Descartes nunca creyó que pudiéramos comprenderlo todo mediante la razón. El racionalismo metafísico de Descartes encuentra su límite en su concepción de la racionalidad humana, aunque eso no invalide el uso de la razón como ya han puesto de relieve otros autores.<sup>9</sup>

Siendo esto así, parece que, como ha señalado Llinàs<sup>10</sup> el problema en Descartes estriba en cómo concebir su racionalismo. Especialmente, respecto a sus límites. Sin embargo, cabe también una segunda posibilidad a examinar.

---

Palermo (véase: Sandra Viviana Palermo, S. V., «Un Contagio penetrante: Hegel e la dialettica dell'illuminismo», *Studia Hegeliana* 9 (2023): 25–44). Además, en Hegel las dimensiones de Descartes van más allá de su posición metafísica, habiendo sobre todo influencia en su filosofía política. Sobre este último tema, véase: Shterna Friedman, «Hegel's Cartesian Grounding of Political Philosophy», *Studia Hegeliana* 8 (2022): 137–154.

<sup>7</sup> José Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*. Vol. 4 (Barcelona: Círculo de Lectores, 1991), 2760.

<sup>8</sup> Joan Lluís Llinàs, «Los límites del racionalismo en Descartes», *Enrahonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason* 59 (2017): 14.

<sup>9</sup> Joan Lluís Llinàs, «Los límites del racionalismo en Descartes», 28–31.

<sup>10</sup> Joan Lluís Llinàs, «Los límites del racionalismo en Descartes», 28.

¿Y si Descartes no era un racionalista tan radical? O, dicho de otro modo: ¿qué ocurre si el pilar sobre el que descansa todo el sistema cartesiano en realidad no es la razón? O mejor: ¿qué ocurre si indagamos en la antesala del *cogito ergo sum*?

En 1996, el filósofo español Leonardo Polo sugirió en su obra *Evidencia y realidad en Descartes* que en realidad la filosofía de Descartes se cimenta en un voluntarismo. Este voluntarismo encuentra su núcleo en la espontaneidad –idea que ya venía con Duns Scotto y Guillermo de Ockham desde siglos atrás–. Así, la originalidad de Descartes respecto a la filosofía medieval no fue verdaderamente un «borrón y cuenta nueva», sino que en realidad el filósofo francés retoma varias ideas de filósofos anteriores a él de manera consciente o inconsciente. Esto mismo es lo que permitió a Polo su interpretación original sobre Descartes. Antes de entrar en ello, tenemos que considerar la perspectiva que Polo presupone de Descartes, que es la de un filósofo cuya originalidad metódica le llevó a instaurar una nueva forma de filosofar, la cual será la propiamente moderna. Esto es, la filosofía ejercida mediante el método de la reflexión. Pasemos a encuadrarla brevemente.

Como comentó Falgueras<sup>11</sup>, históricamente ha habido al menos tres métodos de filosofar. El primero era la *theoría* griega, cuyo núcleo era la contemplación. Mediante la contemplación la inteligencia se dirige hacia los primeros principios tratando que se muestren tal y como son. Por ejemplo, es conocido que Pitágoras concebía a los filósofos como espectadores de juegos olímpicos. Los espectadores no asisten a estos espectáculos para comerciar, ni para competir, ni con ninguna otra finalidad que no sea solamente para maravillarse ante estos juegos.<sup>12</sup> El segundo método sería el de la filosofía medieval, que es la *speculatio*. Este método consistía en la «búsqueda de la imagen y las huellas del Creador en el hombre y en el mundo, respectivamente».<sup>13</sup> Finalmente, el tercer método consiste en la *reflexión*. Esta nacería de la búsqueda de una certeza inamovible como respuesta a un dios ocamista.<sup>14</sup> Aquí es donde Falgueras, que pretende encuadrar *Evidencia y realidad en Descartes*, sitúa a Descartes. Comenta Falgueras que

el modo en que Descartes hace frente al problema del comienzo seguro del saber es la duda metódica: un procedimiento hipotético o fingido que somete todo lo conocido a la prueba del poder de dudar (suspender el juicio), hasta que aparezca una evidencia acerca de la cual ni siquiera

<sup>11</sup> Ignacio Falgueras, «Introducción general a las obras completas de Leonardo Polo», 15.

<sup>12</sup> Diógenes Laercio, *Vida de los filósofos famosos VIII*, 8, cit. en G. S. Kirk y J. E. Raven, *Los filósofos presocráticos*, trad. por J. García Fernández (Madrid: Gredos, 1969), 322.

<sup>13</sup> Ignacio Falgueras, «Introducción general a las obras completas de Leonardo Polo», 19.

<sup>14</sup> Ignacio Falgueras, «Introducción general a las obras completas de Leonardo Polo», 23.

## ¿ERA VERDADERAMENTE NECESARIO PARA DESCARTES SU DUALISMO ANTROPOLÓGICO?

un genio maligno –versión cartesiana del dios de Ockham– me pueda engañar.<sup>15</sup>

Pues bien, partiendo de que Descartes tuvo esta originalidad metódica, entonces lo que hay es que reflexionar sobre la manera en que el filósofo consolida su *pienso, luego existo*. Tras plantear la duda metódica, efectivamente, llega a un pensamiento verdadero y claro por sí mismo. Pero Polo se percata de algo, que es el papel de la voluntad en esta deducción de un comienzo indudable para el pensamiento.

La razón y la voluntad están claramente diferenciadas en Descartes. Pero de acuerdo con Polo, las dos son elementos necesarios para su *cogito*. Sobre esto mismo también comentó Lauth, «el *penser* y el *vouloir*, en una unificación sintética, son activos siempre en el acto fundamental del cogito»<sup>16</sup>. Pero Polo va a ir más allá de esta idea, pues él subrayó que en realidad es la actividad de la voluntad la que se aplica sobre la realidad objetiva. Esto se debe a que para garantizar la existencia de una realidad objetiva externa a la mente humana (extramental), Descartes la hace depender del pensamiento. Esto es, que no se puede afirmar la realidad objetiva al margen de la razón. Y aquí es donde entra la voluntad: la voluntad es la que tiene la capacidad de afirmar la existencia de esta realidad objetiva. Así, la evidencia ha dejado de pertenecer a la existencia de los objetos extramentales, siendo ahora instaurada únicamente mediante el pensamiento de un sujeto. Toda evidencia en Descartes entonces depende de la voluntad de afirmar su existencia por parte de un sujeto. Por eso concluye Polo que «la evidencia cartesiana se ordena, en último extremo, a la función *voluntaria* de la afirmación»<sup>17</sup>.

Al final, lo que se buscaba era un criterio inamovible que pudiera soportar la duda metódica. Esto es, que el origen de la filosofía cartesiana reside en la seguridad, es decir, en el tener por seguro que ese pensamiento –*cogito ergo sum*– es claro y distinto para comenzar desde ahí a deducir al resto de la realidad.<sup>18</sup> Sin embargo, este criterio descansa en la voluntad. Como termina de

<sup>15</sup> Ignacio Falgueras, «Introducción general a las obras completas de Leonardo Polo», 24.

<sup>16</sup> Reinhardt Lauth, *Descartes: La concepción del sistema de la filosofía en Descartes* (Málaga: UMAEditorial, 2006), 193.

<sup>17</sup> Leonardo Polo, *Evidencia y realidad en Descartes*, en *Obras Completas, Serie A, vol. I* (Pamplona: Eunsa, 2015), 105.

<sup>18</sup> También habría que tener en cuenta que en el *cogito ergo sum*, el *pienso (cogito)* no es solamente lo que llamamos en sentido popular pensar. Para Descartes pensar es una actividad encarnada en el cuerpo que tiene nueve significados diferentes (dudar, afirmar, negar, entender, ignorar, querer, no querer, imaginar y sentir). Así lo dice claramente al inicio de su tercera meditación: «Cerraré ahora los ojos, me taparé los oídos, apartaré todos mis sentidos, también todas las imágenes de las cosas corporales las borraré de mi pensamiento, o, en verdad, ya que esto apenas puede hacerse, como inanes y falsas no les daré valor alguno, sino que, habiendo sólo conmigo y observándome más a fondo, trataré de hacerme poco a poco más conocido y familiar conmigo mismo. Yo soy una cosa

recalcar Polo «el reconocimiento de la dimensión voluntarista de la actitud cartesiana es necesario para la correcta interpretación del sentido cartesiano de la seguridad»<sup>19</sup>.

Así pues, toda la filosofía cartesiana parte de un método cuya piedra angular no es otra que la voluntad. Es cierto, no obstante, que la razón es la que dota de contenido a la realidad mediante la deducción. Pero eso no anula que para que la razón pueda operar sobre la realidad, aplicarse sobre ella, tenga que descansar a su vez sobre la voluntad. Es así como se torna obvia la interpretación de Polo sobre Descartes como voluntarista.

Visto de esta manera, el límite de la razón humana no solo es que haya cosas incognoscibles como exponía Llinàs –y que veremos con más detalle–, sino que uno de sus límites principales está en la voluntad. Pero no es que sean tampoco dos ideas del todo diferentes la interpretación de Llinàs con la de Polo, sino que lo podemos reformular entre ambos del siguiente modo: la voluntad puede afirmar la evidencia de los entes hasta donde son accesibles para la razón. Esto marca un horizonte novedoso se interpretación que permite que planteemos a continuación a Descartes no solo desde un punto de vista ontológico, sino también desde uno gnoseológico. Concretamente, hay un tópico en la filosofía de Descartes que suele reducirse a un problema ontológico cuando Descartes plantea un problema gnoseológico. Este tópico es la relación entre el cuerpo y el alma, el cual pasaré a tratar a continuación

### 3. El problema alma–cuerpo: ¿dos sustancias?

#### 3.1. *El dualismo antropológico cartesiano*

Históricamente suele comprenderse simplificadaamente la relación entre el alma y el cuerpo en Descartes. Esto se debe a que la historia hizo de él una falacia del espantapájaros con la que intentar desacreditarlo. Esta concepción de dos sustancias de naturaleza distinta (cuerpo y alma) que no interactúan entre sí salvo por la glándula pineal es, definitivamente, una falta de respeto

---

pensante, es decir, que duda, que afirma, que niega, que entiende pocas cosas, que ignora muchas, que quiere, que no quiere, que imagina también y que siente; porque, como lo señalé ya antes, aunque aquellas cosas que siento o imagino fuera de mí tal vez no sean nada, sin embargo esos modos de pensar que llamo sentidos e imaginación, en cuanto son únicamente ciertos modos de pensar, estoy cierto de que están en mí» (AT VII, pp. 34–35 / *Meditaciones*, p. 99) (Las cursivas para enfatizar son mías). Sobre las consideraciones a las que dio lugar el *cogito ergo sum*, véase: Juan José Padiar y Juan A. García, «Discusión del “Cogito–sum” cartesiano: (nota en el IV centenario del nacimiento de Descartes)» *Studium* 37, n.º 1 (1997): 123–136.

<sup>19</sup> Leonardo Polo, *Evidencia y realidad en Descartes*, 106.

a la letra de Descartes. Y pese a ello es la que ha prevalecido a lo largo de la historia de la filosofía. Mentes bien formadas y leídas cayeron en estas interpretaciones. En general, toda la filosofía moderna tiene como némesis al dualismo antropológico cartesiano, el cual termina por ser la pesadilla de la modernidad, pese a no ser esa exactamente la letra de Descartes.

Como señalo, en general, todos los grandes filósofos modernos se pronunciaron sobre este tema. Leibniz, Malebranche, Spinoza, Kant, Schelling o Hegel entre otros. Y la mayoría de ellos trataron de responder al dualismo antropológico de Descartes. Por ejemplo, la respuesta de Hegel será original, pues él sitúa el alma (*Seele*) como una unidad del cuerpo y del espíritu –de la materialidad e inmaterialidad– que no considera diferenciable.<sup>20</sup> Pero esto le viene como una respuesta al dualismo cartesiano, lo que se ve claramente en sus *Lecciones* cuando plantea el problema cartesiano como el problema irresoluble, pues esta es:

la pregunta por la comunidad de alma y cuerpo. También aquí se piensa por un lado el alma y por otro lado simplemente lo material. Responder a si y a cómo hay comunidad entre ambos es absolutamente imposible a causa del presupuesto de que lo uno es totalmente el opuesto de lo otro; que ambos tienen comunidad se decreta como un hecho, y la pregunta busca entonces cómo resolver esta contradicción.<sup>21</sup>

Para Hegel, por ejemplo, el error está en que se piensa que son dos sustancias. El criterio que se utiliza de sustancias es el propio de la filosofía medieval, como aquello que está definido en la quietud, es decir, que es, y no que está siendo.<sup>22</sup> Por eso al tratar de resolver el problema es como intentar –dice Hegel– unir dos cosas (*Sachen*): una *cosa* que es el alma y otra *cosa* que es el cuerpo. Al definir su estatuto como *cosa*, entonces se presupone a ambas como autosuficientes, volviéndose complicada, oscura y opaca la relación entre el cuerpo y el alma. De ahí que Hegel plantee una *Seele* que está en devenir.

Lo que se acaba de exponer a la luz de Hegel creo que es una respuesta original al problema del dualismo cartesiano. Sin embargo, hay que considerar que Hegel, al igual que toda la estela moderna, no deja de plantear el problema alma–cuerpo desde un criterio ontológico, olvidándose de la cuestión gnoseológica que subyace en ella. Esta es la que voy a hacer explícita a continuación.

<sup>20</sup> Georg W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio* (Madrid: Abada, 2017), §389.

<sup>21</sup> Georg W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía del espíritu subjetivo II. Antropología* (Sevilla: Thémata, 2019), 94–95 / Georg W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes II. Nachschriften zu dem Kolleg des Wintersemesters 1827/28 und Zusätze*, ed. por C. J. Bauer (Hamburg: Meiner, 2011), 26.

<sup>22</sup> Georg W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, §24.

En primer lugar, debemos considerar que es cierto que ontológicamente Descartes plantea al alma y al cuerpo como dos sustancias contrarias. Esto queda claro desde el resumen de sus seis meditaciones.<sup>23</sup> Es más, el propio Descartes lo anuncia claramente:

a partir de que no entendemos ningún cuerpo sino en cuanto divisible mientras que, por el contrario, no entendemos ninguna alma sino en cuanto indivisible: porque tampoco podemos concebir la mitad de alguna mente, como lo podemos de cualquier cuerpo por exiguo que sea; de tal manera que sus naturalezas no sólo se conocen como diversas, sino también en cierto modo como contrarias.<sup>24</sup>

La esencia del cuerpo está en su carácter divisible. Por el contrario, la esencia del alma es su indivisibilidad, o simplicidad. Por eso mismo termina señalando a este respecto que la naturaleza del cuerpo y la del alma no solamente son diferentes, sino contrarias. De este modo, no solo es que haya dos sustancias distintas, sino que ontológicamente son contrarias entre sí, lo que hace aún más difícil el problema de la relación entre ambas sustancias. Por eso para Descartes el espíritu (o alma)<sup>25</sup> es radicalmente opuesta al cuerpo. Esta parte del dualismo antropológico parece justificada. Pero –y esto es algo que suele omitirse– también señala en este mismo texto que cuerpo y alma se muestran como una única unidad:

En la sexta, por último, se distingue la intelección de la imaginación; se describen los signos de la distinción; se prueba que la mente se distingue realmente del cuerpo; sin embargo se muestra que la misma está tan estrechamente unida a él, *que compone con el mismo algo uno*.<sup>26</sup>

De entrada, uno podría estar tentado a pensar que debe tratarse de un error de traducción desde el latín al español. Pero al comprobar el texto en latín<sup>27</sup>, uno encuentra que no es un error de traducción, pues lo dice claramente. Entonces lo más lógico sería pensar que es una especie de gazapo conceptual de Descartes, es decir, que no lo estaba diciendo en un sentido fuerte, sino de manera más bien retórica.

---

<sup>23</sup> AT VII, 12–16 / *Meditaciones*, 61–67.

<sup>24</sup> AT VII, 13 / *Meditaciones*, 63.

<sup>25</sup> Descartes utiliza explícitamente ambas como sinónimos en su versión francesa, incluido de la mano del mismo Descartes: «el espíritu, o el alma del hombre (lo que yo no distingo)» (AT IX, 10 / *Meditaciones*, 231).

<sup>26</sup> AT VII, 15 / *Meditaciones*, 67. Las cursivas para enfatizar son mías.

<sup>27</sup> En el texto original en latín dice así: «In sextâ denique, intellectio ab imaginatione secernitur; distinctionum signa describuntur; mentem realiter a corpore distingui probatur; eandem nihilominus tam arcè illi esse conjunctam, ut unum quid cum ipsâ componat, ostenditur» (AT VII, 15).

## ¿ERA VERDADERAMENTE NECESARIO PARA DESCARTES SU DUALISMO ANTROPOLÓGICO?

Sin embargo, esta interpretación tampoco es válida, pues la edición francesa, revisada por él mismo tiempo más tarde, dice explícitamente lo siguiente en este mismo párrafo:

Finalmente, en la sexta distingo entre la acción del entendimiento y la de la imaginación; se describen allí las marcas de esta distinción. Muestro que el alma del hombre es realmente distinta del cuerpo, y que sin embargo le está tan ligada y unida, *que no compone con él sino como una misma cosa*.<sup>28</sup>

Si nos fijamos, es incluso más explícito en la traducción directa del francés, así como en el texto francés<sup>29</sup>, pues señala que componen una misma cosa. Esto nos lleva a un problema radical: se ha afirmado que alma y cuerpo tienen naturalezas contrarias (indivisible y divisible), pero al mismo tiempo se dice que están tan ligadas que componen una sola cosa. ¿Cómo es posible que dos sustancias ontológicamente diferentes sean en realidad una misma cosa? En tanto que Descartes mismo señala que esto aparece en la sexta meditación, entonces, vayamos a ella.

### 3.2. *Cuerpo y alma como unidad*

En la sexta meditación Descartes está reflexionando sobre cómo es posible que habiendo facultades propiamente del alma, estas entren en relación con el cuerpo. Primero ha comenzado examinando qué facultad es superior, si la imaginación o el entendimiento. Así, por ejemplo, puedo imaginar un pentágono y entender qué es. Sin embargo, no puedo imaginar un miriángono, pero sí comprender qué es. Con este ejemplo geométrico, Descartes ha demostrado que la facultad de la imaginación se muestra menos potente que la del entendimiento. Ahora bien, el miriángono se mueve en un plano plenamente conceptual, propio del alma. Entonces ¿cómo es posible que imaginemos cuerpos? O dicho de otro modo: si el alma es de suyo indivisible, ¿por qué con una facultad propia del alma como es la imaginación podemos llegar a imaginar cuerpos divisibles? Esto se debe a la unión entre el cuerpo y el alma. Claramente anuncia Descartes que:

Y fácilmente entiendo que si existe algún cuerpo al que esté unida una mente de tal modo que se aplique a su arbitrio como a examinarlo, es

<sup>28</sup> AT IX, 11–12 / *Meditaciones*, 233. Las cursivas para enfatizar son mías.

<sup>29</sup> El texto reza así: «Enfin, dans la sixième, je distingue l'action de l'entendement d'avec celle de l'imagination; les marques de cette distinction y sont décrites. J'y montre que l'âme de l'homme est réellement distincte du corps, et toutefois qu'elle lui est si étroitement conjointe et unie, qu'elle ne compose que comme une même chose avec lui » (AT IX, 11–12).

posible que por ello mismo yo imagine cosas corporales; de tal manera que este modo de pensar se diferencie únicamente de la pura intelección en que la mente, cuando entiende, se vuelve en cierto modo hacia sí misma y mira alguna de las ideas que están en ella.<sup>30</sup>

Entender que existe un cuerpo que está unido al alma es lo que hace posible que imaginemos cosas corporales. Por eso la imaginación («este modo de pensar»)<sup>31</sup> es diferente de la intelección, o entendimiento, pues al imaginar el alma se *vuelve hacia sí misma*, en este caso, hacia el cuerpo. De ahí que Descartes al inicio de los resúmenes de sus *Meditaciones* apuntase que el cuerpo y el alma son una única cosa. Aquí está la prueba: al imaginar el alma se conoce a sí misma en la corporeidad. De ahí que esté facultada para poder imaginar cuerpos divisibles.

Es más, cuando el texto continúa, Descartes afirma que hay dos órdenes diferentes en el ser humano, uno corporal y otro anímico. Sin embargo, uno no puede comprenderse sin el otro. Esto lo plantea el filósofo desde ideas fisiológicas y sus motivos anímicos cuando señala que

Nada hay, sin embargo, que esta naturaleza me enseñe de manera más expresa, que el que tengo un cuerpo que se halla mal cuando siento dolor, que necesita comida o bebida cuando padezco hambre o sed, y cosas semejantes; y por lo tanto no debo dudar de que en ello haya algo de verdad.<sup>32</sup>

Esto quiere decir que, el cuerpo («esta naturaleza») no hace comprender al ser humano que cuando siente dolor se siente mal, o que al padecer sed o hambre necesite comida o bebida. Son conocimientos que no han sido adquiridos *a posteriori* de la experiencia, sino que en realidad son innatos. ¿De dónde viene este conocimiento innato de nuestra dimensión corporal? Pues precisamente de esta unidad entre alma y cuerpo. El alma los lleva consigo, encapsulados en su interior. De ahí que al sentir hambre sepamos que necesitamos comida, o que al tener dolor sepamos que nos encontramos mal. Nadie confunde sentir dolor con encontrarse bien, siendo pues una idea innata que no ha sido aprendida anteriormente.

Siendo así, ahora es cuando Descartes carga contra la tradición antigua del *kybernetes*.<sup>33</sup> Aristóteles en *Peri Psychēs* señala la posibilidad de que el

<sup>30</sup> AT VII, 73 / *Meditaciones*, 167.

<sup>31</sup> Recuérdese que anteriormente ha marcado que pensar tenía nueve significados y que uno, precisamente, era imaginar (AT VII, 34–35 / *Meditaciones*, 99).

<sup>32</sup> AT VII, 80 / *Meditaciones*, 179.

<sup>33</sup> A veces la metáfora del navío y el tripulante con el alma es atribuida a Platón, cuando es sugerencia de Aristóteles. Sin embargo, este recurre a ella para expresar a las *polis* y sus gobernadores. Véase la metáfora expresada en: Platón, *República*, VI, 487b–502c. Sobre la metáfora del piloto del navío

alma sea la que dirija al cuerpo como el piloto a su nave. En el libro segundo, Aristóteles está buscando definir al alma –conjunto de seres vivos– como la actualización de un cuerpo orgánico.<sup>34</sup> Allí concluye que la *actualización* (ἐντελέχεια) se dice de muchas maneras, siendo esta la forma principal de unidad orgánica. Tras estas consideraciones Aristóteles plantea la analogía del piloto con el navío: «además no es claro si así es actualización del cuerpo el alma como navegante del navío»<sup>35</sup>.

La crítica de Descartes está precisamente en que alma y cuerpo son una unidad. Por eso, como señaló antes, al sentir dolor sabemos que estamos mal, o que al tener hambre necesitamos comida. De ahí que Descartes apunte específicamente que

La naturaleza enseña también por esas sensaciones de dolor, hambre, de sed, etc., *que no me hallo en el cuerpo únicamente como el piloto se halla en su navío, sino que estoy unido a él de la manera más estrecha, y cuasi entremezclado, hasta el punto de componer con él una unidad.* Porque de otro modo, cuando el cuerpo es herido, yo, que no soy nada más que cosa pensante, no sentiría entonces dolor, sino que percibiría esa lesión con el puro intelecto, como el piloto percibe con su mirada si algo se rompe en su navío; y cuando el cuerpo necesita comida o bebida, lo –tendería expresamente, y no tendría las sensaciones confusas de hambre o de sed. Porque, ciertamente, estas sensaciones de sed, de hambre, de dolor, etc., no son más que ciertos modos confusos de pensar que proceden de la unión y cuasi entremezcla de la mente con el cuerpo.<sup>36</sup>

La naturaleza humana es la que nos ha mostrado que el cuerpo y el alma no son como el piloto del navío. Estamos unidos de manera estrecha, «cuasi entremezclado, hasta el punto de componer con él una unidad», como se cita arriba. Esta idea la aprovecha para enfrentarla a la célebre analogía del piloto del navío. Esto es lo singular de Descartes: está afirmando que cuerpo y alma no son la misma entidad –por lo que el piloto del navío tendría cabida como recurso explicativo–, de ahí que insista en el que están «casi» entremezclados, pero señala a continuación que componen una unidad –de aquí su crítica a la analogía–. Por definición, si son una unidad, no pueden ser dos cosas separadas pues no tendrían subsistencia. Pero para Descartes parece que la uni-

---

a lo largo de la historia de la filosofía, véase: Javier Aoiz, «Alma y cuerpo: Piloto y navío. Sobre una antigua analogía», *Episteme* Ns 36, n.º 2 (2016): 1–17.

<sup>34</sup> *De Anima*, II, 412b5–6.

<sup>35</sup> *De Anima*, II, 413a8–9. El texto original griego dice así: ἔτι δὲ ἀδελον εἰ οὕτως ἐντελέχεια τοῦ σώματος ἢ ψυχῆ ὡσπερ πλωτῆρ πλοίου.

<sup>36</sup> AT VII, 81 / *Meditaciones*, 181. Cursivas para enfatizar son más.

dad se da a otro nivel, pues necesariamente trabajan juntas íntimamente. De esto se sigue que a la herida (física) le acompañe el dolor (anímico). De este modo, cuerpo y alma, si bien no están entremezclados, están unidos. Como señala Llinàs: «podemos y debemos distinguir, ciertamente, entre el alma y el cuerpo, pero, en la práctica, el alma está unida al cuerpo, y el pensamiento se produce en el seno de esa unión. El hecho es que no tenemos experiencia de un alma desligada del cuerpo»<sup>37</sup>.

Esta relación oscura entre el alma y el cuerpo nos lleva a cuestionarnos por qué Descartes no afirma su unidad como una sola sustancia. Es decir, se esmera en mantener al cuerpo en la *res extensa* y al alma en la *res cogitans*, pero si trabajan de modo tan cercano que constituyen una unidad, ¿cómo es que no son una misma entidad? Esto tiene que ver con un criterio gnoseológico, pues si bien Descartes ha deducido que el cuerpo y el alma son dos cosas distintas, en realidad si nos fijamos, a través de los ejemplos que pone hay una cuestión de percepción. El hambre, la sed, o el dolor son ideas sobre cómo percibo en la *res extensa* aquello que ocurre en la *res cogitans*, por lo que la mejor solución a esta cuestión es que *percibimos* al cuerpo y al alma como una unidad.

Esto explicaría también por qué Descartes se esfuerza en hacer ver, por una parte, la unidad entre el cuerpo y el alma –pues es unidad perceptiva, y lo que ocurre en una sustancia se percibe por la otra– y, por otra parte, en señalar continuamente que son ontológicamente opuestas. A su vez, depende de esto el sentido de todo su sistema filosófico, pues a la *res cogitans*, Dios (como *res infinita*) le ha dado las ideas verdaderas, perfectas e inmateriales, las cuales no podrían encajar en la *res extensa*.<sup>38</sup> De ahí que Descartes titubee y no afirme al cuerpo y el alma como una sola sustancia, preservando así una relación privilegiada entre el alma y Dios.

Esta relación privilegiada entre el alma y Dios no solo funciona para vencer al escepticismo, como es comúnmente conocido, sino que hay un segundo motivo, que es el de la inmortalidad del alma. Gracias a justificar la oposición entre el cuerpo y el alma, Descartes puede deducir la inmortalidad del alma

<sup>37</sup> Joan Lluís Llinàs, «Los límites del racionalismo en Descartes», 28.

<sup>38</sup> Las conexiones entre estas tres sustancias se volvieron un problema típico de la Edad Moderna. Leibniz y Spinoza trataron de darle sentido, pero también respondió ante ellas la dialéctica trascendental de Kant (Dios, alma y mundo). De ahí que el propósito de Hegel como cenit del cartesianismo fuese realizar un sistema en que las tres sustancias se relacionasen entre sí explicativa y ontológicamente. Véase: Michele Cardani, «Libertad es fatalismo. Apuntes acerca de dos pistoletazos», *Studia Hegeliana* 6 (2020): 11–28; Leonardo Mattana Ereño, «Decidirse por la libertad: decidirse por la verdad. La reflexión que se hace sistema», *Studia Hegeliana* 6 (2020): 77–93; Raphael Machado Castro, «Da totalidade objetiva à realidade subjetiva: breves notas sobre verdade e liberdade em Hegel», *Studia Hegeliana* 5 (2019): 17–27.

## ¿ERA VERDADERAMENTE NECESARIO PARA DESCARTES SU DUALISMO ANTROPOLÓGICO?

y, en consecuencia, establecer una justificación cristiana de este asunto. De ahí que se aferre también a no aceptar una unidad sustancial entre el cuerpo y el alma, pues de este modo salva el dogma de la inmortalidad del alma. Ahora bien, justificar cristianamente su dualismo antropológico le interesó especialmente a Descartes debido a su interés explícito en la medicina, como pasaremos a vislumbrar a continuación.

### 3.3. La justificación del dualismo de Descartes: cristianismo y medicina

La explicación ofrecida hasta ahora es una explicación desde el sistema de Descartes que se basa en sus creencias personales. Pero cabe argumentar una razón extrínseca a su sistema, que también servirá como marco justificativo de su dualismo. Aquí pasaré a exponerla.

Descartes insiste en otra propiedad del alma más allá de su indivisibilidad, que, como señalo, es en su inmortalidad. Por eso concentra lo que es una persona como totalidad (el ser personal) en la *res cogitans*. De esto nos señala Descartes que:

Y aunque tal vez (o mejor, con certeza, como lo diré muy pronto) tenga un cuerpo al cual estoy unido de manera muy estrecha; sin embargo, como tengo, por un lado, una idea clara y distinta de mí mismo en cuanto soy una cosa que piensa y no extensa, y como, por el otro, tengo una idea distinta del cuerpo en tanto que es sólo una cosa extensa y que no piensa, es cierto que ese yo, es decir, mi alma, por la cual soy lo que soy, es entera y verdaderamente distinta de mi cuerpo, y puede ser o existir sin él.<sup>39</sup>

El cuerpo y el alma están en íntima relación, pero el alma puede existir sin el cuerpo. Es decir, aquí Descartes está introduciendo finamente la inmortalidad del alma en la sexta meditación. Esta idea ya había sido tratada en la segunda meditación. De hecho, en el resumen de sus meditaciones, Descartes señalaba con claridad que «lo primero y principal que se requiere para conocer la inmortalidad del alma es que formemos de ella un concepto lo más claro, y por completo distinto de todo concepto de cuerpo; lo cual se ha hecho allí»<sup>40</sup>. Esto quiere decir que para justificar la inmortalidad del alma hay que distinguir a esta radicalmente del cuerpo. De hecho, se deduce la inmortalidad del alma por oposición a la mortalidad del cuerpo.

De esta manera, se abre paso la posibilidad de que la extraña –y casi incoherente– falta de afirmación de una unidad *sustancial* entre el alma y el

<sup>39</sup> AT IX, 62 / *Meditaciones*, 349.

<sup>40</sup> AT VII, 13 / *Meditaciones*, 63.

cuerpo reside en que Descartes, como buen cristiano, no quiere renunciar a la inmortalidad del alma bajo ningún concepto. Por eso el cuerpo aparece en la *res extensa* y el alma como *res cogitans*, pese a que el dolor, el hambre o la sed aparezcan como eventos encarnados en el ser humano que tienen su correlato en el alma.

Pero entonces huelga preguntarnos por lo siguiente: ¿de dónde le viene a Descartes esta insistencia en la inmortalidad del alma? ¿Por qué tanta resistencia? Por una parte, debemos tener presente que Descartes tuvo una formación fuertemente marcada por los jesuitas. Renunciar a la inmortalidad del alma humana –lo que le lleva a diferenciarla de los animales– es algo que no iba en esta línea.<sup>41</sup> Al contrario, se muestra principalmente como un seguidor de la inmortalidad del alma, como ya se ha aludido.

Pero cabe añadir otro motivo más, expuesto recientemente por dos investigadores. Rojas y Chamizo<sup>42</sup> han puesto de relieve una posible explicación que ha pasado más desapercibida de lo que debería. Esta explicación se nutre del interés médico de Descartes a través de su correspondencia.

Como muestran estos investigadores, Descartes tuvo un interés enorme por la medicina.<sup>43</sup> Si bien la modernidad, así como la revolución científica, suele instaurarse con la astronomía de Galileo, lo cierto es que la cirugía comenzaba a establecerse con vigor. Era una ciencia que se estaba incorporando a la medicina lentamente. Aquí es donde se localiza el interés de Descartes por la medicina. Esto permite interpretar a Descartes como una persona con un «interés primordial habría sido dar una justificación a la ciencia que estaban haciendo sus contemporáneos»<sup>44</sup>. Esto los lleva a establecer que la metafísica cartesiana en realidad hay que pensarla como un intento justificativo para con la ciencia de su época, especialmente de la medicina.

Su dualismo antropológico viene entonces justificado como una posible solución para comenzar a estudiar anatomía y medicina. Esto es, que no es solo una idea metafísica, sino que se ofrece otra posibilidad interpretativa. Efectivamente, si la práctica con los cuerpos ya difuntos, como las disecciones o las autopsias, no son un crimen, entonces la medicina y la anatomía tendrían un marco al que agarrarse para justificar sus nuevas prácticas. Con los animales, por ejemplo, al privarlos de *res cogitans* y comprenderlos solo como *res*

<sup>41</sup> Agradezco este comentario al Prof. Juan A. García.

<sup>42</sup> Alejandro Rojas y Pedro Chamizo, «El dualismo cartesiano y su relación con la nueva medicina a la luz de su correspondencia», *Kriterion* 143 (2019): 239–256.

<sup>43</sup> Sobre la visión médica de Descartes, véase: Sergio García Rodríguez, y Joan March Noguera, «Conservación de la salud y frutos de la medicina: la farmacopea de Descartes», *Claridades. Revista De Filosofía* 9, n.º 1 (2017): 29–47.

<sup>44</sup> Alejandro Rojas y Pedro Chamizo, «El dualismo cartesiano y su relación con la nueva medicina a la luz de su correspondencia», 245.

## ¿ERA VERDADERAMENTE NECESARIO PARA DESCARTES SU DUALISMO ANTROPOLÓGICO?

*extensa*, entonces no pueden tener experiencia del dolor<sup>45</sup> –recuérdese que el dolor viene del alma, en el cuerpo solo aparecía la herida–. Al ser así, entonces la práctica médica y anatómica con animales estaría más que justificada. Este asunto es clave para hacer que la disección de animales fuese legítima, tal y como el propio Descartes practicó.<sup>46</sup>

Pero también permite comprender que en el siglo XVII se pudiera realizar la disección de cadáveres humanos para formar a cirujanos. Esto permitiría que las instituciones religiosas de la época, si tomaban en cuenta la filosofía de Descartes, señalaran –al igual que el filósofo– que lo principal en el ser humano no es su cuerpo, sino su alma, la cual es inmortal e inmaterial. En tanto que el alma es inmaterial, entonces nada prohibiría a los médicos poder experimentar con los cadáveres, produciendo así un avance en la medicina, anatomía y cirugía de su época. Como prosiguen Chamizo y Rojas, «De ahí que el propio Descartes confiese que el objetivo principal de sus estudios no sea otro que el de la conservación de la salud y el de descubrir cosas desconocidas hasta su momento en relación con este objetivo. Y para conseguir este objetivo tiene que superar los escrúpulos que pudiesen quedar con respecto a las prácticas anatómicas».<sup>47</sup>

Por ello es razonable y plausible la hipótesis que estos investigadores sugieren, que justifica precisamente que el dualismo de Descartes en realidad fuese una estrategia ingeniosa para eludir la culpabilidad y acusaciones de las prácticas médicas de su época. Teniendo en cuenta su marcado interés en la medicina de su época, entonces con su dualismo antropológico Descartes está abriendo la posibilidad del avance científico en su época.

### 4. Conclusión. La encrucijada cartesiana

A lo largo de esta investigación se ha mostrado la encrucijada del dualismo cartesiano. ¿Por qué Descartes afirmó el carácter unitario del cuerpo y el alma si luego insiste repetidamente en el dualismo antropológico? Esto produce que el sistema de pensamiento cartesiano parezca, a primera vista, incoherente. Sin embargo, no debe olvidarse que en realidad puede haber motivos extrínsecos a su sistema de pensamiento.

---

<sup>45</sup> AT VII, 28 / *Meditaciones*, 87.

<sup>46</sup> Nathaniel, Wollock, «Christiaan Huygens's Attitude toward Animals», *Journal of the History of Ideas* 61, n.º 3 (2000): 418.

<sup>47</sup> Alejandro Rojas y Pedro Chamizo, «El dualismo cartesiano y su relación con la nueva medicina a la luz de su correspondencia», 251.

Para establecer esta idea primero se ha reflexionado sobre el sistema filosófico de Descartes. Así, siguiendo a Polo, se ha llegado a la conclusión de que el racionalismo de Descartes tiene como pilar un voluntarismo que consiste en la voluntad de afirmar la realidad. Sin ese acto de la voluntad, nada se mantiene en su filosofía. Además, este acto de afirmar la realidad, como vimos, marca el límite del conocimiento racional.

Justamente, el conocimiento sobre el alma y el cuerpo es un dualismo, reiterado por Descartes, que presta una singularidad inusual: dos sustancias, pero una sola unidad. Lo evidente –e incluso claro y distinto– sería entonces pensar que alma y cuerpo son una sola sustancia. Pero Descartes se cuida mucho de realizar esta afirmación. Recuértese, por ejemplo, esta formulación: «cuasi entremezclado, hasta el punto de componer con él una unidad»<sup>48</sup>. Aquello que compone una unidad no es evidente que esté «cuasi entremezclado», sino que lo obvio es que si conforman una unidad estén mezclados, que sean una misma sustancia. Sin embargo, no es esto lo que afirmó Descartes, sino que se aferra al dualismo ontológico.

Esta curiosidad ha llevado a esta investigación a indagar sobre la posibilidad de motivos internos y externos al sistema de pensamiento cartesiano para mantener el dualismo. Por una parte, tenemos que considerar que el conocimiento racional es limitado –como se vio en el primer apartado–. Esto quiere decir que hay límites. Uno de esos límites es la relación del alma con el cuerpo, pues habiéndose afirmado su diferencia ontológica (en tanto que *res extensa* y *res cogitans*), sin embargo, no podemos conocer cómo interactúan entre sí. Dicho de otro modo: el misterio para la razón es cómo forman una unidad siendo dos sustancias. Por eso, cuando la voluntad afirma tres sustancias ontológicas, sin embargo, no puede afirmar nada sobre la relación entre estas tres. Solamente puede conservar su parentesco (por ejemplo, entre la *res infinita* y la *res cogitans* está la inmaterialidad y la simplicidad) o contradicción (entre *res extensa* y *res cogitans* la divisibilidad, la mortalidad y la materialidad). Pero no puede afirmarse su relación, siendo entonces que la voluntad marca el límite de la racionalidad. De este modo, lo intuitivo es pensar al alma y al cuerpo como unidad. Sin embargo, al no encontrar razones para ello, la voluntad no puede afirmar la unidad de ambos como una sola sustancia. Esa realidad está más allá de la afirmación posible para la voluntad porque, a su vez, está más allá del conocimiento que nos proporciona la razón.

Así pues, ¿era verdaderamente necesario para Descartes su dualismo antropológico? Por lo expuesto en esta investigación, hay que decir que por motivos internos de coherencia de su obra, lo cierto, es que no era necesario

---

<sup>48</sup> AT VII, 81 / *Meditaciones*, 181.

## ¿ERA VERDADERAMENTE NECESARIO PARA DESCARTES SU DUALISMO ANTROPOLÓGICO?

mantener un dualismo. Sin embargo, tomando en cuenta su contexto y por motivos ajenos a la argumentación de su obra, entonces sí que era necesario. Igual que Descartes ofrece esta «doble lectura», entonces podemos decir que abogamos por esta «doble respuesta».

Ahora bien, esto nos llevó a pensar dos motivos clave en la obra de Descartes que fuesen extrínsecos a su sistema, pero que nos permitiesen comprender su enroque en el dualismo antropológico –pues, reitero, no es ni claro ni evidente que formen una única unidad–. En primer lugar, se ha señalado una posibilidad, que es el cristianismo de Descartes. Él no renuncia en ningún momento a que el alma sea inmortal. De hecho, su diferenciación *in extremis* con el cuerpo le lleva a concluir la inmortalidad del alma –cosa que plantea no desde el alma, sino que es una deducción a partir de presuponer que el alma es necesariamente lo opuesto al cuerpo, es decir, que es inmortal por oposición al a la mortalidad del cuerpo–.<sup>49</sup>

Por otra parte, esto permite un segundo motivo, que es el interés de Descartes en el avance de la medicina, cirugía y anatomía de su época. Siguiendo a Rojas y Chamizo, al reducir al ser personal a la *res cogitans* y otorgarle a esta –y no al cuerpo– la inmortalidad, permite que las autopsias fuesen morales. A fin de cuentas, la oposición radical entre alma y cuerpo que esgrimió Descartes encuentra aquí un significado especial para pensarlo como filósofo de la ciencia que pretendía permitir el progreso de las investigaciones científicas sin tener que chocar con las autoridades eclesiales de su época. Siendo así, su dualismo antropológico recibe un segundo papel ajeno a su sistema: el de justificar prácticas médicas que, hasta ese momento, habían sido ilegítimas.

A la luz de lo expuesto en esta investigación se abren ciertos interrogantes. Por ejemplo, siendo Descartes crítico con la idea del *kybernetes*, sin embargo, opta por una austeridad explicativa en lo que conforma a la relación alma-cuerpo. ¿En qué sentido entonces está descartando esta vieja idea? Y también surge el problema de comprender cómo Descartes está reduciendo el ser personal al alma cuando luego insiste en que se comportan como unidad. Si el cuerpo no alberga nada de la realidad personal, entonces ¿cómo es que necesariamente componen una sola unidad? Estos interrogantes no han querido ser respondidos aquí, pues están lejos del propósito de esta investigación, por lo que quedan abiertos para investigaciones futuras sobre el tema.

---

<sup>49</sup> Este tema ha sido recientemente investigado en: Daniel H. Stephen, «Descartes on Immortality and Animals», *The European Legacy* 29, n.º 2 (2024): 184–198.

## Bibliografía

- Aoiz, Javier. «Alma y cuerpo: Piloto y navío. Sobre una antigua analogía». *Episteme* Ns 36, n.º 2 (2016): 1-17.
- Aristóteles. *Acercas del alma*, trad. por Tomás Calvo. Madrid: Gredos, 2020.
- Barroso Fernández, Óscar. «La definición barroca de lo real en Descartes a la luz de la metafísica suareciana». *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 39, n.º 1 (2022): 203-213.
- Cardani, Michele. «Libertad es fatalismo. Apuntes acerca de dos pistoletazos». *Studia Hegeliana* 6 (2020): 11-28.
- Descartes, René. *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera. Seguidas de las objeciones y respuestas*, trad. por Jorge Aurelio Díaz. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas, 2008. (= *Meditaciones*).
- Descartes, René. *Oeuvres de Descartes*, ed. por Charles Adam et Paul Tannery. París: J. Vrin, 1996. (= AT, seguido del tomo).
- Falgueras, Ignacio. «Introducción general a las obras completas de Leonardo Polo», en *Obras completas de Leonardo Polo. Tomo I. Evidencia y realidad en Descartes*. Pamplona: EUNSA, 2016.
- Ferrater Mora, José. *Diccionario de filosofía. Vol. 4*. Barcelona: Círculo de Lectores, 1991.
- Friedman, Shterna. «Hegel's Cartesian Grounding of Political Philosophy». *Studia Hegeliana* 8 (2022): 137-154.
- García, Juan A. «La unidad del ser en el antiguo pensamiento griego y en la filosofía moderna alemana». *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía* XXII, n.º 2 (2017): 11-20.
- García Rodríguez, Sergio y Joan March Noguera. «Conservación de la salud y frutos de la medicina: la farmacopea de Descartes». *Claridades. Revista De Filosofía* 9, n.º 1 (2017): 29-47.
- Hegel, Georg W. F. *Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes II. Nachschriften zu dem Kolleg des Wintersemesters 1827/28 und Zusätze*, ed. por C. J. Bauer. Hamburg: Meiner, 2011.
- Hegel, Georg, W. F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. Madrid: Abada, 2017.
- Hegel, Georg W. F. *Lecciones sobre la filosofía del espíritu subjetivo II. Antropología*. Sevilla: Thémata, 2019.
- Kirk, G. S. y Raven, D. E. *Los filósofos presocráticos*, trad. por J. García Fernández. Madrid: Gredos, 1969.
- Machado Castro, Raphael. «Da totalidade objetiva à realidade subjetiva: breves notas sobre verdade e liberdade em Hegel». *Studia Hegeliana* 5 (2019): 17-27.

¿ERA VERDADERAMENTE NECESARIO PARA DESCARTES SU DUALISMO ANTROPOLÓGICO?

- Mattana Ereño, Leonardo. «Decidirse por la libertad: decidirse por la verdad. La reflexión que se hace sistema». *Studia Hegeliana* 6 (2020): 77-93.
- Palermo, Sandra Viviana, S. V. «Un Contagio penetrante: Hegel e la dialettica dell'illuminismo». *Studia Hegeliana* 9 (2023): 25-44.
- Salomão, Antonio. «O desenvolvimento do jovem Hegel: Nem com Kant, nem contra Kant». *Studia Hegeliana* 7 (2021): 73-89.
- Lauth, Reinhardt. *Descartes: La concepción del sistema de la filosofía en Descartes*. Málaga, UMAEditorial, 2006.
- Llinàs, Joan Lluís. «Los límites del racionalismo en Descartes». *Enrahonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason* 59 (2017): 11-33.
- Padial, Juan José y Juan Antonio García González. «Discusión del “Cogito–sum” cartesiano: (nota en el IV centenario del nacimiento de Descartes)». *Studium* 37, n.º 1 (1997): 123-136.
- Platón. *Diálogos IV. República*. Madrid: Gredos, 1988.
- Polo, Leonardo. *Evidencia y realidad en Descartes*, en *Obras Completas, Serie A, vol. I*. Pamplona: Eunsa, 2015.
- Rojas, Alejandro y Pedro Chamizo. «El dualismo cartesiano y su relación con la nueva medicina a la luz de su correspondencia». *Kriterion* 143 (2019): 239-256.
- Rojas, Alejandro. *El alcance de la moderna filosofía. Pensar en libertad*. Madrid: Síntesis, 2023.
- Stephen, Daniel H. «Descartes on Immortality and Animals». *The European Legacy* 29, n.º 2 (2024): 184-198.
- Wollock, Nathaniel. «Christiaan Huygens's Attitude toward Animals». *Journal of the History of Ideas* 61, n.º 3 (2000): 415-432.