



Sobre la teoría de lo mental en Descartes:

**Indagaciones acerca de la dualidad mente-cuerpo en las Meditaciones
Metafísicas de Cartesio**

Informe de Seminario para optar al grado de Licenciado en Filosofía

Álvaro Patricio Urrutia Soto

Profesor Guía: Luis Placencia García

Santiago de Chile

2017

Resumen

La obra presente se propone como objetivo indagar distintas vertientes o corrientes que puede adquirir la ‘teoría de lo mental’ cartesiana con el motivo de entregar la versión que, a mi juicio, es la más justa y provechosa con respecto a las pretensiones del mismo autor como con lo que se quiere conseguir de él. De ninguna manera pretendo afirmar que la posición a la cual he llegado luego de esta investigación debe ser entendida como una posición definitiva o estandarizada de la filosofía cartesiana.

Ante las típicas críticas surgidas por la caricaturización que Gilbert Ryle realizó sobre la filosofía de Descartes me propongo analizar si todo el conjunto de las mismas, englobadas por la general presunción del ‘fantasma dentro de la máquina’ son, en definitiva, críticas válidas y acertadas a la hora de desprestigiar el sistema de Cartesio. Dicho de otro modo, me pregunto si toda crítica que apela al ‘dualismo cartesiano’ es válida sólo por invocar al dualismo como un elemento reprochable de suyo.

Pienso que las variables en cuanto a perspectivas que pueden surgir de un Descartes ‘dualista anómalo’ son lo suficientemente amplias como para contraatacar al menos a algunos de los argumentos esbozados por los autores que condenan el dualismo, de modo que la teoría cartesiana de lo mental aún puede permanecer de pie en algunos campos de batalla (lo cual de ninguna manera afirma su veracidad). El motivo de un análisis tal consiste en demostrar que el pensamiento cartesiano no es tan fútil y tan fácil de combatir como colectivamente se piensa luego de los esfuerzos de Ryle.

Índice

Resumen	3
Agradecimientos	5
Abreviaturas y signos	6
Introducción.....	7
Primer capítulo: Separables por la mente, substancialmente unidos en la práctica	9
I.....	9
II	15
III.....	18
Segundo capítulo: ¿Dualismo, monismo o tríaismo? Descartes en sus diferentes perspectivas	21
I.....	21
II	34
III.....	43
Conclusión	49
Bibliografía.....	55

Agradecimientos

En primer lugar esta obra se la debo a mi madre por el incondicional apoyo y cariño que demostró en cada etapa de mi formación.

A mis compañeros y amigos Nicolás Rojas, Javier Castillo, Francesca Masina, Agustín Humeres, Mauricio Sandoval, Camila Cubillos y José María Pizarro, por las largas tandas de conversaciones en las que se discutieron algunas de las ideas plasmadas en esta investigación. ¡Muchas gracias por su tiempo y disculpas por el aburrimiento que pude haber ocasionado en más de una oportunidad!

A Luis Placencia, por el constante entusiasmo y dedicación a la hora de realizar la confección de este escrito, pero principalmente por la confianza entregada y por haber despertado en mí el cariño que sentía hacia esta profesión gracias a la rigurosidad y preocupación plasmada en cada clase.

A Francisco Abalo, por el compromiso con la enseñanza de la filosofía, todo alumno que sepa aprovechar su profesionalismo se volverá un mejor estudiante. ¡Muchas gracias por estar siempre preocupado de mi formación!

Abreviaturas y signos

Como es costumbre, el sistema de referencias correspondiente a la obra cartesiana que he utilizado para la confección de esta investigación es el estandarizado por Charles Adam y Paul Tannery. Por lo que luego de cada cita que pertenezca a la obra cartesiana seguirán entre paréntesis las siglas AT, acompañadas del número que indica el tomo al cual corresponde el pasaje en letras romanas y su respectivo número de página en letras arábicas (ej. AT VII 77).

Introducción

El principal objetivo de esta investigación se centra en indagar distintas perspectivas sobre la teoría de ‘lo mental’ ofrecida por René Descartes tomando como principal eje de discusión una obra que es, por lo general, reconocida como el mayor testimonio de autoridad y oficialidad dentro del pensamiento de su autor, a saber, las ‘*Meditaciones metafísicas*’ (1641). El motivo que me impulsa a tomar en cuenta la opinión de diferentes connotados estudiosos sobre el asunto consiste en el intento de lograr obtener una versión de la doctrina cartesiana que sea lo más completa posible a la hora de explicar los problemas que se plantea, pero que a su vez sea lo suficientemente fiel a lo expuesto por su autor para así no correr el riesgo de desfigurar su pensamiento.

Para poder cumplir con las imposiciones de completitud y fidelidad inauguraré esta indagación con la exposición de una versión de la teoría cartesiana que no escapa a los límites de lo que se consideraría una interpretación corriente de la misma, es por ello que tomando como base el hilo conductor de las ‘Meditaciones’ me encargaré de explicar los principales supuestos, virtudes y dificultades que implica tener una visión ‘dualista’ de la realidad humana como comúnmente se le atribuye a Descartes.

Una vez que las bases de la interpretación canónica de la teoría cartesiana de lo mental queden sentadas procederé a revisar con mayor detención los principales problemas que se le atribuyen, a saber, cómo dos substancias que son en principio enteramente distintas pueden comunicarse entre sí o cómo la supuesta independencia de la mente con respecto al cuerpo puede verse mermada si el último sufre algún daño. Tales dificultades fueron observadas por pensadores contemporáneos a Descartes como bien puede verse en las mismas ‘objeciones’ a las ‘Meditaciones’ (principalmente las elaboradas por Arnauld y Gassendi) o bien en distintos fragmentos de la correspondencia del autor, donde sin lugar a dudas destaca la conversación que durante años Descartes sostuvo con la princesa Isabel de Bohemia. Sin embargo, además pretendo hacerme cargo de algunos problemas que fueron observados por algunos de nuestros contemporáneos, siendo Gilbert Ryle y Ernst Tugendhat los autores que he escogido en tal respecto. El primero debido a la colosal

influencia que ha ejercido en los estudios de la ‘filosofía de la mente’ además de ser uno de los principales responsables de que hoy en día se lea a Descartes con el motivo de pulir las propias habilidades críticas, ya que, supuestamente su canónica teoría de lo mental etiquetada bajo el nombre de ‘el fantasma dentro de la máquina’ sería fácilmente destruible si se considera una distinción entre conceptos técnicos que el mismo Descartes habría obviado. La discusión sostenida con Ryle en este trabajo se esfuerza en demostrar que incluso a pesar de que su crítica pueda ser correcta, la doctrina cartesiana es mucho más compleja que la caricatura que Ryle montó. Por su parte, Tugendhat intenta demostrar que el principal error que propiciaría el dualismo cartesiano reside en una confusión lingüística reflejada en una asimetría epistémica. De ese modo ambas críticas toman como punto de partida el dualismo al mismo tiempo que necesitan de éste para poder funcionar.

Ante tales críticas que afectan el ámbito ‘dualista’ de la doctrina cartesiana Desmond Clarke elaboró una defensa de la misma que pretendía eliminar dicho aspecto de su estructura con el motivo de anular la tentativa ryleana. La interesante propuesta de Clarke genera en los lectores una discusión centrada principalmente en dos grandes vías, la primera y más obvia consiste en preguntarse si Descartes en realidad fue un dualista o no, mientras que la segunda nos hace preguntarnos qué argumentos son efectivos a la hora de intentar derrotar una postura como la de Cartesio más allá de que se piense que éste fue dualista o no. Por lo tanto cabe preguntarse ¿Qué necesitan de Descartes Tugendhat o Ryle para emprender sus críticas?; si aceptamos la petición que nos hacen ¿garantiza eso la efectividad de sus ataques?; o incluso, ¿es necesario asumir el dualismo en Descartes para hacer de su teoría algo rebatible o podemos prescindir de éste?

Por lo tanto la respuesta a estas interrogantes requiere en primer lugar de la construcción de una figura relativamente estable del pensador de La Haye, es decir, en primer lugar se debe decidir si es éste monista o dualista y cuáles son los límites que se imponen a su pensamiento. Una vez dado aquel paso se podrá distinguir con mayor claridad cuáles son las falencias y virtudes adyacentes a su doctrina.

Primer Capítulo

Separables por la mente, substancialmente unidos en la práctica.

La dualidad mente-cuerpo en la filosofía de Descartes

I

Encontrar un fundamento sólido que sirva de base para el desarrollo de las ciencias, siendo éste a su vez garante de su estabilidad, es la tarea que Descartes se propone cumplir en sus '*Meditaciones metafísicas*'. Una vez advertido de que ese fundamento no podía encontrarse en el sistema de creencias que había edificado a lo largo de su vida, puesto que se encontraba constituido por opiniones falsas e inciertas, decide construir un sistema nuevo que se abstenga de todo tipo de saber que pueda ser puesto en duda, llegando a designar como falso todo aquello que pueda ser objetado de una u otra forma. El propósito de radicalizar hasta tal grado el valor de verdad de las cosas puestas en cuestión se encuentra en el intento de llegar a conocer si existe algún tipo de conocimiento que logre mantenerse en pie luego de tal empresa. Sin embargo, comenzar a preguntarse por la veracidad de cuanto hay en el mundo supondría una tarea de nunca acabar, es por eso que en la primera meditación Descartes pretende atacar las fuentes de saber que sirven de fundamento para gran parte del sistema de conocimiento erigido hasta el momento, estas fuentes son el conocimiento sensorial y el lógico deductivo.

Ahora bien, si el conocimiento sensorial deja de ser una digna fuente de conocimiento, puesto que no sólo nos entrega información contradictoria en cierto tipo de situaciones, sino que además no podemos diferenciar con suficiencia la realidad del sueño, siendo así incluso posible que no exista mundo material alguno y que todo lo representado sea soñado, de manera tal que a partir del momento en el que el meditador se considera a sí mismo "como si no tuviera manos, ni ojos, ni carne, ni sangre, ni ningún sentido" (AT VII 23), cabe entonces preguntarse si, además de aquella sustancia extensa, de la cual se supone se

encuentra él constituido, existe algún otro tipo de sustancia que pueda escapar a las dudas formuladas en la primera meditación.¹

Todo cuanto pertenece al mundo material puede, de alguna manera, ser puesto en duda. Entonces, surge la posibilidad de que ni siquiera la propia existencia del meditador pueda mantenerse al margen de la duda que se ha erigido como herramienta metódica para encontrar alguna verdad libre de todo cuestionamiento. La existencia propia en tanto que entidad corporal debe ser suprimida de acuerdo al método, pues cuanto es extenso bien podría no ser tal y como nos lo representamos, es más, incluso existe la posibilidad de que haya una especie de entidad superior que nos haga creer en la existencia de un mundo físico que jamás ha sido. Sin embargo, aunque ese mundo que creemos sentir no exista, o que incluso nuestro cuerpo sea una invención, ocurre que quien instaura el proceso dubitativo logra percatarse de que su actividad cuestionadora no puede poner en tela de juicio a la duda misma. Por lo tanto, el meditador no puede dudar de su propia existencia en tanto que es una cosa que está dudando de todo lo demás, quien sea capaz de poner en práctica dicha actividad no puede ser una pura nada, es más, esa supuesta entidad superior podrá intentar engañarnos todo el tiempo que estime conveniente, pero jamás podrá hacernos creer que no estamos dudando y en tal medida nos otorgaría una constatación de nuestra propia existencia:

“No hay duda de que yo también soy si me engaña; y que engañe cuanto pueda, que sin embargo nunca hará que yo sea nada mientras yo esté pensando que soy algo. De tal manera que, muy bien ponderadas todas las cosas, hay que llegar a establecer que este pronunciamiento, *Yo soy, yo existo*, es necesariamente verdadero cuantas veces es expresado por mí, o concebido por la mente” (AT VII 25).

¹ En la famosa carta del 15 de Abril de 1630 que Descartes envía a Mersenne confiesa que los fundamentos de su física se encontraban en los conocimientos que con antelación había forjado sobre sí mismo y sobre Dios, de modo que las *meditaciones metafísicas* constituyen la base de la física aunque en ellas no se mencione tal importancia (AT I 144). Una afirmación tal es testimonio de que la certeza de lo más inmediato, a saber, la del mundo sensible, no podría justificarse sin trascender la estructura del mismo, pues se puede ver que es recién en la meditación sexta donde se habla de la realidad y la estructura del mundo, una vez que ya se ha puesto coto al problema por la naturaleza divina. La solución de este primer problema no sólo permite dar cuenta de la existencia fenoménica, sino que además ayuda a establecer el modo mediante el cual nos relacionamos con ella.

Se puede decir que aquello que Descartes establece como el principio y fundamento de todo saber científico luego de la indagación realizada en sus dos primeras meditaciones es lo que podemos denominar bajo la rúbrica ‘apodicticidad del *cogito*’ o bien, el principio de la autoconciencia, a saber, un conjunto de proposiciones que resultan evidentes e indubitables desde la perspectiva de quien las efectúa. Tradicionalmente la mayoría de los comentaristas de Descartes ha considerado que el privilegio epistémico irradiado por esta estructura de autoconciencia se debe principalmente a cuatro características distintivas que posee dicha constatación: el conocimiento de mi propia existencia es en primer lugar a) *seguro*, es decir, no puedo dudar acerca de la creencia que tengo sobre mi propia existencia y de mis pensamientos, b) es *incorregible*, pues tampoco puedo equivocarme acerca de la veracidad de tal creencia, c) es *inmediato*, esto quiere decir que poseo conocimiento de mis pensamientos con el mero hecho de ser consciente de ellos, de manera que no requiero de algún conocimiento previo para lograr cierta comprensión de mis pensamientos y d) es *evidente*, puesto que si pienso en algo entonces sé que estoy dotado de una estructura pensante². Se debe insistir, además, en la idea de que el principio de la autoconciencia supone un privilegio epistémico que va más allá del simple hecho de proferir proposiciones en primera persona. La expresión “tengo hambre” no posee el mismo valor epistémico para mí que la proposición “en la espalda llevo pegado un cartel que dice patéame”. El segundo enunciado corresponde a un tipo de conocimiento que sólo puedo obtener por observación, así incluso puede ser que otros tengan un mejor conocimiento de mí mismo del que yo me puedo proporcionar. En cambio, el primero designa un estado de conciencia³ que resulta claro y evidente para quien lo piensa, otros pueden inferir correctamente mi enfado o mi

² Así por ejemplo, para Broughton (2008: 179-80) estas características son las que harían del autoconocimiento un elemento fundacional de todo tipo de conocimiento posterior: “Mi conocimiento acerca de mi propia existencia y estados mentales me otorgan premisas indispensables a través de las cuales infiero el conocimiento de cualquier otra cosa”.

³ Teniendo en cuenta la observación de Tugendhat (1993: 11) debemos considerar que no todos los predicados psicológicos designan un estado de conciencia, puesto que se debe realizar una distinción entre autoconciencia y conocimiento de sí. El primero designa un estado que resulta inmediatamente evidente para quien lo realiza, mientras que el segundo se encuentra asociado a un tipo de actividad práctica que requiere una comprobación o un reconocimiento que valide el predicado efectuado, así por ejemplo, mi cobardía o mi ingenio deben ser puestos a prueba frente a determinadas circunstancias que revelen mi carácter: “una proposición de este tipo, que se refiere a mi carácter, la debo verificar yo de la misma manera que otro, es decir, en base a mi comportamiento. En relación a tales atributos que conciernen la cuestión del carácter que tengo, no existe una asimetría epistémica entre primera y tercera persona”.

alegría pero sólo yo seré el sujeto privilegiado que posea la evidencia de la veracidad de mis estados de ánimo.

El objetivo de la segunda meditación, como bien lo dice su título, radica en el hecho de comprobar que la existencia del intelecto humano resulta más fácil de conocer que la existencia de las cosas corporales [*de natura mentis humanae: quod ipsa sit notior quam corpus*]. Puedo estar muy seguro de que me encuentro observando un trozo de cera aunque no puedo tener seguridad de la efectiva realidad de ese trozo de cera o que éste sea tal y como me lo presentan mis sentidos. En la medida en que sé que me encuentro observando ese trozo de cera puedo constatar mi existencia sin mayor dificultad, sin embargo no puedo identificarme con ese cuerpo que mira en dirección a ésta puesto que su naturaleza no es garante de evidencia alguna. Así, Descartes llega a la conclusión de que aquello denominado bajo la palabra “yo”, es decir, la mente o el alma, es una entidad completamente distinta de aquella perteneciente al mundo físico, y que, por consiguiente, es accesible al conocimiento de otros.

Así las cosas, la total exclusión de la sustancia extensa del concepto que ha de forjarse el meditador resulta ser una imposición metódica que se encuentra a la base del proyecto de las meditaciones, a saber, la búsqueda de un conocimiento con tales características que no pueda ser tenido por falso o dudoso. Ahora bien, una vez obtenida la certeza que el proyecto cartesiano se esmeraba en alcanzar, resta formular un replanteamiento sobre el contenido de tal certeza, puesto que en su obtención se vieron suprimidas una gran cantidad de características que anteriormente eran consideradas constituyentes de ésta, puesto que la propia noción en tanto que cuerpo, a saber:

“todo aquello que es apto para ser delimitado por alguna figura, estar circunscrito en un lugar, y llenar de tal manera un espacio que de él se excluya todo otro cuerpo; ser percibido por el tacto, la vista, el oído, el gusto, y el olfato, y moverse también de muchos modos, no ciertamente por sí mismo, sino por cualquier otro por el que sea tocado” (AT VII 26)

No se encuentra provista de ningún elemento que pueda ser afirmado en el caso hipotético de que exista un poderosísimo genio maligno que se encuentre dispuesto a engañarme en todo cuanto le sea posible, es decir, todo aquello que a la naturaleza corporal es atribuible, puede, en última instancia, ser arrebatado de la propia concepción de quien medita. Por lo

tanto, ahora se trata de investigar si en la difusa noción que del alma se tenía hay algo que pueda resistir a la duda hiperbólica. Así, la noción de alma es asociada por Descartes a las facultades de la nutrición, el movimiento, la sensación, la imaginación y el pensamiento⁴. En lo que respecta a las dos primeras facultades está claro que hay necesidad de un cuerpo para que el alma pueda operar, de modo que ambas facultades están incompletas sin él, y, por lo tanto, no son puras del alma, esbozándose así, la primera noción de unión entre ambas sustancias dentro de las meditaciones; las dos siguientes facultades tienen un grado de independencia mucho más notable, puesto que tanto la imaginación como la sensación seguirían siendo aunque los objetos a los cuales se refieren no existan, a saber, lo sentido y lo imaginado, de esa manera ambas forman parte de la noción de alma en tanto que son especies del género pensamiento, pero ¿por qué es el pensamiento el rasgo característico que define todo lo que hasta el momento el meditador puede saber de sí? Precisamente porque es el único contenido que no puede ser arrebatado de su propia existencia, pues mientras se piense jamás se podrá uno convencer de que la existencia propia es un engaño.

Por lo tanto, cabe señalar que el anhelado conocimiento claro y distinto que sirva de fundamento para la constitución saludable de las ciencias fue encontrado en la evidencia de la existencia propia en tanto que es el límite que la duda metódica no puede sobrepasar. Ahora bien, si por claro se entiende un conocimiento “presente y manifiesto para la mente atenta” y por distinto un conocimiento que “no contiene nada sino aquello que es claro” (Principios I, art. 45), habrá que reconocer, sobre todo a partir de lo segundo, que el cuerpo no puede ser admitido dentro de la certeza de la propia existencia, debido a que no todo en cuanto a él respecta resulta ser claro, y de ser incluido dentro de las características que definen lo que soy se empañaría la noción autoevidente de mi propia existencia. Por lo tanto, la separación e independencia del alma con respecto al cuerpo termina por ser un requerimiento metodológico necesario en el ámbito teórico para establecer la primera certeza del pensamiento. De ese modo se concluye que “ese yo, es decir, el alma por la cual soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo, e incluso que ella es más fácil de

⁴ El motivo de emparentar el alma a las facultades de la nutrición o el movimiento consiste en poner a prueba la noción que Aristóteles tenía de la misma, pues finalmente tales facultades serán rechazadas como constituyentes del alma sola en detrimento del pensamiento puro. De esa manera la función del alma en Descartes es mucho más restringida que en la concepción que tenían sus predecesores.

conocer que éste, y que, aunque éste no existiera, ella no dejaría de ser todo lo que es” (AT VI 33).

Bien podrá verse, entonces, que los problemas que se refieren a la filosofía de la mente de Descartes oscilan continuamente entre los ámbitos teórico y práctico, pues por una parte se presenta la necesidad de concebir alma y cuerpo como sustancias separadas para determinar la primera gran certeza del conocimiento en su totalidad⁵, y por otra el autor de las *‘Meditaciones’* se verá en la obligación de concebir al ser humano como un compuesto de ambas sustancias para explicar la manera en la cual éste se desenvuelve en el mundo, y además para salvar la figura de Dios como un ente que no es engañador. La cohesión de ambas vertientes de la filosofía cartesiana provocaría una gran incompatibilidad que atentarían ante su sistema completo, pues si mente y cuerpo son sustancias diferentes al punto de ser excluyentes se dificulta la empresa que intenta entregar una explicación a la interacción entre ambas cosas, de modo que la única forma de salvarlo sería encontrar una suerte armonía entre ellas. Por lo demás, testimonio de esta intestina incompatibilidad puede verse claramente en la serie de objeciones que Arnauld realiza a las *‘Meditaciones’*. Este último reconstruye la argumentación cartesiana indicando que es posible dudar de la existencia de toda entidad corporal, pero no así de la propia existencia en la medida en que aún se esté dudando; por lo tanto “yo que dudo y pienso no soy un cuerpo: de lo contrario, al dudar del cuerpo dudaría de mí mismo”, y luego agrega “más aún, aunque sostenga obstinadamente que no hay ningún cuerpo en el mundo, subsiste siempre sin embargo esta verdad: yo soy algo, por lo tanto no soy un cuerpo” (AT VII 275). Por tanto, bajo esta doctrina dualista, la pregunta que cabría formularse es ¿cómo es posible algo así como el ser humano siendo que alma y cuerpo son cosas incompatibles entre sí?

⁵ Acertadamente, Marleen Rozemond (2008: 373) indica que la idea consistente en un dualismo que apuesta por la inmortalidad del alma luego de la desintegración del cuerpo es tan antigua como el mismo Platón, sin embargo, el aporte realizado por Descartes consiste en haber cambiado los términos bajo los cuales era tratado el problema de lo mental: “existe una estricta diferencia entre la concepción acerca del alma de Santo Tomás con las preocupaciones modernas sobre el problema alma-cuerpo: Santo Tomás se enfocó en la actividad *intelectual* en defensa de la inmaterialidad del alma. En la filosofía contemporánea la cuestión fundamental acerca de si lo mental puede ser comprendido en términos físicos está cimentada en los términos de conciencia, y enfocado en qué es tener experiencias que pertenezcan al reino de lo sensible, por ejemplo, las sensaciones de dolor o color. Esta diferencia encuentra su origen en la reconceptualización de lo mental que realiza Descartes”.

II

La certeza que da sostén a todo el cuerpo de la ciencia, como se ha visto ya, se encuentra en la incapacidad de dudar de la propia existencia en tanto que cosa pensante, lo cual, a su vez, otorga un criterio de verdad que medirá a todo lo que posteriormente será pensado. Sin embargo, una vez que la incógnita acerca de la naturaleza benigna de la divinidad ha sido despejada en el transcurso de la tercera meditación, es lícito abrir la indagación sobre la hasta el momento cuestionada existencia de las cosas materiales.⁶ Es entonces, en la sexta meditación, donde comienza a evidenciarse la gran incompatibilidad que aqueja al núcleo de la filosofía cartesiana, esto por el entrelazamiento de afirmaciones válidas en una índole teórica con otras válidas en un orden práctico.

Uno de los principales propósitos de la sexta meditación radica en dar con un argumento que otorgue validez a la existencia de las cosas corporales. Movidio por dicho afán Descartes examina las facultades de la imaginación y la sensación con respecto a la relación que ambas tienen con las cosas materiales para, de esa manera, saber si estas últimas existen o no. La imaginación sólo nos permite señalar que la existencia de la materia es posible, mas no necesaria, y la sensación por medio de la cual se forma lo imaginado, es fácilmente puesta en duda debido a que podemos tener sensaciones sin necesidad de un cuerpo en el cual se encuentren, así como en el caso de quien dice sentir dolor en alguna parte del cuerpo que ha sido mutilada. Además se debe agregar el argumento del sueño introducido ya en la segunda meditación, el cual pone en duda el entero universo material, suministrando de esa forma, pruebas para concluir que no es necesaria la existencia de lo sentido para que la facultad de sentir pueda operar. Incluso, debido al incompleto conocimiento que el meditador tiene de sí, no habría que rechazar la posibilidad de que las causas de lo sentido y lo imaginado se encuentren en su propia naturaleza.

Pese a todos estos argumentos desalentadores Descartes confía en que el conocimiento que hasta el momento se ha proporcionado de Dios le permitirá suprimir las dudas sobre

⁶ Como bien lo indica la profesora Scribano (2008: 121), durante las primeras cinco meditaciones ya sabemos en qué consiste una cosa material, a saber, aquella que puede ser delimitada, estar en un lugar, llenar cierto espacio, etc., sin embargo, lo único que no sabemos es si este tipo de cosas en realidad existen o no: "La existencia del yo ha sido hallada al interior de su naturaleza, la existencia de Dios ha sido demostrada a partir del conocimiento de su esencia, y de las cosas materiales ya lo sabemos todo, excepto si existen o no".

algunas cosas que son transmitidas mediante los sentidos, y, de esa manera, a través de la distinción real se llegaría a concluir que las cosas materiales existen, puesto que, bajo tal argumento, Dios sería capaz de producir todo cuanto puede ser concebido de manera clara y distinta por la mente. Así, como puedo comprender con claridad y distinción que el alma es un ítem diferente del cuerpo, de modo tal que tanto el alma como el cuerpo no tienen la necesidad de recurrir al otro para ser aquello que son, considerando para esto la determinada cantidad de atributos que cada cual posee, es posible, entonces, llegar a la conclusión de que, al menos por la omnipotencia divina ambos ítems pueden ser separables, y, por lo tanto, ser concebidos como sustancias distintas, cimentando así la distinción entre ambas:

“por el solo hecho de que sé que existo, y de que hasta ahora no tengo conciencia de que nada más pertenezca a mi naturaleza o mi esencia, sino únicamente que soy cosa pensante, concluyo correctamente que mi esencia consiste únicamente en que soy cosa pensante. Y aunque tal vez (o mejor, ciertamente, como lo diré después) yo tenga un cuerpo que me está unido de manera muy estrecha, sin embargo, como por una parte tengo una idea clara y distinta de mí mismo en cuanto soy sólo una cosa pensante, no extensa, y, por otra, una idea distinta del cuerpo en cuanto es sólo cosa extensa, no pensante, es cierto que yo soy en verdad distinto del cuerpo y que puedo existir sin él” (AT VII 78)

La legitimidad de este argumento es bastante cuestionable, pues, como el mismo Arnauld sostiene, podría darse una suerte de opacidad epistémica, es decir, cabe la posibilidad de que el meditador no contemple ciertos atributos o cosas que le son esenciales porque desconoce su existencia. Por lo tanto, habría que preguntarse dónde reside la legalidad de un argumento que profesa que nada más estoy constituido por aquello que conozco con certeza de mí mismo. La observación de Arnauld consiste en proponer la suficiencia de una distinción formal en lugar de una distinción real, de modo que el nudo del problema no se encontraría en tener una concepción clara y distinta de una cosa, sino en saber si la cosa concebida se encuentra entera y completa tal y como se la concibe, pues bien se puede concebir al alma o al cuerpo clara y distintamente, pero no sabemos aún si el conocimiento obtenido de cada uno es imperfecto o no, de modo que resultaría temerario sostener, como Descartes lo hace, que la noción de extensión deba ser excluida completamente del

pensamiento o viceversa, pues aún ni siquiera sabemos si el pensamiento sea una especie del género extensión.

Evidentemente Descartes asume que jamás podríamos saber si el conocimiento que tenemos de una cosa es completo, pues si Dios no nos ha dado la facultad para determinarlo sería imposible conjeturar algo con ese grado de exactitud, sin embargo, insiste en que para poder concebir una distinción efectiva entre dos cosas no es necesario conocer cada una por completo, sino que considera que basta con saber que cada cual posee ciertos atributos indispensables, con los cuales Dios pudo habernos creado y resultan suficientes para concebir la subsistencia de la existencia propia; de ese modo determina lo siguiente: “estoy seguro de que Dios podía crearme sin las demás cosas que aún no conozco, y, por lo tanto, que esas otras cosas no pertenecen a la esencia de mi espíritu” (AT VII 219). Así, lo que se pretende afirmar, es que al espíritu o mente no le es substancial estar unida de alguna forma al cuerpo, y que para poder realizar una distinción real basta con saber que el conocimiento que tenemos de las cosas en cuestión es completo hasta tal punto que sepamos que no lo hemos vuelto defectuoso mediante el proceso de abstracción, con lo cual no se pretende en ningún caso un conocimiento total y perfecto.

Ahora bien, si no se busca un conocimiento perfecto de cada ítem de análisis cabe preguntarse qué es lo que se entiende por una cosa completa, a lo cual Descartes responde que “por una cosa completa no entiendo otra cosa, sino una sustancia revestida de formas o atributos que sean suficientes para hacerme conocer que es una sustancia” (AT VII 222). En consecuencia, como tanto la mente como el cuerpo pueden ser concebidos como cosas completas sin tener que apelar a ninguno de los atributos que caracterizan al otro, Descartes llega a concluir que tanto la una como la otra son efectivamente sustancias distintas. Además, de tal distinción podría sustraerse el hecho de que ambas sustancias son excluyentes, puesto que nadie consideraría como una sola sustancia a dos clases de cosas que para subsistir dependen de características completamente otras, de modo que “es lo propio y la naturaleza de las sustancias excluirse mutuamente unas a otras” (AT VII 227).

Descartes pretende haber demostrado ya la distinción substancial que separa al cuerpo del alma, sin embargo, lo que aún no ha probado con exactitud es la efectiva existencia de las cosas corporales. Más arriba se veía cómo en la segunda meditación se llegaba a concluir la

apodicticidad del *cogito*. Tal conocimiento no dependía de forma alguna de las determinaciones atribuibles al cuerpo, pues, el meditador considera que él seguiría siendo lo que es, a saber, substancia pensante, sin importar si posee además un cuerpo. Igualmente, todo cuanto se entiende por una cosa material permanece independiente ante toda determinación del pensamiento. Sin embargo, a pesar de que la propia naturaleza del meditador en tanto que substancia pensante no necesita de ningún elemento externo para ser aquello que es, resulta claro que todo cuanto es experimentado mediante la sensación no se encuentra provocado por ésta en la medida en que no posee esa facultad activa de crear sensaciones. Además se debe agregar que la facultad de sentir sería inútil si no existiera aquello a lo cual remite, a saber, algo sentido que se encuentre fuera de una estructura como cosa pensante. Así, el meditador concluye que la capacidad de causar las sensaciones “no puede hallarse en mí, porque no presupone ninguna clase de intelección, y esas ideas se producen sin mi colaboración y con frecuencia hasta en contra de mi voluntad: no queda entonces sino que se halle en una sustancia diversa de mí” (AT VII 79).

Las sensaciones experimentadas por el meditador en tanto que cosa pensante bien podrían ser producidas por Dios, sin embargo, éstas parecen remitir a una infinidad de objetos que él cree percibir, entonces, si Dios crea tales impresiones al mismo tiempo que no nos otorga ninguna herramienta para determinar que la sensación no se corresponde con el objeto percibido sino a una implantación suya, resultaría muy difícil no culpar a Dios de engaño por ese error epistémico provocado en nosotros. Por lo tanto, para salvaguardar esa imagen benigna de la divinidad, la cual además ha cumplido la labor de erradicar la duda hiperbólica con respecto a lo que concebimos claramente, Descartes se ve en la obligación de asumir que las cosas corporales efectivamente existen.

III

La distinción real entre los dos tipos de sustancia opera, según Descartes, en términos de pensamiento, pues incluso antes de introducir ese argumento, el autor del ‘*Discurso del método*’ deja muy en claro que luego pretenderá demostrar la estrecha unión que existe entre ambas clases de cosas. Descartes asume que el intelecto humano posee tres nociones primitivas, a saber, la noción de alma, cuerpo y la de unión entre ambas; las dos primeras nociones pueden conocerse claramente con ayuda del pensamiento, es allí donde entra en

función la distinción real que deja bien en claro la diferencia entre ambas substancias en términos teóricos, sin embargo, la tercera noción es mucho más fácil de conocer mediante las sensaciones, es decir, a través de un conocimiento práctico,

“de ahí que quienes no filosofan nunca y no usan nunca sino de sus sentidos, no les quepa duda de que el alma mueve el cuerpo y el cuerpo influye en el alma, pero los consideran a ambos como una sola cosa, es decir, conciben su unión, pues concebir la unión que existe entre dos cosas equivale a concebirlas como una sola” (AT III 692),

Entonces, la separación entre mente y cuerpo servía como solución al problema teórico por la búsqueda de un fundamento sólido para la constitución de las ciencias, en cambio la unión substancial entre ambas cosas serviría para guiar la conservación del ser humano en el entorno que le rodea.

Una vez que Dios se ha convertido en un ente confiable para el filósofo que pretende hacer ciencia, el meditador puede tomar por supuesto que todo cuanto sea enseñado por la naturaleza contiene algún grado de verdad, o, al menos, existen posibilidades de que un potencial error pueda ser corregido. Así las cosas, todo parece indicar que la enseñanza más patente de la naturaleza sería que existe un cuerpo, el cual se encontraría unido al alma de forma substancial, de modo que las sensaciones de dolor o placer que experimenta la primera son correlativas al malestar o al goce que en el cuerpo se provocan, de lo cual se desprende que la forma en la que el alma se encuentra en el cuerpo no es semejante a la manera en la que un comandante maneja su navío, este último puede informarse de cuanto sufre su nave por observación, pero, sin embargo, no siente ni sufre con ella como el alma hace con el cuerpo.

La unión entre alma y cuerpo no debe ser entendida, entonces, al modo de una especie de ‘fantasma en la máquina’, sino que se debe comprender que ambas cosas, separables para el pensamiento, en términos prácticos conforman una y la misma substancia:

“la naturaleza enseña también por esas sensaciones de dolor, de 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” (AT VII 81).

Ahora bien, cómo congeniar las afirmaciones hechas para cada propósito no parece ser una tarea sencilla, pues, si consideramos la doctrina ‘teórica’ de Descartes habremos de aceptar que tanto el alma como el cuerpo son cosas totalmente independientes una de la otra de modo que lo que es relativo a una no debería afectar a la otra; en cambio su doctrina ‘práctica’ nos dice que los estados que aquejan a una influyen considerablemente en los estados de la otra hasta tal punto que parece haber una verdadera interdependencia. Es así, que, como consecuencia de estas dos afirmaciones que se instalan en la parte más céntrica de la filosofía cartesiana, surge también un gran problema a resolver.

La dificultad tiene que ver con la noción misma de substancia, puesto que por substancia se entiende una cosa con tales características que la hacen independiente de todas las demás, sin embargo, parece ser que en circunstancias muy determinadas el alma pierda ciertas características o reduce la intensidad de las mismas en vistas de su relación con el cuerpo, como Arnauld hace notar, “esa virtud de pensar parece estar atada a los órganos corporales, puesto que en los niños parece adormecida, y por completo extinta y perdida en los locos” (AT VII 204), podemos encontrar una objeción similar en la correspondencia con Isabel:

“Os pido una definición del alma más particular que la que hallamos en vuestra *Metafísica*, a saber, la de su substancia, separada de la acción y del pensamiento. Pues, aunque es cierto que los damos por inseparables (cosa que es, empero, dificultosa de demostrar en el vientre de la madre y cuando caemos en un desvanecimiento profundo), así como también sucede con los atributos divinos, podemos, si consideramos a entrambos por separado, hacernos de ello una idea más completa” (AT III 661).

Además se debe tener en consideración que una supuesta independencia entre ambas substancias resta lugar a algo así como la interacción entre ambas, de esa manera lo que se debe poder explicar es “de qué forma puede el alma del hombre determinar a los espíritus del cuerpo para que realicen los actos voluntarios, siendo así que no es el alma sino substancia pensante” (AT III 661), asimismo, resulta difícil determinar cómo es que ciertas afecciones del cuerpo pueden producir específicas pasiones en el alma.

Segundo Capítulo

¿Dualismo, monismo o tríaismo?

Descartes en sus diferentes perspectivas

I

La concepción cartesiana sobre la dualidad de la naturaleza humana alcanzó tanto éxito que logró establecerse, a los ojos de muchos, como la ‘doctrina oficial’ de la teoría de lo mental a lo largo de la historia del pensamiento filosófico, pues, a pesar de que la mayoría de los filósofos que pensaron acerca de este tema introdujeron ciertas variaciones con respecto al modelo cartesiano, ha de admitirse que se mantuvieron fieles al núcleo de su teoría. En el presente capítulo, por lo tanto, me propongo analizar los supuestos que implica este modelo ‘dualista’ para analizar la validez que la teoría cartesiana tiene para los pensadores contemporáneos con respecto a la filosofía de la mente. En una primera instancia mi análisis comenzará con el supuesto de que la teoría cartesiana es tal y como se ha interpretado tradicionalmente. Por tal motivo es que he decidido esbozar el conjunto de críticas que Gilbert Ryle y Ernst Tugendhat dirigen a Cartesio, pues ambas presuponen que la concepción cartesiana puede ser encasillada bajo una expresión popularizada por el mismo Ryle, a saber, la del ‘*dogma del fantasma en la máquina*’. Tanto la interpretación como la crítica hacia el sistema cartesiano que Ryle efectuó a fines de los años cuarenta ha adquirido una popularidad tal que se suele indicar que dicha versión es, en definitiva, la interpretación correcta u oficial sobre el asunto.⁷

⁷ La tentativa de Tugendhat por demostrar el absurdo de la empresa cartesiana, si bien se centra en argumentos distintos a los que invoca Ryle, tiene como sostén y piedra angular la misma idea de fondo, a saber, que Descartes erró en la medida en que dividió la realidad en dos, postulando por un lado una especie de substancia pensante e inmaterial que es completamente distinta a la substancia extensa que se manifiesta por medio de la experiencia. Por lo que tanto el éxito como la derrota a la hora de argumentar contra Descartes dependen de si este autor adoptó una concepción dualista o no.

El autor de *'El concepto de la mente'* nos promete demostrar en aquel mentado libro que la concepción cartesiana [que es la concepción oficial o popular sobre la teoría de lo mental], sufre de una intestina incompatibilidad en su estructura apelando a un especial tipo de error albergado en ella, a saber, el error categorial. Así, refiriéndose al planteamiento cartesiano bajo el nombre del *'dogma del fantasma en la máquina'* nos dice lo siguiente:

“Espero demostrar que es completamente falso, y falso no en detalle, sino en principio. No es meramente un grupo de errores particulares. Es un gran error y un error de especial tipo, a saber, un error categorial” (2009: 6)

Por error categorial, entonces, Ryle entendería el hecho de situar un tipo o clase de cosa bajo una clase que no le corresponde, para ilustrar de mejor manera el punto que haría caer a toda la doctrina dualista, el autor de *'El concepto de la mente'* recurre a una serie de ejemplificaciones, de esa manera Ryle nos cuenta el caso de un hombre que por primera vez va de visita a la Universidad de Oxford, allí conoce las librerías, museos, departamentos científicos y demás instalaciones, sin embargo, luego del tour correspondiente pregunta: “¿Pero dónde está la Universidad? He visto dónde viven los miembros de la facultad, dónde trabajan los secretarios de administraciones, dónde los científicos realizan sus experimentos y demás. Pero aún no he visto la Universidad en la que residen y trabajan los miembros de ésta” (2008: 6).

El punto central de la argumentación de Ryle a través de este ejemplo radica en indicar la incapacidad de ciertas personas para aplicar conceptos que les resultan familiares en casos que no son los más adecuados para los mismos, lo cual de ninguna manera quiere decir que dichas personas no sean capaces de utilizar conceptos. Por lo tanto, para este caso en particular el error categorial se produciría en la medida en que se piensa que la Universidad y los edificios que la componen son entidades completamente diferentes, de manera tal que lo que se entiende por Universidad sería un componente extra a los edificios vistos anteriormente cuando en realidad sucede que la Universidad no es más que la manera en la cual los funcionarios, académicos, alumnos y edificios se encuentran organizados.

Similar sería el caso de una persona que mira una partida de cricket y pregunta por el jugador que debería encargarse de contribuir con el espíritu de equipo, ya que en el campo

sólo ve bateadores, lanzadores y jugadores de campo como si estos no pudiesen desempeñar esa función pues ya les ha sido designada la que a cada uno corresponde. Quien considera la situación de esa manera nuevamente se encuentra apuntando hacia una errada clase de cosas, puesto que “el espíritu de equipo no es otra operación del cricket suplementaria a todas las demás tareas. Es, más bien, el entusiasmo con el cual cada una de las tareas especiales es ejecutada, y ejecutar una tarea con entusiasmo no es ejecutar dos tareas” (2008: 7).

En definitiva, los errores categoriales fueron cometidos por personas que no comprendieron correctamente cómo emplear los conceptos ‘*Universidad*’ y ‘*espíritu de equipo*’ en la medida en que consideraron que éstos eran contrarios u opuestos a la infraestructura del campus o a la función que cada jugador debía cumplir dentro del campo, es decir, en la medida en que consideraron que los términos empleados en cada caso pertenecían al mismo conjunto lógico.

Un claro antecedente a la idea de ‘error categorial’ en la historia de la filosofía se puede encontrar en el artículo ‘*Expresiones sistemáticamente engañosas*’ redactado diecisiete años antes que ‘*El concepto de la mente*’, allí Ryle manifiesta que existen muchas expresiones que ocurren en contextos no filosóficos que a pesar de ser comprendidas de forma perfectamente clara por quienes las profieren y quienes las escuchan, se encuentran formuladas en una forma gramatical o sintáctica que resulta ser impropia para el estado de cosas que intentan registrar [record].⁸ Entonces,

“cuando una expresión es de una forma sintáctica tal que resulta impropia en referencia al hecho registrado, es sistemáticamente engañosa⁹ en la medida en que sugiere a algunas personas —aunque no a gente “ordinaria”— que el estado de cosas registrado es de una clase muy diferente a aquella que en realidad es el caso” (1932, 143).

⁸ Por ‘expresión’ [expression] Ryle entenderá aquellos términos que se usan para abarcar palabras sueltas, por ‘declaración’ [statement] se mienta una oración en el indicativo y, en la medida en que una declaración es correcta, diremos que ‘registra’ [record] un hecho.

⁹ Una vez más, cuando se habla de ‘expresiones sistemáticamente engañosas’ o de ‘error categorial’ no se quiere decir que éstas sean falsas o que no tengan sentido, una expresión sistemáticamente engañosa es aquella cuyas expresiones se encuentran proferidas en una forma gramatical determinada que podría resultar engañosa en base a la misma manera en la cual está planteada, de la misma manera se hace notar que cuando una persona es víctima de un error categorial no quiere decir que ésta diga cosas sin sentido o que no se encuentre apta para utilizar un sistema conceptual.

Entre este grupo de expresiones que inducen a engaño se encuentran las *'declaraciones cuasi-ontológicas'*. Un ejemplo de esta subcategoría lo proporciona el argumento ontológico de la existencia de Dios postulado por San Anselmo, pues en su formulación no se llega a comprender que la 'existencia' no es un predicado real, a saber, la expresión "Dios existe" sólo puede tener a 'Dios' como sujeto del predicado 'existir' en un nivel gramatical. El engaño provisto por este tipo de expresiones llegó a ser notado por Kant luego de un análisis negativo de las mismas, por ejemplo cuando digo "Satán no existe" debo caer en la cuenta de que aquel predicado en última instancia no se remite a nada puesto que le estoy achacando la no existencia a algo que no es¹⁰, entonces "si la existencia no es una cualidad, no es la clase de cosa que puede ser nombrada por una cualidad" (1932, 143); utilizando el lenguaje de *'El concepto de la mente'* se podría decir que hay allí un error categorial.

Asimismo cuando digo "las vacas carnívoras no existen" no estoy emitiendo ningún juicio acerca de las 'vacas carnívoras' de modo que dicha expresión no está siendo usada, por lo que el predicado de dicha frase deberá ser buscado en otro lugar, surgiendo así expresiones como "ninguna bestia carnívora es una vaca" o "ninguna vaca es carnívora" o "nada en el mundo es vaca y carnívoro al mismo tiempo" para encontrar alguna que tenga contenido en contraposición a la declaración inicial. Ahora bien, regresando a los ejemplos de Satán o de Dios cabrá señalar, entonces, que ambos nombres son también expresiones predicativas, a saber, llevan en sí mismos una serie de caracteres que los definen como algo determinado, dicho de otra forma: " x existe" y " x no existe" no asevera o niega que un dado sujeto de atributos x tenga el atributo de existir, sino que asevera o niega el atributo de ser x o ser un x de algo no nombrado en la declaración" (1932, 145).

Inmediatamente después Ryle deja en claro que expresiones como "las vacas carnívoras no existen" son sistemáticamente engañosas pero que aquellas paráfrasis por las cuales fueron reemplazadas como "ninguna vaca es carnívora" no lo son, o al menos no en el mismo sentido en el que lo son las primeras. No obstante, todo esto no quiere decir que haya

¹⁰ El mismo Ryle concluye al respecto: "Si allí no hay Satán, entonces la declaración "Satán no existe" no puede ser sobre Satán en la misma manera en la cual "estoy durmiendo" es sobre mí. A pesar de que aparezca la palabra "Satán", no puede ser significado de un sujeto de atributos" (1932, 144).

falsedad en las expresiones sistemáticamente engañosas, tampoco hay alguna especie de ignorancia o de duda en el sujeto que las formula, lo que sí hay es una trampa en la manera en la que se encuentra formulada la expresión, dicha trampa afecta únicamente a aquel que ha comenzado a generalizar acerca de las clases o tipos de estado de cosas, y que, por lo tanto, piensa que cada declaración lleva ya en su sintaxis una pista en dirección a la forma lógica en la que él mismo interpreta su registro del hecho narrado, así como el visitante de Oxford, el espectador del partido de cricket o el mismo Descartes,

“el punto es que cualquiera, incluido el filósofo, que haga abstracción y generalice, intentando así considerar que diferentes hechos del mismo tipo (i.e., hechos del mismo tipo sobre cosas diferentes) tienen [algo] en común, está persuadido a usar la misma forma gramatical de las declaraciones de esos hechos como manivela con la cual comprender la común forma lógica de esos hechos mismos” (1932, 148).

Por lo tanto, cuando Ryle expresa que la doctrina dualista de Descartes es víctima de un error categorial se deberá entender que ese error corresponde a una declaración cuasi-ontológica en la medida en que aquel mismo no se produce por algún tipo de falsedad o vaguedad en la enunciación, como se verá a continuación, sino en tanto que el lenguaje empleado por el mismo autor es formalmente impropio con respecto a los hechos que quieren ser señalados por medio de su registro, pues describe con una cierta forma lógica casos o hechos que corresponden a otra muy distinta.

Así las cosas, para Ryle la teoría dualista fundada por Descartes se encuentra sostenida bajo un error categorial de esta misma clase [cuasi-ontológica] en vistas de salvar la brecha entre dos tipos de idiomas que entre sí son incompatibles. El lenguaje que empleamos para referirnos a los pensamientos, deseos y sentimientos de una persona no es traducible al lenguaje que le corresponde a los eventos físicos, químicos y fisiológicos. Por lo tanto, para acabar con los problemas producidos por esta incompatibilidad¹¹ se tiende a creer que

¹¹ Precisamente las ventajas a la hora de explicar la existencia un “mundo” abstracto constituye el motivo impulsor de la toma de partida de muchos pensadores dualistas, H. P. Rickman (1988), por ejemplo, intenta defender al dualismo de las críticas que mutilan a lo mental para proporcionar una base lingüística que le de peso a las explicaciones que las ciencias sociales efectúan. Así, en su texto *Exorcising the Ghost in the Machine* expresa la siguiente idea: “las ciencias sociales requieren de un dualismo cuidadosamente formulado como su marco filosófico y fundamento metodológico” (487), y más adelante indica: “Estoy defendiendo el dualismo abogando por una versión particular de éste porque proporciona –según creo- un

existe una especie de persona fantasmal alojada al interior del cuerpo a la cual le pertenece un complejo sistema de procesos causales que no tiene nada que ver con los procesos maquinales que al cuerpo le corresponden; todo esto, bajo el supuesto de que Descartes consideró como correcta la física de Galileo, pero que, sin embargo, no fue capaz de aceptar que el comportamiento del ser humano podía ser reducido meramente a este tipo de procesos como Hobbes sí lo hizo, pues para éste la diferencia entre un hombre y un reloj difería sólo en grado. La adherencia hacia la física de Galileo se encontraría patentada, entonces, en el mismo lenguaje y estructura que Descartes emplea para desarrollar su teoría de lo mental, ya que en ella se vio obligado a aceptar también un sistema causal, sin embargo, como no se estaba hablando de las mismas cosas, dichas causas y efecto eran de naturaleza distinta a las que tenían lugar en una explicación mecanicista, de ese modo, el lenguaje empleado por Descartes con respecto a la mente resultó ser negativo al primero para expresar así su diferencia mediante un lenguaje no observacional. Así, como conclusión de un análisis tal, Ryle determina que “los adversarios del mecanicismo se representaron a las mentes como centros de causas alternativos bastante similares a las máquinas pero considerablemente diferentes a ellas. Su teoría fue, entonces, una hipótesis para-mecanicista” (2008: 9), es más, incluso después llega a afirmar que aquello que Descartes entendía por mente no era un mero espectro atado a una máquina, sino que era más bien una especie de máquina espectral:

“Aunque el cuerpo humano es una máquina, no es precisamente una máquina ordinaria, puesto que algunas de sus tareas son gobernadas por otra máquina dentro de él –este motor gobernante interior es de una clase muy especial. Es invisible, inaudible, no tiene peso ni medida, y las leyes que obedece no son aquellas conocidas por los ingenieros ordinarios. Además, nada se sabe sobre cómo gobierna a la máquina corporal” (2008: 9-10).

Ernst Tugendhat, por su parte, plantea la posibilidad del error cartesiano en otros términos, pues la principal preocupación de este autor se encuentra ligada a los problemas que giran alrededor de la autoconsciencia y, por tanto, sobre la introducción del término ‘yo’ como concepto filosófico. Así entonces, para Tugendhat el pensador de La Fleche habría caído en

apropiado marco para la exitosa práctica de las ciencias sociales, mientras que un monismo metafísico así como el intento de los positivistas por refrenar toda búsqueda de conocimiento dentro de una metodología científica unificada usa la navaja de Ockam para cortar la garganta de las ciencias sociales” (495-6).

la cuenta de que existen ciertas proposiciones que resultan indubitables cuando son proferidas en primera persona, y que, tal grado de indubitabilidad sólo se encuentra asegurado desde la propia perspectiva. Tales proposiciones serían aquellas que expresan un estado de conciencia como “tengo hambre” o “quiero ver competir a Federer”. La característica en común que todas las expresiones de este tipo poseen es, entonces, que el sujeto de enunciación siempre es la expresión ‘yo’; por el contrario cuando expreso “Urrutia quiere ver competir a Federer” tal enunciación deja de ser indudable en tanto que puede ocurrir la remota posibilidad de que ese tal Urrutia no sea yo y que de alguna manera me imagine serlo. Ahora bien, esta distinción correcta realizada por Descartes sería para Tugendhat el punto a partir del cual surge el error cartesiano:

“Su inferencia era la siguiente. Un nombre propio –en mi caso el nombre <<Tugendhat>> designa sin duda la persona como entidad física, aquella entidad que otras personas pueden observar en el mundo físico. Ahora bien, si la proposición, “yo estoy angustiado”, es indudable para mí, mientras que la proposición, “Tugendhat está angustiado”, no lo es, entonces, así concluyó Descartes, la expresión “yo” no puede designar la misma entidad que es designada por “Tugendhat” –por consiguiente- con “yo” no designo esta entidad física que habla a Uds., sino otra entidad, una entidad interior, según Descartes una sustancia inmaterial, que entonces se puede designar como el yo, aunque Descartes mismo no la haya designado aun así” (1993, 5-6).

Para comprender de mejor manera el error cartesiano ante los ojos de Tugendhat habría que incursionar en la terminología semántica. Así entonces, podemos distinguir términos singulares, a saber, expresiones cuya función semántica consta de hacer referencia a un individuo, tales términos pueden ser subdivididos en al menos tres clasificaciones más: a) nombres propios como “Londres”, b) descripciones definidas como “la capital de Inglaterra”, y c) indexicales como “esta” o “aquella” ciudad. Además la función que consta en designar a un individuo que tiene su expresión en los términos singulares se ha llamado identificación, de modo que un mismo individuo puede ser identificado en base a distintos términos singulares que reflejen perspectivas diferentes. Entonces, “el criterio por el que se juzga que dos términos singulares identifican el mismo objeto, es el siguiente: que todos los predicados que son atribuibles al primero, también son atribuibles al segundo (lo que se llama la ley de Leibniz)” (6).

El error cartesiano, entonces, se encontraría en la incapacidad de lograr comprender que esos distintos términos singulares pueden ser atribuidos a un mismo individuo, pues, según su modo de pensar, la expresión “Londres está nublada” no designa lo mismo que “esta ciudad está nublada” en la medida en que esta última tiene un valor epistemológico mucho más seguro que la primera, pues la última puede ser comprobada con la mera observación de un estado mientras que la primera requiere confirmaciones posteriores, puesto que en última instancia nunca sabremos con certeza si aquella ciudad que está nublada es efectivamente Londres. Por lo tanto, Tugendhat concluye:

“si razonara como Descartes, tendría que decir: “es imposible que esta ciudad sea idéntica con Londres, porque hay algo que sé con certeza de esta ciudad pero no de Londres (...) La circunstancia de que haya predicados que con certeza puedo atribuirme sólo desde la perspectiva de la primera persona, y no si uso otro término singular, no permite la conclusión de que se trate de dos individuos diferentes” (6-7).

Es más, incluso al referirnos a nosotros mismos con la palabra ‘yo’ estamos a mentando nuestra realidad fáctica en tanto que personas de carne y hueso a pesar de que en ciertas ocasiones muy complejas podamos estar equivocado sobre qué personas seamos. Incluso esa cantidad de predicados catalogables con una certeza ejemplar sólo a través de la primera persona hacen referencia a una entidad física y no a una inmaterial que se encuentre al interior del cuerpo, de modo que si así no fuera también resultaría imposible que otros dedujeran mis estados o sensaciones, pues los estados de conciencia no serían aplicables a terceras personas, lo cual sería igual a afirmar que no hay congruencia con respecto a la verdad allí donde hay asimetría epistémica.

Ahora bien, si la doctrina cartesiana fue víctima de un tal error categorial o de un error semántico, considerando tanto lo dicho por Ryle como por Tugendhat se deberá considerar como punto crucial el argumento de la distinción real entre alma y cuerpo, pues allí se jugaría la confusión entre dos términos que en última instancia no serían compatibles ni disyuntivos, ya que hacer ese tipo de comparaciones sería absurdo debido a la diferencia lógica entre ambos conceptos. La distinción real, como se ha visto anteriormente, opera de la siguiente manera: Todo cuanto puede ser concebido por mí como claro y distinto es producible de tal manera por la omnipotencia divina, de ese modo, resulta suficiente que yo

pueda concebir con claridad y distinción una cosa sin la otra para que sean así producibles por Dios efectivamente como cosas distintas y separadas, entonces:

- a) Poseo una idea clara y distinta de mí mismo en tanto que soy una cosa que piensa y no extensa;
- b) Poseo una idea distinta del cuerpo en la medida en que es una cosa extensa y no pensante; por lo tanto
- c) Aquello que más propiamente soy, a saber, mi alma, es entera y verdaderamente distinta de todo aquello que atribuyo a mi cuerpo, de modo tal que ésta puede ser sin él y seguiría siendo lo que es aunque el cuerpo no existiera.

Sin embargo, todo el peso de la argumentación se disipa cuando se pone en duda la validez de a) y b), pues, como el mismo Arnauld expresa, no parece ser tan clara la prueba que distinga ambas cosas como para que sea considerada un principio indemostrable, esto, sostenido por el argumento que dicta que aún con este conocimiento claro de ambas no poseemos un conocimiento completo de ellas; para defender dicho punto, Arnauld recurre a la hipotética reducción de lo mental a la esfera de lo físico:

“Quien mantuviera que nuestro espíritu es corporal, no estimaría por ello que todo el cuerpo fuera espíritu, y así el cuerpo sería al espíritu como el género es a la especie. Pero el género puede ser entendido sin la especie, aunque se niegue de él todo lo que es propio y particular de la especie: de donde proviene este axioma de la lógica, que al negarse la especie no se niega el género, o bien, que allí donde está el género no es necesario que esté la especie” (AT VII 279)

Bien puede verse que Arnauld intenta hacer notar que es posible que la esfera de lo mental puede no ser entendida a cabalidad si no se tiene en cuenta la esfera de lo físico, y que, la distinción real entre alma y cuerpo que realiza Descartes y todo el conocimiento que de ahí se proporciona en favor de lo mental sólo patentiza el hecho de que se puede obtener algún tipo de saber de la especie con independencia del género, sin embargo, como él mismo dice, el hecho de que “ese conocimiento sea completo y entero de tal manera que yo esté seguro de que no me engaño cuando excluyo al cuerpo de mi esencia, esto no me es todavía enteramente obvio” (AT VII 279). Tal modo de proceder sería, para Arnauld, semejante a considerar que el cuadrado de la base de un triángulo rectángulo como igual a los

cuadrados de los lados no fuese esencial para esta figura si se la puede concebir meramente por el hecho de saber que el ángulo de su semicírculo es recto, es decir, puedo conocer sólo uno de los dos atributos en cuestión clara y distintamente sin tener noticias del otro, y considerar así que éste es esencial al triángulo rectángulo mientras que el otro no. El modo operacional de este argumento implicaría, para Arnauld, una suerte de desconocimiento con respecto a la naturaleza del triángulo, pues ésta no puede concebirse de forma total en la medida en que se suprimen de su concepto atributos que le son substanciales, y que, por lo tanto, ese no sería verdaderamente un conocimiento claro y distinto. Por lo tanto, el hombre que piensa la naturaleza del triángulo de esa manera y Descartes que concibe alma y cuerpo como substancias separadas sin conocerse a sí mismo de forma completa incurrirían en el mismo error:

“Así como él se equivoca al pensar que no es de la esencia de ese triángulo (que conoce clara y distintamente que es rectángulo) que el cuadrado de su base sea igual a los cuadrados de los lados ¿por qué tal vez no me equivoco yo también al pensar que ninguna otra cosa pertenece a mi naturaleza (que sé con certeza y distinción que es una cosa que piensa) sino que soy una cosa que piensa, si se tiene en cuenta que tal vez pertenece también a mi esencia que yo sea una cosa extensa” (AT VII 282).

Arnauld tampoco se salvaría del error categorial si lo que se propone es realizar una reducción de la esfera de lo mental a lo físico, sin embargo, pienso que ese argumento, introducido para atacar la noción de distinción real, sólo es empleado para radicalizar las dificultades que implica una postura como la cartesiana. En la medida en que la discusión va tomando forma los argumentos de Arnauld se suavizan y la reducción que planteaba en un principio queda como mera hipótesis.¹² Quiero decir con esto que la postura adoptada

¹² Un planteamiento reduccionista radical como el que ofrece Peter Churchland en su *“materialismo eliminativo”* por ejemplo, sería tan dañino para la explicación de la realidad como el marcado dualismo que Ryle le atribuye a Descartes, pues ambos realizan una comparación entre conceptos que no son compatibles entre sí. Además la empresa de este tipo de materialismo puede incluso ser más dañina en la medida en que se propone eliminar una manera de comprender la realidad humana: “el materialismo eliminativo es la tesis que sostiene que nuestra concepción de sentido común sobre los fenómenos psicológicos constituye una teoría radicalmente falsa, una teoría fundamentalmente defectuosa que tanto los principios como su ontología serán reemplazados eventualmente, más bien que suavemente reducidos por la neurociencia. Nuestro entendimiento mutuo e incluso nuestra introspección será reconstruida dentro del marco conceptual de la completa neurociencia, una teoría de la que podemos esperar que sea por lejos más

por este autor se encuentra más emparentada a la de Ryle que lo que podría parecer en primera instancia, pues, en definitiva, lo que se intenta demostrar es que sostener la idea de que mente y cuerpo son dos clases de cosas excluyentes entre sí podría no ser la vía más sana a la hora de edificar una ‘teoría de lo mental’. Testimonio de esta idea en el pensamiento de Arnauld se puede evidenciar claramente por medio del siguiente pasaje:

“Tal vez también alguien podrá poner en duda si todo lo que piensa no es también una cosa extensa, pero que, además de las propiedades que le son comunes con las demás cosas extensas, como ser móvil, figurable, etc., tenga también esta particular virtud y facultad de pensar, lo que hace que por una abstracción del espíritu pueda ser concebida con esta sola virtud como una cosa que piensa, aunque en efecto las propiedades y cualidades del cuerpo convengan a todas las cosas que piensan; así como la cantidad puede ser concebida con la sola longitud, aunque en efecto no haya cantidad a la que no le convengan, junto con la longitud, la latitud y la profundidad ” (AT VII 283-4).

Entonces, a la base de las críticas de Ryle y Arnauld se encuentra el objetivo de evitar ciertas dificultades que son producidas por un planteamiento dualista. El primero de los problemas se encontraría a la hora intentar buscar una explicación a la influencia ejercida por la mente sobre el cuerpo y por este último sobre la primera, es decir, cómo un proceso mental es capaz de impulsar movimientos en el cuerpo y cómo un evento físico puede obtener una reacción mental. Todo este problema se hace aún más difícil cuando se considera que la interacción entre ambas cosas no es la única dificultad, sino que también parece haber cierta dependencia de la mente con respecto al cuerpo “puesto que en los niños parece adormecida, y por completo extinta y perdida en los locos” (AT VII 284). Así, el problema parece radicar en el hecho de cómo poder explicar que una cierta substancia con tales atributos pueda, en última instancia, verse desprovista de los mismos.

El segundo problema que Ryle cree ver en la doctrina dualista tiene que ver con las características que se le achacan a lo mental, ya que, ésta, en tanto que teoría paramecanicista se encontraría sujeta al mismo tipo de determinismo que caracteriza a los eventos físicos, con la salvedad de que el conjunto de leyes que caracteriza a lo mental es completamente distinto al conjunto de leyes que caracteriza a los primeros. Por lo tanto, no

poderosa que la psicología de sentido común, y más sustancialmente integrada dentro de la general ciencia física” (1981, 67).

habría lugar para expresiones como ‘responsabilidad’ o ‘elección’, empresa que sería totalmente contraria a las pretensiones de Descartes, es más, bajo el alero de esta hipótesis sería incluso imposible determinar si el comportamiento de otras personas corresponde al resultado de sus propias intenciones o es producto de eventos de clase mecanicista, así por ejemplo, jamás nos encontraríamos calificados para determinar si el grito de una persona corresponde a una acción deliberada o a una reacción de dolor, esto por causa de la incapacidad que tendríamos a la hora de observar el conjunto de leyes que explicaría el proceso de lo mental en la medida en que el pensamiento de cada persona sería una isla hermética y privada, es más, en estricto rigor, una persona no estaría posibilitada para determinar si los demás son también personas o si son máquinas, tampoco podría determinar si aquellas personas que estimamos locas o idiotas realmente lo son, o incluso, en base a una falta de criterio con respecto al comportamiento ajeno esa persona que juzga sería incapaz de determinar si su propio comportamiento corresponde al de una persona cuerda o al de una insana.

En definitiva, una hipótesis causal que explicaría el comportamiento de las personas, diferenciando entre acciones intencionales y reacciones mecánicas, distinguiendo entre quienes son personas y quienes son robots, sería totalmente infértil en la medida en que portamos con el criterio para distinguir todo ese tipo de cosas antes de que la hipótesis fuera introducida¹³. En vista de todo lo anterior, Ryle concluye que Descartes erró lógicamente al plantear la pregunta de su investigación:

“En lugar de preguntarse con qué criterio el comportamiento inteligente es distinguido del que no lo es, él preguntó lo siguiente: dado que el principio mecanicista de causación no nos dice la diferencia, ¿Qué otro tipo de principio causal puede decírnoslo?” (Ryle, 2008: 11)

¹³ Críticas de este tipo hacia la actitud del filósofo en general pueden encontrarse de forma explícita también en el texto *Systematically misleading expressions*, pues allí Ryle explica que el filósofo sería una suerte de personaje que vendría a decir cómo es que deben ser entendidos los términos empleados en el lenguaje cotidiano, sin embargo, tal actitud carece de fundamento pues “si las expresiones bajo consideración son usadas de manera inteligible, quienes las emplean deben saber ya qué es lo que quieren mentar y no necesitan la ayuda o la amonestación de los filósofos antes de que ellos puedan comprender qué están diciendo”, luego agrega “el filósofo mismo debe saber qué significa la expresión, dado que de otra manera él no podría saber qué era eso que estaba analizando” (1932, 139); sin lugar a dudas este pasaje anticipa e intenta aclarar la labor que el mismo Ryle se propondrá adoptar más adelante, a saber, dar un detallado análisis de las expresiones sistemáticamente engañosas.

Por lo tanto, a lo que Ryle intenta apuntar es al hecho de que establecer relaciones de asociación o disyunción entre distintos conceptos implica asumir que ambos pertenecen al mismo sistema lógico, de modo que decir “el tipo de causación ocurrido aquí es de tipo mental o física pero no de ambas a la vez” es tan absurdo como afirmar “compré un guante derecho, un guante izquierdo, pero no un par de guantes”. Asimismo como Arnauld parece querer sugerir que la incompatibilidad entre mente y cuerpo es aparente en la medida en que aquello dotado de extensión podría también tener la virtud de pensar, siendo que, incluso a toda cosa pensante le fuese conveniente, a su vez, ser una cosa extensa. El objetivo de toda esta crítica no se centra, entonces, en eliminar los procesos mentales en la constitución de un modelo explicativo adecuado de la realidad, sino en hacer notar que el afirmar que la realidad se encuentra compuesta de procesos físicos y además de procesos mentales es una afirmación absurda puesto que ambos lenguajes pertenecen a distintas clases lógicas.¹⁴

¹⁴ Es muy importante tener presente que Ryle no intenta reducir la esfera de lo mental a eventos materiales, pues recurrentemente se ha achacado a este autor una especie de materialismo. Como bien se ha podido ver, el objetivo de Ryle en esta parte de la argumentación es muy distinto, es más, las supuestas pretensiones materialistas de Ryle no harían más que hacer que éste cayese también en un error categorial. Así, la crítica a Ryle como un abanderado del materialismo hecha un lugar común por los defensores de cierto tipo de dualismo es totalmente errada. A modo de ejemplo de autores que incurren en este error cito el caso de Rickman (1988: 489): “Como me giro ya hacia mi alternativa predilecta, el dualismo, es probablemente necesario exorcizar un fantasma particular: el “fantasma en la máquina” de Ryle”. Para Rickman, entonces, la visión que Ryle tendría sobre el alma sería “un tipo de fina materia que anima y controla la materia que constituye nuestros cuerpos”, para luego afirmar que “La imagen del “fantasma en la máquina” es ridícula porque no representa al propio dualismo. Cualquier dualismo que tenga sentido debe comenzar con lo otro a la mente” (490). Entonces, Rickman parece estar sugiriendo que la única forma en la cual la postura de Ryle no sería ridícula sería cayendo en un error categorial que posicionaría mente y cuerpo como dos cosas de la misma clase lógica excluyentes entre sí, solo así se entendería una afirmación como la siguiente: “encuentro difícil de comprender qué quiere decir cuando alguien me dice que mi pensamiento corresponde a mis procesos cerebrales” (492). Por lo tanto, cabe decir que si Rickman pretende atacar la postura de Ryle, dicho ataque no debe ser dirigido en vistas de un supuesto materialismo, pues en tal caso no se comprende bien el punto que intenta enfatizar el autor de *The concept of Mind*. No ha sido clara la comprensión de aquello hacia a lo cual se apunta con la introducción del error categorial, y, como bien lo indica Anthony Palmer (2003: 52), recién a comienzos de siglo se ha hecho una reivindicación de Ryle: “Cincuenta años después, sin embargo, se ha vuelto claro que el mayor ímpetu que el trabajo de Ryle otorgó al desarrollo posterior de la filosofía de la mente pudo haber sido descrito exactamente como siendo precisamente lo opuesto [a lo que es], es decir, como intentos de absorber a lo mental en lo material y así reparar el daño hecho al relato de Hobbes y Gassendi por la revolución cartesiana”; de hecho, si comprendemos bien el ataque de Ryle hacia el dualismo debemos entender que también funciona en contra del materialismo: “Desde 1949 el programa conductista ha producido el clima en el que el mito del fantasma en la máquina debió ser expuesto como lo que fue, a saber, un mito filosófico, y su corrección filosófica, el propio *The concept of Mind* de Ryle, también debió haber servido para remover el materialismo metafísico con el cual fue asociado, es decir, la “consagrada absorción de lo mental por lo material” (53).

II

Ahora bien, si se ha de asumir que Cartesio adoptó un dualismo radical como el descrito por Ryle será inevitable admitir que todo su edificio conceptual cae víctima del ‘error categorial’, sin embargo, por lo general una de las principales críticas que se le realiza a Gilbert Ryle consiste en acusarlo de haber expuesto una versión caricaturesca de la concepción cartesiana en general, considerando que ésta es una suerte de marcado dualismo en la que la mente humana es una entidad por derecho propio, que no posee dependencia alguna del cuerpo y que luego de la extinción de este último ella seguiría siendo lo que es, lo cual parece ser cierto si tenemos en consideración casi toda la obra oficial de Descartes.¹⁵ No obstante, críticos como Desmond Clarke y quienes siguen su lectura sostienen que la verdadera posición de Descartes quizá se encuentre más emparentada al ‘monismo’ de lo que la tradición ha creído si prestamos más atención a ciertos conceptos claves como el de substancia o el de propiedad, o si atendemos a pasajes claves que se encuentran fuera de lo planteado en las ‘Meditaciones metafísicas’¹⁶.

¹⁵ Lilli Alanen piensa que la interpretación de Ryle con respecto al dualismo cartesiano es aún más radical, pues cree que el pensador de Oxford atribuía a Descartes la concepción de la naturaleza humana no como una suerte de compuesto entre dos cosas sino que ésta consistía sólo en una mente fantasmal que de una manera inexplicable controlaba y operaba sobre el cuerpo: “En esta analogía [el mito del fantasma en la máquina] el hombre verdadero no es identificado por el cuerpo ni por el compuesto entre cuerpo y mente, sino por la mente sola- una mente que puede, misteriosamente, controlar por un trabajo mecánico al cuerpo y también ser influenciada por sus movimientos” (1996, 3).

¹⁶ Las principales razones para dudar de que Descartes haya postulado un dualismo tan ingenuo como el que Ryle expone son tres: a) en primer lugar Descartes había sido un asiduo detractor de las explicaciones circulares que eran moda en los medievales, teniendo en cuenta que las propiedades de una cosa no son una cosa aparte de la cosa de la cual son propiedades; b) aquello que se mienta bajo la palabra ‘substancia’ en la obra cartesiana es lo suficientemente poco claro como para abrir la posibilidad de la disputa con respecto a sus posibles significados, Clarke pretende hacer notar que el concepto es empleado por Cartesio con una frescura de contenido en comparación a los pensadores medievales, y c) las primeras obras del autor junto a una serie de pasajes de su correspondencia ponen en evidencia las pretensiones de explicar los fenómenos mentales dentro de un marco conceptual ‘científico’ en detrimento de uno ‘metafísico’. La principal evidencia se encuentra en una carta dirigida a Mersenne en la que confiesa haber diseccionado la cabeza de varios animales para poder llegar a una mejor explicación de fenómenos como la imaginación o la memoria (véase AT I 263). Entonces, el cambio de perspectiva expresado en las obras publicadas por el autor tendría que ver con la inclusión de temas relevantes para la época a su sistema, uno de ellos la justificación de la creencia en la inmortalidad del alma puesto en boga por el concilio de Letrán entre 1512 y 1517, “esto marca el contexto bajo el cual Descartes intenta explicar cómo su filosofía natural es consistente con la doctrina de la iglesia sobre la inmortalidad del alma” (Clarke: 2005, 6). Ha de considerarse además que una postura como la de este comentarista es capaz de dudar de que las ‘Meditaciones’ sean la fuente de mayor autoridad dentro de la filosofía cartesiana, y que, realmente sus ideas más frescas y propias se encuentran en los escritos juveniles no publicados por el autor, lo cual ya habría sido visto por la iglesia

En primer lugar se debe tener en cuenta que por ‘substancia’ Descartes entiende una cosa en la cual residen o existen todas las cosas que uno puede percibir, ya sean propiedades, atributos o cualidades de las cuales tenemos una idea real (AT VII 161), de lo cual se sigue que ninguna substancia puede ser conocida así sin más, sino sólo a través de esa multiplicidad de características que la definen como una substancia determinada, pues ningún atributo puede encontrarse sujeto a la nada. Este punto de vista es repetido en innumerables ocasiones a lo largo de las respuestas a las objeciones (AT VII 156; 176; 360), de esa manera “esto sugiere que nuestro conocimiento de las substancias no es inmediato, inferimos la existencia de una substancia desde nuestro conocimiento de sus cualidades junto con la ‘noción común’ de que las cualidades no pueden existir sin estar adheridas en algo. La materia [subject] en la cual las cualidades se encuentran predicadas es una substancia” (Clarke: 2001, 29).

Queda claro el motivo por el cual Descartes piensa que no podemos obtener una idea en sentido estricto de una substancia en la medida en que de acuerdo a la tercera meditación se sostiene que una idea debe implicar el asunto al cual hace referencia, a saber, el motivo que genera la imagen que se produce en la mente; dicho de otro modo, toda idea *en sentido estricto* debe mentar un objeto exterior a la propia mente¹⁷, de lo cual se sigue que toda idea que de una substancia podamos formar se encuentra construida a partir de los atributos que percibimos vía la experiencia, sin embargo, no se ha explicado aún cómo es que obtenemos nuestro conocimiento de la substancia misma, para lo cual existen dos alternativas: a) la primera hipótesis consiste en argumentar que nuestro conocimiento de las propiedades que componen a una substancia es directo e inmediato, y que, consiguientemente obtenemos un conocimiento de una substancia por inferencia, siendo éste independiente al conocimiento de las propiedades; la opción b), en cambio, nos dice que nuestro conocimiento de las substancias se encuentra limitado al conocimiento que tenemos de sus propiedades, y que,

católica en el momento en que decide ubicar esta obra dentro del índice de libros prohibidos: “Las *Meditaciones*, entonces, pueden ser vistas no como la expresión más autoritativa de la filosofía de Descartes, sino como un intento infructuoso de conciliar su teológicamente sospechosa filosofía natural con una expresión ortodoxa de metafísica escolástica” (2005, 12).

¹⁷ Una aseveración de este tipo es válida para la primera clase de ideas que Descartes distingue, a saber, aquellas ideas entendidas como *imágenes* mentales, sin embargo, tal caracterización deja de ser válida para las ideas que acompañan a las primeras, es decir, los juicios que nos formamos de ellas y las voluntades y afectos que nos provocan (AT VII 36-7).

de esa manera la concepción que de ella lleguemos a formarnos no puede ser independiente de las cualidades que de ella conocemos, siendo esta última opción la que Descartes escoge para su sistema filosófico, “nuestra idea de cualquier substancia particular es simplemente una idea, o un grupo de ideas, de sus cualidades” (Clarke, 30).

Entre todo el conjunto de características que compone a una substancia serán llamadas ‘modos’ aquellas cualidades de una cosa dada que se encuentran sujetas a cambio, dicho cambio afectará también a la substancia misma, puesto que entre la noción de modo y la de substancia no hay aquí distinción real alguna, así por ejemplo hay una alteración en una respectiva substancia si ésta pasa desde un estado de reposo a uno de movimiento, sin embargo, ninguna substancia puede transferir sus modificaciones a otra, pues en el sistema metafísico de Descartes no es concebible que una substancia pueda perder sus propiedades o adquirir otras distintas, al menos no si queremos sostener que esa substancia sigue siendo la misma.

Además, entre toda la cantidad de características o propiedades que pueden encontrarse en una substancia Descartes sostiene que hay una que define la clase de esa substancia misma, y que además en ella se ven implicadas todas las demás características de esa misma clase, como la extensión en los cuerpos y el pensamiento en las cosas pensantes.

Toda la aclaración de este lenguaje técnico resulta ser una empresa muy importante para Clarke ya que se propone demostrar que no es tan claro que Descartes haya mantenido una posición dualista unívoca como lo enseña la tradición, sino que “quizás, en lugar de un fantasma en la máquina, el legado de Descartes incluya ‘propiedades mentales fantasmales’ en un cuerpo humano, el cual es descrito de otra manera como una compleja máquina biológica” (2001, 31).

Una de las pistas más importantes para encarrilar una lectura de este tipo se encuentra en la correspondencia que Descartes sostuvo con la princesa Isabel de Bohemia. Ante la pregunta de cómo podría ser explicada la interacción entre entidades corporales caracterizadas por la extensión con otras entidades incorpóreas que llevan por nota el pensamiento, Descartes responde aludiendo a que en sus escritos anteriores ha hecho mención de dos *facultades* en el alma humana de las cuales depende todo el conocimiento que de su naturaleza podemos

obtener, estas son la facultad de pensar y la de encontrarse unida al cuerpo, siendo así capaz de actuar y padecer con él. La última de esas dos facultades no había sido explorada con mayor detención anteriormente en la obra del autor ya que el objetivo de Descartes era simplemente demostrar la distinción entre alma y cuerpo, para lo cual sólo necesitaba un exhaustivo análisis de la primera; en esa carta fechada el 21 de Mayo de 1643, en cambio, se veía forzado a dar sus argumentos para concebir la unión entre ambas substancias y dar así pistas que aporten a esclarecer la interacción entre ambas:

“En primer lugar, considero que existen en nosotros unas cuantas nociones innatas primitivas, que son como unos originales en cuyo patrón nos basamos para construir todos nuestros demás conocimientos. Y esas nociones son muy pocas, ya que, tras las más generales, las de ser, el número, la duración, etcétera, que convienen para todo cuanto podemos concebir, sólo tenemos, en lo que más particularmente atañe al cuerpo, la noción de la extensión, de la que se derivan las de la forma y el movimiento. Y para el alma tenemos sólo la del pensamiento, que abarca las percepciones del entendimiento y las inclinaciones de la voluntad; y, por último, para el alma y el cuerpo juntos, sólo tenemos la de su unión, de la que depende la de la fuerza con que cuenta el alma para mover el cuerpo, y el cuerpo para influir en el alma, provocando en ella sensaciones y pasiones” (AT III 665).

Se debe tener muy presente que en este pasaje son mencionadas tres *nociones* primitivas que atañen al cuerpo, al alma y a su unión respectivamente y no tres *substancias*, pues si a partir de aquí se realiza una mala lectura podría incluso sostenerse que la doctrina de Descartes contempla tres tipos de substancias, lo cual resulta ser claramente una suposición errada. En primer lugar ésta puede ser desmentida utilizando como base la argumentación cartesiana misma, pues la clave se encuentra en su concepción de ‘substancia’. Todo conocimiento sobre una substancia es conocimiento sobre sus atributos, y además cada substancia posee un atributo principal que englobaría bajo sí a todos los demás atributos, en el caso de las cosas corporales sería la extensión y el pensamiento en las cosas pensantes. Sin embargo, esta ‘tercera substancia’ representada por la unión no posee ningún atributo distinto a los ya mencionados, por lo que no sería más que un compuesto de otras dos cosas en el caso de que aceptemos el dualismo o tenemos allí una cosa que puede ser expresada en dos distintos lenguajes si somos monistas, “la noción de unión entre mente y cuerpo se refiere y aplica excepcionalmente a la naturaleza humana –una tercera clase de entidad

constituida por la unión o composición de dos sustancias distintas, pero que ella misma no es un tercer tipo de sustancia que tenga un específico tipo de esencia o atributo” (Alanen: 1996, 8). Además ha de tenerse en cuenta que una postura que contemple tres sustancias sería aún más propensa a las críticas de Ryle que el mismo dualismo pues aumenta la gravedad de la confusión. Ryle atribuye un error categorial a la postura cartesiana en la medida en que ésta consideraría que los distintos lenguajes para describir un mismo evento serían, en última instancia, cosas distintas con características propias e independientes de la otra, una postura de tres sustancias consideraría la efectiva existencia de aquellas dos maneras de referirse a una misma cosa como cosas distintas y además consideraría que la cosa a la cual ambos lenguajes se refieren es otra más, lo cual se asemejaría mucho más a la broma ryleana que caricaturiza al dualismo con el caso de una persona que aseguraba haber comprado un guante derecho, uno izquierdo y además un par de guantes.

Se debe tener en cuenta, además, que los conjuntos de conceptos inmersos en las tres nociones primitivas distinguidas en esta carta no pueden superponerse unos a otros, siendo así imposible el poder explicar uno de ellos recurriendo a los otros, “de lo cual se sigue que sería un error explicar cualquier fenómeno aplicando un conjunto inapropiado de conceptos, y sería igualmente engañoso intentar explicar una noción primitiva en términos de otra” (Clarke: 2005, 38).

Ahora bien, en la mentada carta del 21 de Mayo no queda esclarecida aún la estrecha unión que vincula al alma con el cuerpo ni la interacción entre ambas sustancias, es por eso que Isabel insiste en la petición de una explicación a este problema¹⁸, la cual llega por fin -en parte- en una contestación que realiza Descartes el 28 de Junio de 1643:

¹⁸ Alanen cree notar que Descartes se encuentra consciente de la imposibilidad de una respuesta a esta interrogante en la medida en que habría una distinción entre la noción técnica que emplea con fines científicos y epistemológicos representada por la división substancial entre alma y cuerpo con la noción no técnica enfocada en la psicología de sentido común que permitiría una adecuada comprensión de lo que es el caso en la vida cotidiana sin la necesidad de un análisis más profundo. Asimismo, los términos o nociones de esta distinción no son traducibles el uno al otro, pues uno de los problemas que surgiría se encuentra en el plano de la claridad y la distinción; las sustancias de la distinción real son claras y distintas para la mente atenta mientras que la noción de unión resulta ser muy oscura: “Por su carácter experiencial pre-filosófico, la tercera noción primitiva no puede darnos un tipo de conocimiento separado o diferente del obtenido a través de las otras dos nociones primitivas por la evidencia en la cual está fundado (la evidencia de los sentidos en contraste al argumento racional de la demostración matemática). Quiero sostener, que esta tercera noción no es comparable a conocer en el sentido que otorga un sistema incuestionable o de

“En primer lugar, veo una gran diferencia entre estas tres categorías de nociones, puesto que el alma sólo puede concebirse mediante el entendimiento puro; el cuerpo, es decir, la extensión, las formas y los impulsos que lo mueven, puede también conocerse sin más ayuda que la del entendimiento, pero es preferible que en ayuda del entendimiento acuda la imaginación; y, por fin, las cosas que atañen a la unión del alma y el cuerpo sólo se conocen de forma muy obscura con la única ayuda del entendimiento, y otro tanto sucede si la imaginación ayuda al entendimiento. Mas los sentidos las dan a conocer con gran claridad” (AT III 691-2).

Una manera bastante interesante de interpretar este pasaje surge si consideramos que aquí Descartes no tiene en mente la clasificación entre distintos tipos de cosas o substancias, sino que, más bien, hace alusión a distintas maneras de describir o comprender la realidad o lo que es el caso, a saber, el ser humano. Bajo esa concepción el lenguaje que utilizamos para describir eventos físicos y el que empleamos para los eventos mentales, en última instancia, no disocian la realidad en dos tipos de cosas; muy por el contrario, hacen referencia a una sola cosa con tales características que no puede ser encerrada dentro de un solo tipo de lenguaje, de esa manera el lenguaje representado por cada una de estas nociones sería un ‘*modo*’ que expresaría la realidad y no una cosa distinta. Una interpretación como la de Clarke ni siquiera considera que el lenguaje ‘metafísico’ de Descartes es empleado para otorgar explicaciones sobre el comportamiento de la mente humana, sino que funciona simplemente como una ‘redescripción’ de lo expresado bajo el lenguaje científico esta vez en los términos de una primera persona, lo cual vendría a resolver una aparente inconsistencia en la filosofía de Cartesio, a saber, su rechazo a las explicaciones circulares de los medievales representada por las ‘formas substanciales’ y su residual adherencia al alma como parte de ese lenguaje:

“Esto es consistente con el hecho de que Descartes adopte dos actitudes aparentemente inconsistentes hacia las formas substanciales. Su argumento fundamental dice que no explican nada. Sin embargo, retiene al alma humana como la única forma substancial en su filosofía. Pero su

creencias bien justificadas; más bien, el campo de la tercera noción primitiva es la conciencia [awareness] y saber de qué manera se ejecuta en la experiencia diaria y en la acción [la unión misma entre ambas substancias]”, y luego agrega: “esto podría no ser visto sólo como un intento por explicar distantemente una dificultad que Descartes fue incapaz de resolver de manera satisfactoria, más bien, expresa la importante perspicacia de que la noción que poseemos de la unión primero pertenece a la psicología de sentido común, la que, como tal, no puede ser retratada claramente por ningún análisis más lógico o científico. No es un concepto científico, sino una noción no técnica, una que “cada cual lleva en sí mismo sin la necesidad de filosofar” (13-4).

supervivencia no corresponde a alguna función explicativa en el caso de los seres humanos. Es simplemente un marcador, una medida de detención, la cual indica dónde una extremadamente ambiciosa teoría cartesiana de la mente encuentra aparentemente sus infranqueables límites” (2005: 10).

El motivo por el cual el autor de las *‘Meditaciones’* no puede explicar con gran propiedad la interacción entre alma y cuerpo sería, entonces, la irreductibilidad y la imposibilidad en la traducción de uno de estos modos al otro, patentizando así una suerte de ‘anomalía’ entre ambos lenguajes, “los seres humanos tienen propiedades físicas, en tanto que descritos o explicados por las ciencias físicas, también tienen propiedades semánticas, y se podría suponer cierto tipo de fundamental confusión conceptual o error categorial para asumir que la última podría ser explicada dentro del ámbito de los conceptos válidos o los métodos empleados por las ciencias físicas” (2001, 33).

Una de las principales virtudes de una lectura como la de Clarke se encuentra en reconocer la validez y el aporte filosófico que tiene la introducción conceptual del ‘error categorial’ de Ryle de modo que sería imposible excusar a Descartes de este reproche si aceptamos su dualismo. En base a ello el método que emplea para sostener su defensa consiste en evidenciar la superficialidad de la lectura ryleana sobre la filosofía misma de Descartes, pues existen pasajes en los cuales el dualismo radical de Cartesio no pareciera ser tal. En otras palabras, teniendo en cuenta que la observación que Ryle introduce con la concepción de su ‘error categorial’ es correcta y un verdadero aporte a la hora de estudiar filosofía de manera crítica, la única vía para salvar a Descartes de este error estriba en sugerir que el autor del *‘Tratado de las pasiones’* quizá fue algo así como un ‘monista anómalo’ pero que, sin embargo, en vista de su particular lenguaje y de ciertos pasajes en los que el dualismo radical parece ser afirmado de forma explícita, no es un hecho que pueda ser afirmado con certeza.

La lectura sobre la estructura de lo mental en Descartes que sugiere Clarke vendría a aliviar ciertas dificultades que se evidencian en la misma. Así por ejemplo, Clarke afirma que Descartes incluso tenía en mente la noción del ‘error categorial’, y que por tal motivo asumía una postura anómala, es decir, no fue capaz de atreverse a dar una respuesta contundente para explicar la interacción entre mente y cuerpo porque ya sabía que no era

posible realizar una reducción entre los lenguajes de uno y otro modo de concebir la realidad, y que además la evidencia de su concepción monista podría estar propiciada en la misma correspondencia con Isabel cuando afirma que “concebir la unión que existe entre dos cosas equivale a concebirlas como una sola” (AT III 692), lo cual, según Clarke, es agua para el molino que predica una diferenciación modal en lugar de una distinción real con todas sus letras:

“Por supuesto, el hecho de que algunas propiedades no son físicas, no implica que ellas sean propiedades fantasmales inmateriales. Así, si la constitución de un país no es algo físico, no quiere decir que pertenezca a una clase de espíritus legales. Asimismo, nuestras habilidades semánticas o interpretativas no están dispuestas para una explicación física, especialmente no en la física mecánica expuesta por Descartes. Pero de allí no se sigue que pertenezcan a una realidad fantasmal no física” (2001, 33)

Por lo tanto, el siguiente paso en la argumentación de Clarke estriba en cómo hacer sentido a la postura dualista de Descartes si es que éste consideraba que las propiedades semánticas no eran reducibles a las físicas, negando, de esa manera cualquier tipo de distinción real entre propiedades y substancia, además de rechazar la noción de cualquier tipo de conocimiento de una substancia como tal independientemente de sus propiedades, para afirmar luego que tenemos un perfecto conocimiento de la unión entre mente y cuerpo sólo con el recurso de nuestros sentidos.

Parte de la respuesta a esta interrogante se encontraría en reconocer que la terminología latina que emplea Descartes no tiene la misma significación que le daban los pensadores escolásticos, de modo que cuando es usado el término ‘substantia’ se debe advertir que allí puede haber una maleabilidad en lo mentado por aquella palabra por parte de Descartes:

“cuando Descartes intentó ofrecer una teoría sobre los dos tipos de propiedades que son experimentadas por los seres humanos, recurrió al lenguaje substancial que se encontraba disponible en la tradición escolástica. Sin embargo, también modificó el concepto de substancia lo suficientemente como para generar dudas acerca de las implicaciones de su uso para una teoría de la naturaleza humana” (Clarke, 34).

En definitiva, la estrategia de Clarke se basa en sembrar la duda con respecto a ciertos pasajes de la obra cartesiana en los cuales parece existir la sugerencia de que en realidad

nosotros no somos dos cosas distintas unidas de una manera inexplicable, sino, más bien, somos una sola cosa que puede ser descrita de dos maneras distintas, irreductible la una con respecto a la otra. Por lo tanto, a modo de conclusión cabe señalar que ante los ojos de un pensador como Clarke la teoría cartesiana sobre lo mental sólo tendría vigencia en la actualidad si es que puede pasar el examen impuesto por Ryle con su ‘error categorial’, lo cual sería igual a decir que la teoría cartesiana mantiene su vigencia sólo en la medida en que la desmitificamos, asumiendo que el dualismo es una versión caricaturizada o bien inmadura del propio Descartes, y que, ya desde la redacción de las ‘*Meditaciones*’ en adelante pueden comenzar a verse atisbos de lo que sería su verdadera posición, a saber, casi una versión adelantada del ‘monismo anómalo’ davidsoniano¹⁹. No obstante, los pasajes de mayor valor para Clarke corresponden al epistolario real con Isabel de Bohemia en los que Descartes admite que concebir la unión entre dos cosas es igual a concebirlas como una. Tal prueba en dirección a su lectura puede ser fácilmente puesta en disputa en la medida en que consideramos que el término ‘concebir’ no necesariamente se refiere al pensamiento de algo que es efectivo en la realidad; bien puedo ‘concebir’ la unión entre mente y cuerpo como si fuesen una sola cosa aunque en realidad se encuentren separados con el fin de proporcionarme una noción de cómo comprender el fenómeno al cual se intenta dar caza.

Otras lecturas, como la de Alanen, parecen sugerir algo similar a lo de Clarke en la medida en que postula la existencia de una distinción entre lenguaje técnico y no técnico en el planteamiento cartesiano:

“Pensamiento y extensión, como Descartes los define, son nociones técnicas, sirviendo a propósitos científicos y epistemológicos. La noción que tenemos de nosotros mismos como humanos, personas conscientes y corpóreas no es técnica, sino una noción natural que no puede ser definida o explicada en términos de esas nociones técnicas. Mientras las primeras son claras y distintas para el filósofo,

¹⁹ Se debe tener en cuenta, de todas maneras, que en la defensa realizada a Descartes por parte de Desmond Clarke en ningún momento se menciona la figura de Donald Davidson, sin embargo, me parece un hecho patente que al realizar afirmaciones tales como “los seres humanos tienen propiedades físicas, en tanto que descritos o explicados por las ciencias físicas, también tienen propiedades semánticas” (33) o “quizás, en lugar de un fantasma en la máquina, el legado de Descartes incluya ‘propiedades mentales fantasmales’ en un cuerpo humano, el cual es descrito de otra manera como una compleja máquina biológica” (31) se está teniendo en mente un monismo como el que profesa el alma máter de la Universidad de Harvard.

la última no lo es porque su significado sólo puede ser comprendido en el contexto de un lenguaje ordinario dentro de los propósitos no filosófico-científicos a los que sirve. Como otros conceptos del lenguaje ordinario podríamos decir que es lógicamente primitivo: no puede ser traducido en términos técnicos (filosóficos o científicos) sin perder su significado original” (1993, 14).

No obstante, la posición que adopta Lilli Alanen es menos radical que la de Clarke, pues a pesar de la observación que realiza con respecto a los tipos de lenguaje empleados por Cartesio y a la irreductibilidad entre ambos, sigue considerando a este autor como un pensador dualista, por tanto, aunque evidencie una desprolijidad en la lectura ryleana no logra derrumbar los fundamentos de su crítica.

En lo que resta, entonces, me propongo analizar la estructura del ‘monismo anómalo’ davidsoniano para intentar así determinar si existe algún grado de similitud entre la concepción sobre lo mental que nos ofrece éste con respecto a la lectura heterodoxa de Descartes que ejercita Clarke, con el fin de determinar hasta qué punto pueden ser sostenibles afirmaciones que aseveren cierto monismo en el pensador de La Fleche.

III

El monismo anómalo que propone Donald Davidson pretende eliminar una supuesta incompatibilidad a la hora de explicar la interacción entre los eventos físicos y mentales, puesto que por una parte somos capaces de constatar cierta clase de concatenación causal entre ambos tipos de sucesos, lo cual implicaría la incorporación de un aparataje nomológico para dar con la explicación a dicha sucesión temporal entre eventos, mientras que al mismo tiempo se reconoce una anomalía adyacente en los eventos mentales con el propósito de salvar al ser humano del determinismo causal de la física y de esa manera dar paso al plano de la libertad.

La aparente contradicción que Davidson se propone disipar, entonces, surge de tres principios que se reconocerán como verdaderos. En primer lugar se encuentra el *principio de interacción causal* que afirma que al menos algunos eventos mentales tienen interacción causal con eventos físicos, así por ejemplo el motivo que me impulsaría a levantar el brazo cuando oigo la frase “que alce la mano quien quiera quemar estos libros” no se encuentra relacionado únicamente a cierto aparataje que constituye mi fisiología sino que también

juega una parte importante el conjunto de creencias y convicciones que me hagan pensar que quemar aquellos libros es una buena opción, ya sea porque apoyo la flojera, soy un detractor del eurocentrismo o porque esos libros son obra del mismísimo demonio. El segundo principio es denominado como el *carácter nomológico de la causalidad*, pues consiste en afirmar que allí donde hay causalidad también existe una ley, de modo que los eventos que hacen de causa y efecto se encuentran determinados por leyes que puedan explicar su secuencia. En último lugar, el tercer principio es llamado *anomalía de lo mental*, ya que con él se sostiene que las leyes deterministas que predigan y expliquen a los eventos mentales no existen.

La inclinación natural indica que los dos primeros principios son incompatibles con el tercero, pues éstos sostienen que al menos algunos eventos mentales podrían ser explicados y predichos en base a leyes mientras que aquel sostiene lo contrario. La reconciliación entre estos tres principios intentará efectuarse mediante una teoría de la identidad entre lo mental y lo físico, luego se intentará demostrar que las leyes psicofísicas no existen estrictamente, para después, intentar construir una versión de la teoría de la identidad teniendo como base los dos pasos anteriores.

Así las cosas, Davidson intenta demostrar la consistencia de los tres principios anteriormente descritos por medio de una tesis que apueste por la identidad entre los eventos mentales y físicos que no contenga contradicción interna. Por evento, entonces, se comprenderá un individuo fechado e irrepetible como “la muerte de Sir Walter Scott”; tal evento puede tener otro enunciado que sea idéntico a él mismo como “la muerte del autor de Waverley”.

Ahora bien, el siguiente paso se encuentra en dilucidar qué clase de características debe tener un evento para que sea denominado físico o mental, llegándose a concluir que para que un evento sea mental debe tener como principal característica la intencionalidad, lo cual se llevaría mal con eventos tales como las sensaciones de dolor o la representación de una imagen, pues estas últimas se encontrarían desprovistas de la característica que hace de un evento mental tal clase de evento. No obstante, la exclusión de las sensaciones de dolor y la representación de imágenes bajo la clase de lo mental es sólo aparente, pues incluso si suponemos que tales eventos ya señalados son físicos cabe reconocer que el monismo

anómalo propuesto por Davidson intenta abarcar todo evento físico bajo la esfera de lo mental sin que ello sea un reduccionismo:

“Sin embargo, el criterio no cubre realmente sólo el tener sensaciones de dolor e imágenes residuales, sino aún mucho más. Tomemos algún evento que intuitivamente podría aceptarse como físico, digamos, la colisión entre dos estrellas en el espacio distante. Allí debe haber un predicado netamente físico ‘ Px ’ verdadero sobre esa colisión, y sobre otras, pero verdadero sólo sobre ella en el momento en el que ocurrió. No obstante, este momento particular puede ser precisado como el mismo tiempo en el que Jones se percató de que un lápiz comenzó a rodar sobre su escritorio. La colisión estelar distante es, así, *el* evento x tal que Px y x es simultáneo a que Jones se haya percatado que un lápiz comenzó a rodar sobre su escritorio. La colisión ha sido ahora identificada por una descripción mental y debe ser considerada un evento mental” (2002, 211).

Así entonces, el monismo anómalo admite que todos los eventos acaecidos son, en última instancia, físicos. Sin embargo, tal postura no debe ser confundida con el materialismo ya que la tesis de Davidson no acepta que todos los eventos mentales sean explicables de alguna manera exclusivamente física, “el monismo anómalo muestra una tendencia ontológica sólo en la medida en que permite la posibilidad de que no todos los eventos sean mentales, mientras que insiste en que todos son físicos” (214). Además, a pesar de que se niegue la existencia de leyes psicofísicas, el monismo anómalo sigue sosteniendo que existe una suerte de dependencia por parte de las características mentales con respecto a las físicas, de modo que será imposible que existan dos eventos similares en lo que a su ámbito físico respecta pero que sean completamente diferentes en la esfera de lo mental o que una alteración en lo mental no implique una alteración en lo físico. Davidson insiste en sostener que con todo esto no se tiene en mente una clase de reduccionismo, pues si así fuese se estaría afirmando que las propiedades morales mismas serían reductibles a propiedades descriptivas.

Por lo tanto, Davidson cree haber demostrado ya la reconciliación de los tres principios anteriormente puestos en disputa, la causalidad y la identidad serán tenidas como relaciones acaecidas entre sucesos o eventos individuales sin importar la manera en la que se las describa, ya sea de manera física o mental; sin embargo, las leyes instanciadas entre aquellos sucesos individuales son lingüísticas, de modo que los eventos podrán ser predichos o explicados dependiendo de la manera en la cual se los describa. Así entonces,

el principio de interacción causal atañerá a los eventos en tanto que son descritos de manera física, al ser un principio extensional, mientras que el principio de la anomalía de lo mental será válido sólo para los eventos cuando son descritos mentalmente²⁰.

Una distinción tal es la que Clarke cree notar en la doctrina cartesiana mediante la introducción de los dos tipos de substancias, cada una de ellas correspondería a un lenguaje distinto que expresaría lo que sucede en una sola cosa, pues de esa manera se interpretaría el hecho de que mente y cuerpo se encuentran substancialmente unidos; además, otro punto que jugaría a favor de Clarke radica en la negativa de Descartes a la hora de otorgarle una respuesta a Isabel con respecto a la manera en la cual el cuerpo actúa sobre el alma y viceversa, ya que el intérprete irlandés considera que el silencio cartesiano se debe a la intuición de que cada uno de estos lenguajes no puede reducirse al otro, tal como lo postula Davidson. No obstante, el mismo Desmond Clarke hace notar que parte de la obra de Descartes parece sugerir una suerte de dualismo radical como el que Ryle caricaturiza en las primeras páginas de su más célebre obra, siendo una de las más famosas evidencias de tal interpretación la manera en la cual Cartesio dispone la forma en la que dividirá el objeto de su estudio en el *‘Tratado del hombre’*²¹. La evidencia que demuestra el pensamiento dualista de Descartes es demasiado fuerte, sin embargo, para Clarke dicha posición correspondería quizá a una versión aun inmadura de este filósofo, y que luego su posición fue adquiriendo un cambio de perspectiva en la madurez, como queda demostrado en la correspondencia con Isabel. Tal interpretación no resulta convincente del todo, principalmente porque la estrategia de Clarke se basa en oscurecer la posición canónica en lugar de esclarecer la suya propia, aunque de todas maneras el mayor ataque que se le podría hacer a esta lectura se encuentra avalado por la misma filosofía cartesiana ya que incluso en la última obra publicada por Descartes (1649) se encuentra presente la pretensión de intentar otorgar una solución definitiva al problema de la interacción entre

²⁰ Además, con respecto al carácter nomológico de la causalidad se agrega la siguiente advertencia: “cuando los eventos son relacionados como causa y efecto, posee descripciones que instancian una ley. Esto no quiere decir que cualquier enunciado singular verdadero de causación instancie una ley” (215).

²¹ Allí Descartes escribe: “Estos seres humanos estarán compuestos, como nosotros lo estamos, de un alma y un cuerpo. Y les debo describir primero el cuerpo en su totalidad, luego el alma, también por completo; y finalmente les debo mostrar cómo estas dos naturalezas deben de compartir y estar unidas para componer seres humanos que se nos parezcan” (AT XI 119-2).

alma y cuerpo con la introducción de la glándula pineal²² como puente de conexión entre ambas sustancias:

“Concebimos, pues, aquí que el alma tiene su sede principal en la pequeña glándula que hay en medio del cerebro, desde donde irradia a todo el resto del cuerpo por medio de los espíritus, de los nervios y aun de la sangre, que, participando de las impresiones de los espíritus, pueden llevarlas por las arterias a todos los miembros, Y recordando lo que antes se ha dicho sobre la máquina de nuestro cuerpo, a saber: que los pequeños filamentos de nuestros nervios están distribuidos de tal modo por todas sus partes que, con ocasión de los diversos movimientos que son producidos en él por los objetos sensibles, abren de diverso modo los poros del cerebro, lo que hace que los espíritus animales contenidos en sus cavidades entren, también de diverso modo, en los músculos, por causa de lo cual pueden mover los miembros de todas las diversas maneras que pueden ser movidos; y también, que todas las demás causas que pueden mover diversamente los espíritus bastan para conducirlos a los diversos músculos (...) la máquina del cuerpo está compuesta de tal modo que sólo por el hecho de ser esta glándula diversamente movida por el alma, o por cualquier otra causa que pueda darse, impulsa los espíritus que la rodean hacia los poros del cerebro, que los conducen por los nervios a los músculos, por medio de lo cual les hace mover los músculos” (AT XI 354-5; Art. XXXIV)

La escueta respuesta que Descartes le redactó a la princesa Isabel en 1643 parece ser, entonces, a la luz de lo expuesto en el *‘Tratado de las pasiones’* de 1649, una falta de recursos para explicar lo que en ese momento se le requería y no un acto de astucia por el hecho de haber reconocido que aquello que se dice con un lenguaje psicológico corresponde a lo mismo que es descrito mediante un lenguaje físico, pues en el mismo momento en el cual reconoce una suerte de interacción entre ambas sustancias, intentando además proporcionar una explicación para tal suceso, se está cayendo bajo un error categorial al asumir que se trata allí de dos cosas distintas. A su vez, si pensamiento y extensión no son más que nociones técnicas que permiten al filósofo establecer las bases de una buena ciencia, como sostiene Alanen, no veo por qué la necesidad de querer

²² El argumento con el cual Descartes llega a establecer que la glándula pineal es el centro de operaciones de la mente no deja de ser curioso, pues habiendo advertido que todos los órganos de nuestro cuerpo se encontraban dispuestos en dos partes, incluido entre ellos el cerebro mismo, consideró que el alma al ser una unidad indivisible, debía ejercer su influencia sobre el cuerpo en aquella parte del cerebro que no tuviese par, de esa manera todas las representaciones dobles suministradas por los sentidos debían pasar por tal centro de comando para unificar lo representado (Tratado de las pasiones, art. XXXII).

reconciliarlos en el ámbito fáctico de las acciones humanas como Descartes lo hace, de modo que pensar en un Descartes monista me parece una idea sumamente difícil.

Conclusión

A lo largo de este estudio se ha visto cómo ante las críticas al sistema cartesiano esbozadas por pensadores como Ryle o Tugendhat surgió una corriente interpretativa que se puso por meta salvar a Descartes de tales ataques. La estrategia optada para emprender dicha batalla consistió en desmitificar el imaginario colectivo sobre la ‘teoría de lo mental’ cartesiana, alegando una falta de rigor por parte de sus críticos a la hora de leer las fuentes de su sistema. Además se hizo el esfuerzo por emparentar el pensamiento cartesiano sobre la ‘teoría de lo mental’ con aquellas surgidas a fines del siglo XX para así demostrar cierta validez, siendo Donald Davidson uno de los tópicos en el momento de realizar dicha comparación.²³

Ahora bien, como fácilmente puede desprenderse de su nombre el ‘monismo anómalo’ davidsoniano contempla dos características fundamentales a la hora de explicar la relación que existe entre la esfera de lo mental con el ámbito físico, a saber, que a pesar de la distinción hecha mediante la separación de ambas esferas debe asumirse que todo evento es, en definitiva, físico, y que, en segundo lugar, no existen leyes estrictas que expliquen la interacción entre ambos ‘modos’ de comprender o abordar la realidad. Por lo tanto, el análisis que corresponde hacer inmediatamente después es si la filosofía cartesiana cumple con dichas características distintivas que promulga Davidson.

Parece no haber problemas si se sostiene que la doctrina cartesiana considera una suerte de ‘anomalía’ entre lo mental y lo físico, pues dicha aseveración se encuentra bien fundamentada tomando como fuente la correspondencia con Isabel en la que se hace mención de la imposibilidad a la hora de hacer explicable la relación existente entre ambas clases de eventos, es más, el mismo Davidson no tiene problemas en atribuir a Descartes esta característica a su pensamiento. Sin embargo, tanto el centro de las críticas hechas por Ryle o Tugendhat como la defensa construida por Clarke se encuentran fundadas en la consideración que tienen sobre si Descartes es un monista o un dualista.

²³ En ‘Descartes’s theory of mind’ (2005) Desmond Clarke establece además ciertos paralelismos y comparaciones con la teoría expuesta por Thomas Nagel.

Por ejemplo, al tomar la crítica del ‘error lingüístico’ formulada por Tugendhat se hará patente de forma inmediata que tal argumento depende completamente de la distinción que Descartes realiza entre ‘res cogitans’ y ‘res extensa’, ya que de allí se sostendría que aquello que no puede ser afirmado con un grado de certeza inmaculado sobre mí, no puede, en última instancia, ser identificado conmigo mismo. De todas maneras, más allá de que Descartes haya sido realmente dualista, me parece que un argumento tal no hace gran daño al conjunto de su teoría.

El argumento de Tugendhat apela a la asimetría epistémica entre ambas clases de cosas, de modo que si supongo algo de mí mismo que no se encuentra facultado con la misma claridad y distinción que aquellas afirmaciones que me resultan inmediatamente ciertas - como los estados de conciencia- se deberá concluir que esas afirmaciones no son identificables conmigo. Ahora bien, la distinción ontológica llevada a cabo por Descartes no presupone una conclusión de ese tipo. En la segunda meditación, luego de haber hallado la primera verdad libre de cuestionamientos que hiciera de fundamento para el surgir de las ciencias, el meditador se propone llenar el contenido de la misma, pues hasta el momento sólo sabía de sí mismo que era algo que existía. Es entonces cuando analiza las posibilidades de su propia esencia recurriendo a todas aquellas opiniones que de antaño tenía de la misma, mencionando qué es aquello que entiende por cuerpo, además de sugerir la concepción aristotélica sobre el alma, para, finalmente llegar a la conclusión de que él era esencialmente una ‘cosa que piensa’ tomando en cuenta el orden de su meditación. No obstante, el hecho de que su primera gran certeza tenga un grado de transparencia mucho mayor que el de cualquiera de las características que antes consideraba como propias no implica que estas últimas no puedan ser identificadas con el meditador mismo, pues el único motivo que impide la identificación de sí mismo con el cuerpo es el desconocimiento de la existencia del mismo, y, a pesar de que la identificación no es realizada aún, su posibilidad no se descarta:

“Empero, ¿no podría acaso suceder que esas mismas cosas que supongo que son nada, porque las ignoro, sin embargo en la verdad de las cosas no fueran diferentes de lo que conocí que yo era? *No lo sé, ahora no disputo acerca de ello: únicamente puedo juzgar de aquellas cosas que me son claras*” (AT VII 27; énfasis mío).

Así entonces, del hecho de que se consideren dos clases de sustancias no se sigue que el meditador pueda identificarse sólo con aquella que conoce primero como perteneciente a su esencia, es más, a pesar de que el grado de transparencia epistémica que el cuerpo nos entrega supone una dificultad para Descartes en un plano teórico, por lo cual decide que la existencia del mismo quede suspendida hasta bien entrada la meditación, se debe reconocer que la identificación con éste se vuelve fundamental en el momento de desarrollarse en el mundo fáctico, en el cual es prioritario saber que ese ‘yo’ que piensa, siente dolor o hambre es el mismo que retira su mano del fuego al sentir el calor o que va en busca de comida al sentir el impulso del hambre, de lo contrario la conservación de la propia existencia sería puesta en grave peligro. Si el meditador no pudiera identificarse con su cuerpo una vez concluidas las meditaciones debería ser comparado con aquellos insensatos que se creen reyes cuando en realidad son paupérrimos, con aquellos que se piensan vestidos de púrpura cuando en verdad se encuentran desnudos o con esos otros que dicen ser toda una calabaza.

Asimismo, la crítica realizada por Ryle funciona solamente si se asume que la doctrina cartesiana es de corte dualista, pues en la medida en que es tal cabe ser acusada de un error categorial al clasificar cuerpo y alma dentro del mismo conjunto lógico, como si ambas ‘cosas’ fuesen comparables o incluso excluyentes. Si se acepta que Descartes sostuvo un marcado dualismo substancial como el que parece identificarse en ciertos pasajes de las ‘*Meditaciones*’ o el ‘*Tratado de las pasiones*’, por nombrar algunas obras, resulta extremadamente complicada la empresa consistente en excusar a Descartes del error categorial. Por otra parte, Desmond Clarke pretende salvar a la filosofía cartesiana de dicho error, para lo cual intenta hacer ver que la doctrina del autor de las ‘*Meditaciones*’ podría no estar tan ligada al dualismo como tradicionalmente se ha interpretado. Ambas posiciones han sido estudiadas ya en sus correspondientes lugares, por lo cual no me extenderé más en lo que respecta a ellas.

Ahora bien, se ha hecho notar que ambas críticas hacia el sistema cartesiano como la defensa ante Ryle requieren de invocar la petición de un esquema conceptual que resulta clave para sostener aquello que sostienen, a saber, el dualismo en el caso de los primeros y una particular especie de monismo en el segundo. No obstante, pienso que la construcción cartesiana de la teoría de lo mental es criticable antes de decidir si es ésta monista o

dualista, y es el mismo Arnauld quien hace notar las falencias de Descartes sin recurrir a las etiquetas de los anteriores en la medida en que ataca la viabilidad de la distinción real en el conjunto de objeciones que dirigió al autor del *'Discurso del método'*.

En una primera instancia Arnauld sugiere el problema ocasionado con la asimetría epistémica de la cual Tugendhat construye su crítica. Sin embargo, inmediatamente después reconoce que no es ese el problema identificado por el oriundo de La Haye, pues la meditación de Descartes no pretende abarcar 'la verdad de las cosas' sino únicamente 'el orden del pensamiento y su forma de razonar', por lo que el recorrido de la disputa debe permanecer en aquel ámbito, a saber, en "cómo, de que él no reconozca otra cosa que pertenezca a su esencia (*sino que él es una cosa que piensa*), se sigue que tampoco hay ninguna otra cosa que le pertenezca" (AT VII 199). El argumento que revelaría ese 'cómo' es precisamente la distinción real entre mente y cuerpo, el cual es fácilmente atacado al poner en duda el optimismo cartesiano con respecto a la concepción de cada uno de los elementos de la distinción, es decir, si en definitiva éstos son conocidos de una manera tan pura y completa como para determinar si existen lazos de unión entre ambos o no. La respuesta de Descartes a esta objeción no resulta ser muy convincente, pues sostiene que para realizar la distinción no es necesario un conocimiento entero y perfecto como el que Arnauld sugiere, sino uno "que fuera tal que nosotros no lo volviéramos *imperfecto y defectuoso* por la abstracción y restricción de nuestro espíritu" (AT VII 221). Así entonces, Descartes aclara que cuando hablada de una 'concepción plena' de las cosas no hacía referencia a una concepción entera y perfecta sino una que fuera lo suficientemente distinta como para caer en la cuenta de que la cosa concebida se encontraba completa, lo cual, sin embargo, aún no escapa a la crítica formulada por Arnauld.

Inmediatamente después Cartesio intenta dejar en claro que al referirse a la concepción de una 'cosa completa' no se entiende una cosa distinta de la 'concepción plena' de la misma. Por lo que luego procede a explicar qué es lo que entiende por tal concepción y cómo la distinción real vendría a explicar que mente y cuerpo son cosas completas estando separada la una de la otra. En lo que atañe a la primera interrogante responde: "por una cosa completa no entiendo otra cosa, sino una sustancia revestida de formas o atributos que sean suficientes para hacerme conocer que es una sustancia" (AT VII 222). Para fundamentar su

punto Descartes comienza a exponer una forma un tanto impropia para referirse a una substancia. Nos dice que toda substancia debe ser de tal manera que pueda subsistir sin la ayuda de otra substancia, sin embargo, puede llamarse a una substancia ‘incompleta’ cuando ésta forma un todo completamente nuevo con otra substancia, de modo que su ‘ser incompleta’ se encuentra referido únicamente a su relación con aquella otra substancia y no a su disposición interna, por lo cual estaría completa con respecto a sí misma pero incompleta con respecto a su aliado en la unión,

“así la mano es una sustancia incompleta, si la referís a todo el cuerpo del que es una parte; pero si la consideráis sola, es una sustancia completa. De manera parecida el espíritu y el cuerpo son sustancias incompletas cuando son referidos al hombre que ellos componen; pero si se los considera de manera separada, son sustancias completas” (AT VII 222)

Finalmente, Descartes se esmera en argumentar que en la noción misma de substancia se encuentra implícita la exclusión de cualquier otra substancia en su concepto, intentando así validar el argumento de la ‘distinción real’ como fuente fidedigna de la separación entre las dos cosas en cuestión. Asimismo la complementariedad entre mente y cuerpo expresada bajo la unión no sería un argumento en contra de la distinción, pues a pesar de que en muchas circunstancias actuarían en conjunto son cosas que pueden pensarse por separado, por lo que serían independientes entre sí.

En definitiva, las respuestas ofrecidas por Descartes a las objeciones de Arnauld no terminan por dar en el blanco, pues si por substancia entendemos una cosa que sea enteramente independiente de otra a tal punto que la excluya de su concepto no podemos llegar a saber cuáles son todos los atributos que posibilitan la independencia de cada una de las substancias, en tal medida se vuelve incluso difuso determinar qué es atributo y qué substancia. Tal punto es bien notado por Arnauld al hacer referencia a la evidencia que indica lo atada que parece estar la mente con respecto al cuerpo en determinadas circunstancias como la ebriedad o la niñez. En la medida en que el criterio que determina la línea divisoria entre una y otra cosa no es lo suficientemente clara todo el argumento de la distinción real queda en suspenso, pues no otorga ninguna prueba que sea infalible a la hora de buscar el tipo de certezas que tanto anhela Descartes. La crítica de Arnauld es, por lo tanto, mucho más efectiva a la hora atacar la posición cartesiana que aquellas de Ryle o

Tugendhat, pues antes de enfocarse en la postura dualista se concentra en destruir el criterio que posibilitaría toda división entre cosas, más allá de que luego éstas sean consideradas substancias, atributos, o incluso diferentes tipos de lenguajes útiles para referirse a un mismo fenómeno.

A modo de conclusión, entonces, cabe decir que hay suficiente evidencia bibliográfica como para inclinarse a pensar que la doctrina de lo mental ofrecida por Descartes es realmente de corte dualista, y que, todas las afirmaciones hechas por Cartesio con respecto a la divisibilidad del ser humano en dos ‘realidades’ distintas no es meramente una distinción lingüística o formal. El contenido mismo del concepto ‘substancia’ en Descartes ayuda a comprender esa dualidad en la medida en que sería imposible pensar que dos cosas son la misma si las características que componen sus conceptos son distintas. Eso, sumado a la afirmación de que las ‘substancias’ son de por sí excluyentes entre sí.

Una postura como la de Desmond Clarke, por consiguiente, carece de fundamentos como para defender aquello que pretende salvaguardar, a saber, el excusar a la doctrina cartesiana del error categorial ryleano, pues el núcleo de su defensa se basa en exponer a un Descartes heterodoxo, pero como ya se ha revisado, únicamente podemos atribuir la anomalía a la teoría cartesiana, mas no el monismo. No obstante, se debe hacer mención al hecho de que no todos los argumentos en contra de la posición cartesiana resultan ser efectivos si atacan el ya presupuesto dualismo, Tugendhat por ejemplo propone el ‘error lingüístico’ producido por la asimetría epistémica que en última instancia no logra derrumbar los cimientos de la doctrina cartesiana. Asimismo, se acaba de ver que el éxito o la debacle de dicha doctrina no se juega exclusivamente en el ámbito ‘monismo-dualismo’, pues Arnauld logra construir una crítica efectiva sin recurrir a la presuposición de alguna de aquellas posturas, crítica de la que Clarke no podría defenderse aún si concedemos el monismo a Descartes.

Bibliografía

Broughton, Janet. (2008). 'Self-Knowledge'. En J. Broughton & J. Carriero (eds.), *A Companion to Descartes*. Oxford: Blackwell Publishing, 179-95.

Clarke, Desmond. (2001). 'Exorcising Ryle's Ghost from Cartesian Metaphysics'. *Philosophical Inquiry*, 23: 27-36.

_____. (2005). *Descartes's Theory of Mind*. Oxford: Oxford University Press.

Churchland, Paul. (1981). 'Eliminative materialism and the propositional attitudes'. *The journal of philosophy*, 78: 67-90.

Descartes, René. (1897-1913). *Oeuvres de Descartes Vols. I-XII*. C. Adam & P. Tannery (eds.). Leopold Cerf: París. (citado por AT).

_____. (1989). *Tratado de las pasiones del alma*. Trad. Eugenio Frutos. Planeta: Barcelona.

_____. (1999). *Correspondencia con Isabel de Bohemia*. Trad. María Teresa Gallego Urrutia. Alba Editorial: Barcelona.

_____. (2014). *Meditaciones acerca de la filosofía primera*. Trad. Jorge Aurelio Díaz. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Davidson, Donald. (2002). 'Mental Events'. En D. Davidson, *Essays on actions and events*. Oxford: Oxford University Press, 207-227.

Palmer, Anthony. (2003). 'Contingent identities and category differences'. *Revue Internationale di philosophie*, 57: 51-65.

Rickman, H. P. (1988). 'Exorcising the Ghost in the Machine'. *Philosophy*, 63: 487-99.

Ryle, Gilbert. (1932). 'Systematically misleading expressions'. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 32: 139-170.

_____. (2008). *The concept of Mind*. New York, NY: Routledge.

Rozemond, Marleen. (2008). 'Descartes's Dualism'. En J. Broughton & J. Carriero (eds.), *A Companion to Descartes*. Oxford: Blackwell Publishing, 372-89.

Scribano, Emanuela. (2008). *Guida alla lettura delle meditazioni metafisiche di Cartesio*. Roma-Bari: Laterza.

Tugendhat, Ernst. (1993). 'El yo'. *Revista latinoamericana de Filosofía*, 3: 3-16.