

## REPENSAR A DESCARTES. CONSIDERACIONES SOBRE LA SUSTANCIA, EL SUJETO Y LA UNIÓN ALMA-CUERPO

---

Raúl E. de Pablos Escalante  
Departamento de Filosofía, Universidad de Puerto Rico,  
Recinto de Río Piedras  
raul.depablos@upr.edu

**Abstract:** While Descartes defends the real distinction between soul and body, he characterizes human beings as the union of both. The so-called Cartesian dualism neglects the relationship between the soul and the body in human beings and overlooks that the term substance in Descartes is not used univocally. In dialogue with É. Balibar and J. Cottingham, the complexity of this notion and its relationship to that of attribute will be highlighted. Following the common thread of this problem, this article highlights that in Descartes, human beings as such are not considered as substances. What is described is the union as substantial, a union that depends on other substances without itself being one. To conclude that human life is not a substance-thing paves the way to considerations about human beings that cannot be reduced to a self-grounded subjectivity

**Keywords:** Descartes, substance, soul-body union, human being

**Resumen:** Si bien Descartes defiende la distinción real entre el alma y el cuerpo, caracteriza al ser humano a partir de su unión. El llamado dualismo cartesiano desatiende la relación

entre el alma y el cuerpo en el ser humano y pasa por alto que el término sustancia en Descartes no se utiliza de modo unívoco. En diálogo con É. Balibar y J. Cottingham se resaltarán la complejidad de esta noción y su relación con la de atributo. Siguiendo el hilo conductor de esta problemática, este artículo destaca que en Descartes no hay una noción del ser humano en tanto que sustancia. Lo que se describe es la unión como sustancial, una unión que depende de otras sustancias sin ella misma serlo. Concluir que la vida humana no es una cosa-sustancia nos abre a consideraciones sobre el ser humano que no pueden reducirse a una subjetividad auto-fundante.

**Palabras clave:** Descartes, sustancia, unión alma-cuerpo, ser humano

\*\*\*

*Esta contribución se une al deseo de rendir homenaje a la memoria del trabajo investigativo y a la dedicación docente del Prof. José R. Silva de Choudens.*

## 1. Introducción

La pregunta por el ser humano es más abarcadora en Descartes que la pregunta por el sujeto o por la subjetividad reducida al llamado *cogito*. Para Descartes, lo humano es un tipo de existencia caracterizado por la unión entre el alma y el cuerpo; unión que no solo implica la conjunción de dos sustancias distintas sino las particularidades de esta. Ahora bien, Descartes entiende que podemos “comprender clara y

distintamente” la distinción real entre las sustancias alma y cuerpo.<sup>1</sup> Esta distinción es central para un pensamiento que desea mantener la validez de la inmortalidad del alma.<sup>2</sup> Esta fuerte distinción abona la lectura de su pensamiento que defiende el llamado ‘dualismo cartesiano’, en donde se piensa al ser humano desde una existencia dividida por dos sustancias independientes. Aun así, me parece que sería más apropiado referirse a la distinción real de alma y cuerpo en Descartes, que al dualismo. El dualismo no es un término que explique ni comprenda las dinámicas de lo humano en Descartes, mientras que la distinción sí será una tesis sostenida con firmeza por el filósofo.

El ser humano no vive de modo espontáneo como si fuera dos sustancias aisladas y descoordinadas, es decir, en el

---

<sup>1</sup> La expresión ‘distinción’ en referencia al alma y al cuerpo aparece en el subtítulo de la segunda edición de las *Meditaciones metafísicas* de 1642 (la primera edición de las *Meditaciones* se publicó en 1641) y la expresión ‘distinción real’ aparecerá en el subtítulo de la versión francesa de 1647, además de estar presente en el título de la “Meditación sexta”. En *Los principios de la filosofía*, Descartes lleva a cabo una triple distinción, con una clara influencia escolástica, entre la distinción real, la modal y la de razón. La primera distingue “entre dos o más sustancias”, la segunda distingue entre un modo y la sustancia de la cual es un modo o “entre dos modos de la misma sustancia” y, finalmente, la tercera distinción “se hace entre la sustancia y algún atributo suyo” o entre dos atributos de la misma sustancia” en R. Descartes, *Los principios de la filosofía*, trad. G. Halperín. Buenos Aires, Losada, 1997, I, § 60-62, p. 30 (AT VIII-I, 28-30). Cabe subrayar que en el uso cartesiano de estas nociones la acción de distinguir refiere al acto de percibir clara y distintamente, es decir, el peso de la fundamentación de estas distinciones se encuentra en el conocimiento.

<sup>2</sup> En el sentido de que, si realmente se trata de dos sustancias distintas, una vez el cuerpo se corrompa, el alma mantiene su independencia y no ha de perecer con él. Véase al respecto el “Resumen de las seis meditaciones siguientes” en R. Descartes, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, trad. de V. Peña. Madrid, Alfaguara, 1977, p. 15 (AT VII, 13).

diario vivir los humanos no tienen la vivencia de estar compuestos por dos sustancias distintas. Según Descartes para comprender la distinción entre el alma y el cuerpo debemos llevar a cabo una meditación exigente y no apta para todos, desde la cual podamos reconocer lo que para él es una verdad: que el alma y el cuerpo son claramente distinguibles.<sup>3</sup> Como lectores y lectoras de las *Meditaciones* no debemos perder de vista la dimensión de preparación y transformación que está a la base de su escritura. Las condiciones de las *Meditaciones* son específicas y, si bien, lo que Descartes halla en ellas permanecerá como fundamento de su filosofía<sup>4</sup>, no es recomendable extrapolar los contenidos alcanzados en estas a todas las dimensiones de lo humano. La prioridad de los principios metafísicos no se ha de confundir con lo que es más importante para sostener una vida humana. Descartes insistirá sobre este punto, al afirmar que no cesa de diferenciar entre la práctica de la vida (*ad usum vitae*) y la metafísica (la “sola contemplación de la verdad”).<sup>5</sup>

Por otra parte, es importante subrayar que Descartes no dice que el ser humano sea una sustancia, sino que se refiere de esta manera al cuerpo y al alma. Incluso, cuando afirma su existencia como cosa pensante en la “Meditación segunda” no utiliza el concepto de sustancia.<sup>6</sup> La presencia de este

---

<sup>3</sup> Respondiendo a las objeciones de Antoine Arnauld, escribe el filósofo: “No niego, sin embargo, que esa estrecha unión de espíritu y cuerpo, que a diario experimentamos, sea causa de que no descubramos fácilmente, y si sólo tras profunda meditación, la distinción real que hay entre uno y otro” en *Meditaciones metafísicas*, p. 186 (AT VII, 228-229).

<sup>4</sup> Así lo podemos observar en la continuidad entre las *Meditaciones* y la primera parte de los *Principia*, titulada “De los principios del conocimiento humano”.

<sup>5</sup> *Los principios de la filosofía*, I, § 3, p. 7 (AT VIII-I, 5).

<sup>6</sup> Esta omisión contrasta con el uso del término en cuestión en la cuarta parte del *Discurso del método*, obra publicada en francés en 1637, en la

vocablo comienza a ser pertinente a partir de la “Meditación tercera”, en la que se encuentran afirmaciones como la siguiente: “yo, –esto es, una cosa o sustancia pensante”.<sup>7</sup> Ahora bien, este ‘yo’ es el de un meditador que está en proceso de encontrar un fundamento evidente para el conocimiento, y en cuyo trayecto la distinción entre alma y cuerpo juega un rol capital. Este ‘yo’ que es espíritu no es el ser humano sin más, el ser humano mismo, sino el resultado de la duda radical.

---

que, de modo sucinto, Descartes presenta sus hallazgos metafísicos. Ahí podemos leer lo siguiente: “con sólo dejar de pensar, [...], no tenía ya razón alguna para creer que yo fuese, conocí por ello que yo era una sustancia cuya total esencia o naturaleza es pensar” (*Discurso del método*, trad. R. Frondizi. San Juan, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1996, pp. 65-67 (AT VI, 33)). En el “Prefacio al lector” de la edición latina de las *Meditaciones* (1641), Descartes explica que en la obra de 1637 trató brevemente “*las cuestiones de Dios y el alma humana [...], no por cierto con el designio de ahondar entonces en ellas, sino sólo a modo de probatura, y a fin de saber, a través del juicio de los lectores, cómo debía tratarlas más adelante.*” (*Meditaciones metafísicas*, p. 9 (AT VII, 7-8)). Continúa Descartes afirmando que, a partir de las críticas recibidas respecto del anticipo de estas cuestiones metafísicas, solo le parecen “dignas de nota” dos objeciones. La primera, que es la que interesa en estos momentos, es la siguiente: “*La primera es que no se sigue, del hecho de que el espíritu humano, vuelto sobre sí mismo, no se percibe sino como una cosa pensante, que su naturaleza o esencia “sólo” consista en pensar, de tal modo que la palabra “sólo” excluya todas las demás cosas que acaso podrían decirse pertenecer a la naturaleza del alma.*” (*Ibid.*). Esta crítica podría ser uno de los factores de la postergación del uso del término ‘sustancia’ en las *Meditaciones*. Para una discusión atenta a los textos, que da cuenta de los problemas argumentativos del pasaje citado del *Discurso del método* y el modo en que Descartes defiende su posición ante la crítica mentada, véase el artículo de Georg Fromm “Hobbes vs. Descartes: Un diálogo entre sordos” en *Lecturas de filosofía: ensayos críticos*. Cayey, Mariana Editoes, 2011, pp. 101-153, especialmente los apartados 5-7.

<sup>7</sup> *Meditaciones metafísicas*, p. 41 (AT VII, 48).

Si el ser humano no es sustancia, entonces, ¿qué es? Esta pregunta que se aleja de la metafísica, incluso de lo teológico, nos resitúa en la dimensión humana. El conocido como ‘dualismo cartesiano’ no solo deja sin explicar aspectos centrales del pensamiento de Descartes (las formas de pensar que no son estrictamente intelectuales<sup>8</sup>), sino que desatiende la relación entre el alma y el cuerpo en el ser humano, que es descrita como una “unión y especie de mezcla del espíritu con el cuerpo”.<sup>9</sup>

## 2. La no-univocidad del término sustancia

Repensar a Descartes conlleva de primera instancia atender a lo que el filósofo entendía por sustancia.<sup>10</sup> Esta es la vía para aclarar el alcance explicativo de categorías que se han

---

<sup>8</sup> Véase el trabajo de J.-L. Marion, *On Descartes' Passive Thought. The Myth of Cartesian Dualism*, trad. C. Gschwandtner. Chicago, The University of Chicago Press, 2018.

<sup>9</sup> *Meditaciones metafísicas*, p. 68 (AT VII, 8r).

<sup>10</sup> Desde el estudio de las fuentes del pensamiento cartesiano, es importante subrayar la influencia de la escolástica en la noción de sustancia de Descartes. Para profundizar en el influjo de la escolástica en el desarrollo del pensamiento de Descartes, remito, por supuesto, a la obra *Index scolastico-cartésien* de Étienne Gilson (Paris, Vrin, 1979 (2a Edición)), pero también al trabajo de Roger Ariew, quien cuestiona la tesis de Gilson sobre el predominio del tomismo en los manuales del siglo XVII. En este punto delicado habría que evitar confundir a Tomás de Aquino con Aristóteles y al tomismo del siglo XVII con el pensamiento de Tomás y, por último, no pensar que el predominio del tomismo fue homogéneo. Escribe Ariew: “But seventeenth-century Thomism was not identical to thirteenth-century Thomism. At the very least, seventeenth-century Thomism was taught against the background of competing fourteenth to sixteenth century doctrines; and since Thomism did not have a doctrine for every possible topic, certain other doctrines and terms were imported to fill gaps.” (*Descartes Among the Scholastics*. Leiden, Brill, 2011, p. 72).

utilizado para interpretar su obra de modo sistemático y doctrinal, por ejemplo, como las de subjetividad y dualismo. Lo primero que se ha de decir es que no encontraremos en su obra un concepto unívoco de sustancia.<sup>11</sup> En la formulación más definitiva –en su obra *Los principios de la filosofía*– el acento está puesto en la independencia ontológica: “Por *sustancia* no podemos entender ninguna otra cosa sino la que existe de tal manera que no necesita de ninguna otra para existir”.<sup>12</sup> Tomadas estas palabras al pie de la letra, la única sustancia sería Dios, un ser que no depende de otra cosa para ser y existir; la única sustancia “supremamente perfecta”, sin defecto ni limitación alguna.<sup>13</sup> Por esta razón, Descartes acude a una noción escolástica, la univocidad, para explicar que la noción de sustancia no se dice de la misma manera ni significa lo mismo en referencia a Dios o a las criaturas.<sup>14</sup> Aun así, sostendrá Descartes que podemos utilizar el concepto de sustancia para referirnos a la sustancia pensante, el alma o la mente, y a la sustancia corpórea, siempre y cuando las entendamos como sustancias creadas. Las sustancias creadas no tienen una completa independencia ontológica, para ser y sostenerse en la existencia necesitan de algo que no son ellas mismas. Descartes trae a colación para explicar este punto otro

---

<sup>11</sup> Las complejidades de la noción de sustancia en Descartes no solo se basan en esta equivocidad, sino en los diversos planteamientos del filósofo sobre este tema a través de su obra. Sobre estas complejidades, véase el escrito de Daniel Garber “Descartes contra los materialistas: cómo el enfrentamiento de Descartes con el materialismo conformó su metafísica”, trad. L. San Juan, en F. Jaran (ed.). *De la metafísica a la antropología. Reinterpretando el dualismo cartesiano*. Valencia, Pre-Textos, 2014, pp. 17-37.

<sup>12</sup> *Los principios de la filosofía*, I, § 51, p. 26 (AT VIII-I, 24).

<sup>13</sup> *Meditaciones metafísicas*, “Respuestas del autor a las segundas objeciones”, p. 130 (AT VII, 162).

<sup>14</sup> *Los principios de la filosofía*, I, §51, p. 26 (AT VIII-I, 24).

término escolástico, se trata del concurso (*concursum*) divino, queriendo decir que Dios es la causa que crea y sostiene las otras sustancias. Una vez aclarado que en propiedad la única sustancia es Dios, se abre la posibilidad de un uso plurívoco de la sustancia, en donde tanto las mentes como los cuerpos pueden ser considerados como tal. La sustancia, entonces, 'se dice de muchas maneras' pero siempre teniendo como condición a Dios: "Ahora bien, la sustancia corpórea y la mente, o sustancia pensante creada, pueden comprenderse bajo ese concepto común: son cosas que sólo necesitan del concurso de Dios para existir".<sup>15</sup>

A partir de las complejidades de la noción de sustancia, Étienne Balibar, filósofo contemporáneo y agudo lector, ha sido muy cuidadoso a la hora de atribuirle una teoría del sujeto a Descartes. En su análisis de lo que llama "el mito del 'Sujeto cartesiano'", Balibar se refiere a que el término importante para Descartes es el de sustancia y no el de sujeto.<sup>16</sup> Esta primera aclaración apunta al replanteamiento crítico, que comparto, respecto de Heidegger y su lectura de la modernidad:

Luego de Hegel y también contra él, Heidegger propone a Descartes como el momento en el cual se establece (en filosofía) la "soberanía del sujeto", y con el cual se inaugura el discurso de la modernidad. Lo cual supone que el hombre, o mejor el *ego*, sea determinado y concebido como sujeto (*subjectum*).<sup>17</sup>

Balibar entiende que es un error encontrar en las *Meditaciones metafísicas* de Descartes alusión al *ego* en tanto que *subjectum*, ya sea como *hypokeimenon* o como

<sup>15</sup> *Ibid.* I, §52, p. 26 (AT VIII-I, 24-25); ver también I, §21.

<sup>16</sup> É. Balibar, *Ciudadano sujeto*, vol. I: *El sujeto ciudadano*, trad. C. Marchesino. Buenos Aires, Prometeo Libros, 2013, pp. 41-46.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 41.



sujeto en contraposición al objeto.<sup>18</sup> El estudioso nos invita a prestar atención a por qué Descartes no llama sujeto a lo que designa sustancia pensante, señalando dos matices cruciales.<sup>19</sup> Primero, el concepto de sustancia se dice de manera diferente en referencia a lo infinito o lo finito, por lo tanto, es un concepto equívoco (es decir, no se usa de manera unívoca).<sup>20</sup> Pero, por otra parte, se trata de un concepto que permite pensar las relaciones, por diferencia y oposición, entre sustancias distintas. Siguiendo el orden de la lectura de las *Meditaciones*, Balibar subraya que la noción de sustancia está ausente en los primeros momentos en que el llamado *cogito* se afirma a sí mismo y se reconoce, en tanto que cosa pensante, como distinto al cuerpo.<sup>21</sup> Es en la “Meditación tercera” –que gira en torno a la idea de Dios, que el

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>19</sup> *Ibid.*, pp. 41-46.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>21</sup> Este detalle me parece importante por diversos aspectos, entre los cuales destaco dos: (i) en primer lugar, porque evidencia cómo la tradición proyecta interpretaciones sobre los textos que no surgen de estos sino de un meta-discurso respecto de lo escrito. En este sentido, desde la lectura del texto, es legítimo subrayar que Descartes, en la exposición de su obra dedicada a temas metafísicos, llega a su primera verdad sin el uso de la noción de ‘sustancia’, de la misma manera que, por ejemplo, tampoco figura en la “Meditación segunda” el famoso “*cogito*” (primera persona del verbo pensar (*cogitare*)) y (ii) en segundo lugar, permite ver las vacilaciones entre el uso de los términos ‘sustancia’ y ‘cosa’, este último sí es utilizado en la “Meditación segunda”, tema cuya complejidad, en términos estrictamente semánticos, solo se puede atender preguntándonos si hay en la obra de Descartes una teoría unitaria sobre la sustancia. Juzgando por su legado textual, esta respuesta no puede ser contestada de modo afirmativo. A este respecto, Daniel Garber distingue entre una concepción de la sustancia en tanto que “concepción del sujeto último de la sustancia”, presente en las *Meditaciones metafísicas*, y otra en la que “no existe una distinción real entre el sujeto de los modos y el atributo principal por el que la conocemos” (*Op. cit.*, p. 20 y p. 36).

meditador encuentra dentro de sí mismo (la idea de lo infinito)- en donde aparece la noción de sustancia.<sup>22</sup> Para Balibar, el concepto de sustancia es el esencial en Descartes, pero desde una transformación conceptual significativa, que “sirve para pensar todo el conjunto de relaciones de causalidad entre Dios (infinito) y las cosas (finitas), las ideas y los cuerpos, mi alma y mi cuerpo propio”.<sup>23</sup> Dado que la sustancia no se toma como un concepto auto-referencial sino

---

<sup>22</sup> Que el término ‘sustancia’, con todo su bagaje conceptual e implicaciones ontológicas, haga su aparición en la “Meditación tercera” permite subrayar que es con la idea de Dios, segunda en el orden del conocer, pero primera en el orden del ser, que es posible una consideración de corte ontológico fuerte sobre la sustancia en las *Meditaciones*. La afirmación de la existencia en la “Meditación segunda” es tan precaria como lo es la duración del acto de pensar, del poder concebir y pronunciar las palabras “yo soy, yo existo” (*Meditaciones metafísicas*, p. 24, AT VII, 25), es decir, el meditador en tanto que ‘cosa pensante’ no puede afirmar la existencia de modo duradero, en términos de permanencia en el tiempo. Esto se pone de manifiesto en la “Meditación tercera”, cuando se dirime sobre la conservación de las sustancias, en donde el meditador llega a afirmar lo siguiente: “sé con evidencia que dependo de algún ser diferente de mí”, dado que no puede encontrar en sí mismo, en palabras del meditador, “algún poder en cuya virtud yo, que existo ahora, exista también dentro de un instante” (*Meditaciones metafísicas*, p. 42, AT VII, 49). Siguiendo a José R. Silva de Choudens en su artículo “Descartes según Leibniz” (*Diálogos*, 69, 1997, pp. 225-241.), justamente este será unos de los puntos que le criticará Leibniz a Descartes, en tanto que este último concibe las sustancias finitas como carentes de fuerza, mientras que Dios sería “la fuerza que sustenta el ser de las substancias finitas” (p. 237). Para Leibniz, esta posición desembocaría en la noción –para él absurda– del Dios de Spinoza. Esta descalificación se hace desde una postura cristiana, y aclara Silva que: “No hay que pensar que Leibniz acusa a Descartes de un ateísmo expreso. Su posición, más bien, es que, sin querer esto y profesándose teísta, Descartes concibe metafísicamente a Dios de una manera que conduce, aunque él no lo quiera, al Espinozismo” (*Ibid.*, p. 235).

<sup>23</sup> *Op. cit.*, p. 42.

relacional, Balibar describe una topografía metafísica, en donde se explicita la diferencia entre lo infinito y lo finito, y la dependencia de lo segundo en relación con lo primero, y, la diferencia entre el pensamiento y la extensión.<sup>24</sup>

Comparto con Balibar el énfasis en la dependencia de las sustancias finitas respecto de la divina, el recordatorio de que a la primera verdad cartesiana (“yo soy, yo existo”<sup>25</sup>) se llega sin el uso de esta noción y que estamos alejados de la polarización entre sujeto y objeto. En el uso pre-kantiano (previo a la transformación del sujeto (*subjectum*) en una característica propia de lo psíquico o de lo anímico humano) referirse a los sujetos es referirse a aquello de lo cual se dice algo, aquello que es propiamente la cosa mentada.<sup>26</sup> Este uso está presente en Descartes cuando, por ejemplo, se refiere a la mente, en tanto que sustancia; esta sería la entidad de la que se afirma que piensa, duda, imagina, siente y todos los otros modos del pensamiento, así como la figura o el movimiento serían modos de la extensión, de lo que ocupa espacio. En la exposición geométrica que lleva a cabo al final de las respuestas a las segundas objeciones, Descartes escribe que: “Toda cosa en la cual, como en su sujeto, está ínsito algo, o sea, por la cual existe algo que concebimos, es

---

<sup>24</sup> En esta topografía, Dios, única sustancia absolutamente independiente, es causa de las relaciones que se dan entre sustancias (*Ibid.*, p. 43).

<sup>25</sup> *Meditaciones metafísicas*, p. 24 (AT VII, 25).

<sup>26</sup> Como recuerda Remo Bodei: “la palabra “sujeto” tenía en su origen un sentido diametralmente opuesto a aquel que hoy acostumbramos atribuirle: designaba precisamente lo que en la actualidad llamamos “objeto”. El latín “*subjectum*”, que traduce al griego “*hypokeimenon*”, alude a la base que sustenta las cualidades o los accidentes de la materia (o, en sentido lógico, los predicados de un sujeto). Desde Aristóteles hasta la escolástica, “sujetos” son aquellos a los cuales se les atribuye determinaciones o a quienes atañen estas últimas.” en *La vida de las cosas*, trad. H. Cardoso. Buenos Aires, Amorrortu, 2013, pp. 33-34.

decir, alguna propiedad, cualidad o atributo del que tenemos en nosotros una idea real, es llamada *Substancia*.<sup>27</sup> La noción de sustancia es ese ‘algo’ en donde están las cualidades atribuidas; de la sustancia puedo decir propiedades, o, dicho de otra manera, las propiedades se dicen de la sustancia. Ahora bien, ¿implica esto la subsistencia de un soporte independiente de estas mismas propiedades? Por ejemplo, ¿qué sería el pensamiento (atributo) sin la cosa que piensa? O ¿qué sería la extensión (atributo) sin un cuerpo que ocupe determinado espacio? En realidad, en Descartes no es posible separar la sustancia de sus atributos, específicamente de su atributo principal.

En el artículo undécimo de *Los principios*, cuando Descartes formula que la mente se conoce de modo más claro que el cuerpo, afirma que por la luz natural es de sobra conocido que: “no hay cualidades [*affectiones*] o propiedades de la nada; y por eso dondequiera que hemos descubierto algunas, allí es forzoso que haya cosa o sustancia de que aquéllas sean; y cuantas más descubrimos en la misma cosa o sustancia, tanto más claramente las conocemos”.<sup>28</sup> Mediante el uso de una disyunción, Descartes une las palabras ‘*res*’(cosa) y ‘*substantia*’(*sustancia*), lo que permite percatarnos como lectores del uso amplio de la noción de sustancia, equivalente al de cosa. En este uso, se trata de un modo clásico de comprender la noción, es decir, la sustancia como el sujeto de inherencia de determinadas propiedades. Detrás del uso de la sustancia en tanto que cosa de la que se

---

<sup>27</sup> *Meditaciones metafísicas*, p. 130 (AT VII, 161).

<sup>28</sup> *Los principios de la filosofía*, I, §II, p. 10 (AT VIII-I, 8).

afirman determinadas propiedades se encuentra la creencia de que no se le pueden atribuir propiedades a la nada.<sup>29</sup>

El concepto 'atributo' es importante en este punto porque para Descartes la existencia sin más de una sustancia no nos comunica nada sobre esta. Lo que se percibe de la sustancia son atributos, que, a su vez, refieren a la cosa (*res*) a la que se le atribuyen determinadas propiedades, como, por ejemplo, si afirmo la belleza de una casa, el valor de una persona o su inteligencia. Asevera Descartes: “[...] de percibir la presencia de algún atributo, concluimos que por fuerza está presente también alguna cosa existente o sustancia a que aquél pueda ser atribuido”.<sup>30</sup> En las respuestas a las objeciones de Antoine Arnauld, Descartes expresa con contundencia que sin atributos no podríamos conocer nada de la sustancia:

Pues, como he observado en otro lugar, no conocemos las sustancias inmediatamente por sí mismas, sino que, en virtud de que percibimos ciertas formas o atributos, que deben estar unidos a alguna cosa para existir, llamamos *substancia* a esa cosa a la que están unidos. Y si, tras esto, intentáramos despojar a dicha sustancia de todos los atributos que nos permiten conocerla, destruiríamos todo el conocimiento que de ella tenemos, de suerte que podríamos decir algo acerca de la sustancia, pero todo lo que diríamos serían meras palabras, cuyo significado no concebiríamos con claridad ni distinción.<sup>31</sup>

---

<sup>29</sup> Véase la carta a Arnauld, 29 de julio 1648 en R. Descartes, *Œuvres et lettres*, ed. André Bridoux. Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1953, p. 1,309 (AT V, 223).

<sup>30</sup> *Los principios de la filosofía*, I, §52, p. 26 (AT VIII-I, 25).

<sup>31</sup> *Meditaciones metafísicas*, pp. 181-182 (AT VII, 222).

Descartes entenderá que, sin tomar en consideración a Dios, hay múltiples sustancias. Sin embargo, esta multiplicidad se ve reducida por su defensa de que en cada sustancia hay un atributo que es su “propiedad principal”.<sup>32</sup> En este sentido, toda sustancia individual pensante o corpórea compartiría con las otras sustancias de su índole un mismo atributo principal. Y es a esto a lo que se refiere Descartes con el pensamiento y la extensión:

La sustancia se reconoce, es cierto, por cualquier atributo; pero con todo, una es la propiedad principal de cada sustancia, la que constituye su naturaleza y esencia, y a la cual se refieren todas las otras. [...] Así, por ejemplo, la forma no puede concebirse sino en una cosa extensa, ni el movimiento sino en el espacio extenso; ni la imaginación o el sentimiento o la voluntad sino en la cosa pensante.<sup>33</sup>

Estas palabras ayudan a entender una de las metas principales de las *Meditaciones*, esto es, distinguir el alma del cuerpo. Las nociones de sustancia y atributo son las que permiten este planteamiento, dado que la distinción se basa en la posibilidad de hallar, de manera independiente y diferenciada, las propiedades esenciales tanto de la cosa mental como de la cosa corpórea.

En relación con este punto, John Cottingham, cuidadoso estudioso y traductor de Descartes, recuerda la crítica que John Locke lleva a cabo de la noción de sustancia, en tanto que substrato, como una suposición (“an uncertain supposition”) de algo de lo que en el fondo no llegamos a

---

<sup>32</sup> *Los principios de la filosofía*, I, §53, p. 27 (AT VIII-I, 25).

<sup>33</sup> *Ibid.*, I, §53, pp. 26-27 (AT VIII-I, 25).

tener idea.<sup>34</sup> Ahora bien, Cottingham aclara que Descartes no postula un substrato detrás de los atributos de la mente y del cuerpo, sino que la distinción entre sustancia y atributos es conceptual.<sup>35</sup> Para sostener este punto, Cottingham cita el artículo 63 de la primera parte de *Los principios*, en el que Descartes afirma que:

El pensamiento y la extensión pueden considerarse como constituyendo la naturaleza de la sustancia inteligente y de la corpórea, y entonces no deben concebirse de otro modo que la sustancia pensante y la sustancia extensa, es decir, que la mente y el cuerpo [...].<sup>36</sup>

Pensamiento y extensión son lo que constituyen a las almas y a los cuerpos. Dicho de otra manera, ser alma es pensar, ser cuerpo es ser extenso. Comparto con John Cottingham que no se da en el filósofo una fuerte distinción entre sustancia-substrato y sus atributos, más bien la sustancia es su atributo principal. Así se explica el uso de expresiones del tipo: 'una cosa que piensa', 'una cosa extensa'. Esta relación es esencial, el alma no puede no pensar: es pensamiento; mientras que el cuerpo no puede no ser extenso y ocupar espacio o tener figura. Balibar llega a afirmar, en cierta sintonía con Cottingham, aunque desde perspectivas muy distintas, que: "la sustancia es prácticamente indiscernible de su atributo principal, sea este comprensible (la extensión, el pensamiento) o incomprensible (el infinito, la omnipotencia)".<sup>37</sup> Me parecen

---

<sup>34</sup> J. Cottingham, *A Descartes Dictionary*. Cambridge, Massachusetts, Blackwell, 1993, pp. 160-161. Ver J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, B. I, Ch. IV, § 18.

<sup>35</sup> *Ibid.*, pp. 160-161.

<sup>36</sup> *Los principios de la filosofía*, I, §63, p. 31 (AT VIII-I, 30-31).

<sup>37</sup> *Op. cit.*, p. 43.

observaciones certeras, que a su vez resaltan el valor cognitivo que tienen las nociones de sustancia y atributo en el pensamiento cartesiano.<sup>38</sup> Que haya un ser que se afirme como sustancia pensante, quiere decir, que reconoce en sí mismo que piensa, es decir, que quiere, duda, imagina... Sin estos actos del pensar no queda ningún Yo cognoscible, sustrato de todas sus ideas o representaciones.<sup>39</sup>

### 3. La cosa que piensa y la esencia del ser humano

La afirmación en primera persona del singular de la existencia del meditador, en tanto que sustancia pensante, ha de considerarse dentro del proyecto de las *Meditaciones* y la defensa de la prioridad y claridad del conocimiento del alma respecto del cuerpo. Desde el punto de vista de

---

<sup>38</sup> En el sentido de que aquello que puede ser considerado como una sustancia ha de poder ser concebido. En un interesante artículo sobre la huella de Suárez en Descartes, Andrés Jaume escribe, respecto de la noción de sustancia cartesiana, que “lo importante de la sustancia no es sólo su subsistencia o el hecho de que sea un sujeto en el que inhieran accidentes, sino que se enfatice el hecho de que sólo podemos referirnos a las sustancias en tanto que concebidas; las sustancias se conciben y sólo desde su propia concebibilidad es como cabe referirse a ellas” (“La teoría de las distinciones en Descartes y Suárez. A propósito del concepto de distinción real del alma y el cuerpo” en F. Jaran (ed.), *op. cit.*, pp. 149-160; p. 158).

<sup>39</sup> Se tendría que repensar el modo de leer a Descartes a partir de Kant y la crítica a la supuesta sustancialidad, en tanto que permanencia, del yo. Véase al respecto, la *Crítica de la razón pura*, A 347- A 351. Marion recuerda que Kant no se detiene en el hecho de que “el ego es y existe solamente durante un tiempo”, como se subraya en la “Meditación segunda” (“Descartes no sujeto” en F. Jaran (ed.), *op. cit.*, p. III). Además, Descartes “no le reconoce el rango de sustancia [al ego] sino bajo una restricción esencial y temporal, la permanencia del concurso ordinario de Dios, sin el cual no se podría admitir para ser exacto ninguna sustancia finita” (*Ibid.*, p. III).



Descartes, pensar equivale a ser consciente de los modos de pensar, ya sean sentir, padecer, querer o entender. En términos de la búsqueda de un conocimiento indubitable, Descartes siempre afirmará que es una cosa pensante, no dudará de la verdad de esa aprehensión consciente de sí. Incluso, si partimos de la experiencia del cuerpo propio, para Descartes aún habría una primacía del pensar sobre el cuerpo, en términos de que sentir es un modo de pensar. Tomemos como ejemplo, el dolor físico. Este se convierte en mi dolor porque siento que le pasa algo a mi cuerpo, sin este sentir no podría tener noticias de que algo me sucede, como se remarcará en la “Meditación sexta”. La simple afirmación de sentir dolor lleva de modo implícito tanto la existencia de algo que siente, y sentir es una forma de pensar, como la estrecha unión entre ese algo que piensa-siente y su cuerpo, al que está unido. El dolor se siente y las formas de pensar ‘residen inmediatamente’<sup>40</sup> en el ser que piensa, duda, siente, es decir, el alma, el espíritu o la mente.

El filósofo retrotrae los modos de pensar a lo que piensa; es el movimiento de las propiedades a la cosa. Si uno se pregunta que sería la cosa que piensa sin los actos de pensar, me parece que no podríamos afirmar nada de ella. Sin propiedades no hay conocimiento de la sustancia. Por eso cuando Descartes (o el meditador) se refiere a sí mismo como cosa pensante, a continuación, comparte un listado de lo que hace al pensar:

¿Qué soy, entonces? Una cosa que piensa. Y ¿qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, que

---

<sup>40</sup> En la traducción al francés de las respuestas a las segundas objeciones se utiliza la expresión “réside immédiatement”, para describir la relación entre la propiedad y la cosa, entre lo atribuido y el sujeto de atribución, en fin, entre la sustancia y sus modificaciones (AT IX-I, 125).

entiende, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina también, y que siente.<sup>41</sup>

Soy una cosa que piensa, es decir, que duda, afirma, niega, conoce unas pocas cosas, ignora otras muchas, ama, odia, quiere no quiere, y que también imagina y siente, [...], aunque lo que siento e imagino acaso no sea nada fuera de mí y en sí mismo, con todo estoy seguro de que esos modos de pensar residen y se hallan en mí, sin duda.<sup>42</sup>

Carlos Rojas Osorio recoge dos objeciones que se le han hecho a Descartes sobre su primera verdad. Por una parte, el “paso acelerado del solo hecho de ser y pensar al pensamiento como la esencia de mi ser”.<sup>43</sup> Por otra parte, “Descartes [...] afirma el “yo” como *sustancia* [...] Ahora bien, lógicamente, no se sigue, del mero hecho de pensar, que yo sea una sustancia y una sustancia cuya esencia es el pensamiento”.<sup>44</sup> Sobre este último punto, hay que detenerse en la no univocidad de la noción de sustancia y en la no-distinción entre sustancia y atributo para comprender más a fondo el paso que da Descartes. Sobre el primer punto señalado por Rojas, concerniente a la esencia, me parece que es importante aclarar que el yo que se afirma en tanto que cosa pensante no es el ser humano en su integridad, es aquel que, mediante la duda busca la evidencia y se esfuerza por distinguir el alma del cuerpo. Respecto de los primeros principios, Descartes puede afirmar que no es más que una cosa que piensa. El pensamiento es la esencia de su ser en tanto que cosa pensante. Pero el ser humano no es solo cosa

---

<sup>41</sup> *Meditaciones metafísicas*, p. 26 (AT VII, 28).

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 31 (AT VII, 34-35).

<sup>43</sup> C. Rojas, *Filosofía y psicología. De Platón al presente*. Medellín, Editorial Universidad de Antioquia, 2018, p. 47.

<sup>44</sup> *Ibid.*, pp. 47-48.

pensante. Me parecen atinadas las palabras de Sergio Rábade cuando escribe que “no sería una sutileza afirmar que en Descartes es distinto el modo de entender el yo como sujeto pensante y el modo de entender ese yo como una persona que ‘vive su existencia’ y existe con y entre las cosas del mundo, aun reconociendo que este lenguaje último está muy alejado del de Descartes”.<sup>45</sup> No es lo mismo referirse al yo en tanto que cosa pensante que al ser humano íntegro “tal como efectivamente existe”.<sup>46</sup> Enunciar que yo soy una cosa pensante, en términos esenciales, no es lo mismo que decir que el ser humano lo sea.

La respuesta a las objeciones de Arnauld ayuda a diferenciar entre la esencia del ser humano (*essentia hominis*) y la esencia de la mente: “aunque el espíritu sea propio de la esencia del hombre, no es propio sin embargo de la esencia del espíritu, estrictamente hablando, el que esté unido al cuerpo humano”.<sup>47</sup> Si leemos ‘*proprie*’ en su sentido escolástico, lo propio pertenece a la cosa, aunque no sea parte de su definición. Entonces, el espíritu no es la esencia de lo humano, pero sí es una de sus propiedades, íntimamente ligada a esta. Ahora bien, no es una propiedad de la esencia del espíritu estar unida al cuerpo, es decir, la cosa pensante en sí misma no necesita de la cosa extensa para ser algo. Desde la perspectiva de Descartes, Dios como cosa pensante no necesita de una unión con el cuerpo, tampoco sería así en el caso de los ángeles ni del alma post-mortem, es decir, después de la separación del cuerpo. Es importante subrayar este punto: no es una propiedad del espíritu (o alma) en sí mismo estar unido al cuerpo. En la medida en que

---

<sup>45</sup> S. Rábade, *Experiencia, cuerpo y conocimiento*. Madrid, CSIC, 1985, p. 178 (también en *Obras I, El conocer humano I*, edición de J. A. Martínez y J. García, Madrid, Trotta-Xunta de Galicia, 2003).

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 179.

<sup>47</sup> *Meditaciones metafísicas*, p. 180 (AT VII, 219).

Descartes define el alma y el cuerpo como sustancias, es decir, como cosas que pueden existir por sí mismas<sup>48</sup>, no puede afirmar que le es propio a la esencia de uno la unión con el otro. Descartes afirma que en sí mismas estas sustancias son completas, es decir, que ahí donde reconozcamos los atributos de lo extenso hemos de afirmar que hay un cuerpo, y ahí donde estén los atributos del pensamiento, una cosa pensante. Sin embargo, si se consideran a esas sustancias completas, alma y cuerpo, en relación con el ser humano, sí se podría afirmar que son incompletas porque de modo independiente no dan cuenta de lo que este es.<sup>49</sup> La situación paradójica en la que nos encontramos es la de un ser que está compuesto por dos sustancias distintas, que, a su vez, no puede reducirse a una de estas, si se pretende comprenderlo en su esencia. Por lo tanto, la pregunta por la esencia de lo humano necesita una respuesta distinta de la que apunta ya sea a la sustancia mental o a la sustancia corporal.

En unas líneas de suma importancia en la *Meditación sexta*, Descartes cuestiona la metáfora del alma como el piloto de una nave que sería el cuerpo: “Me enseña también la naturaleza, mediante esas sensaciones de dolor, hambre, sed, etcétera, que yo no sólo estoy en mi cuerpo como un piloto en su navío, sino que estoy tan íntimamente unido y como mezclado con él, que es como si formásemos una sola cosa”.<sup>50</sup> Si bien la distinción entre alma y cuerpo que defiende Descartes es real, de cosas realmente independientes entre

---

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 184 (AT VII, 226).

<sup>49</sup> “espíritu y cuerpo son sustancias incompletas, cuando se las piensa en relación al hombre que componen; más separadamente consideradas, son sustancias completas” en *Ibid.*, p. 182 (AT VII, 222).

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 68 (AT VII, 81).

sí, el ser humano para Descartes es ambas cosas a la vez.<sup>51</sup> Para el filósofo la unión del alma y el cuerpo en el ser humano es sustancial (es decir, que esta relación no es accidental). Esto impide, a la luz del ejemplo del piloto y su nave, la afirmación de un alma que dispone de un cuerpo como mero instrumento. En el caso de un naufragio, un piloto podría abandonar la nave, o en el caso de una avería, el piloto no sentiría dolor. La imagen es insuficiente porque el ser humano no tiene manera de desligar –en términos ontológicos radicales– el alma de su cuerpo; a excepción de la muerte, en donde sería Dios, quien separa lo que el humano solo concibe como distinto.

La idea de la unión es imprescindible para comprender la doble constitución del ser humano y, más importante aún, el modo en que se da esta unión. Debido a que esta unidad no es arbitraria sino esencial, entiende Descartes que el ejercicio de distinguir el alma de los sentidos, que se lleva a cabo en la meditación es hartamente difícil. Lo que Descartes entiende que logra en las *Meditaciones* es un ejercicio desde el pensamiento y la exigencia de un nuevo fundamento, con el fin de distinguir el alma del cuerpo. Pero la pregunta por lo humano queda abierta, o al menos, su respuesta incompleta.

#### 4. La unión alma-cuerpo

##### 4.1. Las tres nociones primitivas

La unión del alma y el cuerpo obliga a repensar las implicaciones del concepto de sustancia en Descartes. Se

---

<sup>51</sup> El filósofo refiere a Arnauld a la “Meditación sexta”, dado que entiende que ahí se había ocupado de explicar la unión, ver *Ibid.*, p. 185 (AT VII, 228).

hace necesario compaginar dos puntos de difícil reconciliación: (i) alma y cuerpo son realmente distintos, pero (ii) el ser humano está constituido por ambos.<sup>52</sup> Este problema se va perfilando con mayor fuerza en el último periodo de Descartes, gracias, en parte, a su correspondencia con la princesa Isabel de Bohemia. En 1643, la princesa le pregunta: “de qué forma puede el alma del hombre determinar a los espíritus del cuerpo para que realicen los actos voluntarios, siendo así que no es el alma sino sustancia pensante”.<sup>53</sup> Isabel le pide al autor de las *Meditaciones* “una definición del alma más particular”.<sup>54</sup> Este responde con entusiasmo y reconociendo que la pregunta formulada es “la que más debe” hacérsele “en vista de los escritos” que ha publicado.<sup>55</sup> El filósofo se refiere a dos facultades del alma, la primera, que piensa, y la segunda, que “por estar unida al cuerpo, puede actuar y padecer”.<sup>56</sup> Le confiesa Descartes que sobre la facultad de actuar y padecer del alma unida al cuerpo ha dicho “muy poca cosa” y que se

---

<sup>52</sup> Escribe Descartes en sus *Notas a un programa*: “A composite entity is one which is found to have two or more attributes, each one of which can be distinctly understood apart from the other. [...] But that which we regard as having at the same time both extension and thought is a composite entity, namely a man – an entity consisting of a soul and a body” en R. Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*, trad. J. Cottingham, R. Stoothoff & D. Murdoch, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 299 (AT VIII-II, 350-351).

<sup>53</sup> Carta de Isabel de Bohemia del 16 de mayo de 1643 en R. Descartes, *Correspondencia con Isabel de Bohemia*, trad. M. T. Gallego, en *René Descartes II*, Madrid, Gredos, 2014, pp. 311-312 (AT III, 661). Por la expresión ‘espíritus del cuerpo’ se ha de entender los espíritus animales, nombre confuso, que refiere a la materia, pero en su forma más sutil. Véase al respecto el art. 7 de R. Descartes, *Las pasiones del alma*, trad. J. A. Martínez y P. Andrade, Madrid, Tecnos, 1997, p. 67.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 312 (AT III, 661).

<sup>55</sup> Carta de Descartes del 21 de mayo de 1643, *Ibid.*, p. 313 (AT III, 664).

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 313 (AT III, 664).

había esforzado en explicar la primera facultad porque su “intención principal era el probar la diferencia entre el alma y el cuerpo”.<sup>57</sup> La respuesta de Descartes incumbe a lo que es el ser humano, para comprender lo que este sea hacen falta tres componentes distintos:

En primer lugar, considero que existen en nosotros unas cuantas nociones 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 del ser, el número, la duración, etc., 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.<sup>58</sup>

El pensamiento (atributo del alma), la extensión (atributo del cuerpo) y la unión alma-cuerpo se toman como nociones primitivas, este adjetivo implica que estas nociones solo pueden comprenderse por sí mismas, esto es, sin el recurso o confusión entre estas.<sup>59</sup> Descartes mantiene la distinción entre propiedades específicas ya sea del cuerpo o del alma. Lo interesante es que hay una tercera noción –que existe en nosotros– que responde a la unión entre el alma y el

---

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 313 (AT III, 665).

<sup>58</sup> *Ibid.*, pp. 313-314 (AT III, 665).

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 314 (AT III, 665-666).

cuerpo. Referirse a la unión como noción primitiva exige atenderla en sí misma, es decir, esta no es solo la combinación de dos cosas distintas que se pueda explicar atendiendo a cada una de ellas, sino que es una categoría explicativa en sí.

Descartes se mantendrá firme en la defensa de la distinción entre alma y cuerpo, por lo tanto, también mantiene una independencia cognitiva respecto de las nociones primitivas pensamiento y extensión. Ahora bien, el ser humano compuesto de alma y cuerpo siente, es decir, tiene ideas que solo pueden surgir porque su mente está unida a un cuerpo. Tomar en consideración estas tres nociones primitivas nos acerca a un Descartes en donde el ser humano no solo es inteligencia pura, sino que es un ser humano encarnado:

[...] 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 oscura con la única ayuda del entendimiento, y otro tanto sucede si la imaginación ayuda al entendimiento. Mas lo sentidos las dan a conocer con gran claridad.<sup>60</sup>

La indicación que Descartes le da a Isabel para comprender la unión de alma y cuerpo no pasa por la

---

<sup>60</sup> Carta a Isabel de Bohemia del 28 de junio de 1643, *Ibid.*, pp. 317-318 (AT III, 691-692).



metafísica, que mediante el entendimiento puro nos familiariza con el alma, ni por las matemáticas, que permiten que formemos nociones de los cuerpos, sino que “cuando atendemos sólo a lo que nos muestra la vida y a conversaciones intrascendentes y nos abstenemos de meditar y estudiar las cosas que ejercitan la imaginación, aprendemos a concebir la unión del alma con el cuerpo”.<sup>61</sup> Es decir, para conocer la unión del alma y el cuerpo, entiende Descartes, basta vivir. La unión se constata, la distinción se demuestra.

#### 4.2. Una unión sustancial, no una tercera sustancia

La tercera noción primitiva, la unión mente-cuerpo, no debe considerarse como una tercera sustancia, como algunos intérpretes han sugerido.<sup>62</sup> Cottingham utiliza el término ‘trialismo’, pero aclara que no hay nada en Descartes que sugiera la existencia de “tres categorías ontológicas distintas”: la *res cogitans*, la *res extensa* y una posible *res sentiens*.<sup>63</sup> Incluso, en relación con la fuerte distinción inicial de Descartes –marcadamente dualista, Cottingham considera como “a significant philosophical improvement”, el hecho de no reificar la tercera noción.<sup>64</sup> Esto implica que hay una noción primitiva que escapa a la ontología cartesiana, que no logra encontrar su lugar en medio del lenguaje de las sustancias y de los principios. La unión no es una cosa, no es, por tanto, una sustancia. Y justamente la unión alma-cuerpo es lo que caracteriza al ser humano.

---

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 318 (AT III, 692).

<sup>62</sup> J. Cottingham, “Cartesian Trialism” en *Cartesian Reflections. Essays on Descartes’s Philosophy*. New York, Oxford University Press, 2011.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 186.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 187.

En el intercambio epistolar con Regius (Henri Le Roy), quien tendrá un papel de peso en los primeros años de la influencia e inicial consolidación de lo que se llamará cartesianismo, Descartes caracterizará a la unión mente cuerpo como verdadera, real y sustancial; es decir, que no es accidental, sino que es esencial a lo que es lo humano. El filósofo le escribe a Regius, con un tono de reproche:

En suma, siempre que sea oportuno, tendrías que reconocer, en privado o en público, que creéis que el hombre es *un ser verdadero por sí mismo y no por accidente*, y que el alma está real y sustancialmente unida al cuerpo, [...] está unida al cuerpo por una unión verdadera, como todos admiten aunque nadie explique qué tipo de unión [...]. No obstante, podéis explicarlo tal como he hecho en mi *Metafísica*, diciendo que los sentimientos de dolor y todos los otros de la naturaleza semejante no son en absoluto puros pensamientos del alma distinta del cuerpo, sino percepciones confusas de esta alma unida realmente al cuerpo.<sup>65</sup>

La llamada de atención de Descartes a Regius se debe a que éste llega a la conclusión de que el ser humano es un *ens per accidens* (*ser accidental*).<sup>66</sup> Defender, como hace Descartes, que el ser humano es un *ens per se* (un ser por sí mismo) y no un *ens per accidens*, quiere decir que el ser humano, en tanto que ser compuesto, se ha de tomar como una unidad y no como un mero conglomerado.

Desde la perspectiva de la distinción real en Descartes, ni la mente ni el cuerpo en sí mismos necesitan para ser

---

<sup>65</sup> Carta de enero 1642 en R. Descartes, *Libertad y generosidad*, ed. de S. Turró. Barcelona, Proteus, 2010, p. 109 (AT III, 493).

<sup>66</sup> Ver Cottingham, *A Descartes Dictionary*, p. 13.

conocidos el uno del otro. Es solo en relación con el ser humano que esta unión se convierte en esencial y verdadera: “Y, en efecto, si un ángel estuviera unido al cuerpo humano, no tendría sentimientos como nosotros, sino que percibiría sólo los movimientos causados por los objetos exteriores, distinguiéndose así de un hombre verdadero”.<sup>67</sup> En el ejemplo de Descartes, el ángel, en tanto que ser incorpóreo, estaría unido al cuerpo de modo accidental. En cambio, el “hombre verdadero” es una mente, sustancia pensante, unida de modo sustancial con un cuerpo. Para Descartes es propio de la naturaleza del cuerpo humano estar unido al alma, como le escribe a Regius.<sup>68</sup> Es gracias a las disposiciones del cuerpo para estar unido con esta que podemos referirnos a un cuerpo humano.

Mente y cuerpo siguen siendo sustancias, su unión no es una tercera sustancia sino lo que hace al ser humano un ser por sí mismo (*ens per se*). Lo que se describe es la unión como sustancial, una unión que depende de otras sustancias sin ella misma serlo. Sin embargo, si la unión no es una sustancia en sí misma, no podríamos afirmar que el ser humano sea una sustancia.<sup>69</sup> La consecuencia más interesante según mi parecer sobre la unión sustancial de la mente y el cuerpo es que conduce a percatarnos de que Descartes no afirma que el ser humano mismo sea una sustancia. Eso implica que tampoco habría un atributo específico de esta unión, independientemente de los atributos de la mente y el cuerpo. De la misma manera que la unión no es una sustancia, habría que afirmar, como lo

---

<sup>67</sup> Carta de enero 1642, Descartes, *Libertad y generosidad*, p. 109 (AT III, 493).

<sup>68</sup> AT III, 493.

<sup>69</sup> Marion nos invita a no confundir los sustantivos con sus usos adjetivales o adverbiales, en este caso el de sustancia, ver *On Descartes' Passive Thought*, p. 192.

hace Lilli Alanen, que, aparte del pensamiento y de la extensión, “there is no third attribute [...] by which the manner in which they are united and interact could be clearly and distinctly conceived”.<sup>70</sup> Si bien, en términos metafísicos y teológicos, con la distinción entre alma y cuerpo<sup>71</sup>, Descartes deja una vía abierta para tesis como la inmortalidad del alma, en el plano de una vida humana, de ese ser que desea, duda, quiere, percibe, siente dolor y placer, el filósofo no afirma que lo humano sea sustancial. Importantes comentaristas de Descartes se han percatado que en ningún lugar el filósofo se refiere ni a la unión alma-cuerpo ni al ser humano mismo como sustancia<sup>72</sup>, lo que no implica negar la sustancialidad del alma. La equivocidad del término sustancia resulta más compleja de lo esperado. ¿De dónde surge lo sustancial de la unión? Entiende Marion que esta sustancialidad de la unión parte del hecho de que la mente es una sustancia que a su vez está unida a una parte de la extensión, nuestro propio cuerpo.<sup>73</sup> Y en esa experiencia de pensar-sentir nuestro propio cuerpo se juega lo humano. En sus palabras: “the *mens* remains a complete substance even without the body; except that this *mens*, which would no longer be united or not yet substantially united to the *sensus*, could think only partially, namely actively, maybe like an angel, but surely not like a human being”.<sup>74</sup>

---

<sup>70</sup> L. Alanen, “Reconsidering Descartes’s Notion of the Mind-Body Union”, *Synthese*, 106, 1996, p. 8.

<sup>71</sup> R. Descartes, *Los principios de la filosofía*, I, §60, p. 30 (AT VIII-I, 28-29).

<sup>72</sup> Marion cita al respecto a D. Kambouchner y a G. Olivo, entre otros (*On Descartes’ Passive Thought*, p. 190). Véase también “Descartes: The End of Anthropology” de S. Voss en J. Cottingham (ed.), *Reason, Will and Sensation. Studies in Descartes’s Metaphysics*. Oxford, Clarendon Press, 1994, pp. 273-300.

<sup>73</sup> Marion, *On Descartes’ Passive Thought*, pp. 193-194.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 195.

El cuerpo entonces cumple un rol central porque sería aquello que nos singulariza entre otros tantos cuerpos y le brinda consistencia a la unión de la mente, no con todos los cuerpos, sino con un cuerpo muy particular que reconocemos de modo íntimo.<sup>75</sup> De la misma manera, el cuerpo que somos está unido no con cualquier cosa pensante, sino con la mente que somos, lo que nos hace una cosa que piensa, lo que nos sitúa en la existencia cada vez que pensamos.

## 5. Consideraciones finales

Concluir que el ser humano no es una cosa-sustancia nos abre a otras consideraciones que no pueden reducir la experiencia humana a la subjetividad, comprendida desde el encapsulamiento de lo psíquico humano. El ser humano es

---

<sup>75</sup> Ver Rábade, *Experiencia, cuerpo y conocimiento*, p. 181. En este sentido, la experiencia íntima del cuerpo, de estar íntimamente ligado a un cuerpo, en Descartes no tiene una justificación metafísica. Este es otro de los puntos que J. Silva resalta sobre las críticas de Leibniz a Descartes. Escribe el estudioso que para Leibniz no basta con decir que “el hombre tiene unidad substancial, de que, por tanto, las dos substancias que lo integran constituyen un individuo. [...] Es necesario además ofrecer una explicación metafísica que permita comprender en qué estriba esta unidad substancial, y cómo puede superarse la impresión, que de primera instancia parece inevitable, de que de la conjunción de dos substancias no resulta un individuo” (*Op. cit.*, p. 236). Silva de Choudens subraya cómo Leibniz salvaguarda la “unidad de las substancias finitas” mediante la noción de fuerza, que comprende como “un impulso existencial” resultante del acto creador, que “conlleva identidad a través del cambio” (*Ibid.*, p. 237). Uno de los puntos destacados de los estudios de Silva es la profundización en la comprensión de la noción de cuerpo en el pensamiento de Leibniz en su contraste con la de Descartes al respecto puede leerse, además, el elaborado artículo “Are there corporeal substances for Leibniz?. A reaction to Stuart Brown”, *Diálogos*, 55, 1990, pp. 39-69.

mente y es cuerpo, es esa misma relación. Solo desde esta se explican las cosas que le pasan al ser humano y las cosas que puede hacer para dejar de padecer tanto y preguntarse cómo llegar a actuar. Problema que Descartes abordará en su estudio sobre las pasiones y el cual retomará, de modo íntimo y crítico, Spinoza.

Para concluir, si queremos seguir utilizando la palabra subjetividad para referirnos al pensamiento de Descartes, lo mínimo que se ha de hacer es diferenciar entre la subjetividad de la mente-pensante (estrictamente metafísica) de la subjetividad del ser humano en su integridad (lo que Descartes llamará el “verdadero hombre”<sup>76</sup>). Por otra parte, me parece más apropiado dejar atrás la noción de dualismo y comprender mejor la distinción entre el alma y el cuerpo, lo que implica pensar lo humano como la experiencia de la unión. Unión psico-física que, a su vez, puede pensar su esencia y distinguir los atributos que la componen,<sup>77</sup> y desde ahí tomar decisiones como aquella que lleva a Descartes a dudar de todo.<sup>78</sup> Es decir, la unión no es la última palabra de

---

<sup>76</sup> Al respecto puede consultarse el trabajo de Elena Nájera “Una aproximación al verdadero ser humano desde la moral definitiva” en F. Jaran (ed.), *op. cit.* pp. 69-87.

<sup>77</sup> Joan Lluís Llinàs distingue entre dos puntos de partida complementarios, el de “la primitividad de las nociones” y el de la meditación metafísica, “que debe garantizar un uso adecuado de esas nociones” (“La integración de la experiencia de la unión en la filosofía” en F. Jaran (ed.), *op. cit.*, p. 51.).

<sup>78</sup> En “A Necessary Preparative to the Study of Philosophy”: A Positive Appraisal of Descartes’ Universal Doubt” (*The European Legacy*, 2022, 27:3-4, pp. 239-250), Miguel Badía, tomando en consideración el juicio de Hume sobre el proceder cartesiano, propone una interesante lectura de la duda como refinamiento de una predisposición natural. Al respecto, me parece que es importante subrayar que la duda radical cartesiana implica un acto de la voluntad, es decir, hay que querer dudar. En este sentido diferenciaría entre el asombro y la duda, que en ocasiones me parece que el autor ve íntimamente vinculadas (*Ibid.*, p. 245). Por otra

Descartes, en todo caso, es lo que permite sus primeras palabras filosóficas, aquellas que comienzan por la duda.<sup>79</sup>

---

parte, también creo que habría que considerar el tiempo de la duda más como un quiebre con la infancia que como un desarrollo de una disposición, tomando en consideración las indicaciones tanto del inicio de las *Meditaciones* como del primer párrafo de *Los principios*. Desde esta perspectiva, me parece que la duda es más un proceso de maduración y decisión. M. Badía, además, ha plasmado su parecer sobre las relaciones entre el pensamiento humeano y Descartes en el primer capítulo de su libro *Enlightenment and Calvinism in the Philosophy of David Hume*, titulado “The Discreet Charm of Cartesian Scepticism and Metaphysics”. (Ann Arbor, MI, Caravan Books, 2012, pp. 7-39). Quizás estas observaciones que comparto sucintamente sobre maneras de comprender la duda, que pueden ser discrepantes, pongan en evidencia una de las lecciones más esenciales de Descartes, según mi parecer, y una de las razones de su persistente actualidad. Me refiero a la acentuación de lo intransferible del pensar, a la singularidad del acto de pensar que hace que nadie pueda pensar por uno, esto –entiendo– se pone en evidencia en la escritura de las *Meditaciones* y en el modo en que nos interpela. Como afirmó Jean Paul Sartre en un bello homenaje, Descartes le otorga al ser humano “una responsabilidad intelectual completa” y así como Heidegger ha dicho “Nadie puede morir por mí”, antes que él, Descartes dijo: “Nadie puede comprender por mí” (“La libertad cartesiana” en *El hombre y las cosas*, trad. L. Echávarri. Losada, Buenos Aires, p. 234).

<sup>79</sup> Este artículo es parte de un proyecto más amplio que plantea una serie de reconsideraciones sobre la filosofía moderna, que acentúa su dimensión ética. Me permito remitir a las personas interesadas al escrito “Deseo y alteridad: un proyecto ético-afectivo” en María de los Ángeles Gómez Escudero (ed.), *Derechos y reverses de lo humano*. San Juan, Ediciones Laberinto, 2020, pp. 21-51. Este proyecto ha contado con el apoyo tanto del Decanato de Estudios Graduados e Investigación como del Decanato de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras. Deseo agradecer a los profesores Miguel Badía y Étienne Helmer, editores de este volumen, por su invitación y sus valiosas observaciones y sugerencias. Agradezco, a su vez, a Dialitza Colón Pérez, Carlos Rojas Osorio, Andrea Pac, Francisco José Ramos, Sergio Rojas Peralta, Gabriel De La Luz Rodríguez, Mario Espinoza Pino y Mario Colón Sambolín por haber

\*\*\*

## Referencias bibliográficas

### Fuentes primarias

- Descartes, R. *Œuvres de Descartes*, ed. C. Adam & P. Tannery. Paris, Léopold Cerf, 1897-1913 (reimpresión Paris, Vrin, 1996). (Referencias indicadas con la abreviación AT)
- Descartes, R. *Œuvres et lettres*, ed. André Bridoux. Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1953.
- Descartes, R. *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, trad. de V. Peña. Madrid, Alfaguara, 1977.
- Descartes, R. *The Philosophical Writings of Descartes*, trad. J. Cottingham, R. Stoothoff & D. Murdoch. Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
- Descartes, R. *Discurso del método*, trad. R. Frondizi. San Juan, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1996.
- Descartes, R. *Los principios de la filosofía*, trad. G. Halperín. Buenos Aires, Losada, 1997.
- Descartes, R. *Las pasiones del alma*, trad. J. A. Martínez y P. Andrade. Madrid, Tecnos, 1997.
- Descartes, R. *Libertad y generosidad*, ed. de S. Turró, Barcelona, Proteus, 2010.

---

discutido algunos aspectos de este escrito y por su ánimo constante. Doy las gracias también a Eduardo Valsega, cuya invitación al encuentro *Diálogo sobre el sujeto*, celebrado en abril de 2021, me permitió compartir parte de esta reflexión. Finalmente, pero no menos importante, quisiera agradecer a las y los estudiantes por su atención en los cursos en que he intentado mostrarles otro Descartes y la importancia de releer y repensar los clásicos.



Descartes, R. *Correspondencia con Isabel de Bohemia*, trad. M. T. Gallego, *René Descartes II*, Madrid, Gredos, 2014.

### Fuentes secundarias

Alanen, L. "Reconsidering Descartes's Notion of the Mind-Body Union", *Synthese*, 106, 1996, pp. 3-20.

Ariew, R. *Descartes Among the Scholastics*. Leiden, Brill, 2011.

Badía Cabrera, M. "A Necessary Preparative to the Study of Philosophy": A Positive Appraisal of Descartes' Universal Doubt", *The European Legacy*, 27:3-4, 2022, pp. 239-250. DOI: 10.1080/10848770.2021.2023980.

Badía Cabrera, M. *Enlightenment and Calvinism in the Philosophy of David Hume*. Ann Arbor, MI, Caravan Books, 2012.

Balibar, É. *Ciudadano sujeto*, vol. I: *El sujeto ciudadano*, trad. C. Marchesino. Buenos Aires, Prometeo Libros, 2013.

Bodei, R. *La vida de las cosas*, trad. H. Cardoso. Buenos Aires, Amorrortu, 2013.

Cottingham, J. *Cartesian Reflections. Essays on Descartes's Philosophy*. New York, Oxford University Press, 2011.

Cottingham, J. *A Descartes Dictionary*. Cambridge, Massachusetts, Blackwell, 1993.

Fromm, G. "Hobbes vs. Descartes: Un diálogo entre sordos" en *Lecturas de filosofía: ensayos críticos*. Cayey, Mariana Editores, 2011, pp. 101-153.

Gilson, É. *Index scolastico-cartésien*. Paris, Vrin, 1979 (2<sup>a</sup> Edición).

- Jaran, F. (ed.). *De la metafísica a la antropología. Reinterpretando el dualismo cartesiano*. Valencia, Pre-Textos, 2014.
- Magnavacca, S. *Léxico técnico de filosofía medieval*. Buenos Aires, Miño y Dávila, 2014.
- Marion, J.-L. *On Descartes' Passive Thought. The Myth of Cartesian Dualism*, trad. C. Gschwandtner. Chicago, The University of Chicago Press, 2018.
- de Pablos Escalante, R. "Deseo y alteridad: un proyecto ético-afectivo" en Gómez Escudero, M. A. (ed.), *Derechos y reverses de lo humano*. San Juan, Ediciones Laberinto, 2020, pp. 21-51.
- Rábade, S. *Experiencia, cuerpo y conocimiento* Madrid, CSIC, 1985.
- Rojas, C. *Filosofía y psicología. De Platón al presente*. Medellín, Editorial Universidad de Antioquia, 2018.
- Sartre, J. P. "La libertad cartesiana" en *El hombre y las cosas*, trad. L. Echávarri. Losada, Buenos Aires, pp. 232-247.
- Silva de Choudens, J. "Descartes según Leibniz", *Diálogos*, 69, 1997, pp. 225-241.
- Silva de Choudens, J. "Are there corporeal substances for Leibniz? A reaction to Stuart Brown", *Diálogos*, 55, 1990, pp. 39-69.
- Voss, S. "Descartes: The End of Anthropology" en Cottingham, J. (ed.). *Reason, Will and Sensation. Studies in Descartes's Metaphysics*. Oxford, Clarendon Press, 1994, pp. 273-300.