

¿Y SI EL EMPIRICISMO DE DESCARTES NO FUERA UNA BROMA? ¹

E se o empiricismo de Descartes não for uma piada?

Wanderley Dias da Silva²

RESUMO

Históricamente, la teoría fisiológica de Descartes a la interacción mente-cuerpo — también conocida como la teoría de la glándula pineal — ha encontrado mucha resistencia, ridículo y, por qué no, cierto grado de distorsión. Entre los muchos detractores de Descartes estaba Espinosa. Pero ¿qué hay, exactamente, a los ojos de Espinosa, tan malo en el modelo fisiológico de Descartes? ¿Por qué cree que la teoría de Descartes es tan oscura? Al repasar estos temas, espero indicar lo que veo como un malentendido generalizado sobre la teoría de la glándula pineal, así como los supuestos empíricos y monistas más básicos de Descartes con respecto a la unión mente-cuerpo y el yo. Defiendo la opinión de que una tarea urgente de la filosofía contemporánea es tomar la metodología empírica de Descartes más en serio. Y sostengo que Descartes no tiene una comprensión dualista ingenua ni puramente racionalista de la interacción cuerpo-mente.

Palabras-clave: Determinismo; Empirismo; Interacción cuerpo-mente; Teoría de la glándula pineal

RESUMO

Historicamente, a teoria fisiológica de Descartes da interação mente-corpo - também conhecida como teoria da glândula pineal - encontrou muita resistência, ridícula e, por que não, algum grau de distorção. Entre os muitos detractores de Descartes estava Espinosa. Mas o que, exatamente, aos olhos de Espinosa havia de tão errado com o modelo fisiológico de Descartes? Por que você acha que a teoria de Descartes é tão obscura? Ao revisar esses tópicos, espero indicar o que vejo como um mal-entendido geral da teoria da glândula pineal, bem como as suposições empíricas e monísticas mais básicas de Descartes a respeito da união mente-corpo e o self. Defendo a visão de que uma tarefa urgente para a filosofia contemporânea é levar a metodologia empírica de Descartes mais a sério. E argumento que Descartes não tem nem uma compreensão dualística ingênua nem uma compreensão puramente racionalista da interação corpo-mente.

Palavras-chave: Determinismo; Empirismo; Interação mente-corpo; Teoria da glândula pineal.

¹ <https://doi.org/10.51359/2357-9986.2022.253895>

² Universidade do Porto, Portugal. E-mail: wanderley.diasdasilva.teacher@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2246-9948>.

I. INTRODUCCIÓN

Busque en Google la frase ‘Problema del dualismo mente-cuerpo de Descartes’ y obtendrá más de un millón de indicaciones de publicaciones en menos de un segundo, de las cuales casi ochenta mil son solo del año pasado (2020). Así de profundamente arraigado el ‘dualismo y el problema mente-cuerpo’ todavía se asocia con Descartes en nuestra cultura. Pero quiero desafiar esta caricatura de nuestro filósofo francés y así debilitar el problema cuerpo-mente cartesiano como se describe comúnmente.

Formulando el problema: si el yo es simplemente una cosa pensante y no extendida, y si el cuerpo es simplemente una cosa extendida y no pensante, ¿cómo interactúan? ¿Cómo es que cosas tan diferentes como ideas, sentimientos, sensaciones y deseos dan como resultado un movimiento físico del cuerpo, cuando no pueden (supuestamente) ‘tocar’ ninguna partícula física en la mente para estimularlas? A esto también se le llama ‘problema de interacción’. Y Descartes presentó una solución ‘neurofisiológica’³ en su tratado final, *Las Pasiones del Alma* — que fue, en parte, la respuesta de Descartes a la pregunta de la Isabel de Bohemia sobre ‘cómo’ interactúan la mente y el cuerpo.

Importante: en las *Meditaciones Metafísicas*, Descartes todavía no ‘tenía’ un problema de interacción. Dio por sentado que, a pesar de la distinción de la mente y el cuerpo, formaban una especie de unidad. ¿Cómo? Entre otras cosas (que discutiremos más adelante), para Descartes la mente se vio afectada a través de alguna función del cerebro, como se desprende de este pasaje de Meditación Sexta:

Advierto también que el espíritu no recibe inmediatamente la impresión de todas las partes del cuerpo, sino sólo del cerebro, o acaso mejor, de una de sus partes más pequeñas, a saber, de aquella en que se ejercita esa facultad que llaman sentido común, la cual, siempre que está dispuesta de un mismo modo, hace sentir al espíritu una misma cosa, aunque las demás partes

³ La fisiología de Descartes debe entenderse como un estudio biológico y químico de la mente y el cuerpo. Aunque no usa los términos ‘biología’ o ‘química’ del cuerpo de manera explícita, todavía está muy claro que está interesado principalmente en explicar las funciones del cuerpo y (algunas) funciones del ‘alma’ (mente). en términos puramente físicos, biológicos y químicos ... por mecanicista que sea su punto de vista

del cuerpo, entretanto, puedan estar dispuestas de maneras distintas, como lo prueban innumerables experiencias, que no es, preciso referir aquí (AT 7:86)⁴.

Claro, la “pequeña parte” de la que habla Descartes aquí es la glándula pineal⁵. Sin embargo, después de la publicación de las *Meditaciones*, el ‘problema’ fue exagerado por algunos de los lectores de Descartes, especialmente Pierre Gassendi y Isabel de Bohemia (aunque elegantemente por ella), quienes argumentaron que la distinción ‘clara’ de Descartes entre mente y cuerpo implicaba que estas no eran solo sustancias diferentes, sino que son diferentes de tal manera que no podrían relacionarse. De hecho, en las *Meditaciones* Descartes no se preocupó en absoluto de dar cuenta de “cómo el alma (o la mente) está unida al cuerpo” en absoluto, como explicó claramente en sus respuestas a Gassendi (Quintas Objeciones).

Primero, Descartes sintetiza las preocupaciones generales de Gassendi en dos preguntas básicas así:

- (1) “¿Cómo puede el alma mover el cuerpo si no es en sí misma material de ninguna manera?” y
- (2) “¿Cómo puede el alma recibir la imagen de los objetos corporales?”⁶

Inicialmente, Descartes descartó el problema planteado por Gassendi, simplemente porque, para él, la objeción indicaba un “problema que no existe”. Toda la suposición de que la mente y el cuerpo, aunque sean sustancias distintas, no pueden interactuar era tan tonta, dice Descartes, que no podía entender cómo alguien podía dudar de tal posibilidad. Incluso trató de ilustrar la tontería del problema mediante una analogía; comparar la interacción entre ‘accidentes reales’ y sustancias individuales.

⁴ DESCARTES, *Meditaciones Metafísicas con Objeciones Y Respuestas*, trad. Vidal Peña (Madrid: Alfaguara, 1977), 72

⁵ La teoría de la glándula pineal se remonta a Galeno de Pérgamo, médico/filósofo griego en el Imperio Romano durante la última mitad del siglo II d.C. La teoría de Galeno fue revisada y adaptada a lo largo de la Antigüedad tardía y la Edad Media, a menudo en conexión con la idea de la “facultad” del “sentido común” formulada en *De anima* de Aristóteles. Por favor, consulte “Descartes y la glándula pineal” de Gert-Jan Lokhorst, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2020). URL: [Descartes and the Pineal Gland \(Stanford Encyclopedia of Philosophy\)](#)

⁶ Como lo resume el propio Descartes a través de sus respuestas a las objeciones (Quinta) de Gassendi.

Para ilustrar. Imagínese un guijarro y una *cosa extendida* (un cuerpo) en la terminología de Descartes. Al ser un guijarro ‘particular’ entre diferentes guijarros, se caracteriza, claramente, por atributos particulares (*accidentes*): peso, tamaño, forma, color, etc. Para Descartes, los accidentes no son partes intrínsecas de una sustancia individual; y no es difícil ver por qué es así: no son los accidentes particulares los que hacen que el guijarro sea lo que es esencialmente: diferentes guijarros pueden tener tantos atributos variados y, sin embargo, ser reconocidos como un guijarro independientemente. Y Descartes comenta que nadie debería ser tan tonto como para decir que los accidentes no pueden interactuar con las sustancias ... simplemente porque son cosas muy diferentes. Claramente interactúan — y es por eso por lo que podemos reconocer este o aquel guijarro como cosas individuales. Lo que es sorprendentemente incomprensible para Descartes, entonces, es que las personas no tienen problemas para comprender la interacción accidente-sustancia, pero están desconcertadas con respecto a la posibilidad de que dos sustancias diferentes (por ejemplo, mente-cuerpo) interactúen.

Sin embargo, un poco más tarde, cuando Isabel de Bohemia reformuló el problema en sus cartas a Descartes, el filósofo francés ‘empezó’ a tomarse el problema más en serio. Para ser más preciso: en una carta fechada el 6 de mayo de 1643, Isabel suplica a Descartes: “Entonces le pido que me diga cómo el alma de un ser humano puede determinar los espíritus corporales, para realizar acciones voluntarias” (AT 3: 660-62)

Observe algo aquí que a menudo se pasa por alto: Isabel no parte de la suposición de que la mente y el cuerpo, al ser una sustancia diferente, no pueden interactuar (mutuamente). Ella, como Descartes en las *Meditaciones*, parece dar por sentado que pueden relacionarse y ejercer ‘poder’ el uno sobre el otro. Su pregunta es más bien: ‘¿Cómo?’ Y esa es una visión muy diferente en comparación con las objeciones de Gassendi y otros (y esa es quizás la razón por la que Descartes sintió que necesitaba reformular las objeciones de Gassendi con dos preguntas de ‘cómo’).

Brevemente, dice Descartes, hay un órgano pequeño y fácilmente movable situado en el medio del cerebro, la glándula pineal, por medio del cual la mente interactúa con el cuerpo. Y aquí está la justificación, como se

indica en el artículo 32 de las *Pasiones* (sorprendentemente monista) de Descartes:

La razón que me convence de que el alma no puede tener en todo el cuerpo ningún otro lugar que esta glándula donde ejerce inmediatamente sus funciones, es que considero que las otras partes de nuestro cerebro son todas dobles, de la misma manera que tenemos dos ojos, dos manos, dos oídos, y todos los órganos de nuestros sentidos son dobles; y que, puesto que no tenemos más que un único y simple pensamiento de una misma cosa al mismo tiempo, por fuerza ha de haber algún lugar donde las dos imágenes que vienen por los dos ojos, o las otras dos impresiones que vienen de un solo objeto por los dobles órganos de los otros sentidos se puedan juntar en una antes de llegar al alma, a fin de que no le representen dos objetos en lugar de uno; y se puede concebir fácilmente que estas imágenes u otras impresiones se juntan en esta glándula por medio de los espíritus que llenan las cavidades del cerebro, pero no hay en el cuerpo ningún otro lugar donde puedan unirse así, sino después de haberse unido en esta glándula (AT 11:352-53).⁷

Entonces, la glándula pineal era una buena candidata a “asiento del alma” por dos razones:

- (1) al igual que la conciencia, era el único órgano unitario del cerebro; y
- (2) estaba (aparentemente) ubicado en el centro y, por lo tanto, puede ser fácilmente movido por “espíritus animales”.⁸

II. ESPINOSA: “¿QUÉ SIGNIFICA SU UNIÓN DE MENTE Y CUERPO?”

Naturalmente, entre los filósofos, la teoría fisiológica de Descartes se encontró con resistencias, burlas y, por qué no, cierto grado de distorsión. Uno de sus muchos detractores fue Espinosa, quien deja en claro que la explicación fisiológica de Descartes es completamente desesperada. Espinosa menosprecia la teoría cartesiana, en el Prefacio a la Parte Quinta de la *Ética*, así:

⁷ Lisa Shapiro (ed. & trans.), *The Correspondence between Princess Elisabeth of Bohemia and Descartes* (Chicago/London: University of Chicago Press, 2007), 80.

⁸ Para una visión más completa de la teoría de la glándula pineal de Descartes, ver también AT 7:88-90, AT 6:129 y AT 11:119.

Pues ¿qué entiende, me pregunto, por “unión” de alma y cuerpo? ¿Qué concepto claro y distinto, quiero decir, tiene de la íntima unión de un pensamiento y una pequeña porción de cantidad? Quisiera, ciertamente, que hubiese explicado dicha unión por su causa próxima. Pero había concebido el alma como algo tan distinto del cuerpo, que no pudo asignar ninguna causa singular ni a esa unión ni al alma misma, y le fue necesario recurrir a la causa del universo entero, es decir, a Dios. Me gustaría mucho saber, además, cuántos grados de movimiento puede el alma comunicar a dicha glándula pineal, y con cuánta fuerza puede tenerla suspendida. Pues no sé si esa glándula es sacudida más lenta o más rápidamente por el alma que por los espíritus animales, ni si los movimientos de las pasiones que hemos unido íntimamente a juicios firmes no pueden ser separados otra vez de ellos por obra de causas corpóreas; de ello se seguiría que, aunque el alma se hubiera propuesto firmemente ir al encuentro de los peligros, y hubiera unido a tal decisión movimientos de audacia, al ver el peligro, sin embargo, la glándula estuviera suspendida de manera que el alma no pudiese pensar sino en la huida (1980: 168).

Claramente, necesitamos desglosar este pasaje un poco. Veamos, entonces. La teoría de Descartes tiene una característica muy extraña, cuando se considera en relación con el propio modelo de Espinosa. Pero antes de que podamos comenzar a comprender la propia solución de Espinosa al problema de la interacción, tiene sentido formular su crítica de la visión de Descartes con mayor precisión. ¿Qué tiene de malo exactamente el modelo cartesiano? ¿Por qué Espinosa piensa que la teoría de Descartes es tan oscura?

En primer lugar, parece haber dificultades ‘geográficas’ y mecánicas. El problema de explicar “cuántos grados de movimiento puede contribuir la mente a esa glándula pineal y con cuánta fuerza puede mantenerla suspendida” es un caso especial. Para Espinosa esto es un problema porque, para él, no podemos determinar “si esta glándula puede ser movida más lenta o más rápidamente por la mente que por los espíritus animales [fluidos corporales, etc.], y si los movimientos de las pasiones que nosotros se han unido estrechamente a decisiones firmes no pueden volver a separarse de esas decisiones por causas corporales (1980: 168).”

En segundo lugar, la glándula ni siquiera está “situada en el medio del cerebro de tal manera que pueda moverse tan fácilmente y de tantas formas” como para permitir las diversas formas de interacción. Sin embargo, bien podría ser el caso, dice Espinosa, que: “aunque el alma se hubiera propuesto firmemente ir al encuentro de los peligros, y hubiera unido a tal decisión movimientos de audacia, al ver el peligro, sin embargo, la glándula estuviera suspendida de manera que el alma no pudiese pensar sino en la huida” (Ibidem).

Lo que realmente está en cuestión aquí, y por lo tanto plantea un problema a Espinosa, es la cuestión de la disonancia cognitiva, es decir, el problema de tener una creencia que contradice las propias acciones. Para Espinosa, la posición de Descartes nos impide abordar claramente este problema, ya que todo lo que puede apelar es una sustancia separada (mente o cuerpo). Después de todo, para Espinosa, en el modelo cartesiano el alma (y su voluntad) determina nuestras acciones, no la unión de mente y cuerpo per se. Y Espinosa busca refutar esta noción con insistencia: “Nos creemos libres porque [somos] conscientes de [nuestras] acciones y desconocemos las causas por las que están determinadas” (3P2s). Así, concluye Espinosa: “Ahora bien, la potencia el alma se define sólo por el conocimiento, y su impotencia o pasión se juzga sólo por la privación de conocimiento [...] (1980: 176).

El problema: no hay absolutamente nada en la comprensión de Descartes de la interacción mente-cuerpo que esté determinado o “sólo” por esto o “sólo” por aquello. Entonces, incluso en este punto, es tentador imaginar la respuesta de Descartes a esta objeción: cuando una persona se encuentra en condiciones que conducen al miedo (en presencia de un animal salvaje, por ejemplo), el fluir de los ‘espíritus’ la hará no solo temer sino también huir. Entonces, la explicación fisiológica de Descartes permite la posibilidad de múltiples estímulos y múltiples respuestas, sin la intervención del pensamiento o la voluntad. Por lo tanto, al igual que una gacela (un autómata sin sentido para Descartes y otros modernos) huye de la leona simplemente a través de los movimientos de sus espíritus animales, el ser humano también podrá escapar de una situación peligrosa a través de todo un proceso mecanicista y determinista (cf. AT 7: 230). Da la casualidad de que, según Des-

cartes, la mayoría de las "pasiones" son, de hecho, procesos puramente fisiológicos que disponen al cuerpo a responder a muchas situaciones sin ninguna intervención mental o cualquier interferencia de la voluntad.

De todos modos, necesitamos ver más atentamente a qué se refiere Espinosa. ¿Y cómo nos ayuda su interpretación a resolver los problemas que él cree que acosan a la teoría de la glándula pineal de Descartes? En resumen: para Espinosa, el principal problema en la comprensión de Descartes de la interacción mente-cuerpo es, en última instancia, la dependencia de Descartes de Dios, "la causa de todo el universo", para afirmar la veracidad de ambos (1) la naturaleza inmaterial del mente o alma; y (2) la unión entre la mente y el cuerpo (1980: 168).

En otras palabras, para Espinosa, es la concepción de Descartes de la mente como inmaterial, y su idea de Dios, lo que le permite afirmar que el "alma" tiene el control absoluto sobre las pasiones. Esta es, en opinión de Espinosa, una concepción errónea de la mente, el alma, y de Dios. En resumen, la concepción de Descartes de la mente y el cuerpo, así como su modelo de interacción mente-cuerpo, no era lo suficientemente naturalista ni determinista para el gusto de Espinosa. En los propios términos necesarios de Espinosa: no tenemos poder absoluto sobre nuestras pasiones, es decir, la voluntad no está bajo nuestro control.

¿Pero por qué, exactamente, según Espinosa, esta noción de la libertad de la mente es tan problemática? Supongamos que el modelo de Descartes es correcto. En este caso, todas mis acciones se basan en mi determinación (o no) de 'querer' algo. Ahora bien, si algo que estaba decidido (o no) a hacer no se logra (por la razón que sea), entonces parece que tendríamos que atribuir el 'error' en mi acción a mi voluntad, y no a mis pasiones, es decir, mis pasiones están determinadas por mi voluntad. Pero, contra Descartes, Espinosa afirma que en realidad es la voluntad la que está determinada por las pasiones, y no al revés; porque la voluntad es simplemente parte de la naturaleza.

Por supuesto, podemos reorganizar nuestras pasiones. Pero eso no se logra mediante la libertad de la voluntad, dice Espinosa, sino reordenando nuestras emociones. Más precisamente: reorganizando nuestra comprensión o conocimiento de la Naturaleza (o Dios). El punto de Espinosa, entonces,

es que no hay excepciones a las leyes de la naturaleza, ni en el reino de los cuerpos finitos ni en el reino de las mentes finitas. Y esto queda bastante claro en el siguiente pasaje:

La mayor parte de los que han escrito acerca de los afectos y la conducta humana, parecen tratar no de cosas naturales que siguen las leyes ordinarias de la naturaleza, sino de cosas que están fuera de ésta. Más aún: parece que conciben al hombre, dentro de la naturaleza, como un imperio dentro de otro imperio. Pues creen que el hombre perturba, más bien que sigue, el orden de la naturaleza que tiene una absoluta potencia sobre sus acciones y que sólo es determinado por sí mismo (1980: 85).

El principal blanco de Espinosa aquí es, por supuesto, Descartes, quien, de nuevo según Espinosa, “creía que la mente tiene poder absoluto sobre sus propias acciones ... [y buscaba] mostrar la forma en que la mente puede tener un dominio absoluto sobre sus afectos.”

Más evidencia de que Descartes es el objetivo principal aquí también se encuentra en el Prefacio de Spinoza a la Parte Tres de la Ética:

Ya sé que el celeberrimo Descartes, aun creyendo que el alma tiene una potencia absoluta sobre sus acciones, ha intentado, sin embargo, explicar los afectos humanos por sus primeras causas, y mostrar, a un tiempo, por qué vía puede el alma tener un imperio absoluto sobre los afectos; pero, a mi parecer al menos, no ha mostrado nada más que la agudeza de su gran genio, como demostraré en su lugar. Ahora quiero volver a los que prefieren, tocante a los efectos y actos humanos, detestarlos y ridiculizarlos más bien que entenderlos. A éstos, sin duda, les parecerá chocante que yo aborde la cuestión de los vicios y sinrazones humanas al modo de la geometría, y pretenda demostrar, siguiendo un razonamiento cierto, lo que ellos proclaman que repugna a la razón, y que es vano, absurdo o digno de horror. Pero mis razones para proceder así son éstas: nada ocurre en la naturaleza que pueda atribuirse a vicio de ella; la naturaleza es siempre la misma, y es siempre la misma, en todas partes, su eficacia y potencia de obrar; es decir, son siempre las mismas, en todas partes, las leyes y reglas naturales según las cuales ocurren las cosas y pasan de unas formas a otras; por tanto, uno y el mismo debe ser también el

camino para entender la naturaleza de las cosas, cualesquiera que sean, a saber: por medio de las leyes y reglas universales de la naturaleza (Ibidem).

Este pasaje resume bien la comprensión de Spinoza del punto de vista de Descartes sobre el origen y la naturaleza de las emociones; y también indica claramente por qué esto le resulta problemático, ya que esta comprensión de la respuesta fisiológica de Descartes al problema de la interacción confronta y contradice la propia verdad teórica del determinismo de Spinoza. Pero ¿y si esto no es de ninguna manera una comprensión clara de todo el argumento de Descartes? Veamos por qué no es así.

III. DESCARTES: “SOY UNA COMPLETA UNIDAD SUSTANCIAL”

Debe admitirse de inmediato que Descartes nunca afirmó que tenemos un “dominio absoluto” sobre las pasiones, como ya se explicó anteriormente. Para Descartes, la mayoría de las pasiones son procesos puramente fisiológicos que obligan al cuerpo a responder a diferentes situaciones sin ninguna intervención mental y, por tanto, determinados. Además, a lo largo de la Sexta Meditación, Descartes enfatiza claramente que la distinción real de mente y cuerpo no les impide existir en una unión íntima.

Es cierto que Descartes explota en gran medida la idea de que la mente y el cuerpo son sustancias distintas a lo largo de las primeras meditaciones. Sin embargo, su declaración más cuidadosa, después de ‘seis días de meditación meticulosa’, es que el yo es una unidad *per se* de la mente y del cuerpo. Y, cuando está siendo aún más cuidadoso, su definición completa del Sí mismo es: “Soy una unidad sustancial completa y un sistema ordenado, una totalidad de cosas que Dios me ha otorgado” (AT 7: 85-6).⁹

Además, Descartes afirma claramente que la certeza (incluida la certeza de la interacción mente-cuerpo) resulta de nuestra capacidad para reunir todos los sentidos, la memoria y la comprensión con el fin de examinar nuestras percepciones. Es decir, la certeza no es producto de conocimientos u objetos no medidos ni sensibles, sino que está mediada por los sentidos, la imaginación, la memoria y el entendimiento. La evidencia de esta unión viene, en primer lugar, en forma de sensaciones internas (hambre, sed,

⁹ DESCARTES, *Meditaciones*, 67-8.

dolor ...), que no solo me enseñan que claramente tengo un cuerpo, sino también que yo (como cosa pensante) estoy intrínsecamente relacionado con mi cuerpo ('no como un marinero en un barco') para formar un ser humano completo; en segundo lugar, está el hecho obvio de que mis deliberaciones y decisiones racionales pueden afectar lo que decido (o no) físicamente hacer. Así, para Descartes, la complejidad del yo implica que algunas funciones fisiológicas son causadas por el cuerpo solo, algunas por la mente y otras a través de la interacción entre la mente y el cuerpo.

Espinosa probablemente tenga razón al insistir en que el enfoque fisiológico de Descartes no aclara completamente cómo se produce la interacción cuerpo-mente. Después de todo, varios estudiosos han observado de manera pertinente que las diversas explicaciones de Descartes para estas interacciones no son en absoluto consistentes. De todos modos, también podría ser una mala interpretación la que podría desafiar principalmente una mejor comprensión del modelo neurofisiológico cartesiano, en lugar del enfoque de Descartes en sí. Pese a todo, no intentaré desarrollar esta tesis aquí más allá de lo que ya he indicado. Sin embargo, debemos reiterar un poco más el proyecto fisiológico de Descartes.

En primer lugar, en lo que respecta a su proyecto fisiológico en las Pasiones, es sobre todo urgente no tomarlo como una solución 'filosófica'; pues el mismo Descartes relegó el problema de la unión / interacción mente-cuerpo a las ciencias empíricas. En sus propias palabras: "... mi propósito no ha sido explicar las Pasiones como un orador, o incluso como un filósofo moral, sino solo como un físico [es decir, un biólogo, etc.]" (AT 11: 326). Desestimar esta declaración metodológica tan básica del autor sobre la naturaleza de su proyecto fisiológico es bastante superficial.

Por supuesto, el intento fisiológico de Descartes de explicar 'cómo' interactúan la mente y el cuerpo no resolvió el problema. Sin embargo, el enfoque de Descartes fue una entre varias teorías empíricas del sistema nervioso y circulatorio en términos mecánicos, que se había hecho popular a mediados del siglo XVII, como, por ejemplo, la explicación de William Harvey¹⁰ sobre el bombeo de sangre en su famoso libro *Un estudio anatómi-*

¹⁰ Harvey (1578-1657) fue un influyente médico inglés y profesor en Warden of Merton College (Oxford), así como médico del rey James I. Los estudios empíricos de Harvey sobre anatomía y fisiología del sistema circulatorio se publicaron en 1628, en su *Exercitatio*

co sobre los movimientos del corazón y la sangre de los animales. Y, al ser explicaciones "empíricas", estas teorías seguramente debían (a) dejar bastantes preguntas sin respuesta sobre cómo funciona la mente y el cuerpo humanos, y (b) ser eventualmente reemplazadas por teorías empíricas mejores y más comprensibles. Así, cuando se trata de ciencia e investigaciones científicas, como Descartes señaló a Gassendi: "me ha propuesto muchas cuestiones cuya solución no era necesaria para probar las cosas que yo he escrito, acerca de cuyas cuestiones pueden los más ignorantes hacer más en un cuarto de hora de lo que todos los mayores sabios podrían resolver en toda su vida" (1977: 312).

Evidentemente, ambos filósofos buscaban responder la misma pregunta: 'cómo' interactúan la mente y el cuerpo. Espinosa piensa que la explicación de Descartes en las Pasiones (y en otros lugares) no es 'determinista' ni 'naturalista' en absoluto. Y toda la idea de un alma o una mente capaz de controlar las pasiones era, por supuesto, un obstáculo para Espinosa. Así, es un error objetar la explicación de Descartes por no ser lo suficientemente naturalista. Además, está claro que el desacuerdo entre Espinosa y Descartes no es físico, sino los supuestos metafísicos sobre los que se basa la teoría fisiológica de Descartes.

En este caso, la disputa revela algunas dificultades metafóricas superficiales. El supuesto metafísico del elocuente autor de la *Ética*, como lo indica 1P32: es que "La voluntad no puede llamarse causa libre, sino necesaria." ¿Por qué? Para Espinosa, la voluntad, al igual que "movimiento y reposo", es una determinación "desde la necesidad de la naturaleza divina", y de ahí su comprensión teleológica y altamente determinista de la interacción cuerpo-mente (1980: 41 & 129-30, respectivamente).

Mientras tanto, Descartes, que nunca había rechazado por completo el pensamiento de la noción de necesitarismo implicada en la naturaleza teleológica de la realidad física en general, creía que "la determinación del movimiento", incluidas las pasiones del alma o la mente, es posible sólo a través de cualquier "conocimiento podemos tener de la mente" — y, como dice Descartes, solo hay dos cosas muy fundamentales que 'nosotros' pode-

Anatomica de Motu Cordis et Sanguinis in Animalibus, también conocido como "*De Motu Cordis*" (*El movimiento del corazón*). Descartes mantuvo una extensa e 'cortés' discusión con Harvey sobre las causas de la función del corazón.

mos saber acerca de la mente (como le explicó a Isabel (SHAPIRO, 2007: 63)¹¹ es decir a Isabel, en AT 3: 664-65, que:

1. que piensa, y
2. que está unido al cuerpo ...

Entonces, si hay un escape al problema del interaccionismo, para Descartes, la respuesta está en la unión de la mente y el cuerpo, y no en su separación. Dicho esto, Descartes nunca pensó que esta fuera una pregunta fácil, como señaló en sus respuestas a las objeciones de Gassendi (y en otros lugares). Sin embargo, por difícil que pueda ser la búsqueda, para Descartes una explicación fisiológica era todavía algo que podíamos esperar comprender, antes de que pudiéramos esperar comprender la “naturaleza de la voluntad divina” y otras afirmaciones metafísicas.

Así, una razón fundamental por la que Descartes trató de encontrar una explicación fisiológica es que, contrariamente a Espinosa, Descartes creía que hay muy poco que nuestro entendimiento finito pueda esperar comprender acerca de la voluntad divina. Y, a pesar de su ‘apelación’ a Dios en las *Meditaciones*, Descartes no compartía la suposición de Espinosa de que debido a que la mente humana ejemplifica a Dios, tenemos los poderes que Dios tiene, incluido el poder causal libre.

Para Descartes, entonces, si bien podría ser “muy necesario haber entendido bien una vez en la propia vida los principios de la metafísica, ya que son estos los que nos dan el conocimiento de Dios y de nuestra alma”, es muy poco lo que este conocimiento puede hacer. con respecto a nuestra comprensión de la realidad física, de las “funciones de la imaginación y los sentidos” y de la interacción cuerpo-mente (AT 3:695).

Este es un punto muy fundamental en todo el proyecto de Descartes que muchos no lograron ver, incluido Espinosa. Claro, el meollo del asunto en la objeción de Espinosa es qué tiene prioridad epistemológica cuando se trata de responder a la pregunta "cómo" interactúan la mente y el cuerpo. No obstante, la caricatura dualista ingenua y puramente racionalista de Descartes se desmorona, ya que, en lo que respecta al problema mente-cuerpo, la

¹¹ Mi traducción.

persuasión metodológica de Descartes dependía, en parte, de observaciones empíricas, no de supuestos metafísicos.

No es de extrañar, entonces, que algunos académicos hayan presentado argumentos sólidos, aunque modestos, a favor de una interpretación de Descartes como empirista¹². De hecho, se podría argumentar que los descubrimientos filosóficos más fundamentales de Descartes, el de la prioridad de la autoconciencia, fue un descubrimiento empírico, no teórico.

IV. CONCLUSIÓN

Por tanto, una interpretación empírica y no dualista de Descartes no es en absoluto absurda. ¿Acaso Descartes, incluso en las Meditaciones, donde dice que no estaba preocupado por el problema del interaccionismo, deja en claro que la certeza de la interacción mente-cuerpo (así como la certeza en general) resulta de nuestra capacidad para reunir todos los sentidos, la memoria? y comprensión con el fin de examinar nuestras percepciones. Es decir, la certeza no es producto de un conocimiento de los objetos sin mediación ni sensibilidad. Además, ahora ya corriendo el riesgo de la redundancia, ¿no dijo Descartes que la evidencia de la unión e interacción de la mente y el cuerpo viene en primer lugar en forma de sensaciones internas (hambre, sed, dolor, etc.), que no solo enseñan Yo que claramente tengo un cuerpo, pero también que yo (como una cosa pensante) estoy intrínsecamente relacionado y unido a mi cuerpo ('no como un marinero en un barco'), para formar una unidad sustancial completa, un conjunto humano ¿ser? Claro, la distinción sustancial mente-cuerpo de Descartes es profundamente desconcertante. Pero también lo es la evidencia que apunta a un proyecto empírico bastante sofisticado, que debilita considerablemente la caricatura popular puramente dualista y racionalista de él. Por lo tanto, cualquier lectura que sugiera que Descartes solo estaba comprometido con el racionalismo

¹² Cf, por ejemplo: T. A. Kantonen's "The Influence of Descartes on Berkeley", in **The Philosophical Review**, vol. 43, No. 5 (Sep., 1934), pp. 483-500. DOI: <https://doi.org/10.2307/2180216> & R. M. Blake's "The Role of Experience in Descartes' Theory of Method", in Ralph M. Blake, C. J. Ducasse and E. H. Madden (eds.), **Theories of Scientific Method** (Seattle: Wash.: University of Washington Press, 1960), pp. 75-103. DOI: <https://doi.org/10.2307/2180169>

ingenuo y el dualismo es demasiado estrecha para captar la complejidad de sus investigaciones.

Recebido em 05/11/2021

Aprovado em 30/11/2021

REFERENCIAS

DESCARTES, René. *Las Pasiones del Alma*, trad. Tomás Onaindia. Madrid: Edaf S.A., 2005.

DESCARTES, René. *Meditaciones Metafísicas con Objeciones Y Respuestas*, trad. Vidal Peña. Madrid: Alfaguara, 1977.

ESPINOSA, Baruch. *Ética Demostrada Según el Orden Geométrico*, trad. Vidal Peña. Madrid: Orbis, 1980.

SHAPIRO Lisa. Ed. & trans. *The Correspondence between Princess Elisabeth of Bohemia and Descartes*. Chicago/London: University of Chicago Press, 2007.



Esta obra está licenciada com uma Licença
[Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).