

Castelli, Paula. “Lo que Descartes le podría haber dicho a Jaegwon Kim. Causalidad y dualismo sustancial”, *Revista Latinoamericana de Filosofía* xxxv/1 (2009): 145-162.

El autor discute con J. Kim, quien expone y critica el dualismo cartesiano, que entiende de manera particular como dualismo sustancial de índole causal, es decir, como una relación en la que sustancias heterogéneas interactúan causalmente. Esta concepción del dualismo conlleva el siguiente problema fundamental: siendo ellas, mente y cuerpo, radicalmente diferentes, ¿cómo pueden llegar a modificarse según la estricta relación causa-efecto? Castelli puntualiza esta crítica:

El primer problema que enfrenta el dualista de sustancias es tener que explicar cómo entran en contacto dos sustancias que no poseen propiedades comunes; si este dualista intenta sor-tear este problema señalando que no es necesario que ambas sustancias entren en contacto” –porque las relaciones causales sólo explican regularidades entre eventos, mas no una efectiva conexión entre ellos–, “se encuentra con el problema de que la inespacialidad de uno de los eventos de la relación no permite descartar cualquier otro evento inespacial como causa del mismo efecto. (151-152)

El autor del artículo indica que su intención “es mostrar que los ataques de Kim no conciernen al dualismo postulado por el Descartes histórico” (146).

Sin embargo, más interesante, y de mayor alcance, es seguir la argumentación del propio Castelli, quien pareciera proponer, sencillamente, una especie de “recuperación”, y quizá “reivindicación”, del dualismo presente en los textos de

Descartes, justamente el dualismo que postula el Descartes histórico. De hecho, considera que “el planteo de Kim no alcanza para echar por tierra el dualismo cartesiano” (152).

De acuerdo con su propuesta argumentativa, Castelli recuerda cómo Descartes considera que en la vida cotidiana ya se tiene una comprensión prefilosófica de la unión sustancial, que además suponemos en nuestro obrar habitual. En términos más estrictamente filosóficos, se debe tener en cuenta que la unión de la mente y el cuerpo en el hombre aparece tanto en el *Discurso del método* como en las *Meditaciones metafísicas*, en la elocuente comparación del piloto y su navío. Esta unión es de tal naturaleza, “que un hombre no es sólo una mente que interactúa causalmente con un cuerpo, sino una entidad más compleja en la que se ‘entremezclan’ el cuerpo y el alma” (154, énfasis del autor). Con apoyo expreso en el texto cartesiano, el autor concluye que la mente del hombre no se encuentra *aparte* de su cuerpo, sino que se halla “encarnada” en él. No obstante, en los textos referenciados no se invoca la unión respecto de la interacción que se pueda producir, ni que la unión sea condición necesaria para que se produzca la interacción. Se puede considerar, más bien, que “mi alma no mueve mi cuerpo *porque* está unida a él, sino que mi alma mueve mi cuerpo y *además* está unida a él” (155). El autor precisa, además, que la unión entre cuerpo y alma no es la simple respuesta a la pregunta por la interacción que se pueda dar entre sustancias heterogéneas, porque, “en el contexto del sistema cartesiano”, se asume la existencia de la interacción entre una sustancia pensante y una extensa, como es el caso de la sustancia pensante Dios respecto de un

cuerpo cualquiera, o de la totalidad de ellos, lo cual no significaría una unión entre Dios y la sustancia extensa. De ello pareciera desprenderse que la interacción es independiente de la unión sustancial, y el dualismo de Descartes no respondería de manera particular al problema de la causalidad. No obstante, Castelli no quiere desconocer el caso de la interacción causal en la dirección cuerpo-mente cuando “la noción de unión se vuelve relevante, porque permite explicar el contenido fenoménico de las ideas causadas en la mente por la acción del cuerpo” (157). Pero ello es sólo un elemento secundario de la interacción, aunque es propio de la naturaleza humana y responde a las condiciones particulares de su experiencia, en cuanto ella requiere de un cuerpo. Este aspecto particular de la interacción lo explica Descartes por medio de la *institución natural*, que invoca para los casos referidos a la dirección cuerpo-mente, pero que, según interpreta Castelli, debe valer igualmente en el sentido inverso.

Castelli se conforma, para los efectos de su argumentación:

Con que sea meramente posible entender el dualismo sustancial junto con una posición semi-ocasionalista respecto de la causación, lo cual creemos que puede verse en los textos cartesianos, algunas veces a partir de un lenguaje claramente ocasionalista, y otras veces en la apelación a cosas tales como las leyes que la naturaleza instaura para correlacionar los eventos que acontecen en el mundo. (158)

Encuentra Castelli que existen claros textos cartesianos que permiten entender qué es eso de *institución de la naturaleza*. En el *Tratado del hombre, Las pasiones del alma*, así como en la

“Sexta meditación”, se “trata acerca de la interacción entre sustancias”, o sea, cómo “el modo en que los eventos se conectan es efecto de una ‘institución de la naturaleza’, que establece que con ocasión de cierto evento se suceda determinado otro” (158). De modo particular, menciona el autor las *Pasiones*, en las que dicha institución es invocada para los casos en que se ha de pasar del movimiento de la glándula pineal al contenido fenoménico que es percibido por el alma, así como a los casos en que los movimientos del cuerpo surgen a partir de las voliciones del alma, como en la contracción o dilatación de la pupila, según que se trate de mirar objetos cercanos o lejanos. Del examen de dichos pasajes concluye el autor que:

La teoría de la institución natural plantea [...] que la conexión entre un tipo particular de estado mental y un tipo particular de estado cerebral (o en general, movimiento del cuerpo) depende de la institución divina, es decir, la naturaleza está ordenada de tal modo que ante cierta instanciación de un evento de tipo físico se instancia un evento de tipo mental, y viceversa, sin que sea necesaria ninguna conexión o comunicación entre cada mente particular y cada cuerpo particular. (159)

De aquí se desprende lo que, a juicio de Castelli, constituye la relación “real” entre la mente humana y su cuerpo: ella “es el resultado de una correlación como efecto del ordenamiento que tiene la naturaleza, de ciertos estados de la primera con ciertos estados del segundo” (160). Es decir, hay una “ley real”, con existencia “independiente”, que rige los hechos y establece cuáles eventos siguen a cuales otros.

Resulta, en consecuencia, que la unión mente-cuerpo no es asunto de

la causalidad, pues la teoría de la *institución natural* permite establecer que los nervios, o la materia del cerebro, no necesitan tocar a la mente, pues la conexión entre ellos es mediada por una ley natural según la cual “con ocasión de cierto evento en una de las sustancias se produce otro evento en otra sustancia” (160-161), sin que intervenga ni choque, ni impulso, o algo parecido, entre esas sustancias, pues la naturaleza ha instituido los deseos de la mente asociados con los movimientos de los cuerpos, como signos, de tal manera que con ocasión de ellos ocurran determinados movimientos en la materia. Por lo demás, ello no significa que se puedan conocer con certeza todas las conexiones que ha instituido la naturaleza para que rijan el orden en que se suceden los diversos eventos del mundo. Pero que no se conozca la trama “oculta” del mundo no quiere decir que la relación mente-cuerpo en el ser humano sea *ininteligible*.

Las consideraciones anteriores le permiten a Castelli proponer la siguiente conclusión:

La teoría de la institución natural nos da un modo alternativo de pensar la interacción psicofísica, en el cual no nos comprometemos con la premisa según la cual es necesaria la homogeneidad o semejanza entre causa y efecto, y por lo tanto no resulta problemático que la mente y el cuerpo sean sustancias realmente distintas. (161)

Ahora, si se confrontan los puntos centrales de la argumentación de Castelli con la propia concepción cartesiana, se observará cómo es esta de rica, compleja y difícil. De entrada, conviene señalar la radicalidad de Descartes en sus planteamientos:

Cuando examino la naturaleza del cuerpo no encuentro en ella nada que huela a pensamiento; y no se podría tener un argumento más fuerte para la distinción entre dos cosas, que si, al considerarlas ambas por separado, no encontramos nada en la una que no sea por entero diferente de lo que se encuentra en la otra. (Respuestas a las cuartas objeciones, AT, IX-I, 176)

Lo que dice el texto de Descartes no ofrece margen de duda:

El espíritu y el cuerpo son realmente distintos”; “concebimos claramente el espíritu, es decir, una sustancia que piensa, sin el cuerpo, es decir, sin una sustancia extensa [...]; y, por otra parte, concebimos también claramente el cuerpo sin el espíritu. (Respuestas a las segundas objeciones, AT, IX-I, 131)

Se trata, por consiguiente, de sustancias realmente distintas, lo cual no obsta para que, correlativa a su distinción, aparezca la “hipótesis de la unión más estrecha”, respecto a lo cual la “Sexta meditación” es clara y expresa (AT, IX-1, 62): “mi esencia consiste sólo en que soy una cosa que piensa, o una sustancia cuya esencia toda [...] no es sino pensar”; al tiempo que “tengo una idea distinta del cuerpo en tanto que es sólo una cosa extensa y que no piensa”, de tal modo que mi alma es distinta de mi cuerpo entera y verdaderamente, y puede existir sin él. Solamente que, no obstante esa distinción, tengo “un cuerpo al cual estoy unido de manera muy estrecha”. De conformidad, entonces, con esa “hipótesis de la unión más estrecha” de que habla G. Rodis-Lewis, hay en Descartes la afirmación clara y taxativa de que, efectivamente:

No estoy solamente alojado en mi cuerpo como un piloto en su navío, sino que, más allá de ello, estoy unido a él muy estrechamente, y confundido y mezclado de tal manera que compongo con él como un solo todo. (AT, IX-1, 64)

Si esta unión no fuera a tal punto estrecha, cuando siento algún dolor percibiría aquello que lo causa precisamente como el piloto percibe mediante la vista el daño que ha sufrido su nave; y algo similar ocurriría cuando mi cuerpo siente necesidad de comer y de beber, de lo cual no es advertido simplemente por el entendimiento, “sino por sentimientos confusos de hambre y de sed” (*ibid.*), en cuanto maneras de pensar que dependen de la estrecha unión de alma y cuerpo. Es la misma idea expresada en carta a Elisabeth (junio 28 de 1643, AT, III, 693, 26-694, 6), aunque con un matiz bastante sugestivo: si bien se insinúa como asunto muy oscuro y casi contradictorio la distinción entre el alma y el cuerpo y, al mismo tiempo, su unión, es conveniente no deshacerse de la noción de la unión de las dos sustancias, y percatarse de que esta unión “cada cual la puede experimentar siempre en sí mismo sin filosofar”, en el sentido de que es una sola persona que como tal posee al mismo tiempo un cuerpo y un pensamiento, cuya naturaleza es de tal índole que el pensamiento puede mover el cuerpo “y sentir los accidentes que le acontezcan”.

Así, la particularidad de esta unión (y quizá su dificultad misma) radica en su carácter sustancial, respecto de lo cual la experiencia de la sensibilidad debiera bastar “para eliminar la representación dualista del espíritu ‘alojado’ en el cuerpo” (352-353), de acuerdo con el comentario de G. Rodis-Lewis. En efecto, la dualidad de las sustancias

corporal y espiritual no equivale a una yuxtaposición extrínseca, como lo sugeriría la imagen del piloto que observa los daños de su navío desde el exterior; muy al contrario, “su conjunción es tan estrecha que ella aparece como una mezcla” (*ibid.*), y, en palabras del mismo Descartes, ellas componen un solo todo. Sin embargo, a la manera de un elemento más en la complejidad del problema, no se trata de una tercera sustancia, pues el hombre es uno sólo, una sola persona como un conjunto de cuerpo y pensamiento, a cuyo respecto se puede decir que ellas, tomadas separadamente, constituyen sustancias incompletas cuando se encuentran relacionadas con el hombre que componen, aun cuando se pueden considerar sustancias completas si se consideran de manera separada: “el espíritu y el cuerpo son sustancias incompletas cuando son referidos al hombre que ellos componen; pero si se los considera de manera separada, son sustancias completas” (AT, IX-1, 173). Dicho de modo complementario, la relación entre el alma y el cuerpo se puede expresar como el hecho indudable de una unión que es posterior a su real distinción (*cf.* Rodis-Lewis 354).

Sin duda, se puede asumir con Rodis-Lewis que la unión sustancial del alma y el cuerpo es “una pieza constitutiva del cartesianismo” (354). Pero, igualmente, conviene considerar con la ilustre comentarista lo difícil que resulta conciliar la distinción con el hecho de la unión. Lo sugestivo, según se ha leído en la carta a Elisabeth recién citada, es el modo como el mismo filósofo reconoce la dificultad de concebir la distinción, al mismo tiempo que ellos, alma y cuerpo, son una sola cosa. Sin embargo, Descartes es insistente: la unión es tan *natural* como la distinción, de modo que no es accidental que

el cuerpo humano se encuentre unido al alma, pues ello corresponde a su propia naturaleza; porque el cuerpo, que tiene todas las disposiciones requeridas para recibir el alma, si careciera de ella no sería propiamente un cuerpo humano (cf. Rodis-Lewis 355).

No obstante, resulta inevitable que persistan las dificultades: si el alma del hombre no se encuentra alojada en su cuerpo como el piloto en su navío, ¿cómo entender, y explicar, la acción de la una sobre el otro? Se trata de problemas que se le habían planteado al filósofo en su propia época: es difícil concebir cómo dos sustancias que no tienen ningún elemento en común puedan, sin embargo, actuar la una sobre la otra. Son, justamente, las objeciones de Gassendi, a las cuales se refiere Descartes en carta dirigida a Clerselier (AT, IX-1, 213): “¿cómo el alma mueve al cuerpo si ella no es material?”. A ello responde que dicha pregunta presupone “la explicación de la unión que hay entre el alma y el cuerpo, de la cual yo no he tratado todavía”. Ahora, las dificultades que se contienen en esa pregunta provienen de una falsa suposición, que de ninguna manera se puede probar: “que si el alma y el cuerpo son dos sustancias de diversa naturaleza, eso les impide poder obrar la una sobre la otra” (*ibid.*). Después, acude a un ejemplo:

Quienes admiten accidentes reales, como el calor, la pesantez y otros semejantes, no dudan de que tales accidentes puedan obrar sobre el cuerpo, y sin embargo hay más diferencia entre ellos y él, es decir, entre accidentes y una sustancia, de la que hay entre dos sustancias. (AT, IX-1, 213)

Pero ¿es clara y satisfactoria la explicación del filósofo? Pareciera que se

trata de “la descripción de una correlación, que se inscribe en dos registros, el del cuerpo y el del espíritu, sin excluir la causalidad efectiva del uno sobre el otro” (Rodis-Lewis 356). Pero es casi inevitable pensar que la índole de esta unión permanece general e imprecisa; pues si bien tengo el sentimiento de que mi voluntad responde de manera inmediata al movimiento que quiero realizar, carezco de un conocimiento íntimo respecto al modo mecánico como este se realice. Es, precisamente, el conocido ejemplo –aludido también por Castelli– de la pupila:

Si queremos colocar los ojos para mirar un objeto muy alejado, esta volición hace que la pupila se dilate; y si queremos colocarlos para mirar un objeto muy próximo, esta volición hace que se contraiga. (*Las pasiones del alma*, art. 44, AT, XI, 361, 20 - 362, 10)

Sin embargo, si sólo se piensa en dilatar la pupila, esta no se dilata por el solo pensamiento. Lo notable, no obstante, es la manera como el filósofo insiste en que, si la mente puede impulsar al cuerpo, ese movimiento no es mostrado por ningún razonamiento, sino por “una experiencia muy cierta y muy evidente [...], una de las cosas que conocemos por sí”, y resulta oscurecida si se pretende explicar mediante otros recursos (a Arnauld, AT, V, 222, 15-20). La unión entre la mente y el cuerpo se conoce *per se*, “en su especificidad irreductible a cualquier otro dominio” (Rodis-Lewis 361). O, de acuerdo con las elocuentes palabras del mismo Descartes:

[...] nunca he visto ni comprendido que los cuerpos humanos tuviesen pensamientos, sino más bien que son los mismos hombres los que piensan y tienen cuerpos. Y he reconocido que eso se hace por la composición y la

reunión de la sustancia que piensa con la corporal. (Respuestas a las sextas objeciones, AT, IX-1, 242).

Finalmente, ¿cuál podría ser una explicación última para la estrecha unión del alma y el cuerpo? En carta a Regius de diciembre de 1641, a propósito de la afirmación de este de que “el hombre es un ser por accidente” (AT, III, 460, 17), la respuesta de Descartes es contundente: “no es accidental al cuerpo humano estar unido al alma, sino que lo es por su propia naturaleza”; porque el cuerpo tiene todas las disposiciones requeridas para recibir al alma, “sin las cuales él no es propiamente un cuerpo humano” (AT, III, 460, 25-461, 3). La unión es, entonces, tan *natural* como la distinción, y la particularidad del ser humano se podría caracterizar de acuerdo con el siguiente comentario: “ni ángel, ni bestia, él es, entre aquellos que conocemos en el universo, el único ser dotado a la vez de un alma y de un cuerpo, y por eso, de una sensibilidad y de una movilidad voluntaria” (Rodis-Lewis 356).

Pero ¿es efectivamente la explicación última de la unión estrecha del cuerpo y el alma un asunto de *institución natural*? Si no es la última, por lo menos es la explicación del propio Descartes, en lo cual le asiste toda la razón a Castelli, al igual que en su planteamiento de no reducir el tema del dualismo alma-cuerpo al solo problema de la causalidad. Llama la atención el modo como pareciera encontrarse la interpretación de Castelli con la de Rodis-Lewis, por lo menos en el aspecto de ver en la unión sustancial la descripción de una correlación que se inscribe en el registro del cuerpo y en el del alma. Ahora, si bien no se puede reducir el dualismo a un problema

sólo causal, no conviene desconocerlo, pues se ha visto que los contradictores de Descartes, en su propia época, ya habían apuntado esta crítica. Y aun cuando el mismo filósofo pareciera avalar la *teoría de la institución natural*, y ella permite pensar la interacción psicofísica de un modo alternativo a la simple relación causa-efecto, como lo señala Castelli en su conclusión, resulta muy difícil seguir a este en su aseveración de que “no resulta problemático que la mente y el cuerpo sean sustancias realmente distintas” (161). Pues debe recordarse que el mismo Descartes reconoce tanto el *contexto* oscuro como la dificultad de comprender la distinción al mismo tiempo que la unión sustancial entre el cuerpo y el alma. Por eso, de acuerdo con Rodis-Lewis, a quien se hace cargo de lo difícil que es conciliar la distinción con el hecho de la unión, le resulta inevitable pensar que la *teoría de la institución natural*, así corresponda al más genuino pensamiento cartesiano, se encuentra lejos de despejar la impresión de que la índole de esta unión permanece efectivamente general e imprecisa, y de que se carece del conocimiento preciso respecto al modo mecánico como mi voluntad responde al movimiento que pienso y quiero realizar.

Es interesante, por último, observar cómo, en el mismo campo de los estudios cartesianos, es reconocido, aún hoy, tanto lo problemático del tema del dualismo como su misma vigencia. Es el caso de John Cottingham, quien reconoce el carácter central, aunque muy controversial, de la insistencia de Descartes en la índole no corpórea de la mente y en las dificultades que ello plantea; igualmente, alude al modo como científicos y filósofos, e incluso simples profanos, encuentran que

es simplemente absurdo que un acto de pensamiento o de duda dependa de una cosa no material. Encuentra Cottingham muy problemático, y nada fácil, entender cómo pueda ser posible un “flujo causal”, a partir de la relación entre mente y cuerpo, definida por Descartes en términos de atributos mutuamente incompatibles. No obstante, “uno siente una cierta envidiosa admiración por la empecinada determinación de Descartes por encontrar un lugar donde su alma incorpórea pueda ejercitar su papel” (Cottingham 121). Sin embargo, esto no quiere decir que el filósofo haya explicado cómo es posible una interacción psicofísica; al contrario, permanece como un problema real el modo como un alma incorpórea pueda actuar sobre el cuerpo como un todo, y cómo ella misma pueda ser afectada por los movimientos de ese cuerpo (*id.* 119-122). ¿Se encuentra resuelto, por consiguiente, el problema del dualismo cartesiano, y de la interacción entre las dos sustancias?

### Bibliografía

- Cottingham, J. *Descartes*. Oxford: Blackwell, 2002.
- Descartes, R. *Oeuvres de Descartes*, Adam, Ch. & Tannery, P. (eds.). Paris: Vrin, 1996.
- Descartes, R. *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera. Seguidas de las objeciones y respuestas*, Díaz, J. A. (trad.). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2009.
- Rodis-Lewis, G. *L'oeuvre de Descartes*. Paris: Vrin, 1971.

RUBIEL RAMÍREZ R.

Universidad del Quindío, Colombia  
 rramirezr@uniquindio.edu.co