
Sustancia, sujeto y ser humano: un conflicto cartesiano

Substance, subject and human being: a cartesian conflict

JOAN LLUÍS LLINÀS BEGON

Universidad Islas Baleares

Filosofía y Trabajo Social

Despacho BC12 primer piso Ramon Llull

jlluis.llinas@uib.es

<https://orcid.org/0000-0002-2648-5371>

Abstract: This article addresses the question of the human being status in Descartes, understood as a union of body and soul. After reviewing Marion's last book the need to reformulate the concept of substance to adapt it to the new philosophy is proposed, and it is concluded that the main thing for Descartes reside in presenting a vision of the human

being in accordance with the new scientific and philosophical modernity and that is situated, at the same time, within religious orthodoxy.

Keywords: Descartes, substance, subject, *meum corpus*.

* Este artículo se enmarca en el proyecto EMAP, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación del Gobierno de España, dentro de su programa de Generación de Conocimiento (PID 2021 12612333NB-I00).

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO

Llinàs, Joan Lluís. "Sustancia, sujeto y ser humano: un conflicto cartesiano" *Anuario Filosófico* 57/1 (2024).

<https://doi.org/10.15581/009.57.1.004>

RECIBIDO: SEPTIEMBRE DE 2022 / ACEPTADO: JUNIO DE 2023

ISSN: 0066-5215 / DOI: 10.15581/009.57.1.004

Resumen: Este artículo aborda la cuestión del ser humano en Descartes, entendido como unión de cuerpo y alma. Tras recorrer *La pensée passive* de Descartes de Marion, se propone la necesidad de reformular el concepto de sustancia, adecuándolo a la nueva filosofía, y se concluye que lo principal para Descartes consiste en presentar

una concepción del ser humano acorde con la nueva modernidad científica y filosófica, y que se sitúa, también, dentro de la ortodoxia religiosa.

Palabras clave: Descartes, sustancia, sujeto, *meum corpus*.

En lo que sigue, voy a abordar uno de los temas más controvertidos para los especialistas en la filosofía cartesiana, a saber, la de cómo categorizar al ser humano. En concreto, voy a presentar una serie de reflexiones sobre la cuestión de la sustancia en Descartes y su aplicación al ser humano. Es un tema lo suficientemente complejo y confuso —propiciado, en parte, por los propios textos cartesianos al respecto— como para que pueda ser resuelto en unas pocas páginas. Sin embargo, espero que al final del artículo hayan quedado claras al menos tres cosas: a) Que el concepto escolástico de sustancia, que es el que maneja habitualmente Descartes, es insuficiente para calificar al ser humano, y, por tanto, debe ser revisado; b) Que Descartes se dio cuenta de lo anterior; c) Que, sin embargo, la cuestión importante, para Descartes, está en otra parte, esto es, en presentar una concepción del ser humano adecuada a la nueva ciencia y al tiempo compatible con la ortodoxia cristiana.

Empecemos con una afirmación del propio Descartes: “los sujetos de todos los actos son en verdad entendidos como siendo sustancias”¹. Aquí se identifica sujeto y sustancia. Recordemos que, para Aristóteles, lo “subjetivo”, en el ámbito de la Lógica, es lo que pertenece a alguna cosa en tanto que ésta es sujeto de atributos o de predicados. Y en el ámbito de la ontología, el sujeto es el soporte de las cualidades o de los accidentes. No es mi intención llevar a cabo

1. “car les fuits de tous les actes sont bien à la vérité entendus comme estans des substances” (*Respuestas a las terceras objeciones*, AT IX, 136). Salvo que se indique lo contrario, la traducción es mía. Todas las referencias a la obra cartesiana se realizan a partir de la edición de Charles Adam y Paul Tannery, *Oeuvres de Descartes* 11 vols. (Paris: Vrin, 1973-1975), usando el acrónimo AT, seguido del número de volumen y del número de página.

una historia del concepto a través de la época medieval. Para mi propósito en este artículo, sólo señalaré que Descartes, considerado como el “iniciador” de la filosofía del sujeto, sigue la tradición a la hora de utilizar este concepto. Las pocas veces que utiliza el concepto “sujeto”, lo hace siguiendo el sentido escolástico de sujeto de los accidentes o las cualidades, o bien de sujeto entendido como sustancia. De esta manera, deberíamos entender que el yo es un sujeto porque es también una sustancia². La escolástica tardía de Duns Escoto y de Francisco Suárez opone a lo subjetivo lo objetivo (*esse objectivum*), el objeto del pensamiento concebido como objeto representado. Lo objetivo, pues, es el objeto del pensamiento, lo que está presente en él, mientras que lo subjetivo es la sustancia y existe por sí³.

Como es sabido, las *Meditaciones Metafísicas* tienen por uno de sus objetivos principales la demostración de la distinción real entre el alma y el cuerpo del ser humano. Es bien conocido el proceso meditativo que nos conduce a establecer esta distinción, y que ha llevado a afirmar, como una de las bases de la filosofía cartesiana, que el alma humana no necesita del cuerpo para pensar. La referencia textual a esta afirmación la encontramos en la Sexta Meditación:

Y aunque acaso (o mejor, con toda seguridad, como diré en seguida), tengo un cuerpo al que estoy estrechamente unido, con todo, puesto que, por una parte, tengo una idea clara y distinta de mí mismo, en cuanto que yo soy sólo una cosa que piensa —y no extensa—, y, por otra parte, tengo una idea distinta del cuerpo, en cuanto que él es sólo una cosa extensa —y no pensante—, es cierto entonces que ese yo (es decir, mi alma, por

2. Véase Kim Sang Ong-Van-Cung, coord., *Descartes et la question du sujet* (Paris, PUF, 1999), 4.

3. Este apunte nos podría llevar a una cuestión bien interesante, y aparentemente paradójica, la de cómo un filósofo como Descartes, que utiliza el concepto de sujeto siguiendo la tradición, es considerado el fundador de la moderna concepción del sujeto como consciencia de sí, como ponerse “frente a”. Dejaré a un lado, sin embargo, este tema para otra ocasión, y me centraré en el propósito de este artículo, es decir, la identificación entre sujeto y sustancia, y en la cuestión de la sustancialidad del cuerpo.

la cual soy lo que soy) es enteramente distinto de mi cuerpo, y que puede existir sin él⁴.

Como se ha visto a lo largo del proceso meditativo, el meditador accede al conocimiento de sí mismo negando la existencia del cuerpo, que sólo es recuperado al final de ese proceso. Sin embargo, ya en la Meditación Segunda, Descartes, al preguntarse qué significa afirmar que soy una cosa que piensa, incluye la imaginación y la sensación, que parecen requerir la presencia de un cuerpo⁵. Pero lo hace al poco rato de excluirlas de una primera definición, en la que el yo es definido como *mens*, *animus*, *intellectus*, o *ratio*⁶. Esta presencia de dos definiciones distintas acerca de lo que soy parece de difícil resolución si atendemos al orden de las razones —que las cosas que se proponen primero deben ser conocidas sin ayuda de las siguientes—, o al orden analítico —el orden del descubrimiento. Sin embargo, si atendemos al orden de la meditación, la cosa cambia⁷. Este orden es distinto de los anteriores. En el orden analítico las nociones siguen la lógica del descubrimiento, pero ellas mismas no cambian. En el orden de las razones de lo que se trata es de la articulación de las nociones más que de su constitución. Pero en el orden meditativo —el orden de las razones interpretadas según la lógica de la meditación— las nociones cambian de acuerdo con el desarrollo de la investigación. Si consideramos las dos definiciones en función de este orden, nos encontramos con que la primera afirmación se produce después de afirmar la existencia del yo, aunque

4. “Et quoy que peut-estre (ou plutost certainement, comme ie le diray tantost) j’aye un corps auquel je suis tres-étroitement conjoinj; neantmoins, pource que d’un costé j’ay une claire & distincte idée de moy-mesme, en tant que je fuis seulement une chose qui pense & non étenduë, & que d’un autre j’ay une idée distincte du corps, en tant qu’il est seulement une chose étenduë & qui ne pense point, il est certain que ce moy, c’est à dire mon ame, par laquelle je suis ce que je fuis, est entièrement & véritablement distincte de mon corps, & qu’elle peut estre ou exister sans luy” (AT IX 62). Para la edición latina, véase AT VII, 78.

5. AT VII, 29.

6. AT VII, 27.

7. Véase, para lo que sigue, Emanuela Scribano, “La nature du sujet. La doute et la conscience”, en *Descartes et la question du sujet*, coord. Kim Sang Ong-Van-Cung (Paris: PUF, 1999), 49-66.

podamos negar la existencia del cuerpo. En este momento, pues, no se puede afirmar nada que vaya más allá de este conocimiento, y por eso el yo queda reducido al entendimiento y la razón, que son las facultades que tradicionalmente se reconocían como inmateriales. Una vez que constatamos la inmaterialidad y la indubitabilidad del pensamiento, podemos afirmar la sensación en él, puesto que la apariencia de sentir no implica ni la existencia del mundo exterior ni la existencia de mi propio cuerpo. Si partimos de la indubitabilidad del pensamiento, es indudable que queremos, imaginamos y sentimos, en la medida que distinguimos esto del entendimiento. Ciertamente, puede que sean sólo apariencias, pero es indudable que las poseemos. De esta manera, la noción del yo se modifica, y el pensamiento pasa a ser algo más que el entendimiento. Según esta interpretación, lo que encontraríamos aquí sería la consciencia, lo que sería explicitado en las *Respuestas a las objeciones*⁸.

Más allá de que esta interpretación sea correcta, lo que quiero mostrar es que es necesario llevarla a cabo, introduciendo la dimensión fenomenológica de la imaginación y de la sensación en el pensamiento para poder construir una interpretación de Descartes como la que presenta Jean-Luc Marion en su último libro, *Sur la pensée passive de Descartes*⁹. Marion parte de una aporía: si, por una parte, el proceso de distinción entre la sustancia pensante y la extensa domina las *Meditaciones*, por la otra todo el recorrido de las *Meditaciones* parece conducir a un tercer elemento —¿tercera sustancia?—, la unión. Así, el recorrido de las meditaciones que nos conduce a distinguir el alma del cuerpo, el pensamiento de la materia, parece finalizar con la constatación de la unión de aquello que se había distinguido. Partiendo de esta Sexta Meditación, de la correspondencia de los últimos años y de las *Pasiones del alma*, Marion presenta una tesis general, como la última etapa del pensamiento cartesiano, consistente en “pensar la *cogitatio* incluso en su pasividad, y pensar esa pasividad como un modo de pensamiento tan esencial como cualquier otro”¹⁰.

8. *Quinta respuestas*, AT VII, 352. Véase Anthony Kenny, *Descartes* (New York: Random House, 1968), 70s.

9. Jean-Luc Marion, *Sur la pensée passive de Descartes* (Paris: PUF, 2013).

10. *Ibidem*, 21.

Es decir, lo que intentaría Descartes a partir de 1641 es pensar la pasividad del pensamiento. Más allá de que la interpretación que lleva a cabo Marion de la Sexta Meditación sea discutible¹¹, lo que me interesa resaltar es que esta tesis supone poner en cuestión una buena parte de las interpretaciones respecto de la cuestión de la unión. Para Marion, las objeciones a Descartes en este punto se han hecho a partir de la semántica de la sustancia, lo que ha privilegiado la distinción en detrimento de la unión, y ha dificultado otra distinción que para Marion es fundamental, esto es, la distinción entre mi cuerpo (*meum corpus*) y los otros cuerpos (*alia corpora*). Mientras que el resto de cuerpos no son más que modos de la extensión, parece que mi cuerpo no es un modo más, sino que posee características diferentes a las que posee un mero modo, como su unidad: aunque sea divisible, que sea mi cuerpo no depende de que le falta una u otra parte. Para Marion, la distinción entre mi cuerpo y el resto es tanto óptica como epistemológica. Es óptica porque, para Marion, no se trata solo de que sea mi cuerpo, sino que es también yo: “*meum corpus sive potius me totu(s)*” (AT VII, 81, 24), imponiéndose así mi cuerpo como una certeza¹². Y es epistemológica porque esa certeza no se obtiene por el mero entendimiento, sino por una experiencia, experiencia que en las *Cuarta Respuestas* garantiza también la certeza de la libertad del *ego*¹³. Son pues, para Marion, las experiencias de dolor, sed, hambre, etc., las que nos proporcionan la certeza de mi cuerpo, pues las sensaciones no son sólo pasivas, que lo son, sino que “me hacen sufrir”: es porque me falta algo (alimento, bebida...), que me siento mal, que sufro, y no es un sufrimiento por mi cuerpo (como lo sería el que acaso pudiera sentir el piloto por su navío) sino por y como él, esto es, sufro porque somatizo, nos viene a decir Marion a partir de los textos cartesianos¹⁴. Esta distinción requiere una denominación distinta para mi cuerpo que el que designa al resto de

11. Para una valoración crítica del libro de Marion, véase Pablo E. Pavesi, “Cuerpo y carne en Descartes”, *Ideas y Valores*, LXIII, n° 155 (2014): 219-234. <https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v63n155.42528>.

12. Jean-Luc Marion, *Sur la pensée passive de Descartes* (Paris: PUF, 2013), 61.

13. *Ibidem*, 64.

14. *Ibidem*, 70, a partir de AT VII, 28-30.

cuerpos, y así Marion llama a mi cuerpo carne (*Lieb*), distinguiéndola de los cuerpos físicos (*Körper*), con lo que se sitúa a Descartes dentro del ámbito de la fenomenología.

Se entiende ahora mejor por qué Marion considera inapropiado tanto considerar la unión a partir de la categoría de sustancia como privilegiar la distinción. Hacerlo así lleva a, o bien creer que Descartes genera un problema insoluble (a saber, cómo interaccionan la sustancia pensante y la sustancia extensa), o bien a afirmar una tercera sustancia, conclusión a la que llegan, con sus matices y por diversas vías, entre otros, Gilson (la tercera sustancia es unidad de composición), Laporte (la existencia de una tercera noción primitiva conduce a afirmar una tercera sustancia), Gueroult (estoy constituido por una sustancia pensante, una sustancia extensa, y una sustancia compuesta alma-cuerpo), o Cottingham (un trialismo atributivo más que ontológico)¹⁵. En cambio, Marion, como ya hicieron notar Alquié (se utiliza la expresión *ens per se* en lugar de *substantia*) y Kambouchner (la unión como noción primitiva no se refiere a una sustancia) subraya que Descartes nunca se refiere a la unión como una sustancia¹⁶. Pero, si no es una sustancia, ¿qué es entonces la unión?

Para responder, debemos atender a la correspondencia establecida entre mayo y junio de 1643 entre Descartes y Elisabeth de Bohemia, en relación a la unión alma-cuerpo¹⁷. El punto de partida

-
15. Etienne Gilson, “Descartes et la métaphysique scolastique”, *Revue de l’université de Bruxelles* (1923-24): 135-136, recuperado de los *Archives & Bibliothèques de PULB*, https://digistore.bib.ulb.ac.be/2010/DL2503255_1924_000_029.pdf; Jean Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, 4ª ed. (Paris: PUF, 1988), 235; Martial Gueroult, *Descartes selon l’ordre des raisons*, 2 vols. (Paris: Aubier, 1953), v. 2, 147; J. Cottingham, “Descartes Trialism”, *Mind* 94 (1985): 218-230.
 16. Ferdinand Alquié, *Les œuvres philosophiques de Descartes* (Paris: Gallimard, v. III, 1973), 902, 914; Denis Kambouchner, *L’homme des passions*, 2 vols. (Paris: Albin Michel, 1995), v. 1, 43, 421. Para la posición de Marion, ver el apartado 26 de su libro, *L’union substantielle comme troisième substance*, 205-215.
 17. Para lo que sigue, continúo lo desarrollado en Joan Lluís Llinàs, “La integración de la experiencia de la unión en la filosofía”, en *Descartes: de la metafísica a la antropología*, ed. François Jaran (Valencia: Pre-Textos, 2014), 39-52; y Joan Lluís Llinàs, “¿Una aporía necesaria? Sobre la unión y la distinción de alma y cuerpo”, en *Cartesiana*, eds. Jorge Aurelio Díaz y Pablo Pavesi (Bogotá: Ed. Universidad Nacional de Colombia, 2016), 191-211.

de la primera carta de Descartes es intentar responder a la pregunta de Elisabeth en su carta a Descartes de mayo de ese mismo año, de cómo es posible que el alma, siendo inextensa, puede mover al cuerpo, que es extenso. Es decir, Isabel plantea la pregunta en términos de sustancia: cómo pueden dos sustancias interactuar. La respuesta de Descartes, en cambio, no es en estos términos, sino acudiendo a las nociones que tenemos en nosotros:

Existen en nosotros ciertas nociones primitivas, que son como los originales en cuyo patrón nos basamos para formar todos nuestros 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 pasiones¹⁸.

Así, el error de Elisabeth, para Descartes, consiste en un mal planteamiento de la pregunta, al partir de dos sustancias separadas y preguntarse cómo interactúan. Y la pregunta es errónea, para Descartes,

18. "Je considère qu'il y a en nous certaines notions primitives, qui sont comme des originaux, sur le patron desquels nous formons toutes nos autres connaissances. Et il n'y a que fort peu de telles notions; car, après les plus générales, de l'être, du nombre, de la durée, etc., qui conviennent à tout ce que nous pouvons concevoir, nous n'avons, pour le corps en particulier, que la notion de l'extension, de laquelle suivent celles de la figure et du mouvement; et pour l'âme seule, nous n'avons que celle de la pensée, en laquelle sont comprises les perceptions de l'entendement et les inclinations de la volonté; enfin, pour l'âme et le corps ensemble, nous n'avons que celle de leur union, de laquelle dépend celle de la force qu'a l'âme de mouvoir le corps, et le corps d'agir sur l'âme, en causant les sentiments et les passions" AT, III, pág. 665; trad. esp. María Teresa Gallego Urrutia, *Descartes* (Madrid: Gredos, 2011), 553-554.

porque el ámbito de la unión no es un derivado de los ámbitos del pensamiento y de la extensión, sino que está a su mismo nivel. Cada una de estas tres nociones que ahora nos interesan (Descartes afirma que hay más nociones) es independiente de la otra. Lo tenemos claro en el caso del pensamiento y de la extensión. Una nos permite conocer el alma, la otra el cuerpo. Pero hay una tercera, la noción de la unión, que nos permite, para Montaigne, conocer cómo se causan los sentimientos y las pasiones, resultado de la fuerza que tiene el alma de mover el cuerpo y el cuerpo de actuar sobre el alma. Pero si bien alma y cuerpo se consideran sustancias, no es el caso de la unión. Ahora bien, al introducir las nociones primitivas, Descartes está en el terreno de la epistemología, no en el de la ontología. De lo que nos habla es de las nociones primeras que tenemos en nosotros y que nos permiten conocer. Lo que sea cada una de las realidades que conocemos gracias a esas nociones es otra cuestión. Así, lo que ontológicamente parece contradictorio, epistemológicamente es coherente: tengo evidencia del alma, evidencia de los cuerpos (externos) y evidencia de mi cuerpo. Y es coherente porque parte del principio metodológico sobre el que se construye la metafísica: la evidencia. En último término, nuestra mente, cuando piensa bien, lo hace del mismo modo, esté ocupándose de la metafísica o de la vida cotidiana¹⁹.

Ahora bien, recordemos que, en sentido estricto, sustancia sólo es Dios, pues sólo a él le conviene la definición de sustancia —aquello que existe de tal manera que no tiene necesidad sino de sí misma para existir. Pensamiento y extensión son pues sustancia en tanto que una es independiente de la otra. Pero intentemos dar un paso más, y preguntemos si pensamiento y extensión son sustancias en

19. Creo que esto es lo que permite a Marion sostener, atrevida y polémicamente, que Descartes, en las *Meditaciones*, no duda en ningún momento de la existencia de mi cuerpo, pues la experiencia de la unión parece anterior e independiente de la meditación. A mi modo de ver, Marion va demasiado lejos en esa afirmación, porque fuerza a interpretar pasajes del texto en los que parece claro que se duda de mi cuerpo. Las evidencias pre-filosóficas, como la de la unión, deben ser consolidadas una vez efectuado el proceso meditativo, para evitar extraer de ellas ideas equivocadas (Llinàs, “La integración de la experiencia de la unión en la filosofía”, 50-51).

tanto que sujetos. En un agudo artículo, Pierre Guenancia cuestiona que el cuerpo pueda ser un sujeto²⁰. Guenancia pone en juego los conceptos de sustancia, identidad y unidad, a partir de la diferencia entre pensamiento y extensión. La diferencia básica que permite excluir a la cosa extensa del pensamiento es que éste es indivisible, mientras que la extensión es divisible²¹. En el ámbito de los cuerpos, la identidad sólo es de tipo funcional, no ontológica, pues cada fragmento de extensión puede ser eventualmente considerado una cosa sin que, por ello, ontológicamente, debamos referirnos a sustancias distintas. Así, el error de la escolástica, para Descartes, consistiría en otorgar unidad e identidad ontológica a una cosa que sólo posee dicha unidad e identidad de una manera funcional²². A diferencia de las cosas corporales, que pueden ser divisibles por medio del pensamiento (véase la Sexta Meditación), en cambio, el yo es indivisible, no tiene partes. De este modo, las naturalezas del cuerpo y del alma no sólo divergen, sino que se oponen²³. Y al darnos cuenta de la oposición, sostiene Guenancia, constatamos que el concepto de sustancia se aviene más al alma que al cuerpo, esto es, que no hay igualdad sustancial entre cuerpo y alma, pues si esta es pura sustancia que no se compone de accidentes, aquel es sólo una parte funcional de una sustancia, el cuerpo en general²⁴. Así pues, si partimos de la definición cartesiana de sustancia, entendida como aquello que tiene la capacidad de existir por sí, nos encontramos con que el cuerpo (cada cuerpo) no podría ser considerado una sustancia, mientras que el alma sólo sería sustancia en tanto existe sin necesidad de la extensión (pero no en la medida que depende de Dios). Para darle sustancialidad al cuerpo, sería necesario redefinir el término de sustancia, una definición que sea coherente con la filosofía cartesiana, y entenderla como aquello que es capaz de ser concebida y percibida como una sola cosa. Es decir, sustancia

20. Pierre Guenancia, “Le corp peut-il être un sujet?”, en *Descartes et la question du sujet*, 93-110.

21. *Ibidem*, 94.

22. *Ibidem*, 95.

23. *Abregé des Meditations*, AT IX, 10.

24. Guenancia, “Le corp peut-il être un sujet?”, 97.

sería aquello que puede ser re-identificado. Es claro que con esta definición el alma es sustancia, pues es ella misma entera en cada una de sus operaciones, esto es, es indivisible. En este sentido, el alma es sujeto —en sentido moderno— pues puede remitir todos sus actos a ella misma. El alma está enteramente presente en cada uno de sus “accidentes” (querer, imaginar...). En cambio, la unidad del cuerpo parece que es una unidad de composición, es decir, el cuerpo está constituido por el conjunto de sus partes. Ahora bien, el propio Descartes invita a considerar el cuerpo desde dos puntos de vista. En la carta a P. Mesland del 9 de febrero de 1645, Descartes distingue entre el cuerpo en general y el cuerpo de un hombre. En el primer caso, el cuerpo es una parte de la materia y de la cantidad del cual el universo está compuesto²⁵. Así, cualquier cambio en esta cantidad nos lleva a pensar que no se trata del mismo cuerpo. En el segundo, cuando hablamos del cuerpo de un hombre no entendemos una parte determinada de la materia, sino toda la materia que está unida al alma de este hombre,

de manera que, aunque esta materia cambie y que su cantidad aumente o disminuya, creemos siempre que se trata del mismo cuerpo, *idem numero*, mientras está unido sustancialmente al alma (AT IV, 166).

Fijémonos que Descartes dice “creemos”. La cuestión que nos interesa ahora es el estatuto de esa creencia. ¿Se trata de un asunto meramente psicológico, o bien orgánico? En las *Pasiones del alma*, Descartes afirma que el cuerpo humano “es de alguna manera indivisible, en razón de la disposición de sus órganos”²⁶. En la carta a Mesland, sin embargo, abundan las expresiones que remiten a nuestra consideración de la corporalidad más que a su disposición:

25. AT IV, 161-170.

26. *Las Pasiones del alma*, I, xxx (AT XI, 351). Basándose en esto, F. Azouvi sostiene que el cuerpo puede ser considerado un individuo, en tanto que indivisible. Véase François Azouvi, “La formation de l’individu comme sujet corporel à partir de Descartes”, en *L’individu dans la pensée moderne (XVIe-XVIIe siècles)*, dirs. G. M. Cazzaniga y Y.-Ch. Zarka, 2 vols. (Pisa: Edizioni ETS, vol. I, 1995) 259-270.

“nous croyons”, “il n’y a a personne qui ne croie”, “nous pensons”, etc. Porque, en último término, somos nosotros quienes conferimos identidad a este cuerpo. Veamos este pasaje de la carta a Mesland:

(...) nuestro cuerpo, en tanto que cuerpo humano, conserva siempre el mismo *nombre* mientras está unido con la misma alma. E incluso, en este sentido, es indivisible: ya que, si cortamos un brazo o una pierna a un hombre, pensamos bien que su cuerpo está dividido tomando el nombre de cuerpo en la primera significación, pero no tomando en la segunda significación; y no pensamos que quien tiene un brazo o una pierna cortada sea menos hombre que otro²⁷.

Es interesante observar en este fragmento cómo Descartes pasa de referirse al cuerpo a referirse al hombre. El cuerpo considerado como mi cuerpo es uno e indivisible, como el alma. En tanto que cuerpo material, es divisible; pero en tanto que mi cuerpo, de alguna manera es —como afirma Guenancia, anticipando de este modo a Marion— un cuerpo sin miembros, soy enteramente yo. El cuerpo humano, mi cuerpo, es indivisible, y, así, es de alguna manera mí mismo. Es en este sentido que se produce la unión. Descartes rechaza la imagen del piloto y de su navío porque representa, a su modo de ver, esa concepción del cuerpo que corresponde a la de la cosa extensa, o también al cuerpo como una unidad funcional, pero no refleja adecuadamente la unión cuerpo-alma, unión en la que consideremos la parte que consideremos, estamos hablando de lo mismo, del ser humano. De esta manera se entiende mejor el final de la segunda carta sobre el tema de la unión que envía Descartes a Elisabeth:

27. “(...) nostre corps, en tant que corps humain, demeure tousjours le mesme numéro, pendant qu’il est uny avec la mesme ame. Et mesme, en ce sens là, il est indivisible : car, si on coupe un bras ou une jambe a un homme, nous pensons bien que son corps est divisé, en prenant le nom de corps en la 1^{re} signification, mais non pas en le prenant en la 2^{de} ; et nous ne pensons pas que celuy qui a un bras ou une jambe coupée, soit moins homme qu’un autre.” (AT IV, 167).

Pero, puesto que Vuestra Alteza comenta que, no siendo el alma material, es más fácil atribuirle materia y extensión que capacidad para mover el cuerpo y que éste la mueva, le ruego que tenga a bien otorgar al alma sin reparos la materia y la extensión dichas, pues concebirla unida al cuerpo no es sino eso²⁸.

Pero esa unión, recordémoslo, es un hecho de experiencia, concebido desde nuestro *ego* gracias a la posesión de una noción primitiva adecuada. Esa experiencia de nuestro cuerpo aparece desde la infancia, a diferencia del conocimiento de la distinción, que requiere de un proceso meditativo, esto es, de la filosofía. Y esa experiencia no queda falseada por dicho proceso. En las *Sextas Respuestas*, Descartes afirma que de la misma manera que un vestido, considerado en sí mismo, es una sustancia, pero que en relación a un hombre vestido es una cualidad; así, aunque el alma sea una sustancia, puede ser considerada una cualidad respecto del cuerpo al que está unido (AT IX-1, 240). En la misma línea, Descartes, en una carta a Clesserier del 12 de enero de 1646 en la que comenta las objeciones de Gassendi a las *Meditaciones*, afirma:

Pero os diré a vosotros que todas las dificultades que ellas contienen [las objeciones] no proceden más que de una suposición que es falsa, y que no puede de ninguna manera probarse, a saber, que si el alma y el cuerpo son dos sustancias de diversa naturaleza, eso les impide poder obrar la una sobre la otra; porque, por el contrario, quienes admiten accidentes reales, como el calor, la pesantez y otros semejantes, no dudan de que tales accidentes no 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 sustancias²⁹.

28. “Mais; puis que vostre Altesse remarque qu’il est plus facile d’attribuer de la matière & de l’extension à l’ame, que de luy attribuer la capacité de mouvoir un corps & d’en estre muë, sans auoir de matière, je la supplie de vouloir librement attribuer cette matière & cette extension à l’ame ; car cela n’est autre chose que la concevoir unie au corps.” (AT III, 694) [trad. española en Gredos, 559].

29. “Mais je vous diray, à vous, que toute la difficulté qu’elles contiennent ne procède que d’une supposition qui est fausse, & qui ne peut aucunement estre prouvée,

Descartes ha partido de la concepción escolástica de la sustancia para distinguir entre cuerpo y alma, y para mostrar que esa experiencia de la unión que todos poseemos, de la cual tenemos “experiencia cierta y evidente” (*Carta a Arnauld del 29 de julio de 1648*, AT V, 222), no se suprime al final del proceso meditativo. Para ello, debe explicar que puede legítimamente usar el concepto escolástico de sustancia para llevar a cabo la distinción y sin embargo mantener la unión. Pero ese mismo concepto que nos ha sido útil para la distinción no sirve para calificar la unión, porque tendríamos una sustancia resultado de la unión de dos sustancias. Para la unión, Descartes debe abandonar el plano ontológico y quedarse en el plano epistemológico, o bien redefinir la sustancia en términos de aquello que concebimos como idéntico, y considerar el ser humano como sujeto, como individuo. En cualquier caso, lo que se revela es que la terminología escolástica ya no es adecuada para explicar una filosofía moderna como la cartesiana.

Estamos dando vueltas, pues, a una cuestión de difícil resolución, como es mantener simultáneamente la unión y la distinción. La pregunta que quiero ahora plantear, para finalizar, entra en el campo de la especulación: ¿por qué todo este embrollo? Si atendemos a la correspondencia cartesiana, el objetivo de Descartes es demostrar la distinción, pues la unión, para él, no necesita demostración, es una noción pre-filosófica de la cual tenemos evidencia. ¿Por qué, pues, el empeño en poder distinguir cuerpo y alma, en afirmar que realmente son separables?³⁰ La hipótesis que mantengo, que no puede ser demostrada de manera definitiva en la medida que no hay manera de demostrar qué tenía en mente Descartes a la hora de escribir, pero que puede ser sustentada a partir de los textos cartesia-

à sçavoir que, si l'ame & le corps sont deux substances de diverse nature, cela les empesche de pouvoir agir une contre l'autre; car, au contraire, ceux qui admettent des accidens réels, comme la chaleur, la pesanteur, & semblables, ne doutent point que ces accidens ne puissent agir contre le corps, & toutefois il y a plus de différence entre eux & luy, c'est à dire entre des accidens & une substance, qu'il n'y a entre deux substances.” (AT IX-1, 213) [trad. esp. en Gredos, 350].

30. Aunque, como muestra Kambouchner, es incierto que Descartes afirme que el alma humana no necesita del cuerpo para pensar. Véase Denis Kambouchner, *Descartes n'a pas dit* (Paris: Les Belles Lettres, 2015), 81-89.

nos, es que hay una doble razón: facilitar el avance de la nueva ciencia y al tiempo explicar mejor aspectos fundamentales de la teología cristiana. Sobre lo primero, recordemos que Descartes es un científico antes que un filósofo (si es que esta distinción es pertinente en el siglo XVII). Establecer la distinción entre cuerpo y alma, lejos de ser un obstáculo, favoreció el desarrollo de la ciencia moderna, al no tener que apelar al alma para explicar el funcionamiento del cuerpo, como queda patente en el *Tratado del hombre*: El hombre máquina es un autómatas capaz de formar representaciones cerebrales (en la glándula pineal) y de generar una respuesta adecuada a estas representaciones sin necesidad de que intervenga la mente³¹. Puede objetarse que la filosofía de Hobbes resuelve mejor esta cuestión, pues si todo es materia, no es necesaria la distinción para explicar y operar adecuadamente sobre el mundo. Pero aquí es cuando cobra importancia la unión. La modernidad de la filosofía cartesiana sobre la distinción y la unión viene dada por dos ventajas:

1) Por una parte, la distinción permite que el cuerpo sea tratado separadamente del alma, y eliminar los entes superfluos de la Escolástica. El cuerpo puede ser explicado por sí mismo, sin necesidad de postular formas sustanciales o cualidades activas, y sin necesidad de recurrir al alma.

2) Por la otra, la consideración del hombre como un ser no exclusivamente mecánico permite que pueda elegir sus fines y llevarlos a cabo, con lo que la idea de progreso y de dominio de la naturaleza, propios de la modernidad, devienen posibles.

Si es claro que Hobbes resuelve satisfactoriamente la cuestión 1), desde el punto de vista cartesiano no resuelve el punto 2). Para lo que nos ocupa, quiero resaltar que, en la filosofía cartesiana, si el ser humano se marca sus propios fines, y si puede, en cierto modo, ocupar el lugar de Dios o de la naturaleza, es porque posee un alma inmaterial y, por tanto, no sometida al mecanicismo de la *res extensa*. Una mente con voluntad libre, que puede determinar sus propios

31. Sobre esta cuestión, véase Joan Lluís Llinàs Begon, “El cuerpo como máquina: la aportación del dualismo cartesiano al desarrollo de la ciencia moderna” *Daimon*, Suplemento 5 (2016): 437-443.

fines y actuar en consecuencia. Esta ventaja 2) un modelo materialista no la proporciona tan fácilmente, pues todo parece reducirse a relaciones determinadas de causa-efecto. La cuestión última que está en juego, por tanto, es la de la libertad. Un modelo estrictamente mecanicista conduce a redefinir el concepto de libertad humana, que, en última instancia, no puede oponerse o desviarse de la necesidad que impone la cadena causal. El planteamiento cartesiano permite preservar la libertad humana en la medida que el ser humano no está sometido a ninguna fuerza externa que le conduzca a una opción determinada, sino que puede elegir la opción sin condicionamiento externo. En este sentido, el hombre se asemeja a Dios y le sustituye, ya que en el nuevo modelo de ciencia desconocemos los fines últimos de la naturaleza, fines que quedan fuera de nuestro alcance, por lo que, para dar sentido a la realidad, no queda más remedio que el hombre genere sus propios fines. Esto no significa que el hombre sea absolutamente libre, como lo sería Dios, pues el alma está unida a un cuerpo e interacciona con él. Es decir, en tanto que el alma se distingue del cuerpo, el hombre es libre; pero en tanto que está unida al cuerpo, está condicionada por éste. En la medida que el alma se distingue del cuerpo, puede elaborar sus propios fines; en la medida que está unida al cuerpo, puede llevar a cabo este diseño.

En consecuencia, la distinción cartesiana entre alma y cuerpo, que va acompañada de la defensa de la unión cuerpo-alma, aparece como la teoría más eficaz para consolidar dos de los principales aspectos que configuran la naciente modernidad del siglo XVII: el desarrollo de la nueva ciencia (frente a la escolástica), y el establecimiento de los propios fines (frente al materialismo).

La otra parte de mi hipótesis tiene que ver con cuestiones religiosas. Dos breves consideraciones al respecto. Ante la actitud de la Iglesia, que ve la nueva ciencia como una amenaza, la distinción permite considerar el alma como separable, y, por tanto, como inmortal. Y la unión consolida la idea que el verdadero hombre lo es de cuerpo y alma, lo que es coherente con la doctrina de la resurrección de los cuerpos. En ambos casos, la posición de Descartes pretende encajar con la ortodoxia cristiana. Es más, la unión permite entender mejor la transubstanciación, y ésta a su vez permite

explicar mejor cómo se da la unión cuerpo-alma. Recordemos que la transubstanciación es el tema de la carta a Mesland antes mencionada. En dicha carta, Descartes explica a Mesland el proceso de asimilación de los alimentos como una especie de transubstanciación natural: el pan y el vino se disuelven en nuestro estómago, circulan por nuestras venas y se mezclan con la sangre, y así se convierten en parte de nuestro cuerpo; pero si tuviésemos la vista suficientemente sutil para distinguirlas de las otras partículas de sangre, veríamos que poseen aún el mismo *número* que componían antes el pan y el vino, de manera que podríamos seguir llamándoles así³². *Mutatis mutandis*, podemos seguir hablando de alma y del cuerpo, aunque se den en la unión. Y podemos, de paso, explicar mejor el proceso de Transubstanciación de Jesucristo, pues en la hostia no se encuentra el cuerpo de Jesús en tanto que conjunto de partes, sino el cuerpo entero, “porque toda la materia, tan grande o pequeña como sea, que esté junta informada de la misma alma humana, es tomada por un cuerpo humano entero”³³.

En conclusión, quizás la unión no sea tercera sustancia, pero *yo*, y decir *yo* incluye mi cuerpo, sí es un sujeto. En el punto 10 de las Sextas Respuestas, Descartes afirma:

porque, para decir verdad, nunca he visto ni comprendido que los cuerpos humanos tuviesen pensamientos, sino más bien que son los mismos hombres los que piensan y tienen cuerpos³⁴.

Esto significa que la modernidad cartesiana no escinde el hombre en dos, sino que, por una parte, distingue para que la nueva ciencia pueda desplegarse con éxito, y por la otra, mantiene la unión para que el hombre pueda ser dueño de sí mismo en este mundo material, y gestionar sus experiencias del mejor modo posible. Porque el

32. AT IV, 167-168.

33. “toute la matière, tant grande ou petite qu’elle soit, qui est ensemble informée de la mesme ame humaine, est prise pour un corps humain tout entier.” (AT IV, 168).

34. “car, à vray dire, ie n’ay jamais veu ny compris que les corps humains eussent des pensées, mais bien que ce sont les mesmes hommes qui pensent & qui ont des corps.” (AT IX, 242) [trad. esp. en Gredos, 374-375].

hombre no es sólo un ser metafísico, sino un ser que, como le señala Descartes a Elisabeth, debe dedicar a las reflexiones metafísicas unas pocas horas al año, y el resto del tiempo dedicarse a vivir³⁵. Esta dirección de la filosofía hacia el bien vivir —ejemplificada con la imagen del árbol de la filosofía— es lo que no deberíamos olvidar a la hora de hablar de la modernidad cartesiana. La cuestión de si a ese hombre entero, ese sujeto, debemos denominarlo sustancia, no deja, pues, de ser una cuestión secundaria.

REFERENCIAS

- Adam, Charles y Tannery, Paul. *Oeuvres de Descartes*. 11 vols. Paris: Vrin, 1973-1975.
- Alquié, Ferdinand. *Les œuvres philosophiques de Descartes*. Paris: Gallimard, 1973.
- Azouvi, François. “La formation de l’individu comme sujet corporel à partir de Descartes”. En *L’individu dans la pensée moderne (XVIe-XVIIe siècles)*, dir. G. M. Cazzaniga y Y.-Ch. Zarka, vol. I, 259-270. Pisa: Edizioni ETS, 1995.
- Cottingham, John. “Descartes Trialism”. *Mind* 94 (1985): 218-230, <https://doi.org/10.1093/mind/XCIV.374.218>.
- Descartes, René. *Correspondencia con Isabel de Bohemia*. Traducción de María Teresa Gallego Urrutia. Madrid: Gredos, 2011.
- Gilson, Etienne. “Descartes et la métaphysique scolastique”. *Revue de l’université de Bruxelles* (1923-24): 135-136. Recuperado de los *Archives & Bibliothèques de l’ULB*, https://digistore.bib.ulb.ac.be/2010/DL2503255_1924_000_029.pdf.
- Guenancia, Pierre. “Le corp peut-il être un sujet?”. *Descartes et la question du sujet*, editado por En Kim Sang Ong-Van Cun, 93-110. Paris: PUF, 1999.
- Gueroult, Martial. *Descartes selon l’ordre des raisons*. 2 vols. Paris: Aubier, 1953.
- Kambouchner, Denis. *L’homme des passions*. 2 vols. Paris: Albin Michel, 1995.

35. *Carta a Elisabeth de 28 de junio de 1643*, AT IV, 692-693.

- Kambouchner, Denis. *Descartes n'a pas dit*. Paris: Les Belles Lettres, 2015.
- Kenny, Anthony. *Descartes*. New York: Random House, 1968.
- Kim Sang Ong-Van-Cung. "Introduction". En *Descartes et la question du sujet*, editado por Kim Sang Ong-Van-Cung, Paris: PUF, 1999.
- Laporte, Jean. *Le rationalisme de Descartes*. 4ª ed. Paris: PUF, 1988.
- Llinàs, Joan Lluís. "La integración de la experiencia de la unión en la filosofía". En *Descartes: de la metafísica a la antropología*, editado por François Jaran, 39-52. Valencia: Pre-Textos, 2014.
- Llinàs, Joan Lluís. "¿Una aporía necesaria? Sobre la unión y la distinción de alma y cuerpo". En *Cartesiana*, editado por Jorge Aurelio Díaz y Pablo Pavesi, 191-211. Bogotá: Ed. Universidad Nacional de Colombia, 2016.
- Llinàs Begon, Joan Lluís. "El cuerpo como máquina: la aportación del dualismo cartesiano al desarrollo de la ciencia moderna". *Daimon*, Suplemento 5 (2016): 437-443. <https://doi.org/10.6018/daimon/268851>.
- Marion, Jean-Luc. *Sur la pensée passive de Descartes*. Paris: PUF, 2013.
- Pavesi, Pablo E. "Cuerpo y carne en Descartes". *Ideas y Valores*, LXIII, n° 155 (2014): 219-234. <https://doi.org/10.15446/ideas-yvalores.v63n155.42528>.
- Scribano, Emanuela. "La nature du sujet. La doute et la conscience". En *Descartes et la question du sujet*, editado por Kim Sang Ong-Van-Cung, 49-66. Paris: PUF, 1999.

