



Jornadas de Investigación en Filosofía

Departamento de Filosofía.
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.
Universidad Nacional de La Plata

El principio de causalidad *formal* o *eminente* en las perspectivas cartesianas sobre la interacción del alma y el cuerpo

Mónica Isabel Menacho (IdIHCS – UNLP – CONICET)

Introducción

El presente trabajo surge de la consideración del principio de causalidad formal o eminente propuesto por R. Descartes en su Tercera Meditación y, en particular, de la pregunta siguiente: ¿en qué medida el principio de causalidad propuesto allí por Descartes excede el ámbito problemático de la Tercera Meditación y extiende su validez e influencia a otras “zonas” del pensamiento cartesiano?

La tesis general que sugerimos en este trabajo es que tal principio de causalidad, si bien surge ligado a una problemática puntual tratada en la Tercera Meditación (la problemática de la salida del solipsismo mediante la prueba de la existencia de Dios) extiende, con todo, su influencia a otros aspectos y problemas de la obra de Descartes. En particular, lo que nos interesa señalar es que la ampliamente advertida problematicidad de la interacción entre el alma y el cuerpo se halla determinada, en gran medida, por la exigencia de semejanza entre la causa y el efecto establecida por aquel principio.

A fin de mostrar el modo en que tal principio ejerce su influencia en la problemática de la interacción entre el alma y el cuerpo, analizaremos algunas analogías propuestas por Descartes como recursos explicativos de tal interacción. De una manera afín a lo admitido por varios estudiosos contemporáneos, tendremos en cuenta que no hay en el pensamiento de Descartes una única perspectiva acerca de la relación entre el alma y el cuerpo. En este marco, intentaremos mostrar que las distintas perspectivas propuestas por Descartes para tratar con el problema de la interacción no se hallan igualmente influidas ni son igualmente permeables a la exigencia de semejanza de aquel principio de causalidad propuesto en la Meditación Tercera.

La exigencia de semejanza del principio de causalidad cartesiano y la desemejanza radical entre el alma y el cuerpo

En la Meditación Tercera Descartes propone un principio de causalidad que podría ser denominado *principio de causalidad formal o eminente*. Mediante éste Descartes establece que debe haber por lo menos tanta realidad en la causa eficiente y total como en el efecto de esa causa o, en otros términos, que toda causa debe poseer tanta realidad como la poseída por el efecto. El pasaje en el que Descartes presenta este principio es el siguiente:

“Ahora es manifiesto por la luz natural que debe haber en la causa eficiente y total por lo menos tanta realidad como en su efecto, pues, ¿de dónde puede extraer el efecto su realidad sino de su causa? ¿Y cómo podría ésta comunicar aquélla si no la contuviera en sí misma?

Y de aquí se sigue no solamente que la nada no podría producir ninguna cosa, sino también que lo que es más perfecto, es decir, lo que contiene en sí más realidad, no puede seguirse ni depender de lo menos perfecto. [...] por ejemplo, la piedra que aún no existe no solamente no puede ahora empezar a ser si no es producida por una cosa que posea en sí formal o eminentemente todo lo que entra en la composición de la piedra, es decir, que contiene en sí las mismas cosas u otras más excelentes que las que existen en la piedra; y el calor no puede ser producido en una persona previamente privada de él si no es por algo que sea de un orden, de un grado o de un género por lo menos tan perfecto como el calor, y así de los demás”.¹

Para Descartes, entonces, es “manifiesto por la luz natural” que el efecto extrae su realidad de la causa y que esta extracción supone una forma de comunicación entre el efecto y la causa que se da bajo la forma de la contención. A lo largo del pasaje citado Descartes explica la idea de contención como la posesión, por parte de la causa, de:

- (a) tanta realidad como la presente en el efecto,
- (b) todo lo que entra en la composición del efecto (i.e. mismas propiedades o perfecciones en el caso de que la contención del efecto sea *formal* u otras más excelsas en el caso de que la modalidad de la contención sea *eminente*)
- (c) algo de un orden, grado o género tan perfecto como el efecto.

Cabe aclarar que aún es materia de debate entre los estudiosos si, por ejemplo, cada una de estas explicitaciones de la contención son expresiones diferentes de un solo y único requisito o si por el contrario expresan requisitos diferentes y, de ser así, si Descartes dio

¹ AT IX, 32 [MM p. 239].

prioridad a alguna de ellas.² En este trabajo, con todo, más que ahondar en aquellos debates lo que nos interesa señalar es que algo que ninguno de los estudiosos en cuestión ha negado, a saber: que tanto sea en el plano de las ideas como en el de las realidades extra mentales Descartes parece estar planteando con este principio la idea general de que cualquier forma de interacción causal requiere cierto grado de semejanza entre los términos causalmente relacionados, esto es, que entre la causa y el efecto nunca puede haber una diversidad o heterogeneidad total.

Esta exigencia de semejanza entre la causa y el efecto nos interesa porque nos parece que tiene un impacto fundamental en la determinación del carácter problemático de la explicación de la interacción causal entre el alma y el cuerpo, puesto que para Descartes, alma y cuerpo son radicalmente desemejantes entre sí. En efecto, en *Meditaciones Metafísicas* Descartes sostuvo que el hombre es un compuesto de dos sustancias, una *res cogitans*, sustancia pensante, mente o alma, y una *res extensa*, sustancia extensa o corpórea. Y dichas sustancias no sólo son diferentes para Descartes, sino incluso, *independientes y contrarias* entre sí. Pues en efecto, con el uso del tropo tradicional de la indivisibilidad del alma³ Descartes da un paso más respecto de la *distinción real*⁴ entre el alma y el cuerpo propuesta en la Meditación Sexta y así profundiza la brecha entre dichas sustancias argumentando a favor de una suerte de incompatibilidad y contrariedad entre las mismas. En la Síntesis de las *Meditaciones Metafísicas* Descartes resume, finalmente, las conclusiones a las que ha arribado respecto del cuerpo y el alma mediante el uso de aquel tropo:

“Lo que vuelve a confirmarse en esta misma Meditación por el hecho de que concebimos todos los cuerpos como divisibles, mientras que el espíritu o alma del hombre no puede concebirse sino como indivisible; efectivamente, no podríamos concebir la mitad de ninguna alma y en cambio eso es perfectamente posible para todos los cuerpos, aun para los más pequeños; de suerte que se reconoce que sus naturalezas no sólo son diversas, sino en cierto modo contrarias”.⁵

En suma, al presentar al pensamiento y la extensión como sustancias contrarias Descartes plantea una brecha o abismo lógico entre el cuerpo y el alma. No hay, pues, semejanza entre ambas sustancias sino, antes bien, separación, diferencia y heterogeneidad. Y sin embargo, estas dos sustancias “en cierto modo contrarias” interactúan en el compuesto humano. En efecto, Descartes sostiene que sabemos por

² Véase, por ejemplo, la discusión presentada por Schmaltz, Tad M. (2008).

³ En *El Sistema de Descartes* O. Hamelin ofrece un rastreo de los antecedentes platónicos y neoplatónicos del tropo de la indivisibilidad del alma utilizado por Descartes y de su vínculo tradicional con las pruebas de la inmortalidad del alma.

⁴ AT IX, 62 [MM, p. 276-277]

⁵ AT IX, 10 [MM, p.212]

experiencia que el alma actúa sobre el cuerpo y el cuerpo actúa sobre el alma.⁶ Y tal interacción es planteada en términos causales pues lo que sabemos por experiencia es que ciertos estados o eventos mentales (decisiones, por ejemplo) causan cambios en los estados corporales (el movimiento de los miembros, por ejemplo) y viceversa.⁷ Así pues, el problema para Descartes no es establecer que esta interacción es posible sino explicar satisfactoriamente *cómo* es que es posible y *dónde* se da. Pero la dificultad estriba en que, según lo dicho, cualquier intento de hallar una explicación satisfactoria de la interacción alma-cuerpo chocará, en el sistema cartesiano, con la exigencia de semejanza entre causa y efecto subyacente a su principio de causalidad. En particular, siendo el alma y el cuerpo dos sustancias diversas e incluso contrarias entre sí, no parece posible plantear alguna forma de interacción causal *formal* entre ambas, i.e. que suponga la contención efectiva de las perfecciones del efecto en la causa, pues entre ellos no habría ningún rasgo o propiedad común. Por otra parte, siendo ambas sustancias finitas, dependientes únicamente de Dios para existir, se hallan en un mismo nivel o plano ontológico, en el sentido de que ninguna es ontológicamente superior a la otra, de manera que tampoco parece posible pensar la interacción causal entre éstas bajo el sentido de causalidad *eminente*.

Dos perspectivas para abordar la cuestión de la interacción alma-cuerpo: modelos de interacción y alcances y límites de la exigencia de semejanza

Ya en su época Descartes recibió numerosas críticas sobre los aspectos problemáticos de sus explicaciones de la interacción entre el alma y el cuerpo. En la actualidad, es común que se admita que Descartes no sólo no consigue dar una respuesta satisfactoria a la cuestión de la interacción sino también que coexisten en él dos perspectivas explicativas en tensión⁸: la “perspectiva fisiológico-mecánica” y la “perspectiva de la unión”. En lo que sigue examinaremos dos analogías ofrecidas por Descartes como intentos explicativos surgidos de aquellas perspectivas, a saber: la analogía con la cuerda y la analogía con la gravedad o peso. Entendemos que el análisis de tales analogías nos permitirá percibir de qué modo está pensando Descartes la interacción entre alma y cuerpo, cuál es el modelo

⁶ *Cartas a Elisabeth*, del 21 de mayo de 1643 [AT III, 663] y del 28 de junio de 1643 [AT III, 690].

⁷ *A Elisabeth* del 21 de mayo de 1643: "En fin, para el alma y el cuerpo juntos sólo tenemos la [noción] de su unión, de la que depende la de la fuerza que tiene el alma para mover el cuerpo y el cuerpo para actuar sobre el alma causando sus sentimientos y sus pasiones." AT III, 665.

⁸ Tales perspectivas explicativas han recibido diversos nombres: Dualismo vs. Trialismo (Cottingham: 1986); Teoría de la institución natural vs. Teoría de la coextensión (Wilson: 1990), Dualismo / Perspectiva de la unión (Garber: 2001). Para Cottingham tales perspectivas coexisten en el pensamiento de Descartes en una “tensión irresuelta”; para Wilson se trata de dos teorías o perspectivas incompatibles, ninguna de las cuales fue jamás abandonada definitivamente por Descartes; en el caso de Garber, podría sostenerse que acuerda con Cottingham sobre la existencia de una tensión irresuelta en el pensamiento de Descartes pero apuesta a que, aunque Descartes no lo haya hecho, es posible compatibilizar dichas perspectivas.

de interacción causal que se privilegia o sugiere en cada caso y también hasta qué punto cada propuesta explicativa intenta satisfacer la exigencia de similitud implicada por el principio de adecuación causal.

a. La interacción en el marco de la fisiología mecanicista: la analogía con la cuerda

La analogía con la cuerda que analizaremos aquí fue propuesta por Descartes al finalizar la *Sexta Meditación*, cuando se dedica a enumerar y analizar “lo que la naturaleza nos enseña” respecto de nosotros mismos en tanto compuesto de alma y cuerpo. Allí Descartes sostiene:

“La naturaleza del cuerpo es tal que si una de sus partes puede ser movida por otra parte algo alejada, también podrá serlo del mismo modo por cada una de las partes que está entre las dos, aunque esa parte alejada esté inactiva. Así, por ejemplo, en la cuerda A, B, C, D, que está tirante, si se tira y mueve la última parte D, la primera A se moverá del mismo modo que si se tirara una de las partes intermedias B o C, y la última D permaneciera, sin embargo, inmóvil. Y del mismo modo, cuando siento un dolor en el pie, la física me enseña que este sentimiento se comunica por medio de los nervios distribuidos en el pie, los cuales son como cuerdas tirantes que van desde allí hasta el cerebro; cuando se los tira en el pie tiran también al mismo tiempo en el lugar del cerebro de donde salen y adonde vuelven y excitan cierto movimiento que la naturaleza ha instituido para hacer sentir dolor al espíritu, como si este dolor estuviera en el pie”.⁹

En primer lugar cabe destacar que esta perspectiva se caracteriza por considerar el cuerpo como un arreglo de partes (músculos, huesos, nervios) conectadas entre sí de tal forma que los movimientos de unas causan movimientos en las otras. La causación aquí implicada depende, precisamente, de la conexión física existente entre dichas partes. El movimiento de A genera un movimiento en D porque A está ligado a D por intermedio de B y de C, es decir, en el cuerpo al igual que en una cuerda la cadena causal está garantizada por la continuidad espacial y conexión de las partes. En este sentido, la causación puede ser mediata o inmediata, es decir, se puede mover A como efecto del movimiento de B o mover A como efecto del movimiento de C por intermedio de B. Desde el punto de vista del principio de causalidad lo dicho hasta aquí no entraña problema alguno, pues hasta aquí Descartes sólo se ha referido a cómo los movimientos de unas partes del cuerpo causan movimientos en otras partes del cuerpo. Nótese que el punto A de la soga, en tanto punto más alejado de D (que en su correlación con el cuerpo humano representaría el pie) no representa el alma sino una instancia corporal última: el cerebro. Así pues, hasta aquí la causa no parece tener menos realidad que el efecto pues todavía estamos en un mismo nivel ontológico, el de la interacción cuerpo-cuerpo. El problema

⁹ AT, IX, 69 [MM, p. 285]

comienza cuando se dice que un determinado movimiento del cuerpo *causa* una sensación en el espíritu o alma, o cuando una sensación en el alma *causa* la decisión de mover el cuerpo de un determinado modo. Pues en efecto, el cuerpo humano, entendido como un caso particular de una más general *res extensa*¹⁰ es incapaz de sentir. Sólo al alma le corresponde la sensación. Así pues, la analogía con la cuerda no consigue explicar cómo es posible que un movimiento en el cerebro (causado a su vez por un movimiento en el pie o en alguna parte cercana a éste) cause en el alma un sentimiento particular¹¹, pues no consigue salvar el salto lógico o brecha de naturalezas entre la sustancia material y la sustancia espiritual. Sin embargo, esta analogía se sustenta y constituye una muestra, por así decir, de una explicación fisiológica más compleja presente en *Las Pasiones del Alma* y el *Tratado del Hombre*. En dicha explicación, el análisis no se detiene en el cerebro, como última instancia corporal antes del alma, sino que ésta es situada en la glándula pineal, la cual se postula como el lugar en donde alma y cuerpo se comunican por intermedio de los llamados *espíritus animales*. Así pues, en *Las Pasiones del Alma* se plantea el mecanismo de interacción cuerpo-alma y alma-cuerpo del siguiente modo:

“Cabe añadir aquí que la pequeña glándula que es el principal asiento del alma está suspendida de tal forma entre las cavidades que contienen estos espíritus, que puede ser movida por ellos de tantas maneras distintas como diversidades sensibles hay en los objetos; pero que también puede ser diversamente movida por el alma, que es de tal naturaleza que recibe muchas impresiones distintas de ella... recíprocamente, la máquina del cuerpo está compuesta de tal forma que por el sólo hecho de que esta glándula sea agitada de distintas formas por el alma, o por cualquier otra causa que pueda darse, impulsa los espíritus que la rodean hacia los poros del cerebro, que los conducen a través de los nervios hasta los músculos, y de esta forma les hace mover los miembros.”¹²

Ciertamente, no se explica aquí cómo el alma *mueve* la glándula pero sí se arguye que, los movimientos del cuerpo que causarán cambios en el alma y los cambios en el alma que causarán movimientos en los miembros del cuerpo involucran un contacto entre la glándula y los espíritus animales. Según la definición que de éstos da Descartes en el

¹⁰ El cuerpo posee como rasgo central el ocupar un lugar en el espacio y, entendido en su especificidad humana, es comprendido como un arreglo de partes semejante a una máquina, esto es, capaz de mantener un movimiento autónomo por sola disposición de sus partes.

¹¹ El alma no está fijada en ninguno de los puntos A, B, C o D, sino que se presenta como *algo vinculado* al punto A, que corresponde al cerebro. Lo que el alma siente, por su parte, lo siente como efecto del movimiento producido en el cerebro, esto es, como efecto de la correlación uno a uno que la naturaleza ha instituido entre los movimientos del cerebro y la sensación o sentimiento en el alma. Dice Descartes “un mismo movimiento en el cerebro no puede causar en el espíritu más que un mismo sentimiento” AT IX, 70-71 [MM, p.287].

¹² PA, Art. 34.

Tratado del Hombre, los espíritus animales son “un viento muy sutil o, más bien, una llama muy viva y muy pura”¹³. Son, ciertamente, materia, pero una materia muy sutil, casi espiritual, pues es la sangre *cuando deja de tener la forma sangre*, debido a la transformación sufrida en la misma a partir de la separación de los componentes más gruesos de los más sutiles y veloces¹⁴. Así pues, si atendemos a la noción y función que desempeñan los llamados espíritus animales en el marco de este tipo de explicaciones fisiológico-mecánicas encontramos que si bien Descartes no logra nunca hacer que aquella brecha de naturalezas (entre la *res cogitans* y *res extensa*) desaparezca al menos parece haber tenido la intención de *invisibilizarla*, planteando la intermediación de unos espíritus animales que constituyen una suerte de trasmutación de lo material en una sustancia tan sutil que se aproxime- todo lo que se pueda- a una sustancia espiritual.

En suma, en la explicación de la interacción alma-cuerpo desde la esta perspectiva fisiológico- mecánica Descartes parece ofrecer la imagen de una progresión lineal de causas y efectos (como si de los puntos de la soga se tratara) que se traslada gradualmente desde el nivel de lo corpóreo hasta el nivel de lo espiritual y viceversa, en virtud de la mediación de los espíritus animales. Al establecer esta gradación Descartes oscurece la distinción entre lo corporal y lo espiritual y así, parece responder virtualmente a la exigencia de semejanza entre las causas y los efectos postulada por su principio de causalidad. A su vez, su uso de analogías como las de la cuerda, nos sugiere que el modelo privilegiado por él para pensar la interacción causal ha sido, en esta perspectiva, el modelo de causación por contacto, propio de las interacciones cuerpo-cuerpo de su física.

b. La perspectiva de la unión: la analogía con el peso o gravedad

Usualmente se reconstruye la denominada “perspectiva de la unión” en base a la idea de unión alma-cuerpo presentada por Descartes como noción primitiva en sus *Cartas a Elisabeth*. Pero la idea de una unión entre el alma y el cuerpo también está presente en las *Meditaciones Metafísicas* y en las *Respuestas a las Sextas Objeciones*. En particular, Descartes ya había esbozado una idea de unión alma-cuerpo al finalizar sus

¹³ “En relación con algunas de las partes de la sangre que llegan a alcanzar el cerebro, no sólo sirven para alimentar y conservar su sustancia, sino principalmente para producir allí un viento muy sutil o, más bien, una llama muy viva y muy pura, llamada Espíritus Animales.” TH, p.34.

¹⁴ “...cuando las partes más gruesas de la sangre ascienden en línea recta hacia la superficie exterior del cerebro, donde sirven de alimento a su sustancia, provocan el desvío tanto de las más pequeñas como de las más agitadas, penetrando todas en esta glándula que debe imaginarse como una fuente muy abundante desde donde fluyen estas partes por todos los poros, y, al mismo tiempo, hacia el interior de las concavidades del cerebro. Y así, sin más preparación ni modificación, exceptuando el que tales partes han sido separadas de las más gruesas y que conservan aún la extrema velocidad conferida por el calor del corazón, dejan de tener la forma sangre; esto es lo que conocemos como Espíritus Animales.” TH p.35

Meditaciones, cuando intentó explicar cómo es posible que el alma, siendo una substancia inextensa, esté presente en el cuerpo. Al finalizar la Sexta Meditación Descartes rechaza la idea de que el alma se encuentre en el cuerpo únicamente como un piloto en su nave, porque, de ser así, careceríamos de sensación alguna y sólo sabríamos que tenemos hambre, sed o dolor por medio del entendimiento. Pero, puesto que nuestras sensaciones son un hecho y puesto que éste es el modo como nos anoticiamos de los estados del cuerpo -esto es, porque los experimentamos- Descartes sostiene que entonces el alma debe estar *unida, confundida y como mezclada con el cuerpo de tal forma que constituya un único todo con él*.¹⁵ Así, Descartes ofrece en esta ocasión una imagen de la “situación” del alma en el cuerpo muy diferente de la imagen ofrecida en la perspectiva fisiológica del *Tratado del Hombre* y de las *Pasiones del Alma* que antes consideramos.

En sus *Respuestas a las Sextas Objeciones a sus Meditaciones Metafísicas* Descartes encuentra un modo de iluminar esta peculiar unión del alma y el cuerpo mediante una analogía con el peso de los cuerpos. Allí Descartes sostiene:

“Incluso cuando dicho peso [*la pesanteur*] se hallara extendido así por todo el cuerpo, yo veía que podía ejercer toda su fuerza en cada una de sus partes, porque, fuese cual fuese el modo en que dicho cuerpo estuviera colgado de una cuerda, tiraba de ella con todo su peso, como si ésta se hubiera encerrado en la parte que tocaba la cuerda. Y, en verdad, tampoco concibo hoy que el espíritu se halle extendido de otro modo por el cuerpo, cuando lo pienso como estando, a la vez, todo entero en el todo y en cada parte”.¹⁶

Según esta analogía el espíritu es coextensivo¹⁷ al cuerpo como el peso es al cuerpo pesado. Así como no hay una zona del cuerpo donde se sitúe el peso de manera exclusiva o privilegiada, así tampoco hay, bajo esta perspectiva, un lugar o zona del cuerpo donde se sitúe el espíritu y donde se lleve a cabo, de manera privilegiada, la interacción entre ambos. En cierto sentido podría afirmarse que la noción de unión de alma-cuerpo aquí presentada delimita una suerte de lugar para la interacción, pero éste será un espacio lógico antes que un espacio físico debido a que en dicha unidad el alma está *toda ella en todo el cuerpo y la totalidad de ella en cada parte del cuerpo*.

¹⁵ AT IX 64 [MM, p.279]

¹⁶ AT IXa 240 [RO, p.337]

¹⁷ En las *Respuestas a las Sextas Objeciones* Descartes aclara, que la extensión que aquí se predica del peso (y por analogía, del espíritu) no es igual que la que se predica de los cuerpos, pues no supone la impenetrabilidad: “Y aún concibiendo yo que el peso está repartido por todo el cuerpo pesado, no le atribuí, sin embargo, el mismo género de extensión que constituye la naturaleza del cuerpo, pues esa extensión es tal que excluye toda penetrabilidad de las partes.” [RO, 337].

Pero la analogía con el peso no sólo ofrece una imagen para pensar la “situación” del alma en el cuerpo sino también su modo de interacción con él o, al menos, una aclaración de cómo *no* habría que pensar dicha interacción. Así, en la *Carta a Elisabeth* del 21 de mayo de 1643 Descartes retoma esta analogía y señala:

“Por ejemplo, suponiendo que la gravedad [*la pesanteur*] sea una cualidad real de la que sólo sabemos que tiene fuerza para mover el cuerpo en el cual está hacia el centro de la tierra, no nos cuesta concebir cómo mueve este cuerpo ni cómo está unida a él; y no pensamos que esto ocurra por un contacto real de una superficie con otra, pues experimentamos en nosotros mismos que tenemos una noción particular para concebir esto”.¹⁸

Cabe señalar que Descartes mismo advierte a Elisabeth que el uso que él hace de esta analogía supone una concepción escolástica del peso, que él mismo, en su propia física, rechaza.¹⁹ Sin embargo también explica que tales consideraciones no son relevantes en este planteo, puesto que el sentido de la analogía no es ni el discurrir sobre la naturaleza del peso ni el explicar estrictamente una noción primitiva, la noción de unión, por medio de una forma de interacción cuerpo-cuerpo, sino sólo permitirle a Elisabeth recuperar su comprensión natural y primitiva de la *unión*, la cual es, según Descartes, una comprensión que todos tenemos cuando nos dedicamos simplemente a vivir y no filosofamos”.²⁰

En este contexto, entonces, consideramos que el valor y utilidad de esta analogía es que sugiere una imagen en la que una cosa actúa sobre otra sin que se establezca entre ellas un contacto o toque, a la vez que respeta la heterogeneidad de naturalezas de las mismas. Esto es, mediante esta analogía Descartes advierte que no es el modelo de causación por contacto o impacto, propia de la interacción física cuerpo-cuerpo (que, según mostramos antes, conservaba su influencia en la explicación de la interacción

¹⁸ AT III 667, [CE p.413]

¹⁹ En las *Respuestas a las Sextas Objeciones* Descartes expresa su verdadera concepción del peso. Sostiene que “el peso, la dureza, la virtud de calentar, de atraer, de purgar y todas las demás cualidades que observamos en los cuerpos consisten sólo en el movimiento o en su privación, y en la configuración y disposición de sus partes.” [RO, 10, p.336]. La advertencia de Descartes se halla en AT III 667, [CE, p.413]: “empleamos mal esta noción cuando la aplicamos a la gravedad [*la pesanteur*], que no es nada realmente distinto del cuerpo, sino que nos ha sido dada para concebir el modo como el alma mueve el cuerpo” y en AT III, 693 -694 [CE, p 418]: “Y para esto (suponiendo que Vuestra Alteza tenía todavía muy presentes en el espíritu las razones que prueban la distinción del alma y el cuerpo y no queriendo suplicaros que las abandonaseis para representaros la noción de la unión) me he servido antes de la comparación de la gravedad [*la pesanteur*]... y no me he preocupado que esta comparación no fuera exacta en el sentido de que estas cualidades no son reales como se las suele imaginar.”

²⁰ “...los que no filosofan nunca y sólo se sirven de sus sentidos no dudan de que el alma mueve al cuerpo y de que el cuerpo actúa sobre el alma; pero consideran a ambos como una sola cosa, es decir, conciben su unión.” AT III, 692 [CE, p. 417] y “...consideraré que eran estas meditaciones, más que los pensamientos que requieren menos atención, las que os hicieron encontrar oscuridad en la noción que tenemos de su unión...” AT III, 693 [CE, p. 418].

alma-cuerpo de la perspectiva fisiológico mecánica) el modelo adecuado para pensar afectación del cuerpo por el alma y viceversa. Adicionalmente, esta analogía presenta una imagen de la interacción alma-cuerpo, que Descartes explícitamente designa como una forma de interacción causal, menos permeable a la exigencia de semejanza del principio de causalidad formal o eminente de las *Meditaciones*, pues, al entenderse el peso como una *cualidad real* –bien que sólo bajo fines instrumentales- se le otorga un carácter de cuasi sustancia²¹ y así, el espíritu a él homologado, permanece como heterogéneo o desemejante del cuerpo.

A modo de conclusión

Partimos de la idea de que la problematicidad que afecta a la explicación de la interacción entre el alma y el cuerpo en la filosofía cartesiana se halla determinada en gran medida por la exigencia de similitud planteada por el principio de causalidad formal o eminente propuesto por Descartes en su Meditación Tercera. Con todo, al revisar las distintas perspectivas propuestas por Descartes para tratar con este problema encontramos que las mismas no se hallan igualmente influidas ni son igualmente permeables a la exigencia de semejanza de aquel principio de causalidad cartesiano. En el intento de explicación de la interacción entre alma y cuerpo desde la perspectiva fisiológico-mecánica Descartes no sólo pareció estar pensando esta interacción bajo el modelo de interacción causal de la física, esto es, de interacción por contacto (o por impacto), sino que también pareció permeable a la exigencia de semejanza entre la causa y el efecto, al situar el alma en un lugar específico del cuerpo y elaborar la noción de espíritus animales. Por el contrario, al proponer la analogía con el peso desde la perspectiva de la unión, Descartes ofreció una manera diferente de pensar la interacción entre el alma y el cuerpo, que no responde ya al modelo de la causación física por contacto y que, a su vez, resulta en apariencia “liberada” de la exigencia de similitud entre la causa y el efecto propuesta por aquel principio.

Bibliografía

Fuentes

ADAM, CH. & PAUL TANNERY, [1897-1913] *Oeuvres de Descartes*, Vrin, Paris, 1986. (12 vols.). Ediciones en español utilizadas y abreviatura de citas:

²¹ “Por ejemplo, cuando concebía al peso como una cualidad real, inherente a los cuerpos macizos y groseros, aun cuando yo la llamase una *cualidad*, en cuanto que la refería a los cuerpos en que residía, sin embargo, al añadir la palabra *real*, pensaba en realidad que era una sustancia” *Respuestas a las sextas Objeciones*, [RO p. 337].

- [1641] *Meditaciones Metafísicas en Obras Escogidas*, Charcas, Buenos Aires, 1980, Trad. E. de Olazo y T. Zwanck. **[MM]**
- [1642 y 1647] *Meditaciones Metafísicas con Objeciones y Respuestas*, Alfaguara, Madrid, 1977, Introducción, traducción y notas Vidal Peña. **[RO]**
- [1644] *Principios de Filosofía en Obras Escogidas*, 1980. **[PP]**
- [1649] *Las Pasiones del Alma*, Edaf, España, 2005. **[PA]**
- [1664] *Tratado del Hombre*, Alianza Editorial, Madrid, 1990, Trad. G. Quintás. **[TH]**
- [1897-1913] *Cartas a Elisabeth (1643-1649) en Obras Escogidas*, 1980. **[CE]**

Secundaria

COTTINGHAM, J. (ed.) (1986) *Descartes*, FFYL-UNAM, México, 1995. Trad. L. Benítez, Z. Monroy, L. Rocha, M. Rudoy.

Garber, D. (2001) *Descartes Embodied*, Cambridge University Press, Cambridge.

HAMELIN, O. *El sistema de Descartes*, Buenos Aires, Losada.

WILSON, MARGARET D. (1990) *Descartes*, UNAM, México.

SCHMALTZ, TAD M. (2008) *Descartes on Causation*, Oxford University Press, Oxford.