

## HOBBS VS. DESCARTES: UN DIÁLOGO ENTRE SORDOS

GEORG H. FROMM

A pesar de la talla de los interlocutores, el diálogo filosófico que Marin Mersenne propició al invitar en 1640 a Tomás Hobbes a comentar críticamente el manuscrito de las *Meditaciones metafísicas* de Descartes<sup>1</sup> resultó bastante decepcionante: pobre en contenido (se soslayan muchas de las cuestiones filosóficas más importantes e interesantes que suscita la obra cartesiana) al tiempo que la calidad de la argumentación que desarrollan sobre los temas que sí abordan deja bastante que desear (el intercambio entre Hobbes y Descartes se queda, sin lugar a dudas, muy por debajo de la sofisticación, penetración y profundidad de la discusión que Antoine Arnauld,<sup>2</sup> por ejemplo, entabló con Descartes).

### I.

#### La “sordera” de Hobbes

Se acostumbra culpar principalmente a Hobbes por este desastre intelectual, y con bastante (*pero no toda*) razón.<sup>3</sup> En efecto, el diálogo se frustra en buena medida

---

<sup>1</sup> “Terceras objeciones y respuestas”, en Descartes, *Meditaciones metafísicas con Objeciones y respuestas* (edición de Vidal Peña). Madrid, Ediciones Alfaguara, 1977, pp. 139-159.

<sup>2</sup> “Cuartas objeciones y respuestas”, en Descartes, *ibid.*, pp. 161-204.

<sup>3</sup> Típico es el juicio formulado por el distinguido estudioso, Edwin Curley: “...of all those who wrote objections to Descartes’s work, it is Hobbes, certainly, who will become the philosopher whom history will regard as the most penetrating and original. From him we might have expected something illuminating, even brilliant, and we are disappointed. The author of the Third Objections is dogmatic; he insists on a materialist point of view without supplying any persuasive argument for it; and he seems not to understand the structure of the argument of the *Meditations*, imagining that the central argument Descartes gives for his dualism occurs in the Second Meditation. He seems not to notice the argument of the Sixth Meditation, and hence does not reply to it.” (E. Curley, “Hobbes versus Descartes”, en R. Ariew & M. Greene (eds), *Descartes and his Contemporaries: Meditations, Objections and Replies*. Chicago/London, Univ. Chicago Press, 1995, p. 97.

debido a la actitud rígida e intransigente que Hobbes asume de entrada frente a Descartes. Hobbes rehúsa cumplir con las exigencias mínimas de un interlocutor crítico adecuado, pues en modo alguno se esfuerza por *comprender* los planteamientos del otro, sino que los descarta o rechaza tajantemente, reduciéndolos a tesis del todo inaceptables, que no merecen consideración seria, *sencillamente porque discrepan de su materialismo militante*. Al rehusar buscar un terreno común para realizar un intercambio de ideas fructífero, Hobbes se limita en gran medida a entresacar de la obra cartesiana pasajes y formulaciones en las que se evidencia el compromiso inmaterialista o espiritualista de su colega francés para contraponerle mecánicamente sus propias tesis y afirmaciones netamente materialistas.

§ 1. Ya en su primer comentario crítico (sobre la 1ª Meditación), Hobbes exhibe una *crasa insensibilidad* frente al texto cartesiano, despachándolo como carente de interés por ser una suerte de “fiambre” filosófico, un mero reciclaje de antiguos tópicos o argumentos escépticos:

...si nos guiamos tan sólo por los sentidos, sin recurrir a razonamiento alguno, justo será que dudemos de si existe algo o no. Reconocemos, pues, la verdad de esta meditación. Mas como ya Platón habló de tal incertidumbre de las cosas sensibles, y lo mismo otros antiguos filósofos antes y después de él, y como la dificultad que hay para discernir la vigilia del sueño no es nada difícil de advertir, hubiera yo preferido que tan excelente autor de nuevas especulaciones se hubiese abstenido de publicar cosas tan viejas.<sup>4</sup>

Hobbes llega a este juicio despectivo porque *no comprende* la peculiar naturaleza *metodológica* de la duda cartesiana, a pesar de estar familiarizado desde su publicación en 1637 con el planteamiento del *Discurso del método* de Descartes.<sup>5</sup> En efecto, ya en esta obra Descartes señala lo que luego elaborará en las *Meditaciones*, a saber, que la duda metódica es el instrumento crucial para alcanzar el objetivo central de tomar como verdadero sólo lo que se presente “tan clara y distintamente que *no haya motivo alguno para ponerlo en duda*”.<sup>6</sup> Ello conlleva que todo habrá de someterse

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 139-40.

<sup>5</sup> Se sabe que Hobbes le envió a Mersenne una extensa carta comunicándole sus críticas al *Discurso* y los ensayos sobre temas científicos que lo acompañaron: lamentablemente, sólo se conservaron —en la correspondencia de Descartes— algunas referencias a las críticas que el pensador inglés levantó respecto a la *Óptica* cartesiana. (Cf. Tom Sorell, “Hobbes’s Objections & Hobbes’s System”, en R. Ariew & M. Greene (eds), *op. cit.*, p. 84.)

<sup>6</sup> *Discurso del método* (ed. R. Frondizi). Río Piedras, Ed. UPR, 1955, p. 18. (Éste es el primer “precepto” del nuevo método que el autor presenta en esta obra.) La inconciencia de Hobbes se patentiza en su comentario respecto al problema de distinguir entre el sueño y la vigilia: si bien el comentarista inglés tiene toda la razón al plantear que *normalmente* no confrontamos mayores difi-

a un sistemático proceso de cuestionamiento, llevado al máximo de intensidad posible: es decir, a un proceso de duda que incluso supere en intensidad a los tópicos escépticos tradicionales. Sólo lo que supere esta prueba extrema cualificaría para ser aceptado como verdadero según el procedimiento propuesto por Descartes. Así, pues, la duda extrema, llevada hasta el límite, es la *herramienta* cognoscitiva clave para determinar qué es lo que se puede aceptar como verdadero desde la perspectiva cartesiana.

Al no comprender lo que Descartes está tratando de hacer en la 1ª Meditación, Hobbes también desconoce la *novedad* y *radicalidad* de la hipótesis del genio maligno que Descartes introduce en esta obra como culminación de su proceso de cuestionamiento en aras de convertirlo en una *super-duda* que, al ser eventualmente superada, habrá de conducir (según la perspectiva optimista del filósofo francés) a una *super-verdad*. Pero, por su carácter *hiperbólico* (pues logra poner en duda incluso lo que tradicionalmente parecía indudable, las proposiciones elementales de la matemática), este peculiar recurso cartesiano no sólo es novedoso y radical, sino que está erizado de problemas filosóficos de la mayor envergadura, como otros lectores más cuidadosos y sensibles no tardaron en detectar.<sup>7</sup> El desconocimiento de Hobbes le permite a Descartes responder a su crítico inglés sin tener que abordar la escabrosa problemática de las implicaciones de la hipótesis del genio maligno, con el consiguiente empobrecimiento del intercambio filosófico sobre el particular entre estos dos interlocutores.

§ 2. En la mayor parte de los restantes comentarios Hobbes exhibe una singular torpeza en las críticas que dirige contra los planteamientos cartesianos que se digna a considerar. Así, por ejemplo, en su 3ª Objeción, saca fuera de contexto las formulaciones cartesianas y termina combatiendo a un muñeco de paja, como Descartes se apresta a señalar en su correspondiente respuesta.<sup>8</sup> Peor aún, en ocasiones distorsiona crasamente el planteamiento que es objeto de su comentario crítico: por ejemplo, al referirse al célebre ejemplo cartesiano del pedazo de cera, malinterpreta groseramente su verdadero sentido (con ello Hobbes pretende *extraer de manera increíblemente forzada* la conclusión de que el ser que piensa es una *sustancia corpórea*):

cultades en distinguir lo uno de lo otro, pasa por alto la exigencia cartesiana de que nuestra certeza al respecto supere *todo motivo de duda*, lo cual es harina de otro costal.

<sup>7</sup> Tanto el autor de las Segundas objeciones (probablemente, el propio Mersenne) como Arnauld, por ejemplo, ya señalan perspicazmente la posibilidad de que Descartes haya caído en un *círculo vicioso* al exacerbar al máximo su proceso de duda: *op. cit.*, pp. 104 y 197.

<sup>8</sup> *Ibid.*, pp. 143-4.

...pues parece que los sujetos de cualquier acción sólo pueden entenderse considerándolos como corpóreos o materiales; y esto lo ha mostrado [Descartes] mismo, un poco más adelante, con el ejemplo de la cera, la cual, aun cambiando todos sus actos —como el color, la dureza, la figura, y demás— sigue siendo concebida como la misma cosa, es decir, la misma materia sujeta a todos esos cambios.<sup>9</sup>

Al responder, señalando que el pensador inglés ha entendido mal el sentido de la argumentación desarrollada a partir del ejemplo del pedazo de cera, Descartes apenas puede ocultar su irritación y el desprecio intelectual que siente por su interlocutor:

...si bien es cierto que los sujetos de cualquier acto son entendidos como substancias (o si queréis, como materias, es decir, materias en sentido metafísico), eso no quiere decir que se les entienda como cuerpos.

Al contrario, todos los lógicos, y con ellos casi todo el mundo, suelen decir que unas substancias son espirituales y otras corpóreas. Y mi ejemplo de la cera no probaba sino que el color, la dureza, la figura, etc., no pertenecen a la razón formal de la cera; esto es: que puede concebirse todo lo que necesariamente hay en la cera, sin que sea necesario pensar en aquellas cualidades. Y en ese lugar no he hablado, en absoluto, de la razón formal del espíritu, y ni siquiera de la del cuerpo.<sup>10</sup>

Ocurre otro tanto con la 15ª Objeción, dirigida a cuestionar el argumento que desarrolla Descartes en la 6ª Meditación para rehabilitar nuestra confianza en la existencia de un mundo de cuerpos externo a la mente y cuya pieza clave es la certeza que tenemos de que el ser divino, por ser infinitamente bueno, es incapaz de engañarnos. Hobbes tuerce voluntariamente el sentido del planteamiento para poderle atribuir a Descartes la afirmación de que el ser divino no nos engaña *nunca*; pero para ello tiene que ignorar convenientemente el detalle crucial de que la tesis cartesiana remite a la *benevolencia* del ser divino, lo cual no excluye *absolutamente* la posibilidad de *todo* engaño, sino sólo de los engaños *perversos*, es decir, de mala fe (posibilidad que originalmente se había planteado con la hipótesis del genio maligno). En la argumentación cartesiana, el ser divino funge, pues, como el *super-antídoto* para la *super-duda* creada por la hipótesis del genio maligno. Al planteamiento de Hobbes:

Es opinión común que no cometen falta los médicos que engañan a sus enfermos en beneficio de su salud, ni los padres que hacen lo propio con sus hijos por el bien de éstos, así como que el mal del engaño no consiste en la falsedad de las

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 141.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 142.

palabras, sino en la malicia de quien engaña. Siendo así, mire el señor Descartes si la proposición *Dios no puede engañarnos nunca*, universalmente considerada, es verdadera; pues si, así considerada, no lo es, entonces no es buena esta conclusión: *por consiguiente, existen cosas corpóreas*.<sup>11</sup>

Descartes responde con facilidad:

Para que esta conclusión sea verdadera, no es necesario que no podamos ser nunca engañados (al contrario, he reconocido abiertamente que a menudo lo somos); sino sólo que no lo seamos cuando nuestro error parecería revelar en Dios un deseo de confundirnos, que en Él no puede darse.<sup>12</sup>

A estas alturas del intercambio, Descartes ha perdido totalmente su paciencia, por lo que remata su respuesta con un comentario lapidario y cortante:

Y, una vez más, advierto aquí una consecuencia que no me parece bien deducida de sus principios.<sup>13</sup>

§ 3. Las torpezas y dislates interpretativos de Hobbes se exageran al máximo cuando se dispone a comentar críticamente la argumentación que presenta Descartes en su 3ª Meditación dirigida a demostrar la existencia del ser divino (*à la cristiana*). Aunque el crítico inglés le presta una enorme (y hasta desproporcionada) atención a este tema (del total de 16 objeciones, nada menos que 7 versan sobre la prueba de la existencia de Dios de la 3ª Meditación), el “alud” polémico resulta ser, a fin de cuentas, más aparente que real. Pues la mayoría de los reparos y cuestionamientos que Hobbes formula al respecto se reducen realmente a variaciones sobre una tesis básica -y medular- para el filósofo inglés, a saber, que por ser ilimitado, infinito, no podemos tener una idea del ser divino: Dios es inconcebible. Argumenta Hobbes, por ejemplo:

...de [Dios] no tenemos ninguna imagen, o sea, ninguna idea: por ello no nos está permitido adorarlo bajo la forma de una imagen, no sea que nos parezca concebir lo que es inconcebible. Así pues, no tenemos en nosotros, según parece, idea alguna de Dios.<sup>14</sup>

Hobbes desarrolla su planteamiento distinguiendo entre conocer que Dios *existe* y conocer su *naturaleza* (esto último no es posible, según Hobbes, por rebasar nuestras capacidades cognoscitivas):

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 158.

<sup>12</sup> *Loc. cit.*

<sup>13</sup> *Loc. cit.*

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 146.

Así pues, no tenemos en nosotros, según parece, idea alguna de Dios. Pero, así como un ciego de nacimiento que se ha aproximado muchas veces al fuego y ha sentido su calor, reconoce que hay alguna cosa que lo ha calentado, y, oyendo decir que eso se llama fuego, infiere que hay fuego, aunque no conoce su figura ni su color, ni tiene, a decir verdad, idea o imagen alguna del fuego que aparezca a su espíritu, así también el hombre, viendo que debe haber alguna causa de sus imágenes o ideas, y otra causa de esa causa, y así sucesivamente, llega por último a un fin, o sea, a una suposición de que existe alguna causa eterna, la cual, pues no ha comenzado nunca a ser, no puede tener otra causa anterior; y de ahí concluye necesariamente que hay un ser eterno que existe, sin que, con todo, tenga idea alguna que pueda decir que es la de ese ser eterno, pero designa con el nombre de Dios a esa cosa de que la fe o la razón le persuade.<sup>15</sup>

La respuesta cartesiana se dirige inmediatamente al Talón de Aquiles del planteamiento de su interlocutor, a saber, la burda identificación entre *imagen* e *idea* que Hobbes presupone insistentemente en sus formulaciones:

Nuestro filósofo quiere entender sólo, con el nombre de idea, las imágenes de las cosas materiales pintadas en la fantasía corpórea; y, eso supuesto, fácil le resulta mostrar que no puede tenerse una propia y verdadera idea de Dios...<sup>16</sup>

Pero Descartes no se limita a despachar la crítica de su colega inglés destacando que ella descansa sobre un craso simplismo (pues presupone que sólo podemos *concebir* o tener una "idea" de aquello que también podemos percibir y/o imaginar), sino que le recuerda (con patente irritación) que esto ya había sido dilucidado en el texto de las *Meditaciones*:

He explicado en la segunda meditación la diferencia que media entre la imaginación y el puro concepto del entendimiento, cuando, en el ejemplo de la cera, he declarado las cosas que en ella imaginamos, y las cosas que concebimos con el solo entendimiento; mas también he explicado en otro lugar [comienzo de la sexta meditación] cómo entendemos una cosa de modo distinto a como la imaginamos...<sup>17</sup>

Como Hobbes insiste en criticar la argumentación cartesiana sobre la base de que no podemos tener una "idea" de Dios, Descartes se contenta con un lacónico repudio:

<sup>15</sup> *Ibid.*, pp. 146-7.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 147.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 145: al comienzo de la 6ª Meditación, Descartes recurre a un sencillo —pero contundente— ejemplo geométrico (contrastando el caso de un pentágono con el de un quiliágono) para establecer esta distinción crucial.

Si hay una idea de Dios (como es evidente que la hay), toda esta objeción queda destruida...<sup>18</sup>

Uno no puede dejar de simpatizar con la incomodidad que manifiesta Descartes ante un interlocutor que se empuja en no comprender el significado de las aseveraciones que pretende criticar:

Por lo demás, pienso haber explicado suficientemente la idea de Dios, para aquellos que deseen fijarse en el sentido que doy a mis palabras; nunca la explicaría bastante, desde luego, para quienes prefieren entenderlas de otra manera.<sup>19</sup>

Con sobrada razón, pues, Descartes se quejó a Mersenne repetidas veces sobre su interlocutor inglés, culminando en los siguientes exabruptos:

...Ahora que he leído con calma la última comunicación del inglés [Hobbes], encuentro que la opinión que tenía de él cuando le escribí a usted hace dos semanas se ha confirmado totalmente. Creo que lo mejor sería que no tenga nada más que ver con él y, por consiguiente, evitar contestarle. Pues si su temperamento es como pienso que es, sería difícil para nosotros intercambiar ideas sin convertirnos en enemigos.<sup>20</sup>

Sus más recientes argumentos que me enviaste en vuestra carta son tan malos como todos los demás que he visto de él. No consideré necesario hacer más largas mis respuestas al inglés, pues sus objeciones me parecieron tan implausibles que contestarlas más extensamente sería atribuirles demasiada importancia.<sup>21</sup>

Por fortuna, Descartes murió antes de la publicación de la obra maestra de Hobbes, *Leviathan* (1651), en la que el pensador inglés ¡tranquilamente *repite*, como si fuera obvio e incontrovertible, el mismo argumento que había presentado en sus "Objeciones", incurriendo incluso en la misma confusión fatal entre "imagen" e "idea" ("concepción") que ya el filósofo francés había señalado y denunciado contundentemente *diez años antes!*

Whatsoever we imagine is *finite*. Therefore there is no idea or conception of anything we call *infinite*. No man can have in his mind an image of infinite magnitude, nor conceive infinite swiftness, infinite time, or infinite force, or infinite power. When we say anything is infinite, we signify only that we are not able to conceive the ends and bounds of the thing named, having no conception of the

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 149.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 147.

<sup>20</sup> Carta a Mersenne, 4 marzo 1641 (AT III, 320). [Las siglas "A.T." se refieren a la clásica edición de las obras cartesianas preparada por Charles Adam y Paul Tannery en 12 vols. París, J. Vrin, 1956-8 (re-impresión de la 1ª ed. de 1897-1913)].

<sup>21</sup> Carta a Mersenne, 21 abril 1641 (AT III, 354 y 360).

thing, but of our own inability. And therefore the name of *God* is used, not to make us conceive him (for he is *incomprehensible*, and his greatness and power are unconceivable), but that we may honour him.<sup>22</sup>

¡Cómo se hubiera quejado Descartes entonces del carácter increíblemente terco y obtuso de su interlocutor inglés!

## II.

### La “sordera” cartesiana

§ 4. No obstante las notorias y crasas torpezas de muchos de los planteamientos de Hobbes y que *explican* el menosprecio que siente Descartes sobre la capacidad intelectual de su colega inglés, dicha actitud *no está justificada*. Después de todo, fue por algo que Marin Mersenne, ese incansable promotor intelectual y cabal conocedor de los pensadores de su época, incluyó a Hobbes entre el selecto grupo de comentaristas/críticos del manuscrito cartesiano antes de su publicación. Y, en más de una ocasión, nada menos que Leibniz criticó severamente a Descartes por su menosprecio de los planteamientos de Hobbes, pues le parecían todo menos despreciables (“*n’ estoient pas si méprisables*”).<sup>23</sup> Y es que, en realidad, Hobbes como pensador no tenía nada que envidiarle a Descartes y, en por lo menos un aspecto crucial, superó ampliamente a su colega francés: en efecto, Hobbes exhibió una aguda sensibilidad para la realidad social y política (de la que carecía casi por completo Descartes) con la cual elaboró uno de los grandes sistemas teóricos sobre estas materias de la tradición filosófica occidental, cuyo impacto e implicaciones repercuten hasta el día de hoy.

Aún en sus comentarios críticos a las *Meditaciones* cartesianas, no todo lo que plantea Hobbes es desastrosamente burdo y desatinado, sino que el crítico inglés logra hacer algunos señalamientos agudos y acertados que Descartes, por su monumental desprecio, soslaya olímpicamente. Así, por ejemplo, Hobbes le cuestiona justificadamente a Descartes que, en el curso de su argumentación para la existencia de Dios, distinga entre diversos grados de “realidad” en nuestras ideas:

...¿cómo puede decirse que las ideas que nos representan substancias son algo más y contienen más realidad objetiva que aquellas que nos representan accidentes? Por lo demás, considere el señor Descartes lo que quiere decir con esas palabras: *tienen más realidad*. ¿Admite la realidad el más y el menos? O bien, si piensa que una cosa es más que otra, considere cómo es posible explicar eso con toda

claridad y evidencia requerida por una demostración, y con la cual ha tratado a menudo de otras materias.<sup>24</sup>

La respuesta cartesiana a este cuestionamiento deja mucho que desear:

...ya he explicado bastante cómo admite la realidad el más y el menos, al decir que la substancia es más que el modo, y que, si hay cualidades reales o substancias que son incompletas, son también más que los modos, pero menos que las substancias completas; y, en fin, que si hay una substancia infinita e independiente, tal substancia es más cosa o contiene más realidad que la substancia finita y dependiente. Lo que de suyo es tan manifiesto, que no es preciso explicarlo con más amplitud.<sup>25</sup>

Contrario a lo que pretende Descartes, el asunto *no es* “tan manifiesto”: al limitarse a repetir la doctrina tradicional de la gradación de modos-substancias, etc., como si ella fuera obvia e incontrovertible, lo que hace el filósofo francés es confesar su desconcierto ante el atinado cuestionamiento de Hobbes. Otro tanto sucede con la 13ª Objeción, en la que Hobbes problematiza la noción de una “gran claridad” que, según Descartes, distingue las concepciones verdaderas:

Esa manera de hablar —*una gran claridad en el entendimiento*— es metafórica, y, por lo tanto, no está bien que figure en una argumentación: pues quien carece de duda pretende poseer tal claridad, y su voluntad no está menos inclinada a afirmar aquello de que no duda, que la de quien posee un verdadero conocimiento. Así pues, esa claridad puede muy bien ser la causa de que alguien mantenga con testarudez una opinión, pero de nada le sirve para saber con certeza que esa opinión es verdadera.<sup>26</sup>

La contestación cartesiana evade, en realidad, la cuestión planteada por su interlocutor inglés, limitándose a reafirmar su planteamiento original:

Importa poco que esa manera de hablar (*una gran claridad*) esté bien o mal en una argumentación, con tal de que sea útil, como en efecto lo es, para explicar con claridad nuestro pensamiento. Pues nadie ignora que esas palabras, *una claridad en el entendimiento*, se refieren a una claridad o agudeza de conocimiento que acaso no tienen todos cuantos creen que la tienen; mas ello no impide que sea muy diferente de una opinión obstinada, concebida sin percepción evidente.<sup>27</sup>

<sup>22</sup> *Leviathan*, (ed. Curley), Cambridge/Indianapolis, Hackett Publishing Co., p. 15.

<sup>23</sup> Cf. Leibniz, *Die philosophischen Schriften* (ed. Gebhardt), IV, p. 321 y *passim*.

<sup>24</sup> *Op. cit.*, p. 150.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 151.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 155.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 156.

Es obvio que el requerimiento que hace Hobbes apenas se satisface sencillamente asegurándonos (con vehemencia, si se quiere) de que la percepción de una verdad cierta es “muy diferente” de la de una opinión obstinada.

En fin, Descartes suele soslayar o evadir totalmente los señalamientos críticos *atinados* de su colega francés, limitándose a responder —de forma apabullante y con gran irritación— a los planteamientos torpes y desatinados que Hobbes, desgraciadamente, hace con demasiada frecuencia. Es decir, Descartes se escuda en los frecuentes desatinos de su colega inglés para no tener que enfrentar seriamente los aciertos críticos que, en ocasiones, logra formular el filósofo inglés.

§ 5. El caso más dramático —e importante— de “sordera” filosófica ante los señalamientos de su interlocutor inglés ocurre cuando Hobbes insiste en cuestionarle a Descartes el notorio “paso” de la afirmación, *cogito, sum*, a la conclusión, *sum res cogitans* que ocurre en un punto crucial de la 2ª Meditación (justamente a renglón seguido de la —feliz— culminación del proceso de duda hiperbólica con el descubrimiento de la primera verdad absolutamente indiscutible).<sup>28</sup> Hobbes concentra su atención crítica sobre este paso que, con sobrada razón, le parece un paso en falso, un flagrante *non sequitur*. Hobbes reconoce como verdad evidente el *cogito, sum* cartesiano, pero insiste que la conclusión que Descartes pretende derivar a renglón seguido *no se sigue* de la primera verdad. En efecto, de “algo que piensa existe” (que es *todo* lo que afirma la primera verdad cartesiana) no se puede legítimamente concluir que ese *algo* sea necesariamente una “sustancia pensante” como pretende Descartes. En palabras de Hobbes:

...la duda nace cuando nuestro autor añade: *es decir, un espíritu, un alma, un entendimiento, una razón*. Pues no me parecen buenos razonamientos los siguientes: *soy pensante, luego soy pensamiento; o bien, soy inteligente, luego soy un intelecto*. Pues de la misma manera podría decir: *soy paseante, luego soy un paseo*. El señor Descartes, entonces, considera que son lo mismo el que entiende y la intelección que es acto suyo; o, al menos, dice ser lo mismo la cosa que entiende y el entendimiento, que es una facultad o potencia de la cosa que entiende. Sin embargo, todos los filósofos hacen distinción entre, de una parte, el sujeto, y de otra, sus facultades y actos, es decir, sus propiedades y esencias; pues una cosa es la cosa misma *que es*, y otra su *esencia*. Así pues, puede suceder que una cosa pensante sea el sujeto del espíritu, la razón o el entendimiento, siendo algo corpóreo: se pretende lo contrario, pero eso no está probado. Y, sin embargo, en eso consiste el fundamento de la conclusión que el señor Descartes parece querer establecer.<sup>29</sup>

<sup>28</sup> *Ibid.*, pp. 25-6.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 140.

Si bien Hobbes acierta a dirigir la atención crítica hacia el punto neurálgico de la argumentación cartesiana en la 2ª Meditación, la formulación de su objeción es harto peculiar y deja bastante que desear, por lo que Descartes puede responderle evadiendo el meollo de la crítica levantada por su interlocutor:

*Puede suceder*, dice (Hobbes), *que una cosa pensante sea algo corpóreo: se pretende lo contrario, pero eso no está probado*. Nada de eso: yo no he pretendido en ese lugar lo contrario, ni me he valido de ello como fundamento, sino que he dejado indeterminada la cuestión hasta llegar a la meditación sexta, que es donde lo he probado.<sup>30</sup>

Esta respuesta contiene tan sólo una media verdad. Si bien es cierto que Hobbes pasa por alto el hecho de que Descartes no resuelve *inequívocamente* en este lugar (la 2ª Meditación) la cuestión de si somos una “sustancia pensante”, y sólo desarrolla un argumento explícito para decidir el asunto en la 6ª Meditación, no es menos cierto que el pasaje cartesiano al que se refiere el crítico inglés *sugiere* fuertemente que Descartes está en este punto *anticipando* la conclusión de que somos una “sustancia pensante”; para colmo, la “prueba” o argumento formal que el filósofo francés ofrece en la 6ª Meditación deja mucho que desear, como veremos oportunamente.

§ 6. Aquí es pertinente recordar algo del trasfondo de esta discusión. Se sabe que Hobbes pudo leer el *Discurso del método* cartesiano poco después de su aparición en 1637 y lo examinó con detenimiento, al punto de enviarle a Mersenne un extenso comentario (lamentablemente perdido) sobre dicha obra.<sup>31</sup> En esta primera exposición de su pensamiento, el *non sequitur* en que incurre Descartes en este punto crucial de su argumentación es patente:

Al examinar después atentamente lo que yo era y ver que podía fingir que no tenía cuerpo alguno y que no había mundo ni lugar alguno en el que yo me encontrase, pero que no podía fingir por ello que yo no fuese, ...conocí por ello que yo era una substancia cuya total esencia o naturaleza es pensar, y que no necesita, para ser, de lugar alguno ni depende de ninguna cosa material. De manera que este yo, es decir, el alma por el cual soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo y hasta es más fácil de conocer que él, y aunque el cuerpo no fuese, el alma no dejaría de ser cuanto es.<sup>32</sup>

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 142.

<sup>31</sup> Cf. *supra*, nota 5.

<sup>32</sup> Descartes, *Discurso del método* (ed. Risieri Frondizi). Río Piedras, Ed. UPR, 1954, pp. 32-3. Puede consultarse con provecho el ensayo de John Cottingham, “Cartesian dualism: theology, metaphysics, and science” en John Cottingham (ed.) *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge University Press, 1992, esp. pp. 241-5.

Aunque se perdió la mayor parte de la carta que Hobbes le envió a Mersenne sobre esta primera obra cartesiana, podemos suponer razonablemente que el crítico inglés no haya pasado por alto este paso en falso que comete el filósofo francés en este punto. No sólo por lo flagrante del error lógico en que incurre Descartes, sino sobre todo porque, en la última oración del pasaje citado, el colega francés se ocupa de explicitar la razón de fondo detrás de este singular desliz lógico: a saber, la equiparación que, como creyente católico, Descartes hace entre el “yo pensante” y la noción religiosa tradicional del *alma*. Ello, seguramente, debe haber suscitado una fuerte reacción de irritación y rechazo crítico de parte del materialista militante que era Hobbes.

Pero Hobbes no fue el único entre los lectores contemporáneos del *Discurso* en advertir y criticar el *non sequitur* que ocurre en el pasaje citado, al punto de que el propio Descartes tuvo que reconocer públicamente este hecho en 1641, en el “Prefacio al Lector” de sus *Meditaciones metafísicas*:

Ahora bien, habiendo yo rogado, en esa obra [el *Discurso del método*], a todos los que tropezasen en mis escritos con algo reprehensible, que se dignasen advertírmelo, sólo dos cosas dignas de nota se me han objetado acerca de estas cuestiones, a las que responderé aquí en pocas palabras, antes de emprender una más cuidadosa explicación. La primera es que no se sigue, del hecho de que el espíritu humano, vuelto sobre sí mismo, no se percibe sino como una cosa pensante, que su naturaleza o *esencia* “sólo” consista en pensar, de tal modo que la palabra “sólo” excluya todas las demás cosas que acaso podrían decirse pertenecer a la naturaleza del alma.<sup>33</sup>

Reconocido esto, la respuesta que el autor ofrece a renglón seguido es harto peculiar:

A cuya objeción respondo que, en dicho lugar, yo no pretendía excluirlas desde el punto de vista de la verdad de la misma (de cuya verdad no me ocupaba entonces), sino sólo desde el punto de vista de mi percepción; de manera que yo quería decir que, tocante a mi esencia, nada sabía sino que era una cosa pensante, o sea, una cosa que tiene en sí la facultad de pensar. De todas formas, más adelante mostraré cómo, a partir del hecho de que yo no conozca nada más que eso acerca de mi esencia, se sigue que nada más le pertenece realmente.<sup>34</sup>

Basta repasar nuevamente el pasaje en cuestión del *Discurso* para constatar que los críticos contemporáneos —contrario a lo que ahora (1641) pretende Descartes— leyeron *correctamente* el texto cartesiano: al afirmar en dicho pasaje que “conocí por

<sup>33</sup> *Meditaciones* (ed cit.), p. 9.

<sup>34</sup> *Ibid.*, pp. 9-10.

ello que yo era una *sustancia* cuya total esencia o naturaleza es pensar...” no cabe duda alguna de que el autor pretendía hacer un aserto *ontológico* (y no meramente epistemológico), como se desprende tanto del sentido del término “sustancia” como de las aclaraciones que, a renglón seguido, Descartes hace al respecto. En suma: nuestro filósofo prefiere “re-escribir” su primera obra antes de reconocer que ha cometido un flagrante error lógico en su razonamiento.

Es obvio que Hobbes no puede haber estado satisfecho con esta “respuesta” cartesiana a los críticos del *Discurso*. Pero tampoco estuvo conforme (igual que muchos de los lectores y críticos contemporáneos) con la forma en que Descartes pretende subsanar este punto neurálgico en el cuerpo de las *Meditaciones*. En primer lugar, porque la nueva versión de este paso crucial en la argumentación cartesiana que se presenta en la 2ª Meditación resulta ser, para los críticos, más de lo mismo, ya que sólo introduce cambios “cosméticos” en la tesis fundamental. En efecto, si bien Descartes evita el uso del término “sustancia” en la nueva versión, lo sustituye con unos términos no menos problemáticos y discutibles:

Pues bien, ¿qué soy yo, ahora que supongo haber alguien extremadamente poderoso y, si es lícito decirlo así, maligno y astuto, que emplea todas sus fuerzas e industria en engañarme? ..No admito ahora nada que no sea necesariamente verdadero: así, pues, hablando con precisión, no soy más que una cosa que piensa, es decir, *un espíritu, un alma, un entendimiento o una razón...*<sup>35</sup>

Es claro que los términos sustitutos empleados por Descartes en este pasaje no resuelven realmente la cuestión de fondo en disputa, pues son todos términos “cargados” de una fuerte connotación idealista, es decir, que sugieren fuerte e irresistiblemente la plena *autarquía* del pensamiento: cosa que es totalmente ilegítimo concluir a estas alturas de la exposición cartesiana.

Es cierto que Descartes, poco después, cualifica sus asertos, admitiendo la posibilidad de que el cuerpo y sus miembros pertenezcan de alguna manera, tengan algo que ver con la naturaleza de ese “algo” pensante de cuya existencia tiene certeza absoluta:

Pero acaso suceda que esas mismas cosas que supongo ser, que no las conozco, no sean en efecto diferentes de mí, a quien conozco. Nada sé del caso: de eso no disputo ahora, y sólo puedo juzgar de las cosas que conozco: ya sé que soy, y eso sabido, busco saber qué soy.<sup>36</sup>

<sup>35</sup> *Ibid.*, pp. 25-6.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 26.

Pero la siguiente afirmación anula en gran medida el efecto de la cualificación que Descartes acaba de hacer y nos encamina nuevamente hacia la concepción idealista:

Pues bien: es certísimo que ese conocimiento de mí mismo, hablando con precisión, no puede depender de cosas cuya existencia aún me es desconocida, ni por consiguiente, y con mayor razón, de ninguna de las que son fingidas e inventadas por la imaginación.<sup>37</sup>

¿Cómo puede Descartes estar tan seguro (“es certísimo”) que las cosas *que desconoce* no tienen realmente nada que ver con el conocimiento que tiene de sí mismo? ¿Qué fundamento tiene esta tesis ferozmente idealista? Descartes ciertamente la afirma con plena convicción, pero en modo alguno la demuestra o fundamenta como para poder admitirla como verdad cierta, incontrovertible: y un pensador *materialista* tan perspicaz como Hobbes tiene que haberse percatado de esta singular “laguna” en la argumentación cartesiana, como lo hicieron también otros lectores y comentaristas contemporáneos.<sup>38</sup>

En fin: resulta, pues, que en el mejor de los casos, la versión corregida de las *Meditaciones* es sistemáticamente *equivoca* sobre este punto neurálgico de la “sustancia pensante” cartesiana, por lo que dista mucho de subsanar adecuadamente el paso en falso —el flagrante *non sequitur*— de la versión original del *Discurso del método*.

§ 7. Pero, en segundo lugar, la argumentación específica que Descartes promete suministrar más adelante (de hecho, la desarrolla en la 6ª Meditación) también dejó insatisfechos a los lectores y críticos contemporáneos. Y no era para menos.

Una vez que ha “demostrado” (en el curso de la 3ª y la 5ª Meditación) como verdad absolutamente evidente e incontrovertible la existencia del ser divino (*à la cristiana*), que no puede engañarnos malévolamente, con el consiguiente corolario (4ª Meditación) de que “todo lo que concibo con claridad y distinción no puede por menos de ser verdadero...”<sup>39</sup>, Descartes procede a argumentar como sigue sobre la relación entre la mente (alma) y el cuerpo humanos:

...puesto que ya sé que todas las cosas que concibo clara y distintamente pueden ser producidas por Dios tal y como las concibo, me basta con poder concebir

<sup>37</sup> *Loc. cit.*

<sup>38</sup> Véase, por ejemplo, el segundo juego de “Objeciones” (“recogidas”, pero probablemente redactadas por el propio Mersenne): cf. *op. cit.*, pp. 101-2.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 58.

clara y distintamente una cosa sin otra, para estar seguro de que la una es diferente de la otra, ya que, al menos en virtud de la omnipotencia de Dios, pueden darse separadamente, y entonces ya no importa cuál sea la potencia que produzca esa separación, para que me sea forzoso estimarlas como diferentes. Por lo tanto, como sé de cierto que existo, y, sin embargo, no advierto que convenga necesariamente a mi naturaleza o esencia otra cosa que ser cosa pensante, concluyo rectamente que mi esencia consiste sólo en ser una cosa que piensa o una substancia cuya esencia o naturaleza toda consiste sólo en pensar.<sup>40</sup>

Descartes remata su argumentación con las siguientes afirmaciones:

Y aunque acaso (o mejor, con toda seguridad, como diré enseguida) 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 sólo soy 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 la cual soy lo que soy) es enteramente distinto de mi cuerpo, y que puede existir sin él.<sup>41</sup>

Contrario a lo que pretende Descartes, este argumento particular dista mucho de ser contundente e inequívoco y, por ende, no resuelve realmente (decisivamente) la cuestión crucial de la separación de la mente y el cuerpo humanos, al punto de que puedan ser considerados como dos *sustancias* en el sentido técnico tradicional que el filósofo francés hace suyo.

En primer lugar, el argumento cartesiano depende fatalmente de probar rigurosamente (como verdad más cierta que las proposiciones matemáticas) la existencia de Dios (*à la cristiana*), es decir, un ser divino que no puede permitir que nos engañemos perversamente, por lo que aquello que concebimos clara y distintamente tiene que ser verdadero, tal y como lo concebimos. No cabe duda alguna que las “pruebas” que Descartes nos ofrece en las *Meditaciones* al respecto no cumplen ni remotamente la finalidad cartesiana, pues: (a) sencillamente dan por sentado que un ser divino(perfecto) tiene que tener los atributos que le asigna la tradición cristiana; (b) no pueden superar una duda *hiperbólica* (con la hipótesis del genio maligno), pues precisamente por ello mismo la argumentación cartesiana queda atrapada en un insuperable *círculo vicioso*<sup>42</sup>; (c) aún obviando estos insuperables problemas de fondo, los argumentos cartesianos están plagados de puntos

<sup>40</sup> *Ibid.*, pp. 65-6.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>42</sup> Como Arnauld y otros críticos contemporáneos se ocuparon en señalar.

vulnerables, presupuestos cuestionables e incluso falacias o errores elementales de razonamiento.<sup>43</sup>

En segundo lugar: para poder invocar la garantía que nos ofrece la existencia del ser divino *à la cristiana*, Descartes tiene que sostener que tenemos una concepción perfectamente adecuada —*clara y distinta*— de la mente y el cuerpo humanos como entidades *completas*,<sup>44</sup> *distintas y separadas* (que sólo *accidentalmente* están unidas e interactúan entre sí). Pero es claramente discutible si en realidad tenemos ese tipo de conocimiento sobre nosotros mismos, tanto en cuanto seres pensantes y como seres corpóreos. No sólo un materialista como Hobbes, sino también Mersenne ya plantea agudamente este problema:

Hasta ahora sabéis que sois una cosa que piensa, pero aún no sabéis qué es esa cosa pensante. Y ¿por qué no habría de ser un cuerpo el que, con sus diversos movimientos y choques, produjese la acción que llamamos pensamiento? Pues aunque creáis haber rechazado todo género de cuerpos, acaso os engañéis al no haberos rechazado a vos mismo, que sois un cuerpo. En efecto: ¿cómo probáis que un cuerpo no puede pensar, o que ciertos movimientos corpóreos no son el pensamiento mismo? Acaso el sistema todo de vuestro cuerpo —que creéis haber rechazado— o alguna parte de él, como el cerebro, concurren en la formación de los movimientos que llamamos pensamientos. Soy —decís— una cosa pensante; pero ¿sabéis si sois, por ventura, un movimiento corpóreo, o un cuerpo movido?<sup>45</sup>

Ya el hecho mismo de que un lector perspicaz, pero nada hostil al pensamiento cartesiano, pueda formular seriamente estas interrogantes pone en entredicho el supuesto carácter *claro y distinto* de nuestra concepción de la mente como absolutamente independiente de todo lo corpóreo.

<sup>43</sup> Elaboro sobre el particular en mi ensayo, “El ‘ateísmo’ de Hobbes”, en *Diálogos*, 89 (2007), pp. 32-5.

<sup>44</sup> La distinción entre cosas o sustancias *completas e incompletas* la introduce Descartes en su respuesta al primer juego de “Objeciones” preparado por Catero; para una discusión de la misma, cf. Margaret D. Wilson, “Descartes: Mind-Body Distinctness”, en Margaret D. Wilson, *Ideas and Mechanism: Essays on Early Modern Philosophy*. Princeton Univ. Press, 1999, pp. 88-90.

<sup>45</sup> “Segundas objeciones”, en *ibid.*, p. 102. Hasta Margaret D. Wilson, quien hace extraordinarios esfuerzos interpretativos para salvar de alguna manera el argumento cartesiano, se ve obligada a concluir: “How good (or bad) is the epistemological argument when interpreted in the way that (as I maintain) Descartes intended it? Well—to mention only one problem—it is at the very best no better than the distinction between clear and distinct perception and “mere” perception. And while I have made some attempt to clarify this distinction, I must admit to distrusting it very radically.”: *op.cit.* p. 92.

Por otra parte, este problema nos remite nuevamente a los planteamientos cartesianos del paso crucial en la 2ª Meditación, como agudamente señaló Antoine Arnauld:

Queda entonces, por demostrar que el espíritu pueda entenderse plena y enteramente sin el cuerpo.

Ahora bien: a fin de probar esa proposición, no he hallado, en mi opinión, mejor argumento en toda la obra que el que he alegado al comienzo, a saber: *puedo negar que haya cuerpo o cosa extensa alguna en el mundo, y, con todo, estoy seguro de que existo, mientras que lo niego, o sea, mientras estoy pensando; así pues, soy una cosa pensante, y no un cuerpo, y el cuerpo no concierne al conocimiento que tengo de mí mismo.*

Sin embargo, advierto que de ahí resulta sólo que puedo adquirir cierto conocimiento de mí mismo sin conocer el cuerpo; pero lo que aún no está del todo claro es que dicho conocimiento sea pleno y entero, de tal manera que pueda yo estar seguro de que no me engaño cuando excluyo al cuerpo de mi esencia.

...¿por qué no puedo yo... engañarme al pensar que nada más pertenece a mi naturaleza (que conozco con toda claridad y distinción de ser una cosa pensante) sino ser una cosa que piensa? Acaso sea también propio de mi esencia el ser una cosa extensa.<sup>46</sup>

Cabe destacar, además, que Descartes respondió a la objeción formulada por Mersenne de la misma manera que había respondido, en el “Prefacio al Lector”, a los críticos que habían señalado el *non sequitur* flagrante en que el autor había incurrido en el texto de la 4ª Parte del *Discurso del método*: a saber, alegando que su planteamiento del *Discurso* había sido malinterpretado y remitiendo al crítico al argumento desarrollado en la 6ª Meditación:

Me preguntáis ahora cómo demuestro que el cuerpo no puede pensar; excusadme si respondo que no ha lugar todavía a dicha cuestión, pues yo no la he tratado hasta la meditación sexta...<sup>47</sup>

§ 8. Todo lo anterior ayuda a explicar la peculiar “estrategia” polémica que sigue Hobbes en su diálogo crítico con Descartes. Contrario a la suposición de Edwin Curley —en el sentido de que Hobbes fue tan obtuso que no comprendió la estructura del argumento desarrollado por Descartes en las *Meditaciones* (y por ello ignoró totalmente el argumento cartesiano de la 6ª Meditación)<sup>48</sup>— es razonable suponer que el crítico inglés *deliberadamente* soslayó dicho argumento para

<sup>46</sup> “Cuartas objeciones” en *op. cit.*, pp. 165-6.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>48</sup> Cf. *supra*, nota 3.

concentrar su atención crítica sobre el paso tan crucial como problemático de la 2ª Meditación, y ello por varias razones de peso.

Como he señalado anteriormente, Hobbes ya conocía la exposición original del pensamiento cartesiano en el *Discurso del método*, en la que ocurre el flagrante *non sequitur* al tratar de derivar la conclusión “soy una *sustancia* pensante” a partir de “pienso, soy”. La lectura del “Prefacio” de las *Meditaciones* debe haberle mostrado la tenaz renuencia cartesiana a reconocer el error lógico que ha incurrido en su razonamiento, prefiriendo re-interpretar artificiosamente el sentido del pasaje original, al tiempo que remitía a la 6ª Meditación para la “prueba” oficial o definitiva de que, efectivamente, somos una “*sustancia* pensante”. Por otra parte, al recibir del amigo Mersenne el manuscrito de las *Meditaciones*, Hobbes recibió también los primeros dos juegos de “Objeciones” con sus correspondientes respuestas cartesianas: así, pues, conoció cómo Descartes respondió evasivamente —remitiendo al argumento de la 6ª Meditación— a la objeción planteada por Mersenne y que coincidía sustancialmente con su propia crítica a la falaz argumentación cartesiana. En tercer lugar, la lectura de la 2ª Meditación le debe haber convencido de que los esfuerzos cartesianos por subsanar en este nuevo texto el desliz lógico de la versión del *Discurso* eran, en el fondo, insatisfactorios<sup>49</sup>. Para colmo, el examen del tan mentado argumento “decisivo” de la 6ª Meditación le debe haber revelado a Hobbes —igual que le sucedería a Arnauld— que éste dependía fatalmente no sólo de lograr demostrar la existencia de Dios, sino también de la corrección del planteamiento que Descartes ofrece anteriormente en la 2ª Meditación sobre la cabal, patente e insuperable diferencia entre la mente y el cuerpo.

Tratando, pues, de evitar que su interlocutor francés evadiera su señalamiento crítico como ya lo había hecho anteriormente (con Mersenne, por ejemplo), Hobbes soslaya el argumento “oficial” de la 6ª Meditación para concentrar la atención crítica sobre el presupuesto crucial (la radical distinción entre mente y cuerpo) que Descartes pretende establecer con sus planteamientos de la 2ª Meditación. Por otra parte, como en la versión de las *Meditaciones* se omite el término clave de “sustancia”, Hobbes opta por mostrar el *non sequitur* de otra manera.

§9. Veamos, por último, la respuesta “oficial” (“formal”) que Descartes le hace a la 2ª Objeción presentada por Hobbes.<sup>50</sup> Al reproche hobbesiano de haber confundido el sujeto con lo que son sus facultades o actos, Descartes responde con irritación mal disimulada:

<sup>49</sup> Véase *supra*, § 7.

<sup>50</sup> Cf. el texto hobbesiano citado *supra*, § 5, pp. 9-10.

Al decir yo o sea un espíritu, un alma, un entendimiento, una razón, etc. no he querido significar con esos nombres solamente las facultades, sino las cosas dotadas de la facultad de pensar, según es costumbre entender las dos primeras palabras, y con bastante frecuencia también las dos últimas: he explicado esto tantas veces, y de manera tan explícita, que no parece haber motivo alguno de duda.<sup>51</sup>

Luego de esta primera escaramuza, Descartes se decide a enfrentar la cuestión de fondo planteada por su interlocutor:

Pero dejemos ya las palabras, y vayamos a la cuestión misma... Intentaré explicar aquí todo el problema en pocas palabras.

Es cierto que el pensamiento no puede darse sin una cosa pensante, y, en general, ningún accidente o acto puede darse sin una substancia, de la cual sea acto. Pero como no conocemos la substancia por sí misma y de un modo inmediato, sino sólo por ser sujeto de ciertos actos, conviene a la razón, y el uso común lo pide, que designemos con palabras distintas las substancias que son sujetos, según sabemos, de actos o accidentes enteramente distintos; tras esto, examinaremos si esos distintos nombres significan cosas diferentes, o bien una sola y misma cosa. Pues bien: hay ciertos actos que llamamos *corpóreos* (como el tamaño, la figura, el movimiento, y demás cosas que no pueden concebirse sin extensión de espacio), y llamamos *cuerpo* a la substancia en que residen; no puede imaginarse que haya una substancia que sea el sujeto de la figura, otra el del movimiento local, etcétera, pues todos esos actos coinciden entre sí en presuponer la extensión. Hay, además, otros actos que llamamos *intelectuales* (como entender, querer, imaginar, sentir, etc.), los cuales coinciden entre sí en presuponer el pensamiento, la percepción o la consciencia: y decimos que la substancia en que residen es una *cosa pensante*, o un *espíritu*, y podemos llamarla de cualquier otro modo, con tal que no la confundamos con la substancia corpórea, puesto que los actos intelectuales no guardan afinidad alguna con los corpóreos, y el pensamiento —que es aquello en que concuerdan los primeros— difiere por completo de la extensión, que es lo común a los segundos.

Y tras poseer dos conceptos claros y distintos de esas dos substancias, fácil será saber, por lo dicho en la meditación sexta, si son una sola cosa, o si son dos diferentes.<sup>52</sup>

Es claro que esta “respuesta” evade realmente el meollo de la cuestión levantada por el crítico inglés, pues se limita a reiterar —enfáticamente— justamente lo que está en discusión, a saber, si es realmente *evidente* (“claro y distinto”) que lo mental no guarda ninguna “afinidad” con lo corpóreo, es decir, que no es concebible que guarde alguna relación esencial con él, por lo que hay un abismo insalvable entre

<sup>51</sup> *Meditaciones*, p. 141.

<sup>52</sup> *Ibid.*, pp. 142-3.

las dos cosas. Por más clara que pueda ser la distinción que podamos percibir entre ambos, no se trata de una claridad o certeza que esté a prueba de una duda *hiperbólica* como la planteada por Descartes; pero tampoco es esta distinción tan obvia que se pueda salvar incluso de una duda *ordinaria*: es decir, no es tan obvia que no admita todo cuestionamiento o problematización por parte de intelectos normales pero inquisitivos, como lo fueron Catero (autor de las 1ª Objeciones), Mersenne, Arnauld (autor de las 4ª Objeciones) y el propio Hobbes.

Por otra parte, la argumentación que Descartes presenta en la 6ª Meditación a fin de rehabilitar como verdad segura la existencia del mundo de objetos físicos externos a la mente, va a *contracorriente* respecto a los esfuerzos cartesianos por distinguir y separar absolutamente, como *sustancias independientes*, la mente y el cuerpo humanos. En efecto, la prueba de la existencia del mundo externo descansa crucialmente sobre el hecho de que, a la luz de nuestra experiencia cotidiana, tenemos una *inclinación virtualmente irresistible* a suponer que el cúmulo de experiencias involuntarias que experimentamos proceden de, y son causadas por, un conjunto de objetos materiales fuera de nuestras mentes:

Pues bien: no siendo Dios falaz, es del todo manifiesto que no me envía esas ideas [involuntarias] inmediatamente por sí mismo, ni tampoco por la mediación de alguna criatura, en la cual la realidad de dichas ideas no esté contenida formalmente, sino sólo eminentemente. Pues, no habiéndome dado ninguna facultad para conocer que eso es así (sino, por el contrario, una *fortísima inclinación a creer que las ideas me son enviadas por las cosas corpóreas*), mal se entendería cómo no puede ser falaz, si en efecto esas ideas fuesen producidas por otras causas diversas de las cosas corpóreas. Y, por lo tanto, debe reconocerse que existen cosas corpóreas.<sup>53</sup>

La pieza clave, decisiva, del argumento cartesiano radica en la frase que he destacado del texto citado. “Deletreando” el argumento que el autor presenta tan sucintamente, podemos decir, que Descartes aquí sostiene que, aunque podemos en términos teóricos, abstractos (como un ejercicio o experimento filosófico: tal como ocurre en las primeras dos Meditaciones), plantearnos la posibilidad de la no-existencia de nuestro cuerpo (o de nuestra nariz, por ejemplo), no podemos *tomar en serio* esta posibilidad abstracta y teórica, no podemos hacerla nuestra y vivir y funcionar sobre la base de ella. Pues estamos constituidos de tal forma que el grueso de nuestra experiencia nos sugiere irresistiblemente, nos “empuja” inescapablemente hacia la convicción de que tenemos un cuerpo y que éste está rodeado de, e interactuando con, un conjunto de objetos naturales, materiales. La no-existencia del mundo externo así como de nuestro cuerpo no pasa de ser un mero

<sup>53</sup> *Meditaciones metafísicas* (ed. cit.), p. 67; énfasis añadido.

ejercicio filosófico: pues el grueso de nuestra experiencia no sólo nos sugiere poderosamente, sino que, aún más *presupone* necesariamente la certeza de la existencia de nuestro cuerpo y del mundo exterior a él. Podemos, sí, plantearnos hipotéticamente, como una “maroma” intelectual abstracta, esta extravagante posibilidad, pero quien la tome realmente en serio y pretenda funcionar bajo el supuesto de que carece una nariz y de que vive como un ser absolutamente desencarnado dentro de un vacío material, coquetea con el manicomio.

Descartes tiene que insistir en nuestra acendrada e irrenunciable convicción visceral sobre la existencia de nuestro cuerpo y la de los demás cuerpos externos porque, de otro modo, no podría invocar la “garantía divina” para asegurar la veracidad de esta arraigada convicción. Pues, en efecto, la tesis de la existencia de nuestro cuerpo y del mundo externo es, desde el punto de vista técnico, tan sólo una proposición *contingente*, pero no estrictamente *necesaria*, como las proposiciones elementales de la matemática. Con su argumento, Descartes está efectivamente *ampliando* el alcance de la “garantía divina”: ahora no sólo cubre las verdades necesarias, sino que garantiza también una proposición —la existencia del mundo externo de cosas corpóreas— que, aunque estrictamente no es necesaria (puede dudar de ella (aunque con mucho trabajo, como se mostró en las primeras dos Meditaciones), es, para todos los efectos prácticos (por la tendencia virtualmente *irresistible* a estar convencidos de su veracidad), *como si fuera necesaria*, es decir, es una proposición que, aunque contingente, podemos (por su abrumador apoyo por nuestra experiencia) legítimamente considerar como *cuasi-necesaria*. Si ello es así —si estamos constituidos de tal manera que no podemos menos que sentirnos irresistiblemente arrastrados hacia la convicción (“certeza”) de que tenemos un cuerpo en interacción con otros cuerpos externos a nuestra mente—sería una perversidad incompatible con la naturaleza divina que nos engañáramos al respecto.

Pero, en la medida en que su argumentación al respecto es persuasiva, tiende inevitablemente a socavar fatalmente su *otra* argumentación, la dirigida a establecer la clara distinción y, por ende, independencia absoluta de la mente *vis-à-vis* el cuerpo humano. Uno de los aspectos fascinantes —e increíbles— de la 6ª Meditación es que nos presenta, lado a lado, *ambas* líneas de argumentación, a pesar de que se mueven en direcciones contrarias, tienden a establecer conclusiones incompatibles entre sí. En efecto, no bien establece la distinción entre la mente y el cuerpo argumentando que los concebimos *clara y evidentemente* como realidades totalmente *heterogéneas* y, por tanto totalmente *ajenas* una de la otra<sup>54</sup> Descartes nos presenta, a renglón seguido, su argumento para la existencia del mundo externo,<sup>55</sup>

<sup>54</sup> *Ibid.*, pp. 65-6; cf. *supra*, p. 13.

<sup>55</sup> *Ibid.*, pp. 66-7.

el cual descansa crucialmente sobre nuestra *incapacidad* para concebimos sin un cuerpo en relación a otros cuerpos, es decir, para plantearnos seriamente como meros intelectos incorpóreos flotando en un vacío material. Esta incoherencia de fondo, vuelve a reaparecer en el texto de la 6ª Meditación, cuando nuestro filósofo reconoce la intimísima relación y continua interacción que, de hecho, existe entre la mente y el cuerpo mientras estemos vivos (tan íntima que Descartes rechaza, por ello, como inadecuada la tradicional analogía del piloto y su navío para caracterizarla):

Me enseña también la naturaleza, mediante esas sensaciones de dolor, hambre, sed, etcétera, que yo no sólo estoy en mi cuerpo como un piloto en su navío, sino que estoy tan íntimamente unido y como mezclado con él, que es como si formásemos una sola cosa. Pues si ello no fuera así, no sentiría yo dolor cuando mi cuerpo está herido, pues no soy sino una cosa que piensa, y percibiría esa herida con el solo entendimiento, como un piloto percibe, por medio de la vista, que algo se rompe en su nave; y cuando mi cuerpo necesita beber o comer, lo entendería yo sin más, no avisándome de ello sensaciones confusas de hambre y sed.<sup>56</sup>

Todo ello lleva a nuestro filósofo a reconocer un hecho singular —y significativo— por sus implicaciones:

Pues, en efecto, tales sentimientos de hambre, sed, dolor, etcétera, no son sino ciertos modos confusos de pensar, nacidos de *esa unión y especie de mezcla del espíritu con el cuerpo*, y dependientes de ella.<sup>57</sup>

Como señala atinadamente John Cottingham<sup>58</sup>, al Descartes señalar que los sentimientos de hambre, etc., son “confusos modos de pensar” y reconocer, además, que ellos son causados por la peculiar “unión y especie de mezcla del espíritu con el cuerpo”, nuestro filósofo ha dramáticamente *diluido* el rígido contraste y total separación entre el cuerpo y la mente humanos que postula generalmente en otros textos. Por otra parte, se enturbia notablemente la “claridad” y la “evidencia” con la que supuestamente concebimos a la mente como totalmente ajena y separada del cuerpo humano.

En fin, Descartes no puede legítimamente reclamar que posee *evidentemente* “dos conceptos claros y distintos de esas dos substancias”, lo que usa como base para argumentar que es *evidente* que la mente es absolutamente independiente del cuerpo.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 68; énfasis añadido.

<sup>58</sup> J. Cottingham, *Descartes*. Oxford, Blackwell, 1986, cap. 5, esp. pp. 119-134.

Nótese, además, que el propio Descartes, hacia el comienzo de la réplica citada<sup>59</sup>, admite que nuestro conocimiento de las “substancias” es de carácter *indirecto*, mediato, es decir, por inferencia a partir de sus supuestos “actos” o “accidentes”: lo que da pie para el cuestionamiento de sus críticos, en el sentido de que cabe la posibilidad de que la substancia que es el sujeto del pensamiento sea de naturaleza distinta, que sea *corpórea* en vez de mental o espiritual.

Cabe destacar, por último, la significativa “confesión” que el filósofo francés hace en el curso de su respuesta a la objeción de Hobbes:

Y no digo que la intelección y la cosa que entiende sean lo mismo, como tampoco creo que sean lo mismo la cosa que entiende y el entendimiento, si este último es considerado como una facultad: sólo digo que son lo mismo si con *entendimiento* quiere decirse la cosa misma que entiende. Pues bien: confieso francamente que, para significar una cosa —o sea, una substancia— *a la cual deseaba despojar de todo cuanto no le perteneciera*, he usado términos los más simples y abstractos que he podido, así como este filósofo, al contrario, para significar la misma substancia, emplea términos muy concretos —los de sujeto, materia y cuerpo—, a fin de impedir con todas sus fuerzas que el pensamiento sea separado del cuerpo. Mas yo no temo que su manera de proceder —a saber, la de unir y componer varias cosas— sea considerada más apta para conocer la verdad que la mía, consistente en distinguir lo más posible cada cosa.<sup>60</sup>

¡Aquí está el *quid* de la disputa, expresado con singular lucidez por el propio Descartes! Particularmente reveladora resulta la frase que he destacado del pasaje citado: pues el autor *no* dice que deseaba despojar de la “cosa que piensa” todo cuanto *no conoce con certeza que le pertenece*. Es decir, el texto cartesiano formula una conclusión *ontológica*, cuando lo que correspondería hacer sería un aserto epistemológico. Puede, claro está, tratarse de tan sólo una formulación descuidada, pero, en todo caso, el *lapsus* no deja de ser significativo, pues indicaría la fuerte predisposición que tiene Descartes a atribuirle plena *autarquía* al “yo pensante”, a concebirlo como “*sustancia pensante*”. Cabe sospechar, creo, que la arraigada convicción cartesiana de que su “cosa pensante” equivale a la noción religiosa del “*alma* inmortal” afecta sensiblemente el rigor del razonamiento de nuestro filósofo, no obstante sus mejores intenciones.

En fin: la noción de una “*sustancia pensante*, *alias* “*alma* inmortal” es tan cara a nuestro filósofo que prefiere hacer toda clase de “*maromas*” para evadir las ciertas críticas de sus lectores contemporáneos, antes de renunciar a ella —o, al menos, reconocer abiertamente su carácter problemático y discutible. En otras pala-

<sup>59</sup> Véase *supra*, p. 16.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 142; énfasis añadido.

bras, frente a la suprema urgencia de afianzar su noción de “*sustancia pensante*”, prefiere desmantelar, cuando no abandonar del todo, su célebre duda *hiperbólica*.

¿Por qué siente Descartes esta poderosa urgencia de atribuirle, a como dé lugar, un status privilegiado, de certeza indiscutible —equiparable al mismo *cogito, sum*— a la concepción de “*sustancia pensante*” *alias* “*alma inmortal*”? Es que se trata no sólo de una noción profundamente arraigada en su espíritu debido a su formación católica tradicional, sino que además, y más importante aún, dicha noción juega un papel *práctico* crucial en su cosmovisión total, como nos indica en el siguiente pasaje revelador:

Por lo demás, me he extendido aquí un tanto sobre el tema del alma, porque es de los más importantes; pues después del error de los que niegan a Dios —error que creo haber refutado antes suficientemente— no hay nada que aparte más a los espíritus débiles del recto camino de la virtud que el imaginar que el alma de los animales es de la misma naturaleza que la nuestra y que, por lo tanto, nada hemos de temer y esperar tras esta vida, como nada temen ni esperan las moscas y las hormigas...<sup>61</sup>

Podemos medir la enorme importancia que tiene para Descartes poder establecer la tesis de que “soy una *sustancia pensante*” como una verdad tan cierta y evidente como el propio *cogito*, por el hecho notable de que, varios años más tarde —y no obstante las persistentes y agudas críticas que había tenido que enfrentar/evadir desde 1637 hasta 1641— ¡tranquilamente *repite* el *non sequitur* del *Discurso* en su próxima obra, los *Principios de la Filosofía*:

8. *Esto nos suministra la distinción entre el alma y el cuerpo, o entre aquello que piensa y aquello que es corpóreo.*

Ésta es, pues, la mejor manera de descubrir la naturaleza de la mente y la distinción entre ella y el cuerpo. Pues, considerando lo que somos, nosotros que suponemos que todas las cosas distintas de nosotros mismos y fuera de nuestro pensamiento son falsas, observamos muy claramente que no hay extensión, forma, movimiento local, o cualquier otra cosa atribuible al cuerpo, que pertenezca a nuestra naturaleza, sino sólo el pensamiento; y, por consiguiente, esta noción de nuestro pensamiento precede a las de todos las cosas corpóreas y es la más cierta, ya que todavía dudamos de si hay otras cosas en el mundo, mientras que ya percibimos que pensamos.<sup>62</sup>

<sup>61</sup> Descartes, *Discurso del método*, ed. cit., p. 59. Cf., sobre el particular, mi artículo, “El ‘ateísmo’ de Hobbes”, *Diálogos*, 89 (2007), esp. pp. 32-6 y *passim*.

<sup>62</sup> Descartes, *Principios de la filosofía* (1644; trad. francesa, 1647), en AT VIIIa. 7.

Si bien no disponemos de la reacción de Hobbes ante esta muestra de insuperable terquedad filosófica por parte de Descartes, sí conocemos la escandalizada reacción posterior (1692) de Leibniz ante el tamaño desatinado del filósofo francés:

Re: artículo 8: No es válido razonar de la siguiente forma: “Pudo suponer que ningún cuerpo corpóreo existe, pero no puedo imaginar que yo no exista o que yo no piense. Por lo tanto, no soy corpóreo, ni el pensamiento es una modificación del cuerpo.” *Me sorprende sobremanera que un hombre tan talentoso pueda haber basado tanto sobre un sofisma tan endeble.. Nadie que piense que el alma es corpórea admitirá que podamos suponer que nada corpóreo exista, pero sí admitirá que podamos dudar (mientras ignoremos la naturaleza del alma) si algo corpóreo exista o no. Y como vemos claramente que nuestra alma existe, sólo admitirá que de ello se sigue únicamente una cosa: que todavía podemos dudar que el alma sea corpórea. Pero ningún esfuerzo, por extraordinario o retorcido que sea, podrá exprimirle algo más a este argumento... la cosa sería diferente si comprendiéramos la naturaleza del alma tan perfectamente como conocemos su existencia, pues entonces se podría establecer que lo que no aparece en ella, no está efectivamente en ella.*<sup>63</sup>

Cabe suponer que Descartes prefiere (no importa el “costo” filosófico que ello conlleve) atribuirle inmediatamente a su tesis “Soy una *substancia pensante*” la misma certidumbre suprema que tiene *cogito, sum*, antes que hacer que su certeza sea mediata, por depender de las pruebas para la existencia del ser divino (*à la cristiana*), como sucede con el argumento (“decisivo”) presentado en la 6ª Meditación.

Resulta, pues, que a la hora de atrincherarse en una posición muy cara a su filosofía y repudiar enérgicamente todo señalamiento crítico de la misma (no importa cuán atinado pueda ser), Descartes no tiene nada que envidiarle a su colega inglés.

### III.

#### La raíz del problema

§ 10. Es menester concluir, pues, que *ambos* interlocutores, por aferrarse terca e intransigentemente a sus respectivos puntos de vista, así como tratar con un olímpico desprecio (insensibilidad) los señalamientos críticos de su adversario, contribuyeron en buena medida a que el intercambio filosófico que realizaron en 1641 resultara en un “diálogo entre sordos”. ¿Cómo es posible que pensadores de la talla de Descartes y Hobbes argumenten y discutan de forma tan tosca y burda? ¿Cómo es posible que se atrincheren obstinadamente en sus respectivas posición-

<sup>63</sup> Leibniz, “Critical Thoughts on the General Part of the *Principles* of Descartes”, en Leroy Loemker (ed.), *Philosophical Papers and Letters* (2<sup>nd</sup>. Ed.) Dordrecht/Boston, D. Reidel, 1969, p. 385 (énfasis añadido).

nes y rechacen ferozmente todos los señalamientos críticos de su interlocutor, aún cuando éste logra “poner el dedo en la llaga”, es decir, destacar algún aspecto crucial vulnerable en la posición del otro? Dado que se trata de dos pensadores de primera categoría, nada menos que los dos filósofos más destacados de la primera mitad de siglo XVII (amén de dos de los grandes pensadores de toda la tradición filosófica occidental) debemos suponer razonablemente que, si razonan toscamente y discuten entre sí desatinada y hasta falazmente, si, en fin, se comportan como verdaderos *Trucutúes* filosóficos, debe ser que lo hacen a pesar de ellos mismos, porque no les queda otro remedio.

En efecto: es que en el contexto intelectual-cultural en que les tocó vivir y desarrollar sus pensamientos, ambos se confrontaban con un magno problema, un verdadero *dilema* insuperable. No sólo Descartes y Hobbes, sino todos los pensadores innovadores, patrocinadores del nuevo saber científico de la naturaleza (Galileo, Boyle, Harvey, Gassendi *et al.*) compartían el presupuesto, tan crucial como fundamental, de que la realidad natural o material estaba constituida y estructurada *mecánicamente*; y no sólo eso, sino que les urgía plantear además de que se trataba de un mecanismo relativamente *sencillo* (por eso prevalece entre todos ellos la imagen del reloj o de la fuente de agua). Pero ello imposibilitaba la tarea de dar cuenta adecuada y cabalmente de una realidad tan compleja y sofisticada como el ser humano.

Ahora, bien, ¿por qué esa obsesión con el modelo de un mecanismo simple, al estilo de un reloj? Creo que hay dos razones históricas fundamentales que producen este amplio consenso entre los pensadores avanzados de la época respecto al carácter y estructura *mecánica* de lo “natural” o “material”. En primer lugar, no es posible exagerar el enorme impacto que tuvo sobre sus contemporáneos el esplendoroso éxito de la física galileana, utilizando precisamente un enfoque rigurosamente *inmanentista* y sistemáticamente *mecanicista* para analizar y explicar los movimientos de los cuerpos graves. Es explicable, “natural”, que los intelectuales contemporáneos intentaran utilizar, en sus estudios de diversos aspectos de la realidad, la misma metodología que resultó tan fructífera en manos de Galileo.

Cabe recordar aquí los principales aspectos del enfoque que utilizó Galileo para el estudio de la realidad natural: (1) rechazo categórico de toda autoridad externa (Biblia, etc.), así como de toda *variable* explicativa extramundana (la Divina Providencia y cosas parecidas); por ello, (2) fidelidad a una perspectiva rigurosa y exclusivamente *inmanentista*; (3) dado que se presupone la *simplicidad* esencial del orden natural, se aspira, en lo posible, a la máxima *economía explicativa* al dar cuenta de los fenómenos y procesos naturales; de ello se deriva la tendencia a desarrollar un correspondiente *reduccionismo* explicativo; lo cual, a su vez, (4) tiene como consecuencia una visión *mecanicista* del mundo físico: las cosas materiales, así co-

mo la totalidad de las mismas, se conciben en analogía a un reloj (o algún otro mecanismo similar, como las fuentes de agua). En suma: basta con inventariar sus componentes y estudiar cómo están articulados en un mecanismo relativamente simple para obtener una explicación cabal, *adecuada* y *exhaustiva* del fenómeno o proceso en cuestión (sin ningún tipo de “residuo” o sobrante *sui generis*, es decir, misterioso e inexplicable por nuestras facultades *naturales* de conocimiento, la observación y la reflexión racional sobre la misma).

Un ejemplo dramático de ello es el célebre análisis galileano de la trayectoria de un proyectil. En efecto, un proyectil traza un movimiento curvo en el espacio hasta caer finalmente al suelo (si no se encuentra antes con un obstáculo). Pero se trata de un conocimiento tosco e impreciso sobre el particular. Descomponiendo en su análisis el fenómeno cualitativo, reduciéndolo a la mera *suma* de dos movimientos simples (rectilíneos) e independientes (uno no afecta para nada al otro), Galileo nos ofrece, lejos de empobrecer o deformar el fenómeno que estudia, un conocimiento mucho más adecuado y profundo del fenómeno en cuestión, tanto por su precisión (puede identificar la forma de la trayectoria del proyectil como una cónica clásica, la *parábola*), como por poder *cuantificarlo* sistemáticamente: la localización del proyectil en cada momento de su trayectoria se determina por la combinación mecánica o simple “suma” de los dos vectores (movimiento de desplazamiento horizontal y de caída vertical). Como ya anticipaba Bacon<sup>64</sup>, es precisamente “maltratando” el fenómeno original, no respetando su idiosincrasia cualitativa sino descomponiéndolo en la suma de dos elementos (vectores) simples, que se logra conocer mejor —más intensa, penetrante y precisamente— el fenómeno en cuestión. No cabe duda que éste, igual que otros análisis similares, tenían que deslumbrar a los contemporáneos e incitarlos a ensayar explicaciones del mismo estilo para los demás aspectos de la realidad: parecía que con el enfoque *mecanicista* se tenía al fin la “llave maestra” para descifrar todos los secretos de la realidad por medio de nuestras facultades naturales, sin necesidad alguna de “refuerzos” extraordinarios o sobrenaturales, como la fe y la revelación.

Como si el deslumbramiento con el éxito de la metodología de Galileo no fuera suficiente, había además un crucial factor ideológico para privilegiar la concepción *mecanicista* de la naturaleza en particular, y de la realidad en general. La concepción *mecanicista* servía admirablemente como *arma* ideológica frente a las autoridades y sus sabuesos, pues le asestaba un contundente “tapabocas” a los

<sup>64</sup> Bacon, *The Great Instauration (Novum Organon)* [1620]: “No se revelan los mecanismos secretos de la naturaleza a quien se limita a contemplar el fluir natural de los acontecimientos. Solo cuando el hombre interfiere en la naturaleza, maltrata la naturaleza, trata que ésta haga lo que él quiere, no lo que ella quiere, empieza a comprender cómo actúa ésta y puede tener esperanzas de aprender a controlarla.”

curas y censores. En efecto, frente a éstos, que reclamaban que era pura soberbia desmesurada la pretensión de conocer la realidad por medio exclusivamente de las facultades cognoscitivas *naturales*, sin ningún “refuerzo” sobrenatural, los científicos y demás pensadores progresistas tenían la urgencia de sostener que, por ser tan simple y mecánica, la realidad podía ser conocida aún por nuestras mentes limitadas. Por ello su ejemplo predilecto era el reloj; pues podían demostrar que su precisión cronométrica era función —*exclusivamente*— de sus partes componentes y su articulación o ensamblaje en un determinado mecanismo: con ello *todo* quedaba cabal y adecuadamente explicado, el problema quedaba totalmente resuelto, sin cabos sueltos o residuos de clase alguna. Es decir: mientras el trabajo científico tuvo que realizarse a la sombra de los curas y sus sabuesos, nadie en su sano juicio iba a reconocer que la realidad natural, después de todo, resulta ser en muchos casos más compleja y sofisticada que el simple mecanismo de un reloj o una fuente de agua.

Así, pues, mientras prevalecieron estas dos condiciones históricas, predominó la tendencia entre los científicos y pensadores adelantados a concebir a la realidad de forma exclusivamente *mecanicista*. Y estas condiciones históricas limitantes prevalecieron, de hecho, durante todo el s. XVII y el siguiente: es sólo en el curso del siglo XIX que, trabajosamente, va cediendo la inclinación a privilegiar el mecanicismo. La experiencia histórica de los reiterados fracasos (o, al menos, intentos malogrados) en tratar de utilizar la perspectiva mecanicista para explicar otros ámbitos (más complejos) de la realidad fue produciendo la conciencia de que el espectacular éxito de la física galileana se debía a que estudiaba un aspecto particularmente básico y elemental de la realidad natural, por lo que su particular metodología en modo alguno era una “llave maestra” explicativa, que podía aplicarse universal e indiscriminadamente a cualquier ámbito o aspecto de la realidad. Al contrario, el modelo mecanicista, aplicado a sectores más complejos —pero no menos reales— del mundo, tendía a entorpecer en vez de propiciar el esclarecimiento de la cosa o asunto, fungiendo como una estrecha “camisa de fuerza” teórica que impedía dar cuenta cabal y adecuadamente de todos los aspectos de la realidad en cuestión. Históricamente, esta conciencia crítica de la necesidad de emplear en otros campos de estudio modelos teóricos más sofisticados y complejos que el de una máquina simple como un reloj, fue despertando primeramente en el campo de la biología, donde pronto se patentizó que los fenómenos de la *vida orgánica* en modo alguno se podían acomodar (forzar) dentro del estrecho y rígido molde mecanicista. Así, por ejemplo, un reloj, por complejo y sofisticado que sea, sencillamente no puede hacer la proeza del más humilde de los organismos —un animal unicelular— de reproducirse por división exacta de sí mismo, y no por ello éste deja de ser un ente exclusivamente *natural*. Una vez se produjo

esta brecha en el mecanicismo prevaleciente, se fue extendiendo a otros campos de la realidad, hasta alcanzar incluso a la realidad humana y social. Pero ya para esta época el problema de lidiar con las autoridades y los sabuesos eclesiásticos se había debilitado considerablemente, si no desaparecido del todo, por lo que los científicos podían darse el lujo de admitir que la realidad natural no es sencilla y homogénea, sino que está estratificada en distintos niveles de estructuración con sus propiedades y leyes específicas e irreductibles.

Ello abrió el paso al desarrollo de una concepción mucho más rica y matizada de la realidad natural, tendencia que culmina en nuestro tiempo con el predominio de la perspectiva *emergentista* en la explicación científica de la realidad natural, sin exceptuar siquiera a la realidad *humana*.<sup>65</sup>

§11. Pero esta concepción más rica y compleja de lo *material* o *natural*, la cual permite ir cerrando la brecha entre lo “mental” y lo “corpóreo”, entre lo propiamente humano y lo natural, no estaba disponible para los pensadores del siglo XVII. Ellos, por tanto, se enfrentaban con un dilema insuperable a la hora de explicar o dar cuenta adecuadamente de la realidad específicamente *humana*. Las respectivas posiciones adoptadas por Descartes y Hobbes, y a las que se aferran con extraordinaria obstinación, representan de forma paradigmática los dos “cuernos” del clásico *dilema* que confrontaban los pensadores de esta época: cada una de las posturas contrarias tenía sus buenas razones a su favor pero también enfrentaba poderosas razones en su contra.

Hemos visto que Hobbes se atrinchera con feroz determinación, contra viento y marea, a su perspectiva militante e intransigentemente materialista, por lo que se ve obligado a realizar toda clase de “maromas” filosóficas, a presentar, una y otra vez, planteamientos patentemente torpes y burdos, hasta el extremo de exhibir una monumental insensibilidad y terquedad ante la crítica (por aguda o demolidora que ésta sea). Como ya he anticipado, me parece que, si a pesar de su indiscutible talento filosófico y su agudeza mental, Hobbes se comporta frecuentemente como una suerte de “*Trucutú* filosófico”, debe hacerlo *malgré lui*, porque no le queda más remedio. La poderosa razón que a menudo (¡demasiadas veces!) impide a Hobbes razonar y argumentar a la altura de su capacidad intelectual es, seguramente, la formidable sombra que arrojaba el dualismo cartesiano: es decir, él no quiere ceder un ápice, no quiere dar su brazo a torcer, frente a la opción

<sup>65</sup> Véase al respecto, entre otros, el libro de Mario Bunge, *Emergencia y convergencia: Novedad cualitativa y unidad del conocimiento*, trad. por R. González del Solar. Barcelona, Editorial Gedisa, 2004.

“espiritualista” propugnada y defendida asiduamente por Descartes y tantos otros. Veamos.

Como temprano conocedor del *Discurso del método*, Hobbes estaba familiarizado con la exposición sintética que Descartes ofrece de su cosmovisión física en la 5ª Parte de dicha obra; y seguramente le debe haber entusiasmado descubrir un pensamiento muy cercano al suyo en el magistral cuadro que el colega francés presenta en el grueso de esta parte de su obra. Y no era para menos. A pesar de su aguda conciencia de la necesidad de presentar su concepción del mundo con la debida prudencia, “curándose en salud” frente a las autoridades y sus sabuesos clericales,<sup>66</sup> el cuadro que Descartes nos ofrece no puede ser más *audaz* así como afín al espíritu *galileano* tan caro al pensador inglés. De entrada, Descartes plantea la posibilidad de que el ser divino (*à la cristiana*), en vista de su omnipotencia, haya generado el mundo físico de modo mucho más expedito y eficiente que como se presenta el asunto en el relato tradicional del libro de *Génesis*:

Y para poder... decir con más libertad lo que pensaba, sin verme obligado a seguir ni refutar las opiniones admitidas entre los doctos, resolví entregar este mundo a sus disputas y hablar únicamente de lo que sucedería en uno nuevo, si Dios crease ahora en los espacios imaginarios [más allá del mundo y el espacio reales] bastante materia para componerlo y, agitando diversamente y sin orden las varias partes de esa materia, formase un caos tan confuso como puedan fingirlo los poetas, y se limitara después a prestar su concurso ordinario a la naturaleza, dejándola obrar según las leyes por él establecidas.<sup>67</sup>

Podemos calibrar la extraordinaria audacia de la propuesta cartesiana si recordamos que el anciano Galileo fue llamado a capítulo y humillado por el Santo Oficio en Roma meramente por suscribir la tesis del movimiento de la Tierra: tesis que apenas entra en conflicto con las implicaciones de algunos pasajes rebuscados de la Biblia, pasajes que se prestan, además, para la maniobra hermenéutica conciliadora de tomarlos en sentido *figurado*, en vez de literalmente.<sup>68</sup> El planteamiento

<sup>66</sup> Por lo que, desde el principio, opta por sólo presentar su cosmovisión *sumariamente* y *como mera hipótesis especulativa* (cf. *Discurso*, ed. cit., pp. 40-2 y 45). Al respecto, puede consultarse con provecho la clásica obra de Leo Strauss, *Persecution & the Art of Writing* (Chicago Univ. Press, 1952), así como mi ensayo, “La igualdad natural de los hombres en Descartes”, *Diálogos*, 81 (2003), pp. 185-224.

<sup>67</sup> *Discurso*, p. 42. La importancia que Descartes *realmente* le atribuye a esta concepción se puede constatar por el hecho que la *repite* poco más adelante: *op. cit.*, p. 45.

<sup>68</sup> No sólo Galileo trató de defenderse usando este recurso tradicional, sino que también el Padre Mersenne, entre otros, emplea este expediente hermenéutico para lidiar con la teoría copernicana en sus obras: Cf., al respecto, la excelente exposición de Ian Maclean en “Introduction” a Descartes, *A Discourse on the Method* (Oxford Univ. Press, 2006) pp. xxviii-xl.

cartesiano, en cambio, ¡choca de frente con el relato de la Creación., según *Génesis*, nada menos! Y lo hace sugiriendo que la versión bíblica es obsoleta, es decir, que responde a un modelo anticuado, por anacrónico, de cómo un ser perfecto y omnipotente debe hacer las cosas. En efecto, el relato de la tradición religiosa presupone un modelo de acción rudimentario y atrasado, a saber, el de un capataz ordenando y controlando rigurosamente la realización de un trabajo forzado: por ello, el Dios bíblico tiene que proceder con su obra creativa paso a paso, ordenando específicamente cada acción y supervisando celosamente su ejecución (¡por algo esta ingente tarea le toma seis días al ser divino para completarla!). En la versión alterna que propone Descartes, el ser perfecto no tendría que pasar tanto trabajo y prestar tanta atención al proceso (por lo que no necesita reposar y “tomarse una fría” después de tanto esfuerzo), sino que bastaría que, una vez manufacturados la materia prima necesaria con sus cualidades propias, esenciales, y puesto en movimiento de cualquier forma (sin necesidad siquiera de ordenar estos materiales apropiadamente), ¡sólo tendría que prestarle su “concurso ordinario” al asunto! Pues este concepto extraído de la tradición escolástica sirve para designar lo opuesto de las intervenciones divinas *extraordinarias*, i.e., los milagros de la tradición religiosa. Esto quiere decir que, la materia prima, una vez creada y puesta en movimiento, se desenvolverá y auto-ordenará por sí misma para pasar del caos original al *cosmos* ordenado que tenemos ante nuestros ojos: en otras palabras, la propuesta cartesiana presupone el principio moderno de que *no se requiere necesariamente* una conciencia ordenadora para que se produzca un determinado orden en la realidad.

Pero esto no es todo: esta concepción implica que —salvo la cuestión del origen último de la realidad— el desarrollo del mundo físico, en todos sus aspectos y procesos, se produce *inmanentemente*, es decir, sin ninguna intervención divina (Dios sólo presta su “concurso ordinario”, i.e., no interviene o “mete la cuchara” en los asuntos mundanos), por lo que la adecuada y cabal explicación de todos los fenómenos y procesos naturales (salvo su *origen*, por supuesto) puede y debe hacerse remitiendo a causas (elementos, estructuras, factores, etc.) exclusivamente *mundanas, naturales*. Una vez contestada la pregunta del origen (¿de dónde salió todo esto?) todo lo demás puede explicarse *cabal y exhaustivamente* sin apelar para nada a factores extra- o sobre-mundanos: en otras palabras, en lo que respecta al funcionamiento normal de la realidad natural, Dios y su Divina Providencia *¡no “mojan” para nada!* El principio galileano del *inmanentismo* explicativo queda admirablemente plasmado en esta propuesta (hipotética, claro está) cartesiana, por lo que Hobbes tiene seguramente que haberla celebrado cuando leyó esta parte del *Discurso del método*.

Luego de este comienzo excepcional, Descartes prosigue a exponer —sumariamente, a grandes líneas, claro está— su concepción de toda la naturaleza, desde la luz y los astros, pasando por los cuerpos sobre la superficie de la Tierra, hasta culminar con el cuerpo humano, el cual, por ser el objeto más complejo, recibirá atención especial. Todo ello desde una perspectiva estrictamente inmanentista:

Describí primeramente esta materia y traté de representarla de tal manera que nada hay en el mundo, a mi entender, más claro e inteligible, excepto lo que antes he dicho sobre Dios y el alma; pues hasta supuse que no hay en ella ninguna de esas formas o cualidades que tanto se discuten en las escuelas, ni cosa alguna cuyo conocimiento no fuera tan natural en nuestras almas, que ni siquiera pudiera fingirse que se ignora.<sup>69</sup>

Este enfoque inmanentista —que postula que la naturaleza se basta a sí misma y, por ende, se explica por sí misma— es apuntalado por Descartes por medio del empleo sistemático del modelo *mecanicista*. Todos los entes mundanos están estructurados mecánicamente y sólo difieren entre sí por su grado de composición y estructuración. Para no dejar dudas al respecto, Descartes concentra su discusión sobre el caso más complejo, el del cuerpo humano; en particular, desarrolla extensamente una explicación mecanicista del fenómeno de la circulación de la sangre<sup>70</sup> y la respalda ¡apelando a la observación *empírica!*

Por lo demás, para que los que no conocen la fuerza de las demostraciones matemáticas y no tienen costumbre de distinguir las razones verdaderas de las verosímiles no se aventuren a negar esto que digo sin examinarlo, he de advertirles que este movimiento [de la sangre] que acabo de explicar se sigue necesariamente de la sola disposición de los órganos que a simple vista se pueden ver en el corazón, del calor que en él se puede sentir con los dedos y de la naturaleza de la sangre que puede conocerse por experiencia, tan necesariamente como el movimiento de un reloj se deduce de la fuerza, situación y figura de sus contrapesos y ruedas.<sup>71</sup>

<sup>69</sup> *Op. cit.*, pp. 42-3.

<sup>70</sup> Descartes pretende —infructuosamente— superar la explicación de este fenómeno ofrecida por su colega británico, Guillermo Harvey; pero aunque la teoría alterna propuesta por Descartes resultó ser errada, es significativo que comparte con la teoría correcta de Harvey el enfoque mecanicista, como se patentiza en sus explicaciones respectivas de la función del corazón en el proceso de circulación de la sangre en el cuerpo humano: mientras Descartes concibe a este órgano como una *caldera* en la que se purifica por enrarecimiento la sangre, Harvey ve al corazón como una *bomba* que continuamente impulsa a la sangre (por medio de la reiteradas contracciones y dilataciones del músculo cardíaco).

<sup>71</sup> *Ibid.*, pag. 50; cf. también las pp. 47 y 55-6.

Sólo hay, pues, una diferencia *cuantitativa*, de grado de complejidad en su composición y organización (pero no de *naturaleza*) entre el cuerpo humano y cualquier otra cosa o ente natural.

Pero es precisamente al llegar a este punto culminante de su cuadro mecanicista del mundo físico que Descartes lo interrumpe abruptamente para introducir una excepción extraordinaria al mismo, la cual escandaliza profundamente al colega inglés. En efecto, Descartes cierra su cuadro del mundo físico destacando que, en el caso particular del ser humano, es necesario añadir a su composición un elemento *sui generis, no-natural* o inmaterial, a saber, ¡la “*sustancia pensante*” alias *alma!* Como única y extraordinaria excepción en toda la realidad mundana, el ser humano no se agota en su máquina corpórea, sino que ésta está singularmente complementada por este componente especial, espiritual. Hobbes, claro está, ve en este planteamiento cartesiano un monumental desfallecimiento intelectual que patentiza que el filósofo francés no pudo emanciparse cabalmente del lastre de la tradición religiosa-escolástica.

Pero el asunto es más grave, según Hobbes: pues con esta concesión intelectual a las creencias tradicionales, con esta fatal rémora que enturbia su cosmovisión, Descartes *malogra*, echa a perder totalmente el grandioso proyecto filosófico que estaba plasmando en el cuadro del mundo físico que estaba desarrollando y del cual nos estaba presentando un cuadro sumario en la 5ª Parte del *Discurso*. En efecto, al introducir un elemento *no-natural* en la constitución del ser humano para dar cuenta del fenómeno del pensamiento (y de la conciencia en general), Descartes termina aceptando —en el corazón de su cosmovisión— la continua pero *inexplicable* presencia de una relación (interacción) entre lo natural (el cuerpo humano) y lo extra- o sobre-natural (la “*sustancia pensante*”). Cada vez que ocurre lo que ordinariamente designamos como una interacción mente-cuerpo (cuando nos rascamos la nariz, por ejemplo), se está dando un acontecimiento (proceso) extraordinario e *inexplicable*, ¡nada menos que un *milagro!* Para Hobbes, esto es nada menos que una *catástrofe* intelectual: con esta fatal concesión a la tradición religiosa, el colega francés ha socavado de raíz su proyecto filosófico, abandonando el principio cardinal de la *immanencia* explicativa para abrir las puertas de par en par a los sucesos inexplicables, los milagros a tutiplén.

§ 12. La experiencia del espectacular desastre intelectual cartesiano —el espectacular aborto del proyecto filosófico cartesiano por la fatal concesión al *más allá* de la tradición religiosa— seguramente reforzó en Hobbes su vocación materialista militante, con el consiguiente empeño firme de llevar hacia adelante la nueva visión *galileana* de la realidad en todos los ámbitos, con férreo rigor y sin ningún tipo de vacilaciones o “desfallecimientos” intelectuales. Ante el derrumbe (colap-

so) del proyecto filosófico cartesiano, la agenda teórica que el momento reclamaba resultaba patente para el pensador inglés: desarrollar sistemática y rigurosamente, sin excepción alguna, *todas* las implicaciones y consecuencias del presupuesto cardinal de la cosmovisión moderna:

The world (I mean not the earth only, that denominates the lovers of it *worldly men*, but the *universe*, that is, the whole mass of all things that are) is corporeal (that is to say, body) and hath the dimensions of magnitude (namely, length, breadth, and depth). Also, every part of body, is likewise body, and hath like dimensions. And consequently, every part of the universe is body, and that which is not body is not part of the universe. And because the universe is all, that which is not part of it is nothing (and consequently, nowhere).<sup>72</sup>

Pero la realización de este audaz programa resultaría ser una tarea mucho más difícil y compleja, pues no se trataba solamente de evitar implacablemente los “desfallecimientos” intelectuales haciéndole concesiones indebidas a la tradición religiosa imperante, como pretendía —con una buena dosis de *simplismo*— Hobbes.

En efecto: si bien es indudable que el lastre de las concepciones religiosas tradicionales fue un importante motivo para que el filósofo francés añadiera —fatalmente— a su cosmovisión científica la noción de una “*sustancia pensante*” o *alma*, no fue la *única* razón que lo motivó poderosamente a incluir esta singular elemento *espiritual, no-natural*. En las páginas finales de su exposición en la 5ª Parte del *Discurso*, —Descartes presenta, en adición a las consabidas razones *extra-filosóficas*, unas importantes consideraciones *propriadamente filosóficas* para justificar la inclusión de un componente *sui generis* en su cuadro del ser humano en particular: consideraciones que el materialista inglés intenta soslayar —*ningunear*— pero que realmente no puede obviar. Se trata, claro está, del agudo contraste que Descartes desarrolla entre el comportamiento animal y el comportamiento propia y distintivamente *humano*<sup>73</sup>: apoyándose en los casos particulares del uso específicamente humano del lenguaje y la razón, destaca la naturaleza creativa, originadora de genuina novedad y resultados inéditos de los mismos, y concluye que se trata de comportamientos esencialmente *no-mecánicos*, i.e., que trascienden cualitativamente lo que una mera máquina es capaz de producir.<sup>74</sup> Es menester concluir, pues, que el ser humano no se agota en su máquina corpórea, sino que debe tener en su constitución también un componente de naturaleza *no-mecánica* para dar cuenta de

<sup>72</sup> *Leviathan*, ed. cit., p. 459.

<sup>73</sup> *Discurso del método*, ed. cit., pp. 56-60.

<sup>74</sup> Cabe señalar que esta particular argumentación cartesiana impresionó tanto al gran lingüista contemporáneo, Noam Chomsky, que lo indujo a rendirle homenaje al pensador francés en el título de una de sus obras más importantes: *Cartesian Linguistics*.

este comportamiento distintivo —pero totalmente *ordinario*— que exhiben los hombres a diferencia de los meros animales.

Para enfrentar el reto a su militante materialismo que presentan estas consideraciones *propriadamente filosóficas* del colega francés, Hobbes tiene que mostrar que estos fenómenos (así como los demás aspectos de la vida consciente de los hombres) que se aducen para respaldar la opción *espiritualista*, pueden explicarse adecuada y cabalmente por medio de elementos, factores —en fin, “variables” explicativas— *exclusivamente naturales*, sin ninguna necesidad de “saltos mortales” filosóficos postulando entidades extra- o sobrenaturales, apelando exclusivamente a “cuerpos y sus movimientos”. Pero en el momento histórico que le tocó a Hobbes vivir y desarrollar su audaz pensamiento, este proyecto teórico estaba condenado, de antemano, al fracaso: no por falta de talento o capacidad intelectual, sino porque un pensador del siglo XVII no disponía, ni remotamente, de los recursos teóricos (acumulación de la información detallada pertinente, así como del aparato teórico-conceptual apropiado) para poder realizar exitosamente este programa de radical *naturalización* de la dimensión conciente o psíquica de los seres humanos.

Ello se patentiza en los patéticos esfuerzos que hizo Hobbes por contraponerle al espiritualismo de Descartes *et al.* una versión intransigentemente naturalista del comportamiento humano, aún en sus manifestaciones superiores y más distintivas. Basta repasar los capítulos introductorios de su obra maestra, *Leviathan*, para constatarlo con creces. En el mejor de los casos, las “explicaciones materialistas” que pretende ofrecernos adolecen —por la abismal falta de información pertinente— de una fatal imprecisión y vaguedad. Así, por ejemplo, cuando trata de contraponer a las deslustradas explicaciones escolásticas del fenómeno de la percepción sensorial, la alternativa naturalista y científica que nos ofrece no pasa de ser un conato, o aborto, de explicación.<sup>75</sup> En efecto: si bien Hobbes tiene toda la razón en repudiar como *seudo-explicaciones* el recurso escolástico a misteriosas “especies sensibles” (“especies visibles”, especies auditivas”, etc.), la contrapropuesta hobbesiana —por su insalvable generalidad— no logra realmente trascender este marasmo teórico (plantear que cuando percibimos algo ocurre una *determinada* interacción entre un *determinado* cuerpo externo y *determinada* parte de nuestro organismo que genera *determinado* movimiento interno al cerebro que, a su vez, produce como reacción un *determinado* contra-movimiento, produciéndose así una *determinada* imagen del cuerpo externo, etc., etc. —esto amenaza en convertirse también en una mera combinación de palabras huecas, sin sentido específico, como se le critica con toda razón a los engendros teóricos de los escolásticos).

<sup>75</sup> Cf. *Leviathan*, cap. 1.

Por otra parte, todos sus esfuerzos por ofrecer, como alternativas, explicaciones *naturalistas* para los diversos fenómenos conspicuos de la vida consciente humana, están lastrados por la necesidad de verterlos en el estrecho molde (una verdadera “camisa de fuerza” teórica) del *reduccionismo mecanicista*. Éste es el caso notorio de sus torpes intentos de dar cuenta del lenguaje y el razonamiento humanos, reduciéndolos brutalmente a las operaciones rudimentarias (y, por ello, “mecánicas”) de *nombrar* y *computar* (*sumar y restar*) las ideas en nuestras mentes.<sup>76</sup>

Dicho esto, es necesario hacer una aclaración pertinente —y crucial. Si bien Hobbes se equivoca al pretender que nos ofrece explicaciones *genuinas* como alternativa a las pseudo-explicaciones escolásticas, sí nos ofrece algo más modesto, pero no por ello despreciable: un avanzado *programa* para la investigación futura, tanto científica como filosófica.

§ 13. Aunque en términos de su época el “diálogo entre sordos” terminó en un *impasse*, un “empate” filosófico, la historia posterior, con el vertiginoso desarrollo del conocimiento científico de la naturaleza en general, y la humana en particular, ha inclinado la balanza decisivamente en favor de la opción hobbesiana y en contra del espiritualismo cartesiano.<sup>77</sup> Basta considerar, por ejemplo, el éxito de la farmacoterapia de la psiquiatría moderna: desde la perspectiva dualista propuesta por Descartes, este fenómeno es inexplicable, un “milagro”: en efecto, ¿cómo puede una sustancia material (el fármaco) no sólo producir una alteración en el balance químico del cuerpo del paciente, sino, en virtud de ello, transformar radicalmente su estado anímico, si la mente es una *sustancia* totalmente heterogénea e independiente, es decir, si no tiene absolutamente nada que ver con el cuerpo (al extremo de que la descomposición del cuerpo, su muerte, ni siquiera le hace un rasguño a la exquisita e inefable mente/alma)? En fin: el materialismo hobbesiano, no obstante sus conspicuas torpezas y limitaciones, apunta decisivamente hacia el futuro; el dualismo cartesiano, en cambio, representa desde el punto de vista histórico un insalvable *callejón sin salida*.<sup>78</sup>

*Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras*

<sup>76</sup> *Op. cit.*, caps. 4 y 5.

<sup>77</sup> Aunque quedan aún algunos espíritus recalcitrantes —algunos son incluso científicos eminentes, como John Eccles, por ejemplo: cf. Eccles & Popper, *The Self and its Brain*. N.Y., Springer International, 1977.

<sup>78</sup> Véase, al respecto, el lúcido y atinado balance que ofrece Mario Bunge en su *The Mind-Body Problem*. Oxford, Pergamon Press, 1980, entre otras obras.