



¿Es cartesiano el “teatro cartesiano” de Dennett?: Un análisis crítico desde el trialismo y el *ens per se*

Rodrigo Alfonso González Fernández

Departamento de Filosofía y Humanidades. Facultad de Filosofía y Humanidades. Universidad de Chile 

Felipe Morales Carbonell

Departamento de Filosofía y Humanidades. Facultad de Filosofía y Humanidades. Universidad de Chile 

<https://dx.doi.org/10.5209/ashf.88025>

Recibido: 11 de abril de 2023 / Aceptado: 18 de septiembre de 2023

ES Resumen: Este artículo examina cómo la separabilidad y unidad mente-cuerpo resultan clave para poner de manifiesto lo inapropiado del “teatro cartesiano”, metáfora creada por Daniel Dennett para criticar la experiencia consciente unificada en Descartes. La primera sección introduce al problema de la separabilidad cartesiana. La segunda examina cómo mente y cuerpo, separables mediante lo concebible según Descartes, resultan ser cosas metafísicamente distintas. La última sección enfatiza el argumento de la dis-analogía del piloto y el navío, y cómo, según el filósofo francés, aunque separables, mente y cuerpo son substancias estrechamente unidas, formando un *ens per se*. En vista de este, criticamos la metáfora del “teatro cartesiano” de Dennett: es imposible que la mente sea un espectador, puesto que la experiencia consciente ya es unificada e incluso somatizada. Notamos, por último, que pese a Dennett, hay investigadores de la Ciencia Cognitiva que coinciden con Descartes en relación con la estrecha unión mente-cuerpo, i.e., quienes defienden que la mente es encarnada, incrustada o incluso extendida.

Palabras clave: “Teatro cartesiano”; concebibilidad; distinción real; unión mente-cuerpo.

ENG Is Dennett’s ‘Cartesian theater’ really Cartesian?: A critical analysis from the perspective of trialism and the *ens per se* debate

ENG Abstract: This article examines how separability and the mind-body union are key to show how the ‘Cartesian theater’ metaphor created by Dennett is inappropriate as a critique of Descartes’ account of unified conscious experience. The first section introduces the problem of Cartesian separability. The second examines how mind and body, separable and conceivable according to Descartes, end up being distinct metaphysical substances. The last section emphasizes the dis-analogy argument of the ship and its pilot, and how, according to Descartes, mind and body are closely united as an *ens per se*, even though they are separable. In view of this, we criticize Dennett’s ‘Cartesian theater’ metaphor: it is impossible for the mind to be a mere spectator, as conscious experience is already unified-somatized even. We observe, finally, that despite Dennett there is cognitive science research that coincide with Descartes in arguing that the mind-body union is close-for example, those who defend that mind is embodied, embedded or extended.

Keywords: Cartesian theater; conceivability; real distinction; mind-body union.

Sumario: 1. Introducción. 2. La intuición modal cartesiana: la concepción clara y distinta de la separabilidad mente-cuerpo. 3. Sobre cómo la intuición modal cartesiana no implica que lo separable sea igual a lo separado. 4. El “teatro cartesiano” revisitado, el piloto y el navío, y las aproximaciones en Ciencia Cognitiva. 5. Conclusión.

Cómo citar: González Fernández, R. A.; Morales Carbonell, F. (2024) “¿Es cartesiano el “teatro cartesiano” de Dennett?: Un análisis crítico desde el trialismo y el *ens per se*”. *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 41 (1), 143-153.

Fuentes de financiación

Este trabajo recibió financiamiento del proyecto postdoctoral Fondecyt 3220017, "Saber cómo: Preguntas, maneras e intentos". Duración: 3 años.

Agradecimientos

Agradecemos la discusión de varios puntos de este trabajo a Jaime Pino, Diego Loyola, Guido Vallejos, José Luis Bermúdez, Jan Heylen, Ramón Menanteau, a las y los evaluadores anónimos y, por último, a las y los estudiantes del seminario *Filosofía de la Mente y de la Inteligencia Artificial*.

1. Introducción

A diferencia de la ciencia, con sus periodos de ciencia normal inspirada en paradigmas y resolución estándar de problemas,¹ en la filosofía parece campar el disenso, debate y discusión. Por ejemplo, no cabe duda de que la filosofía cartesiana no está exenta de polémica y que, por sí sola, es capaz de generar debates académicos perennes. Lo ha hecho en la filosofía moderna, y continúa haciéndolo en la filosofía contemporánea. De hecho, tópicos como el problema mente-cuerpo han sido objeto de preocupación de una vasta cantidad de filósofos y comentaristas, al punto de que incluso ha inaugurado discusiones, con posiciones apasionadas y finales inconclusos. Dichas discusiones han favorecido la existencia de subdisciplinas filosóficas, un fenómeno que apareció con fuerza en el siglo XX.

Es claro que la filosofía de la mente contemporánea no sería lo que es sin el problema mente-cuerpo, es decir, de las dificultades para establecer de qué manera lo mental y lo físico podrían constituir dos sustancias diferentes (metafísicamente distintas), pero estrechamente unidas y entremezcladas. En efecto, dicha postura cartesiana da lugar a lo que se denomina dualismo, sea este de sustancias, como tradicionalmente se le adjudica a Descartes, o de propiedades, como algunos filósofos defienden en relación con el problema mente-cuerpo.²

En este artículo reexaminamos la crítica de Dennett al dualismo cartesiano y, en particular, su novedosa idea del "teatro cartesiano", mediante el tratamiento del problema de la separabilidad y unidad mente-cuerpo. Justamente, pensar que ambas sustancias están separadas, como un espectador y una obra, es el comienzo de una mala interpretación de qué es el dualismo cartesiano, con la consiguiente "mala prensa" que acarrea. El "teatro cartesiano", atribuido por Dennett a Descartes, es precisamente el corolario de esa mala prensa. En palabras del primero:

(...) la atención exclusiva a los subsistemas específicos de la mente-cerebro a menudo causa una suerte de miopía teórica que impide ver a los teóricos que sus modelos presuponen que en alguna parte, convenientemente oculto en el oscuro "centro" de la mente-cerebro, hay un teatro cartesiano, un lugar en que "todo se unifica", dando lugar a la conciencia.³

Lo que queremos decir aquí es que el supuesto teatro en efecto no es cartesiano, o al menos, que no es directamente atribuible a Descartes. Tal atribución asume que según el filósofo francés hay una cierta desunión de la mente y el cuerpo, de modo tal que, para que surja la experiencia, estos deben interactuar en algún sitio.⁴ Esta interpretación interaccionista, más bien tradicional, de la filosofía de Descartes es lo que queremos evitar aquí.⁵

Para mostrar que el "teatro cartesiano" es una metáfora inapropiada, instaurada por Dennett, aquí examinamos cómo Descartes: i) aboga por la separabilidad de sustancias diferentes; ii) establece que la separabilidad no implica separación actual; iii) muestra que dicha separabilidad es perfectamente compatible con la estrecha unión y entremezclamiento de la mente y el cuerpo; iv) postula que esa unión constituye un *ens per se*, el cual ya involucra una experiencia unificada. Así, iii y iv implican que la mente no es testigo, ni espectador, sino que es siempre experiencia consciente unificada, incluso somatizada. Esto, porque como argumenta el francés, hay estados mentales que implican ideas confusas: el dolor, el hambre, la sed, etc.

Este trabajo está dividido en cuatro secciones y una conclusión. Mientras que la primera sección introduce el problema, la segunda aborda la esencia de la separabilidad de objetos mediante lo concebible, y cómo esto sirve para discernir que son cosas diferentes, desde un punto de vista modal y metafísico. La tercera sección examina si "separable" es una disposición. Esta, como analizamos, es diferente de predicados como "soluble", por tener condiciones de estímulo metafísicas y no observables. La cuarta sección y final trata con un argumento específico de la 6ª Meditación cartesiana: la dis-analogía del piloto y el navío. Como sostenemos aquí, dicho argumento cartesiano es crucial para la filosofía de la mente contemporánea, puesto que muestra cómo la mente y el cuerpo, pese a ser separables, pueden estar estrechamente unidos y entremezclados en un *ens per se*. Esta tercera sustancia, constituida a partir de la unión y entremezclamiento, sirve para desechar la metáfora del espectador del "teatro cartesiano". En tal situación espectador y obra están *separados* de hecho. Por ello sostenemos que Dennett simplemente asume que el dualismo de Descartes conlleva la separación de la mente y el cuerpo y, peor aún, su disociación. Pero, lo contrario es el caso: el *ens*

⁴ Es importante observar que Dennett lanza la idea del "teatro cartesiano" más en general como crítica a filósofos fisicalistas que buscan identificar un sitio único en que resida la conciencia. La cuestión de si hay un teatro o no (sea este cartesiano o de otro tipo) es, en este sentido, independiente del problema del dualismo. Sin embargo, estimamos que la atribución de Dennett de la idea del teatro a Descartes está entremezclada con su crítica al supuesto dualismo de sustancias cartesianas.

⁵ LOCKHORST, 2020, sección 2.4, observa que se puede interpretar a Descartes prácticamente de cualquier manera concebible: "Each of these interpretations agrees with at least some passages in Descartes' writings, but none agrees with all of them. Taken together, they suggest that Descartes' philosophy of mind contains echoes of all theories that had been proposed before him and anticipations of all theories that were developed afterwards: it is a multi-faceted diamond in which all mind-body theories that have ever been proposed are reflected."

¹ KUHN, 1962, pp. 35-43.

² Cf. CLARKE, 2003, pp. 235 y ss.

³ DENNETT., 1991, p. 39.

per se cartesiano involucra una experiencia unificada y somatizada, cuestión clara en el caso de las ideas confusas, como el dolor, el hambre o la sed. Este punto es relevante para las teorías de la mente contemporáneas; en efecto, hay posturas en Ciencia Cognitiva que evitarían la supuesta desunión y disociación de la mente y el cuerpo, privilegiando la integración de lo mental y lo corporal.

2. La intuición modal cartesiana: la concepción clara y distinta de la separabilidad mente-cuerpo

La tesis que defendemos en esta sección es que Descartes muchas veces procede a razonar en torno a la separabilidad de objetos o propiedades, para concluir que, si dicha separabilidad existe, los objetos o sus propiedades son metafísicamente diferentes. Es decir, el filósofo francés sostiene que si A y B son separables, entonces son metafísicamente diferentes. Justamente, la intuición modal cartesiana se apoya en un tipo de razonamiento modal, en relación con la posibilidad de la separación de A y B, no con su separación actual (volvemos sobre este punto más abajo). Específicamente, Descartes propone que, dada la intuición modal, si es posible que A y B sean separables, entonces es necesario que A y B no sean idénticos. Es decir, según el francés, A y B serán separables mediante lo concebible y por la omnipotencia de Dios. Sin embargo, aplica la cuestión de la separabilidad a otros problemas también. De hecho, ensaya tempranamente esta forma de razonar en la 2ª Meditación Metafísica. El francés lo hace de la siguiente manera, antes de llegar al cogito mediante la duda hiperbólica ensayada en la 1ª Meditación Metafísica:

Ya he negado que tengo sentidos y cuerpo. Con todo, titubeo, pues ¿qué se sigue de eso? ¿Soy tan dependiente del cuerpo y de los sentidos que, sin ellos, no puedo ser? Ya estoy persuadido de que nada hay en el mundo; ni cielo, ni tierra, ni espíritus, ni cuerpos, ¿y no estoy asimismo persuadido de que tampoco existo?⁶

Descartes también establece que el espíritu es más fácil de conocer que el cuerpo, en la misma 2ª Meditación Metafísica. Llega a tal conclusión, ciertamente, luego de someter diversas cosas a la duda, en la 1ª Meditación Metafísica, y teniendo como objetivo refutar al escéptico pirrónico y al ateo.⁷ Por ejemplo, pone en duda que tiene manos, cabeza, que existe el mundo externo, que no hay Dios sino un genio maligno, etc. Lleva la argumentación al extremo para saber si tendrá que detenerse y llegar a la *epojé*, la suspensión del juicio, y a la *ataraxia*, o la consiguiente tranquilidad del alma que dicha suspensión supuestamente produce. Según los escépticos, no puede haber tranquilidad del alma en el dogmatismo, pues la posición dogmática lleva a la pasión, no a la tranquilidad. Hay, por tanto, una directa conexión

entre la vida y lo que puede establecerse mediante el análisis del escéptico pirrónico. Este, aunque parece no llegar a nada duradero en la vida,⁸ tiene como objetivo central establecer la *epojé* y llegar a la *ataraxia*.

Independientemente de si la actitud escéptica tiene efectos para la vida, es claro que ella es determinante en cuanto a lo que se puede conocer. En efecto, la estrategia del escéptico pirrónico es neutralizar el dogmatismo mostrando que incurre en juicios contradictorios; la contradicción se logra mediante los *tropos*. Por ejemplo, “la nieve es blanca” y “la nieve es negra”: ambos serían juicios verdaderos, pero al ser contradictorios entre sí lo mejor y más aconsejable es la suspensión del juicio, y así llegar a la tranquilidad que esta conlleva.⁹ Descartes barrunta si se debe suspender el juicio, al menos al final de la 1ª Meditación Metafísica, cuando afirma:

Así pues, supondré que hay, no un verdadero Dios –que es fuente suprema de verdad–, sino cierto genio maligno, no menos artero y engañador que poderoso, el cual ha usado toda su industria para engañarme. Pensaré que el cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos y las demás cosas exteriores, no son sino ilusiones y ensueños, de los que él se sirve para atrapar mi credulidad. Me consideraré a mí mismo como sin manos, sin ojos, sin carne, sin sangre, sin sentido alguno, y creyendo falsamente que tengo todo eso. Permaneceré obstinadamente fijo en ese pensamiento, y si, por dicho medio, no me es posible llegar al conocimiento de alguna verdad, al menos *está en mi mano suspender el juicio*.¹⁰

Pero, Descartes no debe llegar hasta ese límite, concediendo el triunfo al escéptico pirrónico. Colige, posteriormente, en la 2ª Meditación que hay algo respecto de lo cual no puede dudar, a saber, que piensa. Así llega a concluir que “pienso, luego soy”,¹¹ la esencia del famoso cogito cartesiano. Pero hay una segunda manera de llegar a la misma conclusión: si hubiera un genio maligno que lo engañase, tendría que ser algo para ser engañado. Por tanto, concluye nuevamente que “pienso, luego soy”.¹² Ambas conclusiones, alcanzadas mediante dos vías, son refrendadas por el hecho de que se puede razonar estableciendo qué es esencial en virtud de la separabilidad de las propiedades de un objeto. Cabe destacar que también lo hace así, posteriormente, cuando examina los atributos del alma, analizando cuáles son separables de ella:

Pasemos, pues, a los atributos del alma, y veamos si hay alguno que esté en mí. Los primeros son nutrirme y andar, pero, si es cierto que no tengo cuerpo, es cierto entonces también que no puedo andar y nutrirme. Un tercero es sentir: pero no puedo sentir sin cuerpo, aparte de que yo he creído sentir en sueños muchas cosas y, al despertar, me he dado cuenta de que no las había sentido realmente. Un cuarto

⁶ DESCARTES, 1977, p. 24, AT VII 25. En lo que sigue, junto con los números de página de la traducción de Descartes que empleamos, también citamos la edición tradicional de Adam y Tannery, en el formato AT + volumen + página, como es convencional. Ver referencias.

⁷ Cf. González (2017).

⁸ BURNYEAT, 1998, pp. 25-26.

⁹ SEXTO EMPÍRICO, 1993, p. 63.

¹⁰ DESCARTES, 1977, p. 21, AT VII 23. El énfasis es nuestro.

¹¹ *ibídem*, p. 24, AT VII 25.

¹² *ibídem*, p. 24, AT VII 25.

es pensar: y aquí si hallo que el pensamiento es un atributo que me pertenece, siendo el único que no puede separarse de mí.¹³

La pregunta por los atributos del alma, entonces, lleva a cuestionar qué es finalmente ella (el *cogito*). Según Descartes, este implica dudar, entender, afirmar, negar, querer, no querer, imaginar y también sentir.¹⁴ Todas esas acciones, que son modos del *cogito*, hacen que este sea más fácil de conocer que el cuerpo. Ciertamente, Descartes burla que podríamos no tener cuerpo y aun así no dejaríamos de ser, pues el sueño nos indica eso.¹⁵ Esta conclusión nuevamente es alcanzada mediante un argumento que explora la separabilidad mediante la distinción de dos cosas: se testean las acciones y su posible separación, para determinar entonces cuáles son esenciales al ser de uno, y cuáles son contingentes. Hasta aquí Descartes sostiene que:

1. A es separable de B
2. Si A es separable de B, A y B no son idénticos

Luego,

3. A y B no son idénticos (MP i y ii)

En aras de esclarecer si los cuerpos son tan fáciles de conocer como el espíritu, Descartes analiza el ejemplo del trozo de cera que acaba de ser sacado de la colmena. Nuevamente procede al examen mediante un argumento de separabilidad de propiedades de objetos, yendo paso a paso en el razonamiento de distinguir acciones o cosas separables. Observa, por ejemplo, que el trozo de cera es aún dulce, que todavía tiene olor a flores, que tiene color, figura, magnitud, que es duro, frío, maleable, y que si se golpea emite un sonido. Todas esas propiedades creemos captarlas mediante los sentidos, y así lo declaramos con las palabras: vemos y tocamos el trozo de cera y sus propiedades.¹⁶ Entonces, declaramos mediante el lenguaje lo que percibimos: los sentidos ayudarían a establecer qué son los cuerpos. Esto es un error, según el filósofo francés.

El trozo de cera *no* es lo que captamos mediante los sentidos. Su esencia es captada por la facultad de juzgar como una mera *inspección del espíritu*. De hecho, Descartes somete el trozo de cera al fuego. En particular, “lo que restaba de sabor se exhala, el olor se desvanece, el color cambia, la figura se pierde, la magnitud aumenta, se hace líquido, se calienta, apenas se le puede tocar, y si lo golpeamos, ya no producirá sonido alguno”.¹⁷ Es decir, todas las propiedades que eran captadas mediante los sentidos, y declaradas mediante palabras, han cambiado y son separables, pero nadie podría negar que el trozo de cera sigue siendo lo que es: cera. Hay algo de él que *no* es separable de su ser, lo cual puede establecerse mediante el sometimiento de la cera al fuego, o al imaginar qué sucedería con ella si se lo hiciera.

La cera tiene una propiedad esencial sin la cual no sería lo que es. Uno podría *separar* del trozo de cera todas sus propiedades superficiales, las captadas mediante los sentidos, y seguiría siendo cera. Pero, según Descartes, dicho trozo sigue siendo algo extenso, flexible y cambiante. Esas propiedades no pueden separarse de la cera misma. Que sea flexible y cambiante se asocia a la imaginación y a los cambios a los que puede someterse el trozo de cera. Algo distinto sucede con la extensión, que no puede *separarse* de la cera, incluso luego de todos sus cambios es un atributo que permite distinguir qué es, finalmente, ella, es decir, permite establecer qué tipo de sustancia es.

La cera podría experimentar más variaciones de las que uno puede imaginar. Así, no es posible identificar lo que es el trozo de cera es por medio de la imaginación, *y sí solo por medio del entendimiento, el cual por la potencia de juzgar identifica qué propiedades son separables y cuáles son esenciales de la cera*. Incluso, esto es más evidente con relación no ya al trozo de cera particular, que examina, sino a la cera en general. La idea clara y distinta de esta no es captada mediante los sentidos o la imaginación, sino solo mediante una *inspección del espíritu*.

De la misma forma, podemos engañarnos cuando solo atendemos a las palabras, las cuales resultan engañosas, una cuestión que ya se anticipaba arriba. Ciertamente, las palabras nos inducen a pensar que *vemos* la cera y que *la tocamos*, pero en realidad solo establecemos qué es, finalmente, mediante el entendimiento y la potencia de juzgar. Solo mediante esta se puede identificar qué propiedades esenciales del trozo de cera *no son separables de este*. Así, Descartes aplica la cuestión de la separabilidad a las propiedades contingentes de la cera, mientras que la extensión, una propiedad esencial, es algo que *no* es separable de su ser. El siguiente pasaje, a propósito del engaño de los sentidos y de las palabras, muestra algo crucial en relación con la mente y los estados mentales:

Mas he aquí que, desde la ventana, veo pasar unos hombres por la calle: y digo que veo hombres, como cuando digo que veo cera; sin embargo, lo que en realidad veo son sombreros y capas, que muy bien podrían ocultar autómatas, movidos por resortes. Sin embargo, pienso que son hombres, y de este modo comprendo mediante la facultad de juzgar, que reside en mi espíritu, lo que creía ver con los ojos.¹⁸

El meollo de la argumentación respecto de la separabilidad tiene que ver con el problema de la naturaleza de la mente, y de cómo es más fácil de conocer, como cosa pensante, que el cuerpo, como algo extenso no pensante. Incluso, la existencia de la mente ajena y de estados mentales es captada mediante el entendimiento y la facultad de juzgar del pensamiento, no mediante los sentidos y las palabras.

El examen cartesiano de la facultad de juzgar, además, permite reconocer cómo la mente es metafísicamente *distinta* respecto del cuerpo,

¹³ *ibidem.*, p. 25, AT VII 27, énfasis nuestro.

¹⁴ *ibidem.*, p. 26, AT VII 28.

¹⁵ *ibidem.*, p. 18, AT VII 19.

¹⁶ *ibidem.*, p. 28, AT VII 30.

¹⁷ *ibidem.*, p. 28, AT VII 30.

¹⁸ *ibidem.*, p. 29, AT VII 32.

es decir, apoya la llamada distinción real, de cómo mente y cuerpo son sustancias distintas, con atributos diferentes y, por tanto, esencias diferentes: la no extensión pensante y la extensión no pensante, respectivamente.¹⁹ En concreto, Descartes *juzga argumentando de la siguiente manera:*

En primer lugar, 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 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 solo en ser una cosa que piensa, o una sustancia cuya esencia o naturaleza toda consiste solo en pensar. Y aunque acaso (o mejor, con toda seguridad, como diré en seguida) tengo un cuerpo al que estoy estrechamente unido, con todo, puesto que, por una parte, tengo una idea clara y distinta de mí mismo, en cuanto que yo soy solo una cosa que piensa –y no extensa–, y, por otra parte, tengo una idea distinta del cuerpo, en cuanto que él es solo 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.*²⁰

Como puede apreciarse, el argumento cartesiano de la intuición modal, crucial respecto del llamado problema mente-cuerpo, se basa en la cuestión de la separabilidad de sustancias (y esencias/propiedades), estableciendo, con la certeza que otorgan las ideas claras y distintas²¹ y gracias a la omnipotencia divina, que mente y cuerpo pueden concebirse clara y distintamente como metafísicamente distintas (incluso si están estrechamente unidos, punto fundamental que retomamos en las siguientes secciones a propósito de la metáfora del “teatro cartesiano”). Es importante señalar que un error frecuente es considerar que mente y cuerpo están *separados*, actualmente. Y como examinaremos, esa separación

conlleva una disociación, por ejemplo, cuando se considera la experiencia consciente misma, crucial en el caso de la adjudicación del “teatro cartesiano” que hace Dennett a Descartes, y que es un error. En consecuencia, es fundamental entender en su justa medida la separabilidad de la mente y el cuerpo, y el problema que esto conllevaría para la supuesta existencia de dicho teatro.

3. Sobre cómo la intuición modal cartesiana no implica que lo separable sea igual a lo separado

Alguien podría pensar, no obstante, que mente y cuerpo están *actualmente* separados, lo que también confirmaría que son metafísicamente diferentes. De hecho, algún intérprete del dualismo cartesiano podría llegar a pensar eso, en la medida que ambas sustancias son diferentes. Sin embargo, pensar que cuerpo y mente están separados entraña el problema de establecer de qué manera el ser humano es mente y cuerpo a la vez (problema que analizamos en las siguientes secciones). Una manera de evitar el error de considerar que separable implica separado, y las consecuencias negativas que trae, es mediante un análisis más riguroso del argumento de la intuición modal, de la 6ª Meditación, el cual puede ordenarse como sigue.

Formalizando ‘p es concebible’ con Cp, partimos del principio de que lo concebible es posible.²²

1. $Cp \rightarrow p$ es posible

Es importante observar que el fundamento metafísico del principio es que todo lo que un ente finito puede concebir, un ente infinito lo puede hacer, una tesis típicamente cartesiana. Por ejemplo, Dios puede hacer separable en la realidad lo que puede concebirse separable.

Luego, tenemos el principio que dice que si dos cosas a y b son idénticas, para cualquier propiedad F que una tenga, la otra debe tenerla también:

2. Si $a = b$, entonces necesariamente $Fa \leftrightarrow Fb$
3. Si $a = b$, entonces no es posible que Fa y no Fb (se sigue lógicamente de 2)
Y el principio que postula la necesidad de la diferencia:
4. Si no es el caso que es necesario $a = b$, es necesario $a \neq b$

Finalmente, observamos que es posible concebir la mente (m) y el cuerpo (c) instanciando distintas propiedades (siendo, por lo tanto, distintos). Hay al menos una propiedad G que la mente instancia y que el cuerpo no instancia:

5. $C(Gm \ \& \ \text{no } Gc)$
Entonces, el razonamiento procede:
6. Es posible que Gm y no Gc . (MP 1, 5)
7. Si $m = c$, entonces no es posible que Ga y no Gc . (instanciando 3)
8. Luego, necesariamente $m \neq c$ (MT 7, 6+4)

¹⁹ Cf. ROZEMOND, 1998, pp. 7-8. Según esta filósofa, Descartes considera que las sustancias son cosas que existen *per se*, mientras que los modos requieren de sustancias para existir. Volvemos sobre esta distinción más abajo, aunque advertimos que nuestro análisis se aleja de la postura sustancialista de Rozemond para llegar a la distinción real. Esta, estimamos, se alcanza tal como la tradición ha interpretado: en función de la separabilidad de sustancias por tener esencias diferentes. Cf. WILSON (2005).

²⁰ DESCARTES, 1977, pp. 65-66, AT VII 78, énfasis nuestro.

²¹ Por razones de espacio solo mencionamos que Descartes, en la 3ª Meditación Metafísica, conecta la claridad y la distinción con la verdad indubitable. Tal conexión se basa en la regla general de que las cosas verdaderas pueden ser concebidas muy clara y distintamente (*op. cit.*, p. 31, AT VII 35). Justamente, la distinción real, cuyo signo es la separabilidad de sustancias con esencias distintas, es concebida clara y distintamente (volvemos sobre este problema más abajo).

²² El principio de que lo concebible es una guía para la posibilidad es típicamente cartesiano. YABLO (1990) y CHALMERS (2002) dan algunas defensas contemporáneas del principio.

Pero, ¿por qué es un error considerar que mente y cuerpo están separados actualmente, y no que son *solo* separables? ¿Cuál es la diferencia? Una arista del problema es que las cosas separables pueden estar estrechamente unidas, por lo cual no necesitan estar separadas actualmente. Tómese en consideración el siguiente ejemplo: una cinta adhesiva y una superficie limpia. Es claro que ambas cosas pueden estar separadas, pero también pueden estar estrechamente unidas, incluso si son metafísicamente diferentes. Por ejemplo, si se pega la cinta adhesiva a la superficie limpia, ambas cosas estarán estrechamente unidas, pero continuarán siendo separables y metafísicamente diferentes. Por lo tanto, no puede concluirse que lo separado no pueda estar estrechamente unido y, más aún, que dos cosas no sean separables si no están de hecho separadas.

El dualismo cartesiano establece que las cosas separables son metafísicamente distintas. Nuevamente, esto se apoya en la famosa *distinción real* a la que conduce el argumento de la intuición modal formalizada arriba. Es decir, lo que sostiene el filósofo francés es que se debe distinguir la distinción *formal* y la distinción *real*. En el caso de la primera recurre a un ejemplo, el caso de la figura y del movimiento de un mismo cuerpo. Puede concebirse el movimiento sin la figura, y la figura sin el movimiento. También se puede concebir figura y movimiento haciendo abstracción del cuerpo que se mueve o posee figura. Sin embargo, no se puede concebir el movimiento sin algún cuerpo al que se refiera, ni la figura sin algún cuerpo en que resida. Tampoco se puede fingir que haya movimiento en algo que no tiene figura, ni figura en algo incapaz de moverse. En el caso de la distinción *real*, en cambio, puede concebirse la existencia de A sin que B exista, y viceversa, de manera *radical*, es decir, teniendo la substancia A completa sin tener la substancia B completa, o B completa sin A. Es decir, en términos de que A y B son esencias diferentes que subyacen a cosas diferentes que pueden existir de manera completa e independiente. Descartes lo examina de la siguiente manera:

Pero concibo perfectamente lo que el cuerpo es (es decir: concibo el cuerpo como una cosa completa), pensando solo que es una cosa extensa, movable, dotada de figura, etc., aunque niegue de él todo cuanto pertenece a la naturaleza del espíritu; y, asimismo, concibo que el espíritu es una cosa completa, que duda, entiende, quiere, etc., aunque no le conceda cosa alguna de las que se contienen en la idea del cuerpo; *lo que no podría suceder si no hubiera una distinción real entre cuerpo y espíritu.*²³

Es importante destacar, nuevamente, que Descartes no dice que las cosas metafísicamente diferentes están separadas, cuestión que es clave en relación con la dinámica entre mente y cuerpo, y que trae consecuencias con relación al “teatro

cartesiano” y la supuesta disociación de la experiencia consciente que Dennett le atribuye a Descartes. Esto es fundamental para entender en su justa medida el problema mente-cuerpo, porque podría surgir la pregunta de cómo dos cosas separables se vinculan y están estrechamente unidas. Justamente, la filosofía de la mente contemporánea enfatiza que, dado el problema mente-cuerpo, estos podrían ser metafísicamente diferentes. Luego, que no es posible explicar cómo se relacionan, es decir, cómo la mente influye causalmente sobre el cuerpo, y cómo lo material, influye en el ámbito mental.²⁴ Pero el problema parece resolverse si se considera que mente y cuerpo, aunque estrechamente unidos, son separables. En efecto, si mente y cuerpo lo son, aunque estén estrechamente unidos, pueden relacionarse entre sí justamente por la unidad y substancia compuesta que constituyen ambos (volvemos sobre este punto más abajo, por las consecuencias que trae para el mencionado teatro).

Cabe examinar con más detalle el problema de cómo entender la noción de separabilidad. Cuando Descartes dice que mente y cuerpo ‘pueden darse separadamente’, la manera más tradicional de entender esto es que alude a la mera *posibilidad* de que mente y cuerpo estén separados. El tipo de posibilidad de que se habla en este caso es metafísico, precisamente aquello a lo que nos guía, como hemos visto, la concebibilidad clara y distinta y el principio de que todo cuanto podemos concebir es posible, porque está en la omnipotencia de Dios hacer que las cosas sean como las concebimos.

Precisamente esta dimensión modal de la separabilidad es lo que cabe tener en mente cuando consideramos la cuestión de si mente y cuerpo, como los encontramos en sujetos como nosotros, pueden entenderse como entidades separadas o meramente separables. El que sea metafísicamente posible que existan separadamente no implica que de hecho existan separadamente.

En resumen, y puesto de manera algo más técnica, la separabilidad no es lo mismo que la separación de mente y cuerpo porque:

Mente y cuerpo están separados implica
Mente es diferente de cuerpo (Mente y cuerpo no son idénticos), donde mente es actualmente distinto de cuerpo y viceversa

En cambio,

Mente y cuerpo son separables implica
Mente es diferente de cuerpo (pues puede darse mente sin cuerpo y viceversa), pero no significa que *actualmente* mente y cuerpo estén separados. Luego, es posible concluir que mente no es idéntico a cuerpo, porque ambas substancias podrían existir separadamente.

La siguiente sección explica de qué manera Descartes plantea un argumento acerca de la estrecha unión, *de la unidad y entremezclamiento* entre mente

²³ DESCARTES, 1997, p. 100, AT VII 121, énfasis nuestro. Destacamos aquí, nuevamente, la cuestión de la separabilidad que lleva a la distinción real, un punto crucial que se aleja del análisis de Rozemond. Por el contrario, seguimos el examen de la distinción real basándonos en WILSON (2005), p. 166.

²⁴ Cf. CRANE, 2003, pp. 43-47; SEARLE, 2004, pp. 22-23; KIM, 2006, pp. 30-39; el problema mente-cuerpo resuena hasta hoy, cf. HEIL, 2020, pp. 17-20.

y cuerpo, lo que es crucial en relación con el “teatro cartesiano” que Dennett atribuye a Descartes. Dicha unidad se establece en el francés mediante una dis-analogía, es decir, argumentando que la situación entre la mente y el cuerpo *no* es como lo que ocurre con un piloto en un navío: el primero puede ser *espectador* del daño del segundo desde la distancia. Es decir, el piloto es *testigo* de dicho daño solo contemplándolo, tal como un *espectador* contempla una obra de teatro. Tal dis-analogía, muestra que mente y cuerpo están estrechamente unidos, lo que ocurre pese a que son separables, sea mediante lo concebible, sea mediante la omnipotencia de Dios. Todo lo analizado aquí es clave para des-mistificar el llamado “teatro cartesiano”, que Daniel Dennett adjudica a Descartes.

4. El “teatro cartesiano” revisitado, el piloto y el navío, y las aproximaciones en Ciencia Cognitiva

Descartes procede siempre mediante argumentos, y ese es el caso en el problema de la estrecha unión entre mente y cuerpo, una cuestión crucial con relación al “teatro cartesiano”, y a la supuesta aproximación vía espectador a la experiencia consciente atribuida por Dennett al francés.

Un argumento por analogía es un argumento que establece que P es similar a Q, siendo P y Q proposiciones compuestas. En tal caso, los elementos de P son similares en varios aspectos a los elementos de Q. Por ejemplo,

La gente lleva sus autos a servicio y mantenimiento cada cierta cantidad de meses, sin expresar queja alguna. ¿Por qué no hacen lo mismo con el cuidado de sus cuerpos?

Lo que hace el argumento es sugerir que un chequeo médico es como llevar el auto a servicio y mantenimiento.²⁵

En este sentido, los autos requieren de atención, al igual que los cuerpos; no puede haber quejas al respecto. De otra forma, pueden ocurrir problemas mecánicos y de salud, respectivamente. Es decir, *tal como con los autos, con la desatención de nuestros cuerpos pueden ocurrir problemas.*

No obstante, el argumento que plantea Descartes en la 6ª Meditación es una dis-analogía, es decir, es la negación de que dos cosas sean lo mismo (pues son exactamente lo contrario). Por ejemplo, alguien podría plantear que “la vida no es como una montaña rusa; si lo fuera terminaríamos donde comenzamos. Pero la vida no termina donde comenzamos”. Es decir, este argumento plantea que si la vida fuera una montaña rusa, su comienzo y fin serían lo mismo. Pero, como comienzo y fin son diferentes en la vida, esta no es una montaña rusa.

Descartes, justamente, aprovecha el colorido de la dis-analogía entre piloto y navío para mostrar que la situación de aquél *no* es como la de alguien que siente dolor. Específicamente, plantea la dis-analogía en función de que, pese a la separabilidad de mente y cuerpo, estas sustancias están *estrechamente unidas* y entremezcladas en el ser humano. Los seres humanos somos mente y cuerpo, pese a la diferencia metafísica que existe entre ambos. Si

esto es así, es claro que muchas ideas muestran esa estrecha unión; por ejemplo, cuando sentimos dolor, hambre, sed, calor, etc. pareciera, *prima facie*, que solo *pensamos* en esas ideas confusas. Tal conclusión no es del todo extraña, porque sentir es pensar, el cual no puede existir sin este (aunque el pensar sí puede existir sin el sentir). Como el propio Descartes advierte,²⁶ sentir dolor podría ser visto como *solo* captable mediante el entendimiento. Pero, ¿podrían las sensaciones reflejar la estrecha unión mente-cuerpo, *incluso si sentir es pensar?* Y, asimismo, ¿no serían entonces lo mismo las sensaciones que los pensamientos relacionados con estas, captados por el entendimiento?

Justamente, el punto de la dis-analogía entre las sensaciones de sed, dolor, hambre, etc. y las ideas confusas que acarrearán, es que las primeras *no solo* se piensan, sino que se *sienten* como tales. Y esto ocurre porque las sensaciones muestran la estrecha unión entre mente y cuerpo, pese a que las sensaciones son, insistimos, ideas confusas, aunque vivaces.²⁷ En relación con lo que enseña la naturaleza acerca de estas sensaciones, el filósofo francés sostiene decididamente lo siguiente:

Me enseña también la naturaleza, mediante esas sensaciones de dolor, hambre, sed, etc., que yo no solo estoy en mi cuerpo como un piloto en su navío, sino que *estoy tan íntimamente unido y 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. Pues, en efecto, tales sentimientos de hambre, sed, dolor, etc. 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.*²⁸

Las sensaciones muestran de modo inequívoco la estrecha unión entre mente y cuerpo,²⁹ y lo hacen develando una cuestión esencial: las aludidas sensaciones no son separables de los pensamientos confusos, son uno y lo mismo con estos, al punto de que el entendimiento no logra captarlos a cabalidad. Pero, entonces, ¿no existe una contradicción entre la intuición modal y la dis-analogía del piloto y el navío? En primera instancia, parece que sí existe contradicción entre ambos argumentos, porque uno establece que la mente puede existir sin el cuerpo, mientras que el segundo sostiene que mente y cuerpo están

²⁶ DESCARTES, 1997, p. 26, AT VII 28.

²⁷ Es notable esta idea en Descartes, y cómo los comentaristas no la han comparado con las impresiones e ideas en HUME, 2007, pp. 16-17. ¿Habría leído Hume la aproximación cartesiana a las ideas confusas de los sentidos? Una cuestión es clara: la idea de que las impresiones e ideas de los sentidos son vivaces es originalmente cartesiana.

²⁸ DESCARTES, 1997, p. 68, AT VII 81, énfasis nuestro.

²⁹ Lo mismo de *Las Meditaciones*, a propósito de la unión que reflejan las sensaciones, puede encontrarse, entre otros lugares, en DESCARTES, *Principios*, I.48, I.60, II.2 y IV.190.

²⁵ WESTON, 2000, p. 19.

estrechamente unidos, en clara oposición a lo que ocurre con el piloto, quien es espectador del daño de su navío desde la distancia.

Sin embargo, no hay contradicción alguna entre la intuición modal y la dis-analogía del piloto y el navío. Ello ocurre *precisamente* por la manera en que la mente es *separable* del cuerpo, la cual no implica que esté actualmente *separada* de él. Es decir, debido al modo en que mente y cuerpo son *separables*, pueden estar estrechamente unidos y entremezclados; tal posibilidad existe porque no están separados del todo, tal como acontece con el ejemplo de la cinta adhesiva y la superficie limpia, en que ambas pueden separarse, aunque sean cosas que están estrechamente unidas.

Nótese, nuevamente, que la mente y el cuerpo sean separables, no implica que no pueden ser dos sustancias metafísicamente diferentes e, incluso así, que estén estrechamente unidas. Esta diferencia de lo separado y lo separable no ha sido asumida del todo por la filosofía de la mente contemporánea, construyendo una imagen distorsionada de las ideas de Descartes. Es precisamente en este tipo de interpretación errada del filósofo francés en que cae Dennett al tomarle como ejemplo de quienes creen en la existencia de algo así como el “teatro cartesiano”, que evoca la analogía con el piloto y el navío, que como vimos, Descartes considera insostenible. Atribuir este modelo a Descartes no es hacerle justicia a sus observaciones sobre la posibilidad de mente y cuerpo separables pero no actualmente separados. Esto es independiente de si en efecto lo que Dennett llama “teatro cartesiano” es en sí mismo una confusión acerca de la naturaleza de la mente, esto es, si como Dennett afirma, “la idea de un centro especial en el cerebro es la mala idea con mayor tenacidad en nuestros intentos de pensar la conciencia.”³⁰

Según Descartes, el ser humano, entonces, sería una tercera sustancia conformada por mente, *res cogitans*, y cuerpo, *res extensa*. Este tipo de modelo ha sido denominado ‘trialista’, pues parece divergir del esquema dualista tradicional que distingue entre *res cogitans* y *res extensa* únicamente. Cottingham (1985, 1986) defiende una postura de este tipo, distinguiendo a la sensación como un tercer atributo característico de un tipo de sustancia, además de la extensión y el pensamiento.

El trialista debe explicar cómo mente y cuerpo conforman una tercera sustancia. Según Clarke,³¹ existen dos posibilidades en relación con la combinación de dos sustancias 1 y 2 para formar una tercera:

- i) Las dos sustancias, mantienen su identidad y son separables
- ii) Las dos sustancias, pierden su identidad original, formando una nueva tercera sustancia

Es importante tener en cuenta que i) implica que se pueden predicar cosas de las sustancias 1 y 2, sin afectar la identidad de la tercera sustancia, mientras que sobre la base de ii) se pueden decir

cosas de la tercera sustancia solamente, ya que dicha sustancia prevalece respecto de las sustancias 1 y 2. A modo de ejemplo: aunque son combinables, una cinta adhesiva y una superficie de papel mantienen su identidad y son separables—este sería un caso del primer tipo de combinación. En cambio, cuando combinamos pintura azul y amarilla obtenemos una sustancia que no es ni azul ni amarilla, sino verde—este sería un caso del segundo tipo.³² De i) es justamente la cinta adhesiva y la superficie. Ambas cosas mantienen su identidad, pese a ser metafísicamente separables.

La naturaleza del ser humano parece ser una sustancia compuesta de dos sustancias básicas, estrechamente unidas. *Prima facie* el ser humano, en tanto tercera sustancia, se parecería más al resultado de un proceso del segundo tipo, y no del primero. La mente y el cuerpo humano pueden ser separados (y, por tanto, la unión substancial del ser humano aniquilada) al menos, al parecer, solo en un rango limitado de casos: o bien por la intervención de Dios (para quien todo es posible), o bien mediante el proceso natural de decaimiento y muerte del cuerpo (dado que el alma es imperecedera, la aniquilación del ser humano no puede darse por la aniquilación del alma, a excepción de que sea la voluntad de Dios).³³

Justamente, como Clarke observa,³⁴ Descartes entabló discusión con Regius acerca de la naturaleza del ser humano. De acuerdo con este último filósofo, la unidad de la mente y del cuerpo es una unión accidental, o *un ens per accidens*, es decir, algo que no está esencial o necesariamente unido a algo más, e.g., el ropaje del cuerpo es un accidente de alguien (la ropa puede existir sin el cuerpo de alguien, y este sin la ropa). Descartes insiste que la unidad de la mente y el cuerpo constituyen un *ens per se*. En un pasaje crucial de la carta a Regius de Diciembre de 1641, Descartes dice

Dígame que a pesar de esto Ud. no dijo que un ser humano es un *ens per accidens*, y que mostró con suficiencia en su décima tesis que Ud. entendió que es un *ens per se*. Pues ahí Ud. afirmó que el cuerpo y el alma, en relación con el ser humano completo, son sustancias incompletas; y se sigue de que sean incompletas que lo que las constituye es un *ens per se*. Que algo que es un *ens per se* podría convertirse en ser *per accidens* se muestra en el hecho de que los ratones se generan, o llegan a

³⁰ DENNETT, 1991, pp. 107-108, énfasis en original.

³¹ CLARKE, 2003, p. 223.

³² No es claro si Descartes contaría a estos como ejemplos de sustancias corpóreas. ZERBUDIS (2015) da una reseña de las discusiones sobre este punto, y ofrece una defensa de la tesis de que existe una multitud de sustancias corpóreas). Nuestro propósito aquí es simplemente ilustrar cómo podría entenderse la combinación sustancial, por lo que nos basta con que estos ejemplos sean *como* instancias de combinación sustancial.

³³ Cf. *Las Pasiones* 1.6. Descartes compara el cuerpo de un muerto con un reloj que está roto, suponemos irreparablemente. Agradecemos a las y los estudiantes del seminario *Filosofía de la Mente y de la Inteligencia Artificial* habernos ayudado a apreciar el punto sobre la muerte en relación con la muerte del ser humano. El mismo punto está en KRIPKE (1980), p. 145 (nota al pie).

³⁴ CLARKE, 2003, p. 223.

ser, *per accidens* de la suciedad, y aun así son *entia per se*.³⁵

Independiente de las consideraciones de Descartes de qué es *per accidens* y *per se*, es claro que, aunque podemos separar mente y cuerpo con el pensamiento, ambas substancias están estrechamente unidas. El ser humano, que es una substancia compuesta, no puede separar la substancia 1 y la substancia 2, pues solo Dios con su omnipotencia puede hacerlo. Como en tantos pasajes, Descartes recurre a Dios para que el problema tenga una solución adecuada.³⁶

Concedemos que el debate respecto a la unidad del cuerpo y alma humanos no está cerrado. Rozemond (1998) y Zaldivar (2011) ofrecen varios argumentos en contra del trialismo. En particular, Rozemond rechaza el argumento trialista de que para explicar la naturaleza de las sensaciones sea necesario apelar a la unión de mente y cuerpo como sustento de estas como atributos o modos, y propone que deberíamos entender a las sensaciones como modos de la mente en tanto que está unida al cuerpo (esto los hace modos de la *res cogitans* en vez de modos de la unión de mente y cuerpo). Zaldivar añade que, en efecto, las sensaciones pueden entenderse como estados mentales que pueden ocurrir en independencia de la actividad del cuerpo.³⁷ Si bien concedemos este punto acerca de las sensaciones en general, hay que observar que estrictamente, en tanto el mundo externo existe y es la causa de nuestras sensaciones verídicas, tales sensaciones no pueden ser tan sólo modos de la mente, pues dependen esencialmente de la interacción de la mente y la *res extensa*. No tenemos espacio aquí para responder en detalle a todas las críticas posibles al trialismo.³⁸ Sin embargo, insistimos que la interpretación trialista es consistente con lo expresado por Descartes. Sobre todo, creemos que acierta sobre todo en enfatizar la estrecha conexión entre mente y cuerpo en Descartes, que la interpretación estrictamente dualista más tradicional no parece capturar adecuadamente. Como Hoffman (1986) apunta, esto se debe en parte a que para Descartes era una cuestión estratégica enfatizar la distinción real entre mente y cuerpo por sobre la unión de ambos.³⁹ En este sentido, nuestro punto es que la postura trialista tiene mejores recursos para explicar la naturaleza de la unión. Quizás para estos propósitos no es necesario comprometernos con la tesis trialista de que la unión es un *ens per se*, y basta que se acepte que es un *ens per accidens*.

Nótese que el entremezclamiento de mente y cuerpo naturalmente impide que en el contexto de la existencia de seres compuestos como nosotros ambos estén *disociados* y *desunidos* (para disociarlos

es necesario un poder como el de Dios al menos en este respecto). Efectivamente, el *ens per se* hace que mente y cuerpo compongan una tercera substancia, a partir de la substancia 1, la mente, y la substancia 2, el cuerpo. Esta idea, de carácter metafísico, es totalmente incompatible con el “teatro cartesiano”, pues este implica disociar la experiencia consciente, al separar espectador y obra contemplada. Esto es, el espectador se encuentra disociado del cuerpo, tal como el piloto contempla a la distancia el daño que ocurre a su navío. Así, lo inapropiado de la metáfora de Dennett, por el carácter desunido y disociado de la experiencia que supone y que atribuye a Descartes, queda de manifiesto. Si hemos de tomar el escenario del “teatro cartesiano” de este modo, no podemos decir que este refute realmente a Descartes. Y lo mismo sucede en el caso de otros intentos de refutación del dualismo que asumen, *simpliciter*, que mente y cuerpo están desunidos.⁴⁰

Pero, hay una objeción posible a nuestra crítica. Mente y cuerpo constituyen una tercera sustancia en el caso de seres como nosotros; luego, podríamos dar vuelta el escenario del “teatro cartesiano” y decir que el teatro conforma una entidad compuesta. El supuesto observador no puede hacerlo fuera del teatro, y el teatro no puede ser tal sin que existan observadores que actúen de ciertas maneras en relación con él. ¿No podemos decir lo mismo del sistema que está constituido por el navío y el piloto en la viñeta cartesiana? Tal vez sí. En ese caso, paradójicamente Descartes y Dennett no resultarían estar en una oposición tan radical como podría suponerse, pues el problema no es la existencia del sistema que integra mente y cuerpo, sino cómo se supone que este sistema opera. Mientras Descartes parece optar por una descripción centralizada en el *cogito* y *localizada en la glándula pineal*,⁴¹ Dennett opta de *lleno* por una descripción distribuida.⁴² Lo que es importante de destacar aquí es que mucho de esto podría estar prefigurado ya en Descartes, al menos en lo que refiere a sus consideraciones sobre cómo la mente podría ser producto de factores materiales,⁴³ no directamente “visibles” al *cogito* centralizado (y al teatro al que alude Dennett). Por ejemplo, ¿qué habría sostenido Descartes en relación con el *cogito* de haber sabido de cómo operan las neuronas en el sistema nervioso? Eventualmente, la mente podría ser un sistema cognitivo más integrado y no centralizado, justamente aludido por los factores materiales. Es importante destacar que hay una aproximación

³⁵ DESCARTES, 1991, p. 200, AT III 460, traducción nuestra.

³⁶ Cf. DESCARTES, 1997, p. 32, AT VII 36; *op. cit.*, p. 65, AT VII 78; *op. cit.*, p. 67, AT VII 86.

³⁷ Cf. AT VII, 29.

³⁸ Una objeción importante contra el trialismo es que, si toda substancia tiene asociado un atributo característico (así, por ejemplo, la *res extensa* la extensión, y la *res cogitans* el pensamiento) no es claro cuál sería el atributo característico de la substancia de la persona humana. Una opción, que no tenemos espacio para defender aquí, es que la persona humana exhibe un tipo único de estructura orgánica.

³⁹ Cf. AT III, 664.

⁴⁰ Cf. SMULLYAN, 2002, p. 31.

⁴¹ En las *Meditaciones* Descartes no se detiene a explicar los mecanismos que producen la experiencia consciente (aunque cf. una referencia en la 6a meditación a la parte del cerebro en que se ejercita el ‘sentido común’, p. 72), lo que hace en detalle en el *Tratado del Hombre* (1980). Cf. DENNETT (1991), p. 107.

⁴² En DENNETT (1991) esta idea está representada en el modelo de los Borradores Múltiples (p. 111 y siguientes). ISMAEL (2006, 2007) concibe otra versión del modelo distribuido de Dennett. Lo que es esencial entender, en todo caso, es que Dennett ataca de lleno la idea de la unificación en el teatro de la conciencia, concebido este como un homúnculo, i.e., una unidad rectora o unificada donde se “arma” toda la experiencia consciente (Cf. DENNETT 2018, p. 2). Agradecemos la oportunidad de aclarar mejor este punto a un evaluador anónimo.

⁴³ En CLARKE 2003, p. 183

como esta, que se inspira en cómo opera la navegación, lo que parece opuesto a la concepción Cartesiana vertida en la dis-analogía del piloto y el navío.⁴⁴

Estimamos, finalmente, que consideraciones acerca de la separabilidad mente-cuerpo han motivado algunas posturas no tradicionales en Ciencia Cognitiva. De hecho, según algunos investigadores la cognición puede ser encarnada, si hay estrecha unión mente-cuerpo en clave cartesiana, incrustada, si la mente no es de ningún modo separable de la cognición en la misma clave, o extendida, si dicha cognición va más allá de la mente-cerebro, ídem.⁴⁵ De hecho, algunos investigadores tienden a evadir del todo la discusión metafísica que entraña el problema mente-cuerpo. Por ejemplo, el mismo Andy Clark simplemente lo ignora en *Mindware: An Introduction to Cognitive Science*.⁴⁶ Con todo, es mejor que la tergiversación de Dennett con su controvertida metáfora del “teatro cartesiano”, la que supone que Descartes simplemente asume que mente y cuerpo pueden estar disociados y separados y, más aún, que no están estrechamente unidos en la experiencia consciente.

5. Conclusión

En este trabajo, hemos mostrado que atribuir a Descartes una disociación de la experiencia consciente no da cuenta del hecho de que dicha experiencia ya está unificada, e incluso somatizada. Más aún, cualquier disociación, de separabilidad o de separación, está mediada por la potencia divina que podemos concebir, pero no comprender del todo (en efecto, para Descartes no es posible la comprensión cabal de toda la potencia divina).

Es decir, hemos criticado lo inapropiado de la metáfora de Dennett, mediante el problema de la separabilidad y unidad de las sustancias mente-cuerpo en Descartes. Como hemos argumentado aquí, la separabilidad y, especialmente, la estrecha unidad de las sustancias mente-cuerpo resultan clave para entender el pensamiento cartesiano y qué implica realmente este. Como hemos mostrado:

1. la separabilidad no implica separación;
2. la estrecha unión de mente-cuerpo conlleva una tercera sustancia, un *ens per se*;
3. 1 y 2 no son compatibles con la existencia de un espectador externo separado y disociado de la experiencia consciente.

Al contrario, quien experimenta está imbuido en dicha experiencia, la que es incluso somatizada en algunos estados mentales como el dolor, el hambre, la sed, etc., todos los cuales son ideas confusas, aunque vivaces. Justamente, el punto que destacamos aquí es que, si la experiencia consciente cartesiana se explica por la metáfora del espectador de la obra de teatro, tal metáfora resulta inapropiada, porque el espectador es separable, y hasta puede

estar separado de la obra misma. En cambio, la experiencia consciente cartesiana es exactamente lo contrario: *siempre* incluye al espectador y lo unifica con dicha experiencia.

La primera sección introdujo al problema a analizar. La segunda abordó un argumento clásico en relación con el dualismo cartesiano: la intuición modal, que favorece la concepción clara y distinta de la separabilidad mente-cuerpo. La tercera sección exploró un error frecuente en relación con tal intuición modal, a saber, que lo separable está actualmente separado. Justamente, y tal como se examinó, Dios puede separar mente y cuerpo. Finalmente, la última sección discute la dis-analogía del piloto y el navío en las Meditaciones, que es usualmente ignorada, y que es crucial para decidir el destino de la metáfora creada por Dennett.

Dicho argumento tiene consecuencias respecto de la correcta interpretación del dualismo cartesiano. En efecto, la dis-analogía muestra que mente y cuerpo son separables, pero que están estrechamente unidos. En particular, la cuarta sección explica de qué manera mente y cuerpo generan una tercera sustancia, el *ens per se* que, tal como un castillo de arena constituido con agua y arena, hace difícil la disociación y separación de las sustancias constituyentes.

Esto es clave para comprender problemas como el *binding* de la experiencia visual.⁴⁷ Este todavía representa un escollo filosófico importante, por ser el problema difícil de la filosofía de la mente contemporánea, que motiva algunas posturas en Ciencia Cognitiva: la mente encarnada [*embodied mind*], la mente incrustada [*embedded mind*] y, finalmente, la mente extendida [*extended mind*]. En vista del análisis que llevamos a cabo aquí, la metáfora inapropiada dennettiana recuerda un famoso pasaje de Mateo (19, 3-12): *lo que Dios ha unido, que no lo separe el hombre*. En este caso, *la experiencia consciente cartesiana metafísicamente unificada, que no la disocie y separe Dennett con la metáfora del “teatro cartesiano”*.

Referencias

- AT = Descartes, René. *Oeuvres*. Editado por Charles Adam y Paul Tannery, 11 volúmenes. Paris: Vrin, 1974-6.
- Burnyeat, M. “Can the Sceptic Live his Scepticism?” En: M. Burnyeat y M. Frede (eds.) *The Original Sceptics: A Controversy*, Indianapolis, IN: Hackett Publishing Company, 1998, pp. 25-58.
- Chalmers, D. Does Conceivability Entail Possibility. En: T. Gendler & J. Hawthorne (eds.) *Conceivability and Possibility*. Oxford: Oxford University Press, 2002, pp. 145-200.
- Choi, S. & Fara, M. “Dispositions”, En E.N. Zalta (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018 Edition), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/dispositions/>>.
- Clark, A. *Mindware: An Introduction to Cognitive Science*, Oxford: OUP, 2001.
- Clarke, D.M. *Descartes' Theory of Mind* Oxford: OUP, 2003.

⁴⁴ Por ejemplo, HUTCHINS 1996, pp. 49-50.

⁴⁵ HUTCHINS, ERIKSEN & WOLFE (2016) leen a Descartes como anticipando estas posturas en su *Tratado sobre el Hombre*.

⁴⁶ Cf. CLARK (2001).

⁴⁷ Cf. WOLFE (2012).

- Cottingham, J. "Cartesian Trialism", *Mind*, 94 (1985), pp. 218-230.
- Cottingham, J. *Descartes*, Oxford: OUP, 1986.
- Crane, T. *The Mechanical Mind: A Philosophical Introduction to Minds, Machines and Mental Representation*, London: Routledge, 2003.
- Dennett, D. *Consciousness Explained*, London: Penguin Books, 1991.
- Dennett, D. "Facing up to the hard question of consciousness", *Philosophical Transactions Royal Society B*, 373, July 2018. <https://doi.org/10.1098/rstb.2017.0342>
- Descartes, R. *Meditaciones Metafísicas*. Madrid: Alfaguara, 1977.
- Descartes, R. *Tratado del Hombre*. Edición y traducción Guillermo Quintas. Madrid: Editora Nacional, 1980.
- Descartes, R. *Principios de la Filosofía*, en J. Cottingham et al. (eds.) *The Philosophical Writings of Descartes* Vol. I., New York: Cambridge University Press, 1985.
- Descartes, R. *The Philosophical Writings of Descartes*, Vol. III, The Correspondence, New York: Cambridge University Press, 1991.
- Descartes, R. *The Passions of the Soul and Other Late Philosophical Writings*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- González, R. "La refutación cartesiana del escéptico y del ateo. Tres hitos de su significado y alcance", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* Vol. 34, 1 (2017), 85-103.
- Heil, J. *Philosophy of Mind*, New York: Routledge, 2020.
- Hoffman, P. "The Unity of Descartes's Man", *Philosophical Review*, 95 (1986), pp. 339-370.
- Hume, D. *An Enquiry concerning Human Understanding*. New York: Cambridge University Press, 2007.
- Hutchins, E. *Cognition in the Wild*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1996.
- Hutchins, B.R., Eriksen, C.B. & Wolfe, C.T. "The Embodied Descartes: Contemporary Readings of *L'Homme*" En: Antoine-Mahut D., Gaukroger S. (eds) *Descartes' Treatise on Man and its Reception*, Studies in History and Philosophy of Science, vol. 43, Cham: Springer, Springer, 2016, pp. 287-304.
- Ismael, J.T. "Saving the Baby: Dennett on Autobiography", *Philosophical Psychology*, 19, 3 (2006) pp. 345-360.
- Ismael, J.T. *The Situated Self*, Oxford: OUP, 2007.
- Kim, J. *The Philosophy of Mind*, Cambridge, Mass.: Westview Press, 2006.
- Kripke, S. *Naming and Necessity*, Cambridge, Harvard University Press, 1980.
- Kuhn, T. *The Structure of Scientific Revolutions* Chicago: The University of Chicago Press, 1962.
- Lokhorst, G-J. "Descartes and the Pineal Gland", En: E. N. Zalta (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2020 Edition), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/pineal-gland/>>.
- Quine, W.V.O. "Natural Kinds", En: R. Boyd, P. Gasper and J.D. Trout (eds.) *The Philosophy of Science*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1991, pp. 159-170.
- Pap, A. "Dispositions, Concepts and Extensional Logic", En: H. Feigl, M. Scriven y G. Maxwell (eds.), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. 2, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1958, pp. 196-224.
- Rozemond, M. *Descartes's Dualism*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998.
- Sexto Empírico, *Esbozos Pirrónicos*, Madrid: Tecnos, 1993.
- Smullyan, R. "An Unfortunate Dualist". En: Chalmers, D. (ed) *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*, Oxford: OUP, 2002, p. 31.
- Weston, A. *A Rulebook for Arguments*, Indianapolis, IN: Hackett Publishing Company, 2000.
- Wilson, M. *Descartes*, London: Routledge, 2005.
- Wolfe, J. "The Binding Problem Lives on: Comments on Di Lollo", *Trends in Cognitive Science*, July (2012), URL= <<https://doi.org/10.1016/j.tics.2012.04.013>>.
- Zaldivar, Eugenio E. (2011) "Descartes's Theory of Substance: Why He was Not a Trialist", *British Journal for the History of Philosophy*, 19, 3, pp. 395-418.
- Zerbudis, E. (2015) "Descartes on Corporeal Substances", *Quaderns de Filosofia*, 2 2, pp. 29-54
- Yablo, S. (1990) "The Real Distinction Between Mind and Body", *Canadian Journal of Philosophy*, 16(suppl. 1), 149-201.