

---

# RELACIÓN ALMA-CUERPO: EL DUALISMO CARTESIANO Y LA REFUTACIÓN KANTIANA DEL IDEALISMO

Juan Sebastián García-Acevedo\*

## RESUMEN

El presente artículo pretende poner de relieve la responsabilidad de Descartes en la problemática separación dualista mente-cuerpo que alcanzará su punto máximo en el escepticismo del cuerpo; a la vez pretende comprender la refutación del idealismo y el realismo trascendental de la Crítica de la Razón Pura como un intento de superar dicho planteamiento cartesiano.

## ABSTRACT

The present article aims to establish the responsibility of Descartes in the construction of the mind-body problematic through the dualistic separation of soul and body in modern philosophy which reach its maximum in the skepticism of body existence; and it pretends to understand the response to idealism and the transcendental realism made by Kant in the Critic of Pure Reason as a response to this Cartesian proposal.

---

\* Abogado. Magíster en Filosofía. Docente investigador en la línea de investigación en estudios del derecho y pensamiento jurídico del Grupo de Investigaciones PÓLEMOS, COL 0111291 adscrito a la Facultad de Derecho de la Corporación Universitaria de Sabaneta, Unisabaneta. Email: [juan.garcia.docente@unisabaneta.edu.co](mailto:juan.garcia.docente@unisabaneta.edu.co)

## **PALABRAS CLAVE**

Substancia, relación mente-cuerpo, comunicación de sustancias, realismo empírico, refutación del idealismo.

## **KEY WORDS**

Substance, mind-body relation, substance communications, empirical realism, refutation of idealism.

## **INTRODUCCIÓN**

El papel de Descartes en la problemática de la separación mente-cuerpo se puede encontrar en dos motivos estrechamente vinculados a saber: un énfasis excesivo por parte de Descartes en la separación alma-cuerpo en las *Meditaciones Metafísicas*, en desmedro de la idea del hombre compuesto, idea que se encuentra más desarrollada en el *Tratado del Hombre* (Descartes, 1980) y en el *Tratado de las Pasiones del Alma* (Descartes, 1994); un segundo elemento radica en que su prueba de la existencia del mundo externo resulta poco convincente y dependiente del sentido interno. Si bien es claro que Descartes concibe al hombre como un compuesto alma-cuerpo, no será esta una posición que se le reconozca, tanto por la tradición como su separación.

El error de Descartes radicará, no en plantear la separación dualista de sustancias, sino en no haber sido lo suficientemente persuasivo en la prueba de la existencia del mundo exterior como lo fue en la prueba del cogito, toda vez que el cuerpo es parte del mundo externo, el planteamiento de la existencia de un cuerpo íntimamente ligado con un alma o mente se verá afectado por la deficiencia de la prueba del mundo externo.

En ese sentido, la posición kantiana será un paso adelante en la superación de la dualidad mente-cuerpo. En un primer momento

---

expondré someramente el énfasis puesto por Descartes en el alma como fuente de certeza, poniendo mayor atención al problema de la prueba del mundo exterior; luego se expone la posición kantiana de la refutación del idealismo. En este trabajo hablaremos indistintamente de alma y mente, aun reconociendo que dichos términos no son estrictamente lo mismo, pero en el marco de la problemática se pueden asimilar.

## 1. ALMA-CUERPO: EL ÉNFASIS CARTESIANO

La relación mente-cuerpo es un problema heredero de la discusión moderna sobre la incomunicabilidad de las sustancias, discusión que se dio específicamente en pensadores racionalistas (Robinson, 2014), opuestos a monistas como Hobbes (1839) y Gassendi, quienes consideraban que la única sustancia es la materia, con dualistas como Descartes quien plantea la existencia de dos sustancias la *res cogitans* y *res extensa*;<sup>1</sup> dicho problema se puede plantear de forma muy general en la siguiente pregunta: ¿cómo se pueden relacionar sustancias heterogéneas? Subordinada a esta pregunta general, se pueden plantear otras directamente relacionadas, por ejemplo, ¿cómo puede ser afectada el alma o la mente inmaterial por los padecimientos del cuerpo material?, o ¿cómo es posible que una mente inmaterial determine la actividad de un cuerpo material?

El término de sustancia proviene del latín *substantia* donde literalmente significa “la estancia que se encuentra por debajo”, es decir, supone el término que sustancia es aquello que se encuentra por debajo de cualidades y accidentes, siendo algo permanente en los diversos cambios que sufren las cosas. Sustancia ha sido usada por diferentes autores para traducir los términos griegos de ὑπόστασις (*hipóstasis*), σῶμα (*soma*), πρᾶγμα (*pragma*) y οὐσία (*ousía*), otro término que ha sido utilizado como equivalente a sustancia es el término

---

1 La situación problemática de la unión mente cuerpo ha llevado a diversos autores a entender la idea de compuesto mente-cuerpo planteada por Descartes como una tercera sustancia, creo que es claro que la idea de compuesto no puede plantearse como una tercera sustancia solo con el fin de escamotear el problema de la comunicación sin dar ninguna clase de solución real; respecto a la discusión dualismo-trialismo ver (Yandell, 1999), Zaldivar (2011) indica que la pretensión de identificar el planteamiento de Descartes con un trialismo no encuentra soporte textual en su obra.

esencia (Ferrater Mora, 1964). Descartes indica que Dios es lo único que puede ser llamado de forma precisa substancia, sin embargo agrega, “pero puesto que entre las cosas creadas algunas son de tal naturaleza que no pueden existir sin algunas otras, las distinguimos de aquellas que sólo tienen necesidad del concurso ordinario de Dios, llamando a estas substancias y a aquéllas cualidades o atributos de estas substancias”. (Descartes, 2002) agrega que por substancia se entiende “aquello que existe de tal modo que no necesita de ninguna otra cosa para existir”.

Descartes plantea un dualismo de substancias con la separación alma-cuerpo en la *Meditación Primera*, y en la totalidad de su obra se reforzará el planteamiento que indica que el alma es una sustancia totalmente distinta e independiente del cuerpo (Descartes, 2002); en el planteamiento de las *Meditaciones metafísicas* se otorga una preeminencia a la mente por entenderse como fuente de certeza.

El cogito es la piedra fundamental de la construcción del edificio teórico cartesiano, debido a la imposibilidad de ponerle en duda, dicho planteamiento postula una preeminencia de la res *cogitans* frente a la res extensa, preeminencia que llega hasta el punto de presentar en la *Meditación Primera* un escepticismo sobre la existencia del cuerpo (Descartes, 2009)(Descartes, 1921 #258)(Descartes, 2009 #257), escepticismo que choca con la visión del sentido común que reconoce al cuerpo como mí mismo; en el sentido común, mi cuerpo no es solo algo que me pertenece, sino que mi cuerpo soy yo mismo. Sin embargo, Descartes a pesar de otorgarle una primacía al alma, postula que solo esta es esencial, se mueve de forma ambigua sobre la naturaleza del hombre.

Descartes caracteriza al hombre como un compuesto alma-cuerpo, pero la tradición le ha dado más resonancia a la *división* alma-cuerpo que a sus intentos por vincularlos. Lakoff y Johnson afirman que con Descartes la filosofía abrió una brecha entre la mente y el mundo. El cuerpo al ser carne pertenece al mundo, y por ello no puede estar en contacto directo con la mente (Lakoff & Johnson, 1999, p. 92).

Este énfasis de la tradición en la división, en desmedro de la unión, es imputable a Descartes mismo. En la *Primera Meditación*, Descar-

---

tes separa la mente del cuerpo como dos sustancias claramente diferenciadas que se corresponden con dos atributos distintos: el pensamiento y la extensión; es solo hasta la sexta meditación que tratará de unificarlos; a su vez, Descartes reconoce en la carta enviada a Isabel de Bohemia el 21 de mayo de 1643, que había dicho muy poco en las meditaciones sobre la unión alma-cuerpo porque su principal interés era demostrar la diferencia entre alma y cuerpo.

Para Descartes, la noción primitiva, originaria, que permite construir el conocimiento sobre la composición alma-cuerpo es la habilidad del alma para mover el cuerpo y la del cuerpo para influir en el alma; de la respuesta a las objeciones planteadas por Gassendi, resulta claro que para Descartes la naturaleza heterogénea de las sustancias no implica la imposibilidad de interacción entre ellas, sin embargo dicho planteamiento no parece haber sido muy aceptado (Vinci, 2008, p. 462). En otra carta del 28 de junio de 1643, indica que el cuerpo, el alma y el compuesto cuerpo-alma se conocen por nociones distintas, que no se tomó el tiempo de explicar de forma adecuada en las Meditaciones. Las conversaciones con Isabel de Bohemia fueron de vital importancia para llevar a Descartes a la clarificación de la idea del hombre como un compuesto, sin que ello signifique que Isabel se adhiriera del todo al planteamiento dualista (Shapiro, 1999, p. 507), por ello se podría explicar que el énfasis en el compuesto no está presente en las *Meditaciones*.

A pesar de considerar al hombre como un compuesto, en la sexta meditación, Descartes es recurrente al indicar que dicha separación no era estrictamente formal, sino que correspondía a una escisión real del cuerpo y la mente como lo expresó en las respuestas a las primeras objeciones, toda vez que Caterus había indicado, siguiendo a Scotus, que dicha distinción real no podía deducirse de la que no es más que una simple distinción formal (Descartes, 2009, p. 383).

En respuesta a las *Objeciones* recogidas por Mersenne, Descartes procura demostrar por vía geométrica la distinción alma-cuerpo (Descartes, 2009, p. 445) y a su vez hace la distinción entre sustancias corporales y sustancias espirituales, como lo indica en la respuesta a las terceras objeciones (Descartes, 1921, p. 132). Lo que tene-

mos aquí, junto con sus aseveraciones de que únicamente el alma es esencial y que el alma puede existir sin el cuerpo, muestra que el énfasis de Descartes se pone en la separación, más que en la unión de alma y cuerpo.

## **2. LAS COSAS EXTERNAS Y SU PRUEBA POCO SATISFACTORIA**

La sexta y última meditación de las *Meditaciones metafísicas*, retoma la pregunta por la existencia de las cosas materiales y entre ellas el cuerpo, tras haber declarado un escepticismo sobre su existencia en la primera meditación; allí Descartes realiza primero un planteamiento general y posteriormente propondrá tres argumentos para sostener la existencia de las cosas materiales y del cuerpo en particular; es interesante percatar que en esos argumentos se muestra el sujeto enunciador, atendiendo a diferentes formas de entender su composición en cuanto substancia, ya sea mente, cuerpo, o compuesto. Si la pregunta por la existencia del cuerpo es una pregunta especial de la pregunta general por la existencia de las cosas externas, al no presentar Descartes una respuesta satisfactoria a la existencia de las cosas externas, al mismo tiempo está determinando el escepticismo sobre la existencia del cuerpo.

## **3. PLANTEAMIENTO GENERAL**

El planteamiento general realizado en la *Sexta meditación*, se inicia con la pregunta directa por la existencia de las cosas materiales, a lo que Descartes responde aseverando que las cosas materiales pueden existir en cuanto son objeto de la pura matemática, ya que dichas cosas se pueden percibir de forma clara y distinta. En efecto, para él la percepción clara y distinta permite plantear la posibilidad de la existencia de las cosas materiales, toda vez que para él no cabe duda que Dios puede ‘hacer todo aquello que yo soy capaz de percibir así’ (Descartes, 2009, p. 165). A su vez, refuerza dicha posición de considerar que existen las cosas materiales por el hecho de percatarnos de la existencia de la facultad de la imaginación.

### **3.1 Primer argumento: la imaginación**

Descartes indica que la imaginación ‘no es otra cosa que una cierta aplicación de la capacidad cognoscitiva al cuerpo que está presente para ella de manera íntima, y que por lo tanto existe’ (Descartes, 2009, p. 165). Distingue la imaginación de la pura intelección, atendiendo que la primera no solo entiende la referencia del concepto, sino que permite intuirlo como presente con la penetración o luz de la mente; la imaginación no puede poner de presente objetos muy complejos, pues ella exige una contención especial del ánimo que se halla presente en ella y no en la intelección pura, pues con la intelección pura se puede comprender objetos muy complejos referidos por un concepto que la imaginación no sería capaz de intuir como presentes.

Atendiendo al carácter esencial del yo que recibe la mente en el planteamiento cartesiano, se indica que al entender la fuerza para imaginar como algo distinto de la fuerza para entender esta primera, no puede ser considerada como algo esencial al yo. Esa desvinculación de la imaginación de la esencia del yo, que es la mente, lleva a plantear que ella debe depender de alguna cosa diversa de la mente. Para él, existe un cuerpo unido a una mente, lo que posibilita que ‘yo imagine cosas corporales’ (Descartes, 2009, p. 167). Así, la diferencia entre la intelección y la imaginación radica en que la mente cuando entiende, se dirige hacia sí misma, pero cuando imagina se dirige hacia el cuerpo e intuye en él algo conforme con la idea, o entendida por sí o percibida por los sentidos’ (Descartes, 2009, p. 169). La derivación de la existencia de los objetos materiales a partir de la facultad de la imaginación, considera Descartes, es una conclusión probable pero no necesaria y por tanto insatisfactoria.

Además de la naturaleza corporal que es objeto de la pura matemática, nos es posible imaginar olores, colores, sabores, denominadas por Locke ‘cualidades secundarias’; sin embargo, ninguno es tan bien percibido por la imaginación como lo es por los sentidos, y de hecho indica que a la imaginación, estas percepciones parecen llegar desde los sentidos a través de la memoria. Este argumento parece desarrollado desde un yo que es substancia pensante.

### **3.2 Segundo argumento: los sentidos**

Descartes plantea un segundo argumento que permite llegar a la existencia de las cosas materiales, por necesidad y no con una simple probabilidad que hace referencia a las cosas que creyó que eran verdad en cuanto eran percibidas (Descartes, 2009, p. 170 y ss.). A través de las ideas de todas esas cualidades, parece sentirse algo distinto al pensamiento, por ellas parece ser que existan cosas ‘por completo diversas de mí pensamiento’ desde las cuales procederían los cuerpos; estas ideas se presentan aun en contra de mi voluntad, dependiendo de la presencia de un cuerpo (Descartes, 2009, p. 171).

A la vez, ellas son más vívidas y expresas y más distintas -a su manera- que cualquier cosa recordada que cualquier producto mental en la meditación y por ello parecen ser previos a la razón. Puesto que la única noticia sobre tales cosas sólo se presenta a partir de las ideas, parece entonces que las cosas deben ser similares a las ideas. A su vez, parece presentarse con cierta primacía la presencia de mi cuerpo, un cuerpo mío, un cuerpo que me pertenece más que cualquier otra cosa, un cuerpo del cual no puede ser separado, es a través de él que siento, percibo, etc. Todo lo sentido parece ser aprendido de la naturaleza. Este argumento parece provenir desde un yo que como substancia es cuerpo.

A pesar de todos esos puntos a favor, la experiencia ha mostrado ya a Descartes que debe desconfiar de los sentidos; además de los errores de los sentidos, el autor indica dos motivos más para desechar la prueba de la existencia del mundo material: el argumento del sueño y el desconocimiento de su creador. El argumento del sueño repite el planteamiento de no poder distinguir la vigilia del sueño y el desconocimiento del creador no le permite saber si no está hecho para equivocarse, ambos motivos ya planteados en la primera meditación.

En cuanto a la naturaleza, esta es muchas veces disuadida por la razón, hasta el punto de creer que no se puede confiar mucho en las cosas enseñadas por la naturaleza. A la vez, considera que aunque las percepciones de los sentidos no dependan de su voluntad, ello no es prueba concluyente de que tengan un origen ajeno a él, puesto que pueden venir de otra facultad propia aún desconocida para él.

### **3.3. Tercer argumento: Dios benevolente**

Descartes considera una variable al argumento de los sentidos, la que se puede considerar un argumento distinto, pues a partir de los desarrollos de las meditaciones anteriores, ha llegado a conocerse mejor a sí mismo y al autor de su origen, Dios; de ello puede coligar que al poder Dios, pensar de forma clara y distinta y del hecho de poder pensar la mente de forma clara y distinta separada del cuerpo, se concluye que son dos cosas distintas y aunque en efecto la mente está unida estrechamente al cuerpo. Son dos cosas distintas y yo soy esencialmente cosa pensante distinta del cuerpo y puedo existir sin él (Descartes, 2009, p. 175).

Descartes encuentra que en él se presentan diversas facultades con diversos modos de pensar y que ni imaginar, ni sentir le son facultades esenciales, porque sin ellas puede seguir entendiendo clara y distintamente, y no depende de ellas pero ellas sí de él; además se presentan también ciertas facultades que implican el acaecer sobre una substancia, como cambiar de lugar o asumir varias figuras, pero que remiten a algo distinto de él, pues a su concepto claro y distinto le es inherente una referencia a la extensión.

Existe además en él la facultad pasiva del sentir, o de recibir y reconocer ideas, pero ella no podría operar sin un correlato activo ya sea en él o en algo distinto de él y no puede ser en él, puesto que ello no presupone ninguna intelección y se producen sin importar la voluntad; entonces, como debe ser distinto de él, dicha substancia debe contener formal o eminentemente toda la realidad objetiva de las ideas, debe ser entonces cuerpo.

Como Dios no es un engañador y pone en el sujeto la propensión a creer que tales ideas son originadas en una cosa corpórea, se concluye que existen las cosas corpóreas; de igual forma se siguen presentando errores en la percepción, pero si Dios no es engañador, debe estar en el sujeto de conocimiento la posibilidad de corregir dichos errores, por tanto aquello que enseña la naturaleza debe tener algo de verdad porque la naturaleza es, o Dios, o la coordinación de las cosas creadas por Dios.

De aquellas cosas que enseña la naturaleza, la más patente es tener un cuerpo que padece, y esas sensaciones enseñan a su vez que la mente se halla ‘unida al cuerpo de la forma más estrecha, hasta el punto de componer con ella una unidad’ (Descartes, 2009, p. 181). La naturaleza enseña también la presencia de otros cuerpos frente a los cuales debe buscar o huir; existe cierta correspondencia entre las ideas y los cuerpos, aunque no necesariamente deban ser semejantes, y el yo al sentir algunas de estas percepciones como gratas o ingratas, comprende que el yo –esta vez no mente sino cuerpo y mente como un compuesto– es afectado por los otros cuerpos.

Descartes indica que hay muchas cosas que no enseña la naturaleza sino que provienen de errores presentes desde la niñez, en particular las sensaciones que no tienen una existencia sustantiva, en cuanto la naturaleza no excluye la posibilidad de error, pues ella no es omnisciente.

Este argumento revela algo distinto sobre quiénes somos: soy entonces unidad de mente y cuerpo, pero estos dos elementos son diferentes. La mente no es afectada por todo el cuerpo, sino solamente por una parte del cerebro, aquella donde se dice, está el sentido común. La naturaleza ha dotado al cuerpo de nervios que son como cuerdas cuyos movimientos se han establecido para que afecte la mente; estos, lo único que hacen es introducir en la mente una sensación que permite al hombre buscar su conservación; por ello, la naturaleza del hombre en cuanto ser compuesto no puede no ser engañadora, pero los errores de la naturaleza del hombre pueden ser corregidos, pues se advierte que los sentidos corresponden con más frecuencia a verdades que falsedades, dejando entonces sin legitimidad la desconfianza total en los sentidos. Así, en un uso conjunto de los sentidos, la memoria y el intelecto, no se predica que todo sea falso en cuanto pueden descartarse las dudas, en particular y con mayor fuerza la duda hiperbólica; en particular, la corriente de las vivencias permitirá diferenciar entre el sueño y la vigilia, dejando sin sustento aquella confusión.

### **3.4. Crítica de la solución cartesiana al problema del mundo exterior**

La imaginación y los sentidos le parecen a Descartes una prueba poco satisfactoria de la existencia del mundo externo, la prueba definitiva, radica exclusivamente, como lo indicó claramente en los *Principios*, parte II parágrafo 1, por el hecho de que Dios no puede ser un engañador (Descartes, 2002). Esta prueba del mundo externo tiene una debilidad manifiesta y es que depende de que se piense como Descartes, que se crea en lo que él cree, es decir, se sustenta en presupuestos no fundamentados.

La fuerza del planteamiento de la identificación del *cogito* con la esencia misma del sujeto, tiene como consecuencia la dificultad del conocimiento del propio cuerpo, dificultad que no será fácil de superar y que acarreará un fortalecimiento del planteamiento de la separación mente-cuerpo y que hará que la existencia del cuerpo necesite una prueba más fuerte que las presentadas por Descartes. En torno a esta posición plantea lo siguiente:

“Luego de haber alcanzado la certeza de nuestra propia existencia a través del cogito, Descartes determina esta existencia de manera metafísica: como sustancia pensante. Hemos entonces de concebirnos como sustancias cuyo principal atributo es el pensamiento. De esta manera, mientras más prescindamos de cualquier determinación corporal y, en consecuencia, de cualquier percepción sensorial, más claro será el conocimiento de nosotros mismos. Se abre así un abismo entre sustancia pensante y sustancia extensa haciéndose imposible el tránsito de una a otra. El conocimiento de mí mismo parece implicar aquí la imposibilidad o, al menos, la dificultad de conocer el mundo exterior por mi propia cuenta”. (Serrano, 1994)

El carácter insatisfactorio de dicha prueba se puede percibir en la crítica de Gassendi y Hobbes, quienes efectivamente no creían en lo mismo que creía Descartes, e incluso no soportan su visión dualista. Así opina Gassendi:

“Hubiera bastado por tener por *inciertos* algunos conocimientos, para separarlos de los conocidos como verdaderos, en lugar de considerarlos todos como *falsos* (cosa que equivale a un nuevo prejuicio) y de re-

currir a la ficción de un sueño perpetuo y de un dios que nos engaña, ficción, indigna de un filósofo”.

Debemos reconocer que la ficción del genio maligno y el recurso del sueño, no plantean seriamente una objeción a las consideraciones sobrevivientes a la impugnación de los sentidos e incluso esa impugnación de los sentidos es un poco exagerada. A su vez, Hobbes en la décimo quinta objeción, indica que un Dios bueno no necesariamente tiene vedado el engaño y en la última objeción le indica a Descartes que una solución más adecuada al recurso del sueño, sería la indicada por la unidad del flujo de la experiencia (Descartes, 2009, p. 468).

Sin estos recursos, Descartes debía reconocer que la afectación que recibo del mundo exterior, en efecto proviene de las ideas correlativas de ciertos cuerpos desde los cuales nos vemos afectados en la unidad cuerpo y mente. Lo que le acontece a mi cuerpo, me acontece efectivamente, pues yo, pensante, soy uno con mi cuerpo, los dos momentos pasados de un yo pensante y un yo cuerpo se resuelven en una necesaria unidad de mente y cuerpo asolado por un mundo material que me afecta y me hace vivir en una constante relación con él, que me constituye, pues de él aprendo lo beneficioso y lo perjudicial; de él huyo y a él lo busco en mi constitución propia como hombre, es decir, en mi calidad de unidad entre mente y cuerpo. Para Descartes, lo único que da garantía de la existencia de los cuerpos, es que exista un Dios bueno.

La imaginación y los sentidos, que como tales refieren a la existencia de las cosas externas, son despachados porque no dan refuerzo a la idea del alma separada del cuerpo, tanto es así que Descartes en la citada carta del 28 de junio, indica que las cosas del cuerpo se conocen mejor si al entendimiento se une la imaginación y las cosas de la unión de mente-cuerpo se conocen mejor si se vinculan los sentidos.

“De ahí que a quienes no filosofan nunca y no usan nunca sino de sus sentidos, no les quepa duda de que el alma mueve al cuerpo y que el cuerpo influye en el alma, pero los consideran a ambos como una sola cosa, es decir, conciben su unión, pues concebir la unión que existe entre dos cosas equivale a concebirlas como una sola. Y las reflexiones metafísicas, con las que se ejercita el entendimiento puro sirven para

---

tornarnos familiar la idea del alma; y el estudio de las matemáticas, que ejercita de forma principal la imaginación al someter a su consideración formas y movimientos, nos acostumbra a tener nociones claras del cuerpo. Por fin, cuando atendemos sólo a lo que nos muestra la vida y a conversaciones intrascendentes y nos abstenemos de meditar y estudiar las cosas que ejercitan la imaginación, aprendemos a concebir la unión del alma con el cuerpo”.

#### 4. KANT Y LA PRUEBA DEL MUNDO EXTERIOR

Para comprender la diferencia frente a la posición kantiana, es necesario comprender la diferencia entre el *cogito* cartesiano y el *yo pienso* kantiano; a pesar de ser la noción kantiana una referencia clara al planteamiento cartesiano, no es posible identificarlos, pues Kant ha pretendido con dicha noción, superar errores presentes en el planteamiento de Descartes.

El cogito cartesiano es el residuo del proceso de análisis que ha llevado a cabo Descartes mediante la duda, con el fin de obtener certeza; por su parte, Kant no arriba al “yo pienso” a partir de la duda, sino que se establece como principio y se le considera como una proposición analítica, pero de ello no extraerá Kant ningún conocimiento de objetos, pues la función del análisis no es conocer sino esclarecer los conceptos; por ello Kant se refiere a una unidad originariamente sintética de la apercepción (Serrano, 1994, p. 27 y ss.).

Así, entendido el planteamiento kantiano, no sustantiva la existencia del yo pienso a partir de un residuo analítico –en donde radica la objeción presentada por Catus en torno a la adjudicación de realidad por parte de Descartes– lo que no es más que una distinción conceptual. En Kant no encontramos un dualismo de sustancias, lo que posibilita entender la solución del problema mente-cuerpo en un nivel fenoménico.

Descartes toma la indicación de Aristóteles de que las cualidades no pueden subsistir sin las cosas que las tienen, a diferencia de las sustancias, y postula dicha autosuficiencia de las sustancias como independencia causal de cualquier otro objeto (Constantin, 2012, p. 137).

Un primer intento de solución del problema mente-cuerpo fue la postulación en la primera edición de la Krv de un complejo mecanismo en el que los sentidos, la imaginación y la apercepción constituyen la forma en que se comunican la intuición y el entendimiento con la imaginación en particular, como instancia mediadora entre intuición y entendimiento (A 96). La imaginación es una instancia que cumple una función mediadora presente en la mayoría de los dualismos planteados por Kant: conceptos e intuición, pensamiento y sensibilidad, espontaneidad y pasividad, sujeto y objeto (Gibbons, 1994, p. 2 y ss).

Pero en la segunda edición se intentará un camino diferente, poniendo la unidad de la apercepción en su lugar (B 130). Una respuesta más satisfactoria será la disolución del problema, lo cual tiene lugar en la postulación de un realismo empírico el cual generará las condiciones de posibilidad de la superación del dualismo. Kant presenta una prueba de la existencia del mundo más fuerte que la cartesiana, claramente con el fin de contraponerse a la misma posición cartesiana.

#### **4.1 Los postulados del pensar empírico general**

Al finalizar la sección tercera del capítulo II de la Analítica de los principios, se enfrenta Kant a la dilucidación de los postulados del pensar empírico general. Estos postulados son:

##### “LOS POSTULADOS DEL PENSAR EMPÍRICO GENERAL

Lo que concuerdan con las condiciones formales de la experiencia (la intuición y el concepto) es posible.

Lo que es interdependiente con las condiciones materiales de la experiencia (sensibilidad) es real.

Aquello interdependiente con lo real que está determinado por condiciones generales de la experiencia, es (existe) necesario”. (A218; B 265)<sup>2</sup>

---

2 “DIE POSTULATEN DES EMPIRISCHEN DENKENS ÜBERHAUPT 1. Was mit der formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anschauung und den Begriffen nach) übere-

---

Este esclarecimiento establece en un primer momento que la determinación del concepto sobre la base de las condiciones formales de la experiencia, permite establecer el objeto como posible, siempre que concuerde con ellas (las condiciones); sin embargo, la determinación de las síntesis requeridas para el conocimiento de los objetos, si bien informan su posibilidad, se muestra vacía para la determinación de la realidad del objeto, mientras no se halle referida la síntesis con la experiencia. Que los conceptos se hallen libres de contradicción, es una condición lógica necesaria pero no suficiente para establecer la realidad del objeto (A 220; B 268). Se puede conocer y caracterizar la posibilidad de las cosas, sin acudir a la experiencia, pero esto sólo puede darse en el marco de una experiencia posible.

El segundo postulado, por su parte, exige la percepción como criterio para reconocer la realidad de las cosas; sin embargo, la exigencia de la percepción no refiere la necesidad a una experiencia inmediata del objeto, sino a la concatenación del objeto de conocimiento con una percepción efectivamente real. “En el mero concepto de una cosa no se puede encontrar ningún carácter de su existencia”. La determinación de la existencia, implica que la percepción de una cosa se pueda dar al sujeto antes que el concepto; la percepción es el único carácter de la realidad efectiva, y aún antes de la percepción de la cosa se puede conocer la existencia de ella, mediante la interconexión de la percepción, según los principios de la conexión empírica.

Sobre esa base de la intuición como fundamento de la atribución de realidad, se construye el planteamiento realista kantiano que procura subsanar el escándalo que es para la filosofía y para la razón humana que se deba tener la existencia de las cosas externas, sólo como una creencia (B xxxix), es decir que no se tiene todavía una garantía de ello, lo cual, si se puede vincular con el planteamiento cartesiano, nos da la razón al indicar que el tercer argumento no es contundente al no adquirir fuerza en la tradición. Se resalta nuevamente que la

---

reinkommt, ist möglich. 2. Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt, ist wirklich. 3. Dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist, ist (existiert) notwendig.”

posición cartesiana no es escéptica con respecto al cuerpo, pero deja sentadas las raíces que llevarán a dicho escepticismo, como lo refleja Abela: “What began, in Descartes, as an attempt to arrive at indubitable knowledge of the external world ends, ironically, with a denial of the possibility of any reference to independent reality” (Abela, 2002 p. 29). Es precisamente este el problema que arrastra a la interpretación de la primera edición de la KrV.

### **3.2. Cambios de la segunda edición: refutación del idealismo**

La refutación del idealismo responde a la necesidad de Kant de asumir posición contra las interpretaciones idealistas que surgieron tras la publicación de la primera edición de la KrV; Christian Garve presentó la primera reseña a la KrV en la *Zugaben zu den Göttinger Anzeigen*, interpretando el texto en clave idealista, lo cual generó en Kant un serio disgusto por lo que reformula gran parte del texto en la segunda edición, tratando de evitar interpretaciones idealistas de su trabajo; es así como introduce un agregado en la segunda edición, justo después de tratar el tercer postulado del pensar empírico, a saber, la refutación del idealismo. Esta es una toma de posición explícita a favor del realismo empírico, en contra del escepticismo del mundo exterior. (Abela, 2002 p. p. 185)

La importancia de la percepción como criterio para determinar la existencia efectiva de las cosas, da lugar a que Kant se enfrente a la objeción que sobre la existencia del mundo real plantea el idealismo. Kant indica que el idealismo material es la teoría que objeta la existencia de los objetos en el espacio, presentado en dos vertientes: la primera denominada idealismo problemático, que Kant adjudica a Descartes, al declarar que la existencia del mundo exterior es dudosa e indemostrable, cuando considera como indudable la afirmación empírica “yo soy”. La segunda vertiente, adjudicada a Berkeley, indica que el espacio y las cosas, unidas como condición inseparable son imposibles en sí mismas, y en consecuencia las cosas son meras fantasías.

Kant refuta la segunda vertiente, indicando que es inevitable asumir dicha posición, “si se considera al espacio como propiedad que le corresponde a las cosas en sí mismas, pues en ese caso, este con

---

todo aquello a lo que sirve de condición es algo absurdo” (B274). Sin embargo, Kant ha establecido la comprensión del espacio como una intuición pura y su desarrollo en la estética trascendental, por lo cual considera que ya ha quedado “aniquilado el fundamento de este idealismo”, por lo cual pasa a analizar la primera clase de idealismo.

El idealismo problemático, el cual alega que no se puede demostrar por experiencia inmediata una existencia por fuera de la propia, es para Kant una actitud razonable, acorde con la forma de pensar del filósofo, toda vez que no asume como verdad nada que no se esté en capacidad de probar de manera suficiente. La prueba exigida por el idealismo problemático en Kant, debe mostrar que tenemos experiencia de las cosas externas y no solamente imaginación. Para probarlo considera que es necesario si se logra demostrar que hasta la experiencia interna es posible únicamente si se presupone la experiencia externa, por lo que propone el siguiente teorema: “La mera conciencia, pero empíricamente determinada, de mi propia existencia demuestra la existencia de los objetos en el espacio fuera de mí” (B 275).

La prueba de este teorema se halla en la conciencia de la existencia determinada en el tiempo; la determinación temporal implica un elemento permanente referencial en la percepción con respecto al cual se percibe el cambio, es decir, la determinación del tiempo se percibe contrapuesta a la determinación de algo permanente. La percepción de algo permanente sólo es posible por una cosa fuera del sujeto, no por una mera representación de una cosa fuera de él, lo que implica la existencia de las cosas reales externas al sujeto para la determinación de su existencia en el tiempo.

Para Kant, la conciencia en el tiempo se halla vinculada a la conciencia de la posibilidad de la determinación temporal, y por tanto con la existencia de las cosas externas al sujeto como condición de la determinación temporal; así, la conciencia de la propia existencia es conciencia inmediata de la existencia de otras cosas fuera del sujeto (B 275 y ss.). De la prueba del teorema se desprenden tres observaciones:

La primera observación frente al idealismo, supone que la única experiencia inmediata es la interna y que la experiencia externa sólo se podía inferir de forma poco fidedigna desde la experiencia interna. La demostración de Kant ha señalado claramente que la experiencia externa es inmediata y más aún, que sólo por medio de ella es posible la conciencia de la propia existencia. El “yo soy” es una representación que puede acompañar a todo pensar que “encierra en sí inmediatamente la existencia de un sujeto, pero no aún conocimiento alguno de él”, no encierra ningún conocimiento empírico del mismo, ni ninguna experiencia, pues además del pensamiento es necesaria la intuición interna que lo acompañe respecto a la cual debe ser determinado el sujeto, lo cual hace necesaria la existencia de objetos externos y pone como condición de posibilidad de la experiencia interna, la experiencia externa. (B 276 y ss.)

La segunda observación muestra que sólo podemos percibir toda determinación del tiempo a través del cambio de las relaciones externas, en el movimiento relativo en lo tocante al espacio. A la vez que no tenemos nada permanente que funja como intuición bajo el concepto de substancia que no sea la materia, dicha permanencia es presupuesta a priori como condición necesaria de la determinación temporal y por ende como determinación del sentido externo, respecto a la propia existencia a través de la existencia de las cosas externas. La conciencia de sí a través de la partícula “Yo no es intuición, sino una mera representación intelectual de la espontaneidad de un sujeto pensante”. Y consecuentemente no tiene predicado de la intuición para servir como correlato permanente en el sentido interno.

La tercera observación es que el requerimiento de la existencia de objetos externos como condición de posibilidad de la conciencia determinada de sí misma, no implica la existencia de todas las cosas, de que tenemos una representación intuitiva, pues puede ser un efecto de la imaginación; sin embargo, este efecto es la reproducción de percepciones externas anteriores. El verificar si esta percepción externa es mera imaginación, debe ser verificado en cada caso distinto.

---

## CONCLUSIONES

Kant da al traste con las interpretaciones idealistas. Después de probar la existencia del mundo externo, encuentra probada la existencia del cuerpo y al final del paralogismo, cuando haya refutado las teorías del alma de la psicología racional, se da una respuesta al problema de la comunidad del alma con el cuerpo, aunque este no sea un tema de la psicología racional. El problema se enmarca en la incomunicabilidad de las sustancias presuntamente heterogéneas, pues el alma como objeto del sentido interno se halla ligada únicamente al tiempo, mientras los objetos externos además del tiempo también se hallan ligados al espacio. Pero si la diferencia de los dos objetos radica únicamente en que uno se aparece exteriormente al otro, y por ende, lo que sirve de fundamento al fenómeno de la materia (cosa en sí misma) quizá no sea una sustancia heterogénea. Con este planteamiento, lo que se da es una disolución del problema, si las sustancias no son necesariamente heterogéneas, lo único que queda planteado es el problema de la comunidad de las sustancias en sí, pero el conocimiento del ser en sí se sitúa siempre, para Kant, más allá de todo conocimiento humano posible.

## BIBLIOGRAFÍA

- ABELA, P. (2002 ). Kant's empirical realism, . Oxford Oxford university press.
- DESCARTES, R. (1921). Compendio de las objeciones hechas contra las meditaciones y de las respuestas del autor (M. Machado, Trans.) Obras Completas (pp. 125-160). París: Garnier hermanos.
- DESCARTES, R. (1980). Tratado del Hombre (G. Quintas, Trans. G. Quintas Ed.). Madrid: Editora Nacional.
- DESCARTES, R. (1994). Tratado de las pasiones del alma Discurso del método. Las pasiones del alma (pp. 63-205). Barcelona: RBA.

- DESCARTES, R. (2002). *Los Principios de la Filosofía* (G. Quintas, Trans.). Barcelona: Pérez Galdós.
- DESCARTES, R. (2009). *Meditaciones acerca de la filosofía primera. Seguidas de las objeciones y respuestas.* (J. A. Díaz, Trans.). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- FERRATER Mora, J. (Ed.) (1964) *Diccionario de Filosofía* (Quinta ed., Vols. III). Buenos Aires: Suramericana.
- GIBBONS, S. (1994). *Kant's theory of imagination.* Oxford: Oxford University Press.
- HOBBS, T. (1839). *Elements of philosophy First Section Concerning Body.* In W.
- MOLESWORTH (Ed.), *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury* (Vol. I). London: John Bohn.
- LAKOFF, G., & Johnson, M. (1999). *Philosophy in the flesh.* New York: Basic Books.
- ROBINSON, H. (2014). "Substance". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy.* Retrieved february 18, 2016, from <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/substance/>
- SERRANO, G. (1994). *La crítica de Kant al cogito cartesiano y sus consecuencias sistemáticas.* *Ideas y Valores*(94), 21-34.
- SHAPIRO, L. (1999). *Princess Elizabeth y Descartes: the union of soul and body and the practice of philosophy.* *British Journal for the history of philosophy*, 7(3), 503-520.
- VINCI, T. (2008). *Mind-body causation, mind-body union and the 'special mode of thinking' in Descartes.* *British Journal for the history of philosophy*, 16(3), 461-488. doi: 10.1080/09608780802200414
- YANDELL, D. (1999). *Did Descartes abandon dualism? The nature of the union Mind and Body.* *British Journal for the history of philosophy*, 7(2), 199-217.

- ZALDIVAR, E. (2011). Descartes's theory of substance: Why he was not a dualist. *British Journal for the history of philosophy*, 19(3), 395-418. doi: 10.1080/09608788.2011.563519