

Pensar y sentir, dos modos no antagónicos de la razón en Descartes

*(Thinking and Feeling, Two Complimentary
Approaches to Reason by Descartes)*

Leticia ROCHA

Recibido: 7 de junio de 2007

Aceptado: 22 de noviembre de 2007

Resumen

El concepto de razón que ofrece Descartes no se circunscribe sólo a la intuición y deducción de contenidos claros y evidentes que realiza el entendimiento. La razón además de inteligir integra, asimismo, los contenidos confusos del compuesto alma-cuerpo: las sensaciones internas y externas del sujeto como sus pasiones. Descartes contempla estos registros de la naturaleza humana que enriquecen su teoría de la mente y desmitifican su carácter unilateralmente racional.

Palabras clave: Descartes, razón, sexta meditación, sujeto, *cogito*, unión, dualismo, alma, cuerpo, pensamiento, cerebro, pasiones, mente, sensaciones, sentidos, sentimientos, experiencia, organismo, hombre.

Abstract

The concept of reason that Descartes offers is not restricted alone to the intuition and deduction of clear, evident contents, which form understanding. Reason, in addition to providing intelligence, also integrates the confusing elements of the soul-body composition: the internal and external sensations of the subject as his passions. Descartes contemplates these registers of human nature that enrich his theory of the mind and demystify its unilaterally rational character.

Keywords: Descartes, reason, Sixth Meditation, subject, *cogito*, union, dualism, soul, body, thought, brain, passions, mind, sensations, senses, feelings, experience, organisme, man.

1. Introducción

El carácter abstracto, lógico, meramente gnoseológico del sujeto ha primado sobre cualquier otra consideración acerca de su naturaleza. El descubrimiento del *cogito*, primera verdad en el orden del conocimiento, establece la naturaleza del sujeto en tanto pensamiento – *como ego cogitans*. Sin embargo, la riqueza de contenidos implícita en el *cogito* es grande. Descartes defiende un concepto de razón más amplio, no restringido a los actos de intelección pura. Siguiendo el texto de las *Meditaciones metafísicas* en este artículo mostraremos que la naturaleza pensante del sujeto no cancela sus manifestaciones sensibles y afectivas que sólo podrán legitimarse más tarde. Con lo cual ya en las *Meditaciones*, y más tarde en las *Pasiones*, Descartes va desvelando y recuperando para su filosofía el carácter compuesto del sujeto, la experiencia de las sensaciones y pasiones.

2. La exigencia gnoseológica de certeza y la consecuente dicotomía entre la mente y el cuerpo

Las interpretaciones tradicionales de la filosofía cartesiana han concedido primacía a la intelección pura sobre la imaginación, la memoria y los sentidos. Ciertamente, Descartes nos ha advertido de su poca fiabilidad. Razón de más para no dar enteramente crédito a la información que proviene de estas fuentes, especialmente al establecer los fundamentos del conocimiento verdadero: –la idea del alma, de Dios y del cuerpo. En las *Meditaciones metafísicas* el filósofo está situado en la perspectiva metodológica del análisis, esto es del descubrimiento de las causas, de las primeras verdades.¹ Es el análisis y no la síntesis lo que ofrecen las *Meditaciones*.

¹ Respuestas a las segundas objeciones A/T, IX-1, 121; (1997, p. 125). Para las referencias a la obra cartesiana fuente usaremos las siglas A/T, vol, p; ALQ, vol, p, a que hacemos referencia en la bibliografía. Las correspondientes traducciones castellanas entre paréntesis. Descartes dice a Mersenne, quien ha recogido el conjunto de estas objeciones: “Por lo que a mí toca, en mis meditaciones he seguido sólo el camino analítico, pues me parecía el más verdadero, y el más apto para enseñar; en cambio, la síntesis (que es sin duda lo que me solicitáis), aunque sea útil añadirla al análisis en las cuestiones de geometría, no se acomoda tan bien a las materias de metafísica. Explicaré la diferencia. Las nociones primeras que se suponen a fin de demostrar las proposiciones geométricas, como guardan relación con los sentidos, son admitidas fácilmente por todos; y por eso la única dificultad reside en sacar bien las consecuencias. [...] Pero, al contrario, tocante a las cuestiones que conciernen a la metafísica, la dificultad principal es precisamente concebir con claridad y distinción las primeras nociones. Pues aunque por naturaleza no sean menos claras, e incluso lo sean más, que las consideradas por los geómetras, sin embargo, como parecen contradecir muchos prejuicios que hemos tomado de los sentidos, y a los que estamos acostumbrados desde la infancia, sólo son comprendidas de quienes, con el mayor cuidado, se esfuerzan en apartar su espíritu tanto como les es posible del comercio

El orden consiste en que las cosas propuestas en primer lugar deben ser conocidas sin el auxilio de las siguientes, y las siguientes deben estar dispuestas de tal modo que se demuestren sólo por las anteriores. Pues bien: yo he intentado, en la medida de lo posible, seguir este orden en mis meditaciones.²

Su búsqueda de certeza metafísica en el conocimiento le exige hacer abstracción por un momento, de las características fenomenológicas del sujeto: el tiempo necesario para descubrir los fundamentos ciertos y evidentes. Descartes lleva a cabo una actitud depurativa y ascética para desprenderse del comercio con los sentidos, y de todo aquello que es incierto y confuso. Las percepciones sensibles de los objetos, no obstante su inmediatez y cercanía –como es el propio cuerpo–, no se comprenden claramente como las cosas que atañen a la propia naturaleza espiritual de cuya verdad y certeza se está más cierto: “y aquí encuentro que el pensamiento es lo único que no puede separarse de mí.”³ Descartes no accede a la esencia de su naturaleza espiritual a través de la imaginación ni de los sentidos, sino mediante una inspección de la mente que desentraña sus relaciones esenciales. En la tarea de comprender su propia naturaleza, la esencia de “eso que soy”, Descartes se descubre como “una cosa que piensa” (*res cogitans*).

El sujeto tiene conciencia de la naturaleza de su esencia pensante, de su *ratio cognoscendi*, para lo cual no es indispensable el conjunto de sus modos corpóreos. Descartes dice a Gassendi: “he mostrado a menudo, con suficiente claridad, que el espíritu puede obrar con independencia del cerebro; pues el cerebro no es útil cuando se trata de formar actos de pura intelección, sino sólo cuando hay que sentir o imaginar algo.”⁴ Tal es lo que distingue la intelección de la mera imaginación: que el espíritu se emplea sólo a sí mismo.⁵ Es decir, que los estados intelectuales o del entendimiento puro son los pensamientos que brotan de la propia actividad del entendimiento, los únicos a los que Descartes negará relación con lo corporal. Es importante hacer notar que la separación de la mente de sus correlatos corpóreos responde a la fuerte exigencia epistemológica de certeza para lo cual la mente debe desembarazarse de sus impresiones sensibles, que impiden juzgar verdaderamente de las cosas. Dice Nájera que “se trata de exacerbar al máximo el dualismo psico-

de los sentidos. Por ello, si se las propone sin más, sería fácil que las negasen quienes son inclinados a la contradicción.” Respuestas a las segundas objeciones A/T, IX-1, 122-123; (1997, p. 126).

² Descartes presenta sus *Meditaciones* a modo de enseñanza, y no de tratado. “Esta ha sido la causa de que yo haya escrito meditaciones, más bien que disputas y cuestiones –como los filósofos– o teoremas y problemas –como los geómetras–, para dar así testimonio de que no he escrito sino para quienes deseen tomarse el trabajo de meditar seriamente conmigo.” Respuestas a las segundas objeciones A/T, IX-1, 123; (1997, p. 127).

³ *Meditaciones* A/T, IX-I, 21; (1978, p. 100).

⁴ Respuestas a las quintas objeciones ALQ, II, 800; A/T, IX-1, 358; (1977, p. 285).

⁵ Respuestas a las quintas objeciones A/T, IX-1, 385 ; ALQ, II, 832; (1977, p. 302).

físico para poder ganar una concepción clara y distinta del ego que lo asegure en sus pretensiones metafísicas fundamentalistas.”⁶

La afirmación de la naturaleza espiritual del sujeto en este nivel de la meditación se apoya en que Descartes encuentra más razones de evidencia para conocer la mente que el cuerpo;⁷ incierto éste y desconocido, pero fuera de toda duda desde la perspectiva de sus propiedades matematizables.⁸ La distinción entre la mente y el cuerpo consigue delimitar el campo de la ciencia. En este sentido responde a fuertes compromisos a menudo pasados por alto: la constitución de la nueva física es uno de ellos; pero también el contexto teológico es otro. El dualismo le ha permitido a Descartes salvaguardar la espiritualidad e inmaterialidad del alma, esencias caras a la tradición.

3. La naturaleza sensible y sentiente del sujeto

Tal desvinculamiento del mundo y del cuerpo propiciado por la gnoseología cartesiana no invalidará, no obstante, la naturaleza compuesta y corpórea del sujeto pensante. Como hemos advertido al inicio del trabajo la riqueza implícita en el *cogito*, es grande. Convenimos con Rábade, en la importancia de rescatarla en su onticidad.⁹ Además de mostrar la esencia pensante del sujeto en sus *Meditaciones*, Descartes continúa su análisis del sujeto para revelar que la sensibilidad también le pertenece: es una clase del pensamiento. El carácter óptico del *cogito* nos permite transitar por las distintas características que reviste su ser: actos de conocimiento, de voluntad, sensaciones e imaginaciones. Y esto es así porque lo que descubre el *cogito* es, ante todo, el hecho de tener conciencia de algo, independientemente de todo juicio sobre su verdad o falsedad.

Mediante la palabra pensar entiendo todo aquello que acontece en nosotros de tal forma que nos apercibimos inmediatamente de ello...; así pues, no sólo entender, querer, imaginar, sino también sentir es considerado aquí lo mismo que pensar.¹⁰

⁶ Nájera (2003, p. 131).

⁷ “No soy este conjunto de miembros, llamado cuerpo humano; no soy un aire delicado y penetrante repartido por todos los miembros; no soy un viento, un soplo, un vapor; no soy nada de todo eso que puedo fingir e imaginar, ya que he supuesto que todo eso no es nada y que, sin alterar esa suposición, hallo que no dejo de estar cierto de que yo soy algo.” *Meditaciones A/T*, IX-I, 21; (1978, p. 101).

⁸ “Sólo me queda por examinar ahora si hay cosas materiales; y, por cierto, ya sé que puede haberlas, en cuanto que se las considere como objetos de las demostraciones geométricas, ya que de esa manera las concibo muy clara y distintamente.” *Meditaciones A/T*, IX-I, 57; (1978, p.135).

⁹ “El sujeto, por tanto, no sólo tiene consistencia gnoseológica, sino que conserva aún la subsistencia o autosuficiencia óptica.” Rábade (1971, p. 68). Consultar Rábade (2006, pp. 221-224).

¹⁰ *Principios A/T*, IX-2, 28; (1995, p. 26).

Al ser la conciencia la esencia del pensamiento, el ser del *cogito* es el de un yo que contiene no sólo sus actos de conocimiento, sino también los actos de volición. En efecto, está contenido en el pensamiento el acto libre de la voluntad de un yo, que quiere dudar de todo hasta alcanzar la certeza del conocimiento; que decide no acceder a los engaños del genio maligno suspendiendo su juicio de manera voluntaria.¹¹ Asimismo, además de entender y querer, imaginar y sentir también forman parte de la naturaleza del yo. Son distintos modos contenidos en la verdad del *cogito*. Lo que muestra que existen otros contenidos del yo pensante que convienen también a su esencia.

Qué soy, pues? Una cosa que piensa. ¿Qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, entiende, concibe, afirma, niega, quiere, no quiere y, también, imagina y siente. Ciertamente no es poco, si todo eso pertenece a mi naturaleza. Más ¿por qué no ha de pertenecerle? ¿No soy yo el mismo que ahora duda de casi todo y, sin embargo, entiende y concibe ciertas cosas, asegura y afirma que sólo éstas son verdaderas, niega todas las demás, quiere y desea conocer otras, o quiere ser engañado, imagina muchas cosas a veces, aun a pesar suyo, y siente también otras muchas por medio de los órganos del cuerpo? ¿Hay algo de esto que no sea tan verdadero como es cierto que yo soy y que existo, aun cuando estuviere siempre dormido y aun cuando el que me dio el ser emplease toda su industria en engañarme? ¿Hay alguno de esos atributos que pueda distinguirse de mi pensamiento o decirse separado de mí? Pues es tan evidente de suyo que soy yo quien duda, entiende y desea, que no hace falta añadir nada para explicarlo. [...] Por último, soy el mismo que siente, es decir, que percibe ciertas cosas, por medio de los órganos de los sentidos, puesto que, en efecto, veo la luz, oigo el ruido, siento el calor. Pero se me dirá que esas apariencias son falsas y que estoy durmiendo: Bien; sea así. Sin embargo, por lo menos es cierto, que me parece que veo la luz, que oigo ruido y que siento calor; esto no puede ser falso, y esto es, propiamente, lo que en mí se llama sentir, y esto, precisamente, es pensar.¹²

Este párrafo es iluminador del conjunto de estados que están implícitos en el enunciado del *cogito*, a saber, que el sentido y la imaginación están circunscritos a la esfera del pensamiento; son tipos de *cogitatio*. Como señala Williams, “aunque Descartes se refiere a ellas sólo después que ha probado su propia existencia, están en algún sentido atadas a la parte “yo estoy pensando” del *cogito*; estas *cogitationes* son parte de lo que Descartes considera auto-evidente cuando dice que la existencia de su pensamiento es auto-evidente.”¹³ Desde este punto de vista podemos afirmar que pensar y sentir son dos modos no antagónicos de la razón que concibe

¹¹ “Le *Cogito* se découvre dans les actions empiriques comme action de la pensée; et la première vérité est l'impossibilité de douter de la liberté de douter. Ce n'est point une notion abstraite, c'est une expérience vécue au coeur de toute expérience.” Lefèvre (1960, pp. 68-69).

¹² *Meditaciones A/T*, IX-2, 22-23; (1978, pp. 101-102).

¹³ Williams (1995, p. 79).

Descartes. Lo que sucede es que la particularidad de las sensaciones e imaginaciones es que están en estrecha y activa relación con el cuerpo. De ahí su carácter de pensamientos confusos y no distintos. Debido a su carácter mixto no se les puede explicar a través del puro entendimiento, que percibe sólo las naturalezas simples.¹⁴ Dice Descartes que a quien le acaban de amputar un miembro su sentimiento interno de dolor es un pensamiento confuso y no distinto, por cuanto que “la naturaleza” le hace sentir a la mente el dolor como si estuviera en el miembro amputado.¹⁵ Esto es extensivo a otros sentimientos internos y a las pasiones cuyo carácter confuso y oscuro proviene, justamente, de la alianza de la mente con el cuerpo.¹⁶ Las sensaciones externas e internas hacen evidente la corporeidad del sujeto. “Tampoco veo dificultad en entender que las facultades de imaginar y de sentir pertenecen al alma porque son especies de pensamientos; y, sin embargo, sólo pertenecen al alma en tanto está unida al cuerpo.”¹⁷

Las facultades de imaginar y sentir remiten necesariamente a referentes corpóreos: “pues cuando atentamente considero lo que sea la imaginación, hallo que no es otra cosa sino cierta aplicación de la facultad de conocer al cuerpo, que le es presente íntimamente y que, por lo tanto, existe.”¹⁸ Es decir, que hay una correspondencia o dependencia del entendimiento (ya se imagine o se sienta) con determinados estados corporales. En este sentido es discutible la inmaterialidad sin más de las operaciones del entendimiento que suele imputársele al filósofo. Descartes antepone la mediación del cerebro¹⁹ para que puedan darse los fenómenos de la sensopercepción, la imaginación y las pasiones. Dice así que: “es el alma la que ve y no el ojo; pero el alma no ve sino por medio del cerebro”²⁰; “que el dolor de la mano no era sentido por el alma en tanto que el dolor se encontraba en la mano, sino en tanto que se ubicaba en el cerebro.”²¹ Por consiguiente, y a propósito de estos fenómenos

¹⁴ Respecto a la naturaleza simple o compuesta de una cosa, Descartes dice en las *Reglas*: “como aquí no tratamos de las cosas sino en cuanto son percibidas por el entendimiento, sólo llamamos simples a aquellas cuyo conocimiento es tan claro y distinto que no pueden ser divididas por la mente en varias cuyo conocimiento sea más distinto.” *Reglas A/T*, X, 418; (1972, p. 149).

¹⁵ “Es, pues, patente que, no obstante la suprema bondad de Dios, la naturaleza humana, en cuanto que se compone de cuerpo y espíritu, no puede por menos de ser algunas veces engañosa y falsa. Pues si alguna causa excita, no en el pie, sino en alguna de las partes del nervio entre el pie y el cerebro o en el cerebro mismo, el movimiento que suele producirse cuando el pie está malo, sentiremos dolor en el pie y el sentido sufrirá naturalmente un engaño.” *Meditaciones A/T*, IX-1, 70; (1978, p.147).

¹⁶ *Pasiones A/T*, XI, 350; (1997, p. 96).

¹⁷ Al P. Gibieuf, 19 de enero de 1642 *A/T*, III, 479.

¹⁸ *Meditaciones A/T*, IX-2, 57; (1978, p. 135).

¹⁹ “Si bien nuestra alma está muy unida a todo el cuerpo, sin embargo ejerce sus principales funciones en el cerebro; la cual no solamente allí entiende e imagina, sino que también siente.” *Principios A/T*, IX-2, 310; (1995, pp. 396-397).

²⁰ *Dióptrica AT*, VI, 141; (1981, p. 105).

²¹ *Principios A/T*, IX-2, 315; (1995, p. 402).

lo que Descartes está mostrando es que la conciencia no está sustraída de su base cerebral. Como afirma Cottingham, “lo ‘especial’, tanto de la imaginación como de la sensopercepción, consiste en el hecho de que su ejercicio requiere de actividad fisiológica.”²² Las facultades de imaginar y sentir “no pueden ubicarse en el esquema dualista oficial. No pueden asignarse ni a la *res cogitans* ni a la *res extensa*.”²³ Lo que hace manifiesto la actividad de una unidad híbrida, un ser humano, y no la actividad mental pura de una mente incorpórea.²⁴

Descartes admite que la naturaleza de la mente no se agota en el conocimiento de su esencia espiritual; presenta también otra faceta: que estando unida al cuerpo puede sentir y padecer con él.²⁵ Descartes ha revalorado el papel de la experiencia sensible, en la sexta meditación,²⁶ y con ello ha legitimado el ámbito mixto y compuesto del sujeto. La importancia y significación que la meditación sexta arroja es que los sentidos descubren al sujeto como un ser en el mundo, de naturaleza sensible y sentiente y biológicamente constituido para cumplir determinados fines: su salud y bienestar.

Ahora bien: lo que esta naturaleza me enseña más expresa y sensiblemente es que tengo un cuerpo, el cual, cuando siento dolor, está mal dispuesto, y cuando tengo los sentimientos de hambre o sed, necesita comer o beber, etcétera. Por lo tanto, no debo dudar de que hay en esto algo de verdad.

También me enseña la naturaleza, por medio de esos sentimientos de dolor, hambre, sed, etc., que no estoy metido en mi cuerpo como un piloto en su navío, sino tan estrechamente unido y confundido y mezclado con él, que formo como un solo todo con mi

²² Cottingham (1995, p.188).

²³ Cottingham (1995, p. 192).

²⁴ Cottingham (1995, p. 192). También Clarke rechaza que sea el dualismo el centro de la filosofía de Descartes para explicar la mente. “The ‘purity’ of understanding may be understood as the description of the degree of abstraction involved in its content, rather than as denial of its reliance on the brain as the primary centre of the activity involved” Clarke (2003, p.199; ver pp.181-222).

²⁵ Descartes dice de sus *Meditaciones* que: “ hay dos cosas en el alma humana de las cuales depende todo el conocimiento que podemos tener de su naturaleza: una es que el alma piensa, la otra que, estando unida al cuerpo, puede obrar y padecer con él. No dije casi nada de esta última y me apliqué solamente a hacer entender bien la primera, porque mi propósito principal era el de probar la distinción que existe entre el alma y el cuerpo, para lo cual aquélla solamente pudo servir y la otra hubiera sido perjudicial.” A Isabel, 21 de mayo de 1643 A/T, III, 664-665; (1999, p. 28).

²⁶ A propósito de esta sexta meditación Rábade afirma: “Sólo ahora también puede su filosofía pretender una interpretación tanto del dinamismo corpóreo humano, como va a hacer en el *Tratado de las Pasiones*, como del mundo en general. Y sólo ahora tendrá sentido que Descartes haya desarrollado toda una teoría de la realidad física, en constante apelación a la experiencia, como no podía menos de suceder y como él se encarga de recalcar.” Rábade (1971, p.180). Véase Rábade (2006, p. 304). De igual forma Nájera apunta a esta recuperación de la naturaleza emprendida por Descartes en la última meditación. Pues, a fin de cuentas, “el cogito cartesiano pretende en todo momento ser un cogito humano.” Nájera (2003, p. 148).

cuerpo. Pues si esto no fuera así, no sentiría yo dolor cuando mi cuerpo está herido, puesto que soy solamente una cosa que piensa; percibiría la herida por medio del entendimiento, como un piloto percibe, por medio de la vista, lo que se rompe en su barco. Y cuando mi cuerpo necesita comer o beber, tendría yo un simple conocimiento de esta necesidad, sin que de ella me avisaran confusos sentimientos de hambre o sed, pues en efecto, todos esos sentimientos de hambre, sed, dolor, etcétera, no son sino ciertos confusos modos de pensar, que, proceden y dependen de la íntima unión y especie de mezcla del espíritu con el cuerpo.²⁷

La experiencia de la unión descubre una finalidad interna en que la mente y el cuerpo participan, y juntos hacen posible la funcionalidad del organismo humano. La existencia de una cierta finalidad en un dominio específico de la realidad no atenta en absoluto contra la explicación mecánica que rige el universo material. La finalidad que en este terreno antropológico se debate es de carácter immanente y no trascendente. Dice Descartes en los *Principios*: “Tampoco nos detendremos en el examen de los fines que Dios se ha propuesto al crear el mundo y apartaremos totalmente a nuestra filosofía de la indagación de las causas finales.”²⁸ Se trata por ello de una cierta teleología que acota la unión del alma con el cuerpo. Descartes dice a Arnauld que “me ha parecido haber puesto el cuidado suficiente a fin de que nadie pudiese pensar por ello que el hombre no es más que un espíritu que usa o se sirve del cuerpo.”²⁹ La mente está vinculada al cuerpo en su conjunto. Dice Descartes que está entremezclada y formando un todo con éste.³⁰ La unión no debe pensarse

²⁷ *Meditaciones A/T*, IX-2, 64; (1978, pp. 141-142). A propósito de “que no estoy metido en mi cuerpo como un piloto en su navío”, Rodis-Lewis opina que Descartes mantendrá la unidad del hombre como lo había hecho Aristóteles contra el dualismo platónico. Rodis-Lewis (1990).

²⁸ *Principios A/T*, IX-2, 37; (1995, p 38). Dice más adelante: “Considerando a Dios como el Autor de todas las cosas, solamente intentaremos indagar mediante la razón que ha puesto en nosotros cómo lo que percibimos por mediación de nuestros sentidos ha podido ser producido; así, estaremos seguros, en virtud de algunos atributos de las cosas de los que ha querido que tuviésemos conocimiento, que aquello que hubiésemos percibido una vez clara y distintamente como perteneciente a la naturaleza de estas cosas, tiene la perfección de ser verdadero.” *Ibidem*. Al respecto es pertinente la aclaración que hace Laporte, de no confundir la “finalidad interna” de las cosas, con un tipo de “finalidad externa”. La primera, se refiere a lo que la “naturaleza enseña”, es decir, al orden y organización para que algo funcione. Y la segunda está más bien asociada con causas finales y propósitos inescrutables, que sólo Dios conoce, y, por tanto, ajena al funcionamiento físico de los fenómenos. Laporte (1950, pp. 220-254 y 343-361).

²⁹ Respuestas a las cuartas objeciones AT, IX, 176; (1977, p. 185).

³⁰ “Es preciso saber que el alma está realmente unida a todo el cuerpo y que no se puede decir con propiedad que esté en alguna de sus partes con exclusión de las otras, porque él es uno, y de alguna manera indivisible, en razón de la disposición de sus órganos, los cuales se relacionan de tal modo el uno con el otro que, cuando se suprime alguno de ellos, todo el cuerpo se torna defectuoso; y porque ella es de una naturaleza que no tiene relación alguna con la extensión, ni con las dimensiones u otras propiedades de la materia de las que el cuerpo se compone, sino sólo con la ensambladura toda de sus órganos. Lo cual se manifiesta por la absoluta imposibilidad de concebir la mitad o el tercio de

como una relación lógica o externa, desde la cual sólo cabría un carácter yuxtapuesto de las sustancias.³¹ Descartes rechazó enérgicamente la tesis de la reunión accidental de las sustancias que defendía Regius.³² Arremeterá fuertemente contra él argumentando que se trata de una unión real y verdadera. Descartes declara que “el hombre es un verdadero ser *“per se”* y no *“per accidens”*.”³³ Por tanto, exige a Regius –quien divulgaba la doctrina cartesiana en los Países Bajos–, que interprete correctamente el concepto de la unión.

Igualmente deberéis manifestar que el alma está real y substancialmente unida al cuerpo, no en virtud de su situación y disposición, tal y como lo afirmáis en vuestro ultimo escrito, lo cual es falso y, según mi opinión, está pendiente de discusión. Debe afirmarse que está unida al cuerpo por una verdadera unión, tal como todos la admiten, aunque nadie explique la índole de la misma, motivo por el que tampoco vos estáis obligado a realizarlo. Pero podéis explicarla, como lo he hecho en mi *Metafísica*, afirmando que percibimos que los sentimientos de dolor y todos los de naturaleza similar no son puros pensamientos del alma en cuanto distinta del cuerpo, sino confusas percepciones de este alma que está realmente unida al cuerpo, pues si un ángel estuviera unido al cuerpo humano no tendría sentimientos como los nuestros, sino que solamente percibiría los movimientos causados por los objetos externos, distinguiéndose por tal razón de un verdadero hombre.³⁴

La presencia de la mente en el cuerpo tiene que ver con la disposición funcio-

un alma, ni que extensión ocupa, y porque no se hace más pequeña al cortar una parte del cuerpo, sino que se separa enteramente de él cuando se disuelve la ensambladura de sus órganos.” *Pasiones A/T*, XI, 351; (1997, pp. 101-102).

³¹ En efecto, entre los intérpretes de Descartes ha imperado el enfoque racionalista y lógico para abordar la unión. Y, como señala Laporte, desde la perspectiva racionalista bajo la cual alma y cuerpo conservan su distinción e independencia, la unión podría resultar –como la calificó Spinoza– “una hipótesis oculta”. Ante la imposibilidad lógica de concebir la unión cartesiana se comprende las alternativas filosóficas del siglo: el ocasionalismo, el paralelismo y la armonía preestablecida que hicieran depender de la acción divina la correspondencia de los estados corporales con los estados espirituales. Laporte (1950, pp. 220-254). Por ejemplo, Hamelin opta por la solución ocasionalista como la única salida lógica al problema del interaccionismo del alma con el cuerpo. Para Hamelin la unión que propone Descartes es insostenible. El dualismo le debía conducir necesariamente al ocasionalismo por el que optaron los cartesianos posteriores. “El ocasionalismo es, en espíritu y en verdad, la única doctrina cartesiana de las relaciones del alma y el cuerpo.” Hamelin (1949, p. 298).

³² “Vous ne pouviez rien mettre de plus dur, et qui fût plus capable de réveiller les mauvaises intentions de vos ennemis, et leur fournir des sujets de plainte, que ce que vous avez mis dans vos thèses, que *l’homme est un être para accident.*” A Regius, mi-diciembre 1641 ALQ, II, 901.

³³ A Régius, enero de 1642 ALQ, II, 915. Desde esta perspectiva también para Gilson, la conclusión de Régius de que el hombre es un *ens per accidens*, sería la consecuencia lógica que podría derivarse de la doctrina cartesiana. “Ici encore, rien de plus logique, car si l’âme est une substance réellement distincte comme “elle (sic)” du corps qui est une autre substance, leur union ne peut plus être que l’agrégation accidentelle de deux êtres pas soi.” Gilson (1967, p. 246).

³⁴ A Régius, enero de 1642 ALQ, II, 915.

nal del cuerpo entero. Descartes dice a Mesland que la certeza que se tiene de que el propio cuerpo es el mismo a través del paso del tiempo –desde la niñez hasta la vejez–, la proporciona el carácter unificador del alma.³⁵ La mente informa al cuerpo, pero no como principio de vida y movimiento (pues el principio corporal es cierto fuego o calor presente en el corazón por cuyo intermedio la sangre llega a todo el cuerpo)³⁶, sino como principio que le confiere al cuerpo unidad: identidad (indivisibilidad) y personalidad propia frente a las alteraciones. El cuerpo separado de la mente carece de indivisibilidad funcional. Su naturaleza se reduciría al movimiento continuo que llevan a cabo cada una de las partículas que lo componen; y, en este sentido, no se diferenciaría del cuerpo de los animales ni del de cualquier otro cuerpo físico. Por ello dice Guérault que si se rechaza la unión substancial entonces se niega también la finalidad interna real del cuerpo humano.³⁷ Sólo quedarían hombres máquina; cuerpos que ejecutan sus movimientos según leyes causales y eficientes. Pero el cuerpo humano no es una máquina, sino la manifestación real de la existencia de una finalidad interna: la de su propia conservación y constitución como compuesto de mente y cuerpo.

Solamente podría objetarle que no es accidental al cuerpo humano estar unido al alma, que es su propia naturaleza; porque el cuerpo teniendo todas las disposiciones requeridas para recibir el alma sin las cuales no es propiamente un cuerpo humano, él no puede hacer sin milagro que el alma no le esté unida.³⁸

La mente o el alma sólo puede informar al cuerpo –inyectarle de esta finalidad interna de la que carece–, a condición de constituir una unidad con éste, es decir, cuando el cuerpo reúne las condiciones corporales de su organización y funcionamiento. De manera que cuando el cuerpo perece, y con él el principio de todos sus movimientos, el alma se ausenta; se rompe la unión substancial. “Es un error creer que el alma da el movimiento y el calor al cuerpo”.³⁹ Ella no es causa de vida; existe en el cuerpo funcionando y desaparece con su muerte.⁴⁰

³⁵ “Car il n’y a persone qui ne croie que nous avons les mêmes corps que nous avons eus dès notre enfance, bien que leur quantité soit de beaucoup augmentée.” A Mesland, 9 de febrero de 1645 A/T, IV, 166.

³⁶ *Pasiones* A/T, XI, 333; (1997, p. 69).

³⁷ Guérault (1968, v. II, p. 177; puede consultarse caps. XVII y XVIII). Asimismo, Laporte (1928, pp. 366-396). Y Rodis-Lewis (1955, pp. 5-39).

³⁸ A Regius, mi-diciembre 1641 ALQ, II, 902

³⁹ *Pasiones* A/T, XI, 330; (1997, p. 60) “Con el fin, pues, de que evitemos ese error, consideremos que la muerte no llega nunca por la falta del alma, sino solamente porque alguna de las partes principales del cuerpo se corrompe.” *Pasiones* A/T, XI, 330; (1997, p. 61). “Así, un cuerpo vivo difiere de otro muerto como difiere un reloj, u otro autómatas (es decir, otra máquina que se mueve por sí misma), cuando está montado y tiene en sí el principio corporal de los movimientos para los que está constituido, con todo lo que se requiere para su acción.” *Pasiones* A/T, XI, 330-331; (1997, p. 61)

⁴⁰ *Pasiones* A/T, XI, 330

Y así se ha creído, sin razón, que nuestro calor natural y todos los movimientos de nuestros cuerpos dependen del alma: mientras que se debía pensar, al contrario, que el alma sólo se ausenta cuando uno muere porque ese calor cesa y los órganos que sirven para mover el cuerpo se corrompen.⁴¹

La conclusión de Descartes sobre este asunto es que la unión del alma con el cuerpo no es de carácter sustancial sino que brota de las relaciones causales y eficientes que le impone su naturaleza empírica. La actividad de la mente no puede ejercerse al margen de las funciones corporales del cerebro, de una apropiada disposición del cuerpo en su conjunto.⁴² Sin aducir en las *Meditaciones* más razón que “la enseñanza de la naturaleza”, que garantiza que tenemos cuerpos a los que estamos estrechamente vinculados, es cierto que Descartes no desarrolla una teoría de la unión. Las objeciones y respuestas a las *Meditaciones* reflejan que la cuestión no estaba zanjada; que los argumentos que Descartes proponía a favor de la unión no convencían, o bien eran subestimados. No obstante el concepto de la unión, pese a sus dificultades teóricas, se fortalece en las obras posteriores del filósofo. Es un hecho que Descartes concibe al ser humano como una unidad orgánica y funcional. Ello explica también lo infructuoso que resultan algunas de las discusiones que tiene con sus críticos, quienes le exigen que ofrezca una explicación de la unión acorde con sus tesis metafísicas. Pero él dará una respuesta empírica e inmediata.

4. La enseñanza de la sensación: vitalidad y bienestar

Es un hecho que la sensación se presenta y afecta al sujeto sin que éste haga nada para provocarla o evitarla, con lo cual afirma Descartes, conlleva cierto grado de verdad.⁴³ Sin embargo a nivel cognoscitivo, para saber lo que son verdaderamen-

⁴¹ *Pasiones A/T*, XI, 330; (1997, p. 60)

⁴² Al respecto las críticas a Descartes desde la perspectiva del materialismo contemporáneo centradas en la imposibilidad de la existencia de una mente sin cerebro, no hacen justicia al sentido de organicidad que Descartes defiende. Ver el caso de Damasio, quien trivializa la postura cartesiana. Damasio (2001)

⁴³ En la sensación encontramos grados de verdad. Dice Descartes que hay que distinguir en ella tres grados. “En el primero, sólo debe considerarse aquello que los objetos exteriores causan inmediatamente en el órgano corpóreo: ello no puede ser otra cosa que el movimiento de las partículas de ese órgano, y el cambio de figura y de situación que procede de tal movimiento. El segundo contiene todo lo que inmediatamente resulta en el espíritu por el hecho de estar unido al órgano corpóreo así movido y dispuesto por sus objetos; y eso son las sensaciones de dolor, cosquillas, hambre, sed, colores, sonidos, sabores, olores, calor, frío y otras semejantes, que, según dijimos en la sexta Meditación, provienen de la unión y –por así decir– mezcla del espíritu con el cuerpo. Por último, el tercer grado comprende todos los juicios que solemos hacer desde nuestra primera edad, tocantes a las cosas que nos rodean, con ocasión de las impresiones o movimientos que se producen en los órganos de los senti-

te esas percepciones la sensación no ayuda, pues es incierta y confusa: “lo único que puedo creer, con razón, es que hay en el fuego algo, sea lo que fuere, que excita en mí los sentimientos de calor y de dolor.”⁴⁴ Descartes delimita la naturaleza del testimonio de la sensación: es incierto pero está ahí, existe; muestra su verdad para el sujeto que la experimenta.

En las primeras meditaciones y durante la fundamentación del *cogito* se desatendió la existencia empírica de los objetos corporales. En cambio, en la sexta meditación, los cuerpos se revelan imprescindibles. Lo que sucede es que la estructura hiperbólica y fundacional del planteamiento cartesiano no permitía incorporar la existencia de los distintos cuerpos hasta no fundamentarlos. Pero su puesta en duda no implica su automática supresión ya que de hecho están allí.⁴⁵ Descartes no rechaza la existencia del mundo externo. La certeza empírica de éste, pese a no ser indubitabile y metafísica también quedará garantizada. La veracidad divina respalda el testimonio empírico de las sensaciones y con ello la verdad de que existen cuerpos.⁴⁶

dos.” Respuestas a las sextas objeciones A/T, IX-1, 236-237; (1977, pp. 333-334). “En el primero y segundo grado de la sensación no puede haber falsedad alguna; el error partirá de nuestros juicios, cuando éstos se adhieren preferentemente al testimonio de los sentidos.” Respuestas a las sextas objeciones A/T, IX-1, 238; (1977, p. 335)

⁴⁴ *Meditaciones* A/T, IX-1, 66; (1978, p. 143)

⁴⁵ “Pero nadie ha dudado jamás que no hubiese cuerpos en el mundo que tuviesen tamaños y figuras diferentes, que se moviesen de modo diverso, según las diversas formas en que se encontrasen e incluso que algunas veces se dividen, mediante lo cual cambian tanto de figura como de tamaño. Experimentamos la verdad de todo esto cada día y no por medio de un solo sentido, sino por medio de diversos sentidos; a saber, por medio del tacto, de la vista y del oído, nuestra imaginación recibe de ello ideas muy distintas y nuestro entendimiento los concibe muy claramente. Esto no cabe afirmarlo de alguna de las otras cosas que caen bajo nuestros sentidos, como son los colores, los olores, los sonidos y semejantes: es así, pues cada una de estas cosas no alcanza sino uno solo de nuestros sentidos y no imprime en nuestra imaginación sino una idea de sí que es muy confusa y que no da a conocer a nuestro entendimiento lo que es.” *Principios* A/T, IX-2, 318; (195, p. 406)

⁴⁶ “Pues no habiéndome dado Dios ninguna facultad para conocer que ello es así, sino muy al contrario, una poderosa inclinación a creer que las ideas parten de las cosas corporales, no veo cómo podría disculparse el engaño si, en efecto, esas ideas partieron de otro punto o fueron producto de otras causas y no de las cosas corporales. Sin embargo, quizá no sean enteramente como las percibimos mediante los sentidos, pues hay muchas cosas que hacen que la percepción de los sentidos sea muy oscura y confusa. Pero es preciso confesar, al menos, que todo lo que percibimos clara y distintamente en las cosas corporales, es decir, todas las cosas que, en general, comprende el objeto de la geometría especulativa, están verdaderamente en los cuerpos.

Pero en lo que se refiere a las demás cosas que, o son sólo particulares, como por ejemplo, que el Sol tenga tal tamaño y tal figura, etc., o son concebidas menos clara y distintamente, como la luz, el sonido, el dolor y otras semejantes, es muy cierto que aunque son muy dudosas e inciertas, sin embargo, como Dios no puede engañarnos, y, por lo tanto, no ha permitido que pueda haber falsedad en mis opiniones sin darme al mismo tiempo alguna facultad para corregirla, creo poder concluir, con seguridad, que poseo los medios para conocerlas ciertamente.” *Meditaciones* A/T, IX-1, 63-64; (1978, pp. 140-141)

El riesgo de equivocación en los juicios que se apoyan en el testimonio de los sentidos y la imaginación, no le impide a Descartes reconocer que existe algo de verdad en esas percepciones. Eso sí, siempre y cuando intervenga la facultad intelectual en vista de que para los datos que ofrece la sensación no existe “facultad real o natural”⁴⁷ que permita discernir lo verdadero de lo falso: como se observa en los juicios infundados que de niños hacemos sobre los fenómenos de la naturaleza—. Por ello Descartes no aceptará, como le advertían sus objetores —a propósito del palo que parece roto, en el agua, a causa de la refracción—, que fuera el sentido del tacto el que corrigiera el error. “El entendimiento corrige el error del sentido; y es imposible mencionar cualquier otro ejemplo de que el error surja por fiarse más de la operación del espíritu que de la percepción de los sentidos.”⁴⁸ Descartes delega en la razón la tarea de clarificar el carácter oscuro de la sensación

Que de todas esas diversas percepciones de los sentidos, debamos nunca sacar conclusiones acerca de las cosas que están fuera de nosotros, sin que el espíritu las haya examinado cuidadosa y totalmente; pues, a mi parecer, al espíritu sólo y no al compuesto de espíritu y cuerpo corresponde conocer la verdad de tales cosas.⁴⁹

La sensación no decide la verdad científica de los objetos. Sin embargo, en otro nivel las percepciones sensibles desempeñan un papel importante y significativo: traducen la vitalidad y bienestar del sujeto. Las sensaciones transmiten lo que es conveniente o perjudicial para un sujeto compuesto de alma y cuerpo. Dice Descartes al final de la sexta meditación que “todos los sentidos me enseñan con mayor frecuencia lo verdadero que lo falso, acerca de las cosas que se refieren a las comodidades o incomodidades del cuerpo.”⁵⁰ Con ello Descartes muestra la otra cara de la sensación y la experiencia, tantas veces desvalorada por sus intérpretes y relegada a lo irracional. Su competencia es distinta: atañe a la utilidad, conveniencia y bienestar de un sujeto encarnado.

Veo, pues, que en esto, como en otras cosas semejantes, me he acostumbrado a pervertir y confundir el orden de la naturaleza, porque esos sentimientos o percepciones de los sentidos, que no me han sido dados sino para significar a mi espíritu las cosas que son convenientes o nocivas al compuesto de que forma parte, y son para sus fines bastante claros y distintos, los uso, sin embargo, como si fueran reglas muy ciertas para conocer inmediatamente la esencia y naturaleza de los cuerpos, que están fuera de mí, aun cuando, en verdad, nada pueden enseñarme que no sea muy oscuro y confuso.⁵¹

⁴⁷ *Meditaciones A/T*, IX-1, 66; (1978, p. 143).

⁴⁸ *Respuestas a las sextas objeciones A/T*, IX, 238; (1977, p. 335).

⁴⁹ *Meditaciones A/T*, IX-1, 65-66; (1978, p. 143).

⁵⁰ *Meditaciones A/T*, IX-1, 71; (1978, p. 147).

⁵¹ *Meditaciones A/T*, IX-1, 66; (1978, p. 143).

El valor que Descartes ha otorgado al mundo de la sensación en las *Meditaciones* continúa en la correspondencia con Isabel. Descartes reafirma lo ya expresado en la sexta meditación, de que son los sentidos y la vida ordinaria los que descubren la unión de la mente con el cuerpo. El filósofo era consciente de las dificultades que encontraban sus objetores para comprender la unión desde la perspectiva metafísica de sus *Meditaciones*. Sencillamente es ininteligible. Por ello pide a Isabel que asuma cuanto antes que sólo la experiencia puede revelar la verdad de la unión. Descartes no va a ofrecer una explicación de la interacción sino argumentos para concebir los distintos objetos de conocimiento.

En primer lugar, veo una gran diferencia entre estas tres categorías de nociones, puesto que el alma sólo puede concebirse mediante el entendimiento puro; el cuerpo, es decir, la extensión, las figuras y los movimientos, también puede conocerse por el solo entendimiento, pero es preferible por el entendimiento con la ayuda de la imaginación; y en fin, las cosas que atañen a la unión del alma y del cuerpo no se conocen sino oscuramente por el entendimiento solo, y aun por el entendimiento con el auxilio de la imaginación pero sí se conocen muy claramente por medio de los sentidos.⁵²

De esta manera Descartes sitúa la noción de la unión en otro registro que no es el del pensamiento claro y distinto, sino el de la experiencia inmediata y los sentidos. Así como el entendimiento hace comprensible la idea de la mente como pensamiento, así los sentidos confirman que ésta está unida al cuerpo. La unión o “tercera noción primitiva”, que se descubre en la existencia cotidiana es un hecho de la experiencia al que no se puede acceder por la ruta puramente intelectual del entendimiento. “Ya que por ser primitivas, sólo por sí mismas pueden comprenderse todas y cada una de ellas.”⁵³ La noción de la unión no se explica, tan sólo se revela; muestra la existencia de tal experiencia.⁵⁴ Gouhier señala que “antes de ser filó-

⁵² A Isabel, 28 de junio de 1643 A/T, III, 691-692; (1999, p. 18).

⁵³ A Isabel, 21 de mayo de 1643 A/T, III, 666; (1999, p. 29). La tesis de la concebibilidad de los objetos para explicar la interacción mente-cuerpo es aceptada por varios intérpretes: “If Descartes had no real philosophical solution to the famous mind-body problem, he was lucid enough to admit the difficulty and to recognize the limits of the knowledge that can be acquired in terms of clear and distinct rational concepts. This insight, I believe, is not merely a negative one.” Alanen (1992, p. 14) También Richardson defiende que de lo que se trata es de delimitar los distintos dominios del conocimiento. “Mind-body interaction appears incomprehensible only because Elizabeth, and Gassendi, have illicitly taken mind-body interaction to be similar to causation in the physical realm. They have done this, Descartes thinks, because of an over-extension of the imagination, which is a form of physical representation whose primary function is to represent the geometrical properties of corporeal nature.” Richardson (1982, p. 22). Consúltese Wilson (1990).

⁵⁴ Al respecto señala Alanen: “I differ here from those who see Descartes’s recourse to a specific third primitive notion as an expression of the failure to account for human nature within a dualistic framework. It can be seen, instead, as a recognition of the limits of rational knowledge and explanation and also, at the same time, of the importance of daily experience, intercourse and action too often

sofo, Descartes fue como aquellos que no filosofan, cuando llegó a serlo, su filosofía no elimina lo que la experiencia le ha mostrado.”⁵⁵

Para Descartes la unión debe ser sentida y no concebida distintamente, pues se trata de una unión “que todos sentimos en nuestro fuero interno sin necesidad de filosofar, a saber, que lo que existe es una persona única, que tiene a un tiempo cuerpo y pensamiento, y que son ambos de naturaleza tal que ese pensamiento puede mover el cuerpo y sentir los accidentes que le acaecen”⁵⁶ Es significativo que Descartes utilice el concepto de persona como entidad total para referirse al sujeto, lo que hace evidente su desplazamiento del concepto metafísico de *ego cogitans* o *ego* puro. Este rescate de la experiencia compuesta del sujeto, que atiende a su naturaleza vital es, sin duda cabe, de importante significación por cuanto que incorpora en la filosofía racional del filósofo el dominio de lo sensible y afectivo.

5. Pragmática de las pasiones

En su última obra las *Pasiones del alma*, Descartes continúa desplegando la naturaleza sensible y sentiente del sujeto, sus demandas particulares y concretas. Y lo hará esta vez con las pasiones, que son el testimonio vivo de la estrecha relación del alma con el cuerpo. “Respecto de lo cual hay que advertir que, según la disposición de la naturaleza, se refieren todas al cuerpo, y no se dan en el alma más que en tanto que está unida a él.”⁵⁷ El cuerpo actúa sobre el alma y la hace padecer el conjunto de sus afecciones. “Pues está hecho nuestro cuerpo de forma tal que algunos impulsos van de forma natural en pos de ciertos pensamientos: así vemos que el rubor del rostro es consecutivo a la vergüenza; las lágrimas, a la compasión; y la risa, a la alegría.”⁵⁸ La actitud naturalista y material de Descartes para estudiar los objetos del mundo la extiende también a las pasiones. Investiga éstas desde una perspectiva física⁵⁹ con lo cual descubre que las pasiones tienen una causa corporal y fisiológica. Descartes define así las pasiones:

Pueden definirse en general como percepciones, sentimientos o emociones del alma que

neglected by philosophers.” Alanen (1992, p. 14). También como dice Guenancia, la razón encuentra ciertos límites y se muestra razonable al abstenerse de traspasarlos. “L’homme n’est pas chargé de penser l’origine de ce qu’il ne fait que constater.” Guenancia (1986, p. 150).

⁵⁵ Gouhier (1949, p. 233).

⁵⁶ A Isabel, 28 de junio de 1643 A/T, III, 694; (1999, p. 37).

⁵⁷ *Pasiones A/T*, XI, 430; (1997, p. 204).

⁵⁸ A Isabel, julio de 1644 ALQ, III, pp. 79-80; (1999, p. 55).

⁵⁹ “Mi propósito no ha sido explicar las pasiones como orador, ni tampoco como filósofo moral, sino solamente como físico.” Respuesta a la segunda carta prefacio de las *Pasiones A/T*, XI, 326; (1997, pp. 49-50).

se refieren particularmente a ella, y que son causadas, mantenidas y fortalecidas por algún movimiento de los espíritus.⁶⁰

La dependencia que el alma tiene del cuerpo se manifiesta en la acción de los espíritus animales que provocan los distintos estados de ánimo y las pasiones. Tal es la heterogeneidad de las pasiones: estados del alma que tienen su causa próxima e inmediata en el cuerpo. En este sentido, como señala Azouvi, el cuerpo da al alma “su situación original de dependencia y de ilusión.”⁶¹ Lo interesante respecto a este punto es el concepto mismo de asociación que Descartes establece entre los estados corporales y los pensamientos.

A fin de suplir aquí con pocas palabras todo lo que podría añadirse respecto de los diversos efectos o diversas causas de las pasiones, me limitaré a repetir el principio sobre el que se apoya todo lo que he escrito; a saber, que hay tal unión entre nuestra alma y nuestro cuerpo que, cuando hemos unido una vez alguna acción corporal con algún pensamiento, la una no se nos presenta después sin que el otro se presente también; y que no son siempre las mismas acciones las que se unen a los mismos pensamientos.⁶²

Desde que nacemos nuestra alma está vinculada al cuerpo, a ciertas disposiciones corporales, fisiológicas (movimientos de los espíritus animales y de la sangre en cada una de las pasiones, así como sus efectos visibles en el cuerpo y en el rostro), que nos hacen propensos a determinados temperamentos, pasiones, inclinaciones y humores. La estructura de la vida emocional está también influida por acontecimientos. Descartes vuelve constantemente a las experiencias pasadas de la niñez.

Y, por ejemplo, es fácil pensar que las aversiones extrañas de algunos, que les impiden soportar el olor de las rosas, la presencia de un gato o cosas semejantes, provienen únicamente de que al comienzo de su vida objetos parecidos les molestaron, o bien les afectaron, molestando a su madre, cuando estaba encinta. Pues es muy seguro que hay una relación entre los movimientos de la madre y los del niño que está en su vientre, de forma que lo que molesta al uno daña al otro. Y el olor de las rosas pudo haber causado muchos dolores de cabeza a un niño, cuando estaba aún en la cuna, o un gato pudo haberle asustado mucho, sin que nadie se diera cuenta ni él guardará después ningún recuerdo, aunque la idea de la aversión que tenía entonces hacia esas rosas o hacia ese gato permanece impresa en su cerebro hasta el fin de su vida.⁶³

⁶⁰ *Pasiones A/T*, XI, 349; (1997, pp. 95-96).

⁶¹ Azouvi pone de relieve el poder y autonomía del cuerpo para afectar al alma. Éste ejerce sobre ella sus poderes alienantes e ilusorios. Azouvi (1978, p. 2).

⁶² *Pasiones A/T*, XI, 428; (1997, pp. 202-203).

⁶³ *Pasiones A/T*, XI, 429; (1997, p. 203).

Dichos vínculos son particulares y varían de un individuo a otro. En la medida que existe una reciprocidad de actos entre el alma y el cuerpo, el alma también ejerce su influjo sobre el cuerpo. Después de analizar en las *Pasiones* las funciones del cuerpo, Descartes pasa a las del alma, cuya sustancia son los pensamientos que son de “dos géneros, a saber: unos son las acciones del alma, otros son las pasiones.

Las que llamo sus acciones son todas nuestras voliciones, porque experimentamos que provienen directamente de nuestra alma y parecen depender tan sólo de ella. Como, al contrario, se pueden generalmente denominar sus pasiones a todas las clases de percepciones o conocimientos que se encuentran en nosotros, puesto que a menudo no es nuestra alma la que las hace tales como son y siempre las recibe de las cosas que ellas le representan.⁶⁴

La fuerza del alma está en sus acciones. La voluntad desempeña un papel decisivo para excitar o mantener las pasiones o bien, para contener sus movimientos o efectos. A través de la voluntad es posible establecer asociaciones nuevas entre los pensamientos y las acciones corporales. La ciencia médica que Descartes pretendía desarrollar para “hacer más hábiles y sabios a los hombres” toma un nuevo rumbo: el terreno psicológico. La medicina del cuerpo no podía curar los desórdenes que provocan las pasiones. Así el tratado de las *Pasiones* se orienta hacia una terapia conjunta del cuerpo con el alma. En la segunda parte de las *Pasiones* Descartes pasa a analizar las causas más comunes y ordinarias de las pasiones.⁶⁵ Afirma que son múltiples las formas en que los objetos pueden estimular los sentidos, pero que sólo interesa considerar aquéllas en que está en juego el beneficio o perjuicio del sujeto. Nuevamente, y como ya lo expresara en la sexta meditación, la relación que se mantiene con los objetos es de carácter subjetivo: de que éstos sean agradables o desagradables, –útiles o importantes dirá en las *Pasiones*.

Advierto, además de eso, que los objetos que estimulan los sentidos no provocan en nosotros diversas pasiones en razón de sus propias diversidades, sino solamente en razón de las diversas maneras en que nos pueden dañar o aprovechar, o bien en general

⁶⁴ *Pasiones* A/T, XI, 342; (1997, pp. 83-85)

⁶⁵ “Sabemos, por lo que se ha dicho antes, que la causa última y más próxima de las pasiones del alma no es otra que la agitación con que los espíritus mueven la pequeña glándula que está en medio del cerebro. Mas esto no basta para poder distinguir unas de otras: hay que buscar sus fuentes y examinar sus primeras causas. Ahora bien, aunque a veces puedan ser causadas por la acción del alma, que se determina a concebir tales o cuales objetos, y también por la sola constitución del cuerpo, o por las impresiones que se encuentran fortuitamente en el cerebro, como sucede cuando uno se siente triste o alegre sin poder decir por qué; sin embargo, parece, por lo que se ha dicho, que los objetos que estimulan los sentidos pueden excitarlas igualmente y que esos objetos son sus causas más ordinarias y principales; de donde se sigue que, para encontrarlas todas, basta considerar los efectos de estos objetos.” *Pasiones* A/T, XI, 371-372; (1997, pp. 131-132)

ser importantes. [...] Por eso, para enumerarlas, basta con examinar por orden de cuántas maneras distintas que nos interesen pueden los sentidos ser estimulados por sus objetos. Y haré aquí la enumeración de las principales pasiones según el orden en que pueden hallarse.⁶⁶

La ordenación pragmática de las pasiones tiene su antecedente en las exigencias prácticas del sentido que la meditación sexta anunciaba: en aquello que dicta “la naturaleza”. Una naturaleza que atiende a las exigencias del compuesto que es el ser humano en tanto organismo funcional,⁶⁷ y no como un sujeto separado ontológicamente. Al margen de calificativos a las pasiones, lo que Descartes deja claro es que las pasiones son útiles pues le hacen presente al alma su comodidad o incomodidad. Las pasiones en tanto promotoras de esta utilidad⁶⁸ son esenciales en la vida de todo ser humano.

De suerte que su uso natural es el de incitar al alma a consentir y contribuir a las acciones que pueden servir para conservar el cuerpo, o para hacerle de alguna manera más perfecto.⁶⁹

La optimización de los distintos usos y goces de las pasiones se materializa en las *Pasiones* y en la correspondencia con Isabel, a quien Descartes anima para que de gozo a su alma. La incursión de Descartes en el ámbito del sentir y la consecuente búsqueda del equilibrio orgánico y afectivo es una nota constante de su reflexión acerca del hombre, que será desplegada ampliamente al estudiar las pasiones y la moral. Ello nos permite establecer la continuidad de los planteamientos en el ámbito del sentir descubiertos en las *Meditaciones* con los fenómenos afectivos que Descartes analiza en las *Pasiones del alma*. Asimismo, confirmar que los sentimientos externos e internos como los afectos no son ajenos a la actividad de pensar, ni el pensamiento es un modo abstracto desprovisto de corporalidad. Pensar y sentir configuran una sola racionalidad humana en la filosofía cartesiana.

⁶⁶ *Pasiones* A/T, XI, 372; (1997, pp. 132-133)

⁶⁷ Sobre el particular ver el análisis de Pacho en su edición reciente de *Las pasiones del alma*: (2005).

⁶⁸ “La utilidad de todas las pasiones consiste tan sólo en que predisponen al alma para que quiera las cosas que nos son útiles, según dicta la naturaleza, y para que persista en esta volición.” *Pasiones* A/T, XI, 372; (1997, p. 132)

⁶⁹ *Pasiones* AT, XI, 430; (1997, p. 204).

Referencias bibliográficas

- Alanen, L. (1992): “Reconsidering Descartes’s Notion of the Mind-Body Union”, *Synthese*, 92, pp. 3-20.
- Azouvi, F. (1978): “Le rôle du corps chez Descartes”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1, pp. 1-23.
- Brown, D. (2002): *Emotions and choice from Boethius to Descartes*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers.
- Clarke, D. M. (2003): *Descartes’s Theory of Mind*, Oxford, Clarendon Press.
- Cottingham, J. (1995): *Descartes*. Traducción castellana de L. Benítez et al., México, UNAM.
- Damasio, A. R. (2001): *El error de Descartes: la emoción, la razón y el cerebro humano*. Traducción castellana de Joandomènec Ros, Barcelona, Crítica.
- Descartes, R. (1964-1986): *Oeuvres de Descartes*. Ch. Adam y P. Tannery (eds.), 11 vols. París, Vrin.
- Descartes, R. (1987-1989): *Descartes, Oeuvres philosophiques*. F. Alquié (ed.), 3 vols., París, Garnier.
- Descartes, R. (1955): *Les Passions de l’âme*. Introducción y notas de G. Rodis-Lewis, París, Vrin.
- Descartes, R. (1972): *Dos opúsculos. Reglas para la dirección del espíritu. Investigación de la verdad*. Trad. L. Villoro, México, UNAM.
- Descartes, R. (1977): *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Trad. Vidal Peña, Madrid, Alfaguara. Existe una nueva edición (2005), en Oviedo, KRK Ediciones.
- Descartes, R. (1978): *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*. Trad. M. García Morente, México, Espasa Calpe.
- Descartes, R. (1981): *Discurso del método, dióptrica, meteoros y geometría*. Trad. G. Quintás, Madrid, Alfaguara.
- Descartes, R. (1995): *Los principios de la filosofía*. Trad. de G. Quintás, Madrid, Alianza Universidad.
- Descartes, R. (1997): *Las pasiones del alma*. Trad. de J. A. Martínez y P. Andrade, Madrid, Tecnos. Existe edición nueva (2006): en Madrid, Tecnos.
- Descartes, R. (1999): *Correspondencia con Isabel de Bohemia y otras cartas*. Trad. M. T. Gallego y M. T. Cabot, Barcelona, Alba.
- Descartes, R. (2005): *Las Pasiones del alma*. Edición, introducción y notas de J. Pacho, Madrid, Biblioteca Nueva.
- Gilson, E. (1967): *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, París, Vrin.
- Gouhier, H. (1949): *Essais sur Descartes*, París, Vrin.
- Guenancia, P. (1986): *Descartes*, París, Bordas.

- Guérout, M. (1968): *Descartes selon l'ordre des raisons*. 2 v. París, Aubier Montaigne.
- Guérout, M. (2005): *Descartes según el orden de las razones*. 2 vols. Trad. Francisco Bravo, introd. Jorge Secada, Caracas, Monte Ávila.
- Hamelin, O. (1949): *El sistema de Descartes*, Buenos Aires, Losada.
- Kambouchner, D. (1988): "La Troisième intériorité (l'institution naturelle des passions et la notion cartésienne du "sens intérieur" ", en *Revue philosophique de la France et l'étranger*, París, PUF, pp. 457-484.
- Laporte, J. (1950): *Le rationalisme de Descartes*, París, PUF.
- Laporte, J. (octubre-diciembre, 1928): "La finalité chez Descartes", *Revue d'histoire de la philosophie*, pp. 366-396.
- Lefevre, R. (1960): *La bataille du "cogito"*, París, PUF.
- Martínez Velasco, J. (1996): "El problema mente-cerebro: sus orígenes cartesianos", *Contrastes*, vol. 1, pp. 191-210.
- Nájera, P. E. (2003): *Del ego cogito al vrai homme (La doble mirada de Descartes sobre el ser humano)*, Valencia, Universidad Politécnica de Valencia.
- Rábade, S. (1971): *Descartes y la gnoseología moderna*, Madrid, G. del Toro.
- Rábade, S. (2006): *El racionalismo. Descartes y Espinosa*, Obras III, Madrid, Trotta-CEU Universidad San Pablo.
- Richardson, R. C. "The 'Scandal' of Cartesian Interactionism", *Mind*, vol. XCI, 1982, pp. 20-37.
- Rodis-Lewis, G. (1990): *L'anthropologie cartésienne*, París, PUF.
- Williams, B. (1995): *Descartes: el proyecto de la investigación pura*. Trad. L. Benítez, México, UNAM-IIF.
- Wilson, M. D. (1990): *Descartes*. Trad. José Antonio Robles, México, UNAM.

Leticia Rocha
 Doctora en Filosofía
 Universidad Complutense de Madrid
 rochaleticia@hotmail.com