

EL CUERPO Y LA NATURALEZA DEL YO EN LAS *MEDITACIONES METAFÍSICAS* DE RENE DESCARTES

Laura Romina Martín¹
ORCID: 0009-0001-6438-9241
laumar30@yahoo.com.ar

Resumen:

El presente trabajo tiene por objetivo indagar el lugar que Descartes otorga al cuerpo del hombre al abordar el problema de la identidad o naturaleza del Yo en las *Meditaciones Metafísicas*. A partir del análisis hecho en las primeras *Meditaciones*, la afirmación “soy sólo una cosa que piensa” parece responder cabalmente a la pregunta ¿qué soy yo? Es decir que, hasta aquí, el autor parece reservar el ámbito de la reflexión o del pensamiento a lo auténticamente humano, desestimando el cuerpo como elemento esencial de la naturaleza del Yo. Esto coincide además con la creencia desde la temprana modernidad de que los cuerpos, y del cuerpo humano entre ellos, operan de un modo mecánico. Por otra parte el dualismo jerárquico que distingue entre las sustancias Pensamiento y Extensión corona el planteo filosófico de Descartes, apoyando el lugar de exclusión del cuerpo en la naturaleza del Yo. No obstante, creemos que el problema del cuerpo propio o de aquel cuerpo que nos es íntimamente presente, se instala como una de las críticas más profundas que pone en tensión el plano cartesiano, especialmente a partir de las objeciones hechas por Elisabeth de Bohemia, y lo conduce a reconsiderar al cuerpo humano en su unión con el alma como un elemento esencial para la conformación cabal de la identidad del Yo. Es decir que, según sostenemos en base a evidencias textuales, en la filosofía cartesiana la respuesta a la pregunta por la identidad no se acaba con la expresión “soy una cosa que piensa” sino que se expande hasta incorporar al cuerpo propio, en la *Sexta Meditación*, y considerar la unión del alma con el cuerpo entre las ideas innatas.

Palabras claves: Descartes – Alma – Cuerpo – Unión – Identidad.

O CORPO E A NATUREZA DO EU NAS MEDITAÇÕES METAFÍSICAS DE RENÉ DESCARTES

¹ Profesora de Filosofía y Magíster en Estudios interdisciplinarios de la subjetividad (Facultad de Filosofía y Letras - UBA). Docente de Filosofía de la Educación en la Universidad Nacional Raúl Scalabrini Ortiz (UNSO), docente de Filosofía y Estética y de Metodología de la Investigación en la Universidad Nacional de las Artes (UNA), docente del Taller de escritura de la Tesis de la Maestría en Estudios interdisciplinarios de la subjetividad (UBA). Miembro de diversos equipos de investigación dedicados al pensamiento moderno y contemporáneo. Expositora en numerosos eventos académicos nacionales e internacionales. Co-autora del libro *Introducción a Spinoza* editado por RAGIF Ediciones (CABA: 2022).

Resumo:

O objetivo deste trabalho é investigar o lugar que Descartes deu ao corpo humano ao abordar o problema da identidade ou natureza do Eu nas *Meditações Metafísicas*. Da análise feita nas primeiras *Meditações*, a afirmação “Sou apenas uma coisa que pensa” parece responder plenamente à pergunta: O que sou? Ou seja, até aqui o autor parece reservar o âmbito da reflexão ou do pensamento ao que é autenticamente humano, descartando o corpo como elemento essencial da natureza do Eu. Isto também coincide com a crença, desde o início da modernidade, de que os corpos, e entre eles o corpo humano, operam de forma mecânica. Por outro lado, o dualismo hierárquico que distingue entre as substâncias Pensamento e Extensão coroa a abordagem filosófica de Descartes, sustentando o lugar de exclusão do corpo na natureza do Eu. Contudo, acreditamos que o problema do próprio corpo ou daquele corpo que nos está intimamente presente, se estabelece como uma das críticas mais profundas que coloca em tensão a abordagem cartesiana, especialmente a partir das objeções feitas por Elisabeth da Boêmia, e Isso o leva a reconsiderar o corpo humano em sua união com a alma como elemento essencial para a formação completa da identidade do Eu. Isso quer dizer que, como sustentamos com base na evidência textual, na filosofia cartesiana a resposta à questão da identidade não termina com a expressão “Eu sou uma coisa que pensa”, mas antes se expande para incorporar o próprio corpo, na Sexta Medite e considere a união da alma com o corpo entre as ideias inatas.

Palavras chave: Descartes, Alma, corpo, união, identidade.

THE BODY AND THE NATURE OF THE SELF IN THE METAPHYSICAL MEDITATIONS OF RENE DESCARTES

Abstract:

This paper aims to investigate the place Descartes gives to the man's body in order to tackle the problem of identity or of the nature of the Self in the *Metaphysical Meditations*. From the analysis made in the *First Meditation* the statement “I am only a thinking thing” seems to respond fully to the question: “What am I?” So far the author considers the field of reflection and thought as the only authentically human aspect, dismissing the body as an essential element of the nature of the Self. This also coincides with the early modern belief that bodies, including the human body, operate in an entirely mechanical way. Moreover, the hierarchical dualism between the two substances, Thought and Extension, crowns the philosophy of Descartes, supporting the foreclosure of the body from the nature of the Self. However, we believe that the problem of our own body or the body that is intimately present to ourselves, constitutes one of the deepest critics that gives place to issues in the cartesian proposal, especially if we take into account the objections made by Elisabeth of Bohemia, and it leads to reconsider the human body in its union with the soul as an essential part in the conformation of the ego. That is, based on textual evidence, we can conclude that in cartesian philosophy the answer of the question of the identity of the Self does not end with the answer “I am only a thinking thing” but expands to include our own bodies in the Sixth Meditation, and consider the union between soul and body as an innate idea.

Keywords: Descartes, Soul, Body, Union, Identity.

Introducción

El dualismo que se evidencia desde el primer momento en el texto de las *Meditaciones Metafísicas* [MM] publicadas por Descartes en el año 1641 en latín, y seis años más tarde en 1647 en francés, nos pone frente a dos sustancias *-res cogitans* y *res extensa-* con características bien diferentes una de la otra. Mientras que la *cosa extensa* es divisible, oscura y compuesta de partes, el *pensamiento* es indivisible, claro, transparente, inmediato consigo mismo. Estas características marcarán a lo largo del texto no sólo la consideración acerca de la distinción real entre ambas sustancias sino la jerarquía ontológica y gnoseológica de una de ellas sobre la otra, el pensamiento sobre la extensión.

Por esta distinción y jerarquía, y por la manera en que el autor encara sus reflexiones metafísicas, varios referentes del pensamiento filosófico posterior han leído a Descartes como un filósofo que reduce el “yo” únicamente a una mente o razón, es decir, sólo a una sustancia pensante. Otros, incluso hablarán de él como un filósofo que, por el privilegio otorgado al pensamiento, *desprecia* el cuerpo. Especialmente, el pensamiento contemporáneo desde Nietzsche en adelante, en su crítica radical a la modernidad, se ha posicionado en la vereda opuesta al cartesianismo, enfatizando un lugar central para el cuerpo de los hombres al momento de abordar la subjetividad.

Pues bien, debe destacarse que el filósofo francés parece dar lugar en no pocos pasajes de las *Meditaciones Metafísicas* a esta recurrente interpretación, siendo él mismo entonces el causante de dichas lecturas que creemos no hacen justicia a su pensamiento. Como es sabido, ante la pregunta “qué soy yo” su respuesta es, en primer lugar: “soy una cosa que piensa”. A poco de empezar las cavilaciones del día en su *Segunda Meditación*, Descartes descubre una primera verdad que cree simple e inmediata: “yo soy, yo existo”. Dicha afirmación es verdadera -dice- cada vez “que la concibo en mi espíritu”. Hasta aquí, esta certeza inmediata puede tomarse como evidencia para sostener que el autor considera que su naturaleza es únicamente la de ser pensamiento. La afirmación “*ego cogito*” y la verdad hallada *cogito, ergo sum* son considerados indicadores suficientes para interpretar que el

autor concibe su naturaleza plena como *cogito*, como una sustancia pensante. Así, Descartes es leído como un filósofo que excluye o desestima el cuerpo al momento de responder a la pregunta por la identidad del Yo. Como afirma Vicente Sanfélix:

Admitámoslo, por consiguiente: Descartes da pie para que se le atribuya -tanto por parte de sus detractores cuanto de sus defensores- la tesis de que el yo es una sustancia pensante, no un ser humano dotado de un cuerpo. De hecho, que el yo pudiera identificarse con algo corporal ha sido el primer prejuicio natural que el pensador francés ha despachado en el transcurso de su indagación (Sanfélix Vidarte, 2006: 149).

A pesar de esta recepción que supo tener Descartes, tanto por parte de algunos de sus coetáneos como en especial por una parte importante de la filosofía contemporánea, la propuesta de este trabajo consiste en revisar el lugar que el autor da al cuerpo respecto a la pregunta por la naturaleza humana, esto es, respecto a la *esencia plena* del hombre, en el texto de las *MM*.

Motiva mi indagación las palabras mismas de Descartes en su *Respuesta a las Cuartas Objeciones* hechas por Arnauld, en las que le comunica que nada estaba más alejado de sus objetivos al escribir las *MM* que el hecho de que alguien pudiera interpretar de allí que el hombre es *sólo* un espíritu que se sirve del cuerpo:

(...) me ha parecido haber puesto el cuidado suficiente, a fin de que nadie pudiese pensar por ello [por la distinción entre el alma y el cuerpo] que el hombre no es más que un espíritu que usa o se sirve del cuerpo. Pues en la misma meditación sexta, en que he hablado de la distinción de espíritu y cuerpo, he mostrado también que aquél está unido substancialmente a éste; y para probarlo me he servido de razones tales, que no recuerdo haber nunca leído otras más fuertes y convincentes (Descartes, 1977: 185).

Una advertencia similar se lee incluso en el prefacio a las *MM*, donde responde a los dos núcleos de objeciones que suscitó su *Discurso del Método* [*DM*]. En cuanto a la primera de ellas, dice que no ha tenido intención de excluir de la naturaleza del alma aquello que no sea pensamiento, sino que siguió en su discurrir filosófico sólo el orden de su percepción y no el orden de la verdad. Sugiriendo así la posibilidad de que otra cosa, además del pensamiento, conforme la naturaleza o esencia del alma humana, por ejemplo, el estar unida substancialmente a un cuerpo.

La primera objeción [de las hechas al *DM*] señala que como el espíritu humano al hacer reflexión sobre sí mismo sólo conoce que es una cosa que piensa no se sigue que su

naturaleza o *su esencia* consista sólo en pensar, de modo que esta palabra *sólo* excluya todas las demás cosas que quizás podrían también decirse que pertenecen a la naturaleza del alma. A esta objeción respondo que no he tenido tampoco entonces la intención de excluirlos según el orden de la verdad de la cosa (de la que entonces no trataba), sino solamente según el orden de mi percepción, de modo que mi sentido consistía en no conocer nada como perteneciente a mi esencia, sino que yo era una cosa que piensa o una cosa que tiene en sí la facultad de pensar (Descartes, 1967: 208).

La hipótesis que orienta mi trabajo es entonces que, a pesar de las afirmaciones y hallazgos de Descartes en las primeras *MM*, a pesar de la distinción real entre el alma y el cuerpo presente a lo largo de todas sus obras, y del lugar jerárquico otorgado al pensamiento o espíritu, el autor *abre* un espacio incorporando al cuerpo en su inspección de la naturaleza del yo, considerándolo un elemento esencial de la naturaleza humana.

I.

Desde la primera *MM*, y previo a fundamentar la existencia y veracidad del *cogito*, ya se percibe el dualismo jerárquico que enmarca la filosofía de Descartes. Una de las aspiraciones del autor en las *Meditaciones* es lograr una prueba racional de la inmortalidad del alma, es decir, alcanzar esa verdad pilar del cristianismo, no mediante la fe, sino mediante argumentos filosóficos. Sin embargo, sus esfuerzos sólo logran probar la distinción entre la sustancia pensante y la extensa. Distinción que, al reflejar notas o características diferentes y opuestas para cada sustancia, permite, indirectamente, aludir a la inmortalidad de una de ellas.

Una vez aplicado el método de la duda a todo aquello que creía desde pequeño saber con verdad, incluida la forma extrema, hiperbólica de la duda que se aplicaba sobre el conocimiento racional –la hipótesis de la existencia del Genio maligno–, el autor enuncia una serie de sentencias que continúan igualmente resaltando esa dualidad, y sobre todo la primacía del espíritu por sobre el cuerpo. Por ejemplo, en la *Segunda Meditación* leemos:

Supongo, pues, que todas las cosas que veo son falsas; (...) *pienso* que no tengo sentido alguno, *creo* que el cuerpo, la figura, la extensión, el movimiento y el lugar no son sino ficciones de *mi espíritu* (...) ¿No habrá acaso un dios o algún otro poder que me ponga estos pensamientos *en el espíritu*? (Descartes, 1967: 223)².

² La cursiva es mía. El uso y la reiteración en estas reflexiones de diversas formas del pensar, “pienso”,

Luego de haber hallado una primera verdad evidente, esto es, clara y distinta en la *Segunda Meditación* y tras haber demostrado la existencia y veracidad divinas, que resultan ser garantía de la validez del método, Descartes inicia la *Sexta* y última de sus *Meditaciones* recopilando los resultados de sus reflexiones previas. En definitiva, que sabe que existe y que ninguna otra cosa pertenece a su naturaleza más que el hecho de ser “una sustancia cuya esencia o naturaleza íntegra no consiste más que en pensar” (Descartes, 1967: 276). Esta *Meditación* como su subtítulo lo indica tiene por objetivo probar la existencia de las cosas materiales, así como también probar la distinción real entre el alma y el cuerpo. Una vez probada esa distinción (brevemente: puesto que puedo concebir clara y distintamente por separado tanto al alma como al cuerpo, han de ser diferentes o distintas sustancias una de la otra), el autor anuncia que se abrirá paso hacia un nuevo camino:

Pero ahora que empiezo a conocerme mejor a mí mismo y a descubrir más claramente al autor de mi origen, no pienso en verdad que deba admitir temerariamente todas las cosas que los sentidos parecen enseñarnos, *pero tampoco pienso que deba poner en duda a todas en general* (Descartes, 1967: 276)³.

Lo que me interesa especialmente de aquello que percibe mediante los sentidos, y de lo que al parecer ya no dudará, no es la existencia de los cuerpos en general sino la de su propio cuerpo. Puesto que su existencia me permitirá sopesar si Descartes lo considera un elemento esencial de la naturaleza humana, o si sólo se trata de un útil a su disposición.

Adelantando la conclusión, la afirmación que se desprende de esta *Sexta Meditación* es que el hombre *es* un compuesto de cuerpo y mente. “[H]ablo aquí, (...) solamente de las cosas que Dios me ha dado en cuanto estoy compuesto de espíritu y de cuerpo” (Descartes, 1967: 281). Va de suyo que es difícil creer que el filósofo en su condición, por él mismo reconocida, de “hombre sensato” pudiera considerarse a sí mismo como siendo sólo un espíritu, como una mente descorporalizada. Sin embargo, en no pocas ocasiones se hace de este autor una lectura en esa dirección, motivada posiblemente, como hemos mencionado anteriormente, por las ambigüedades y por ciertas declaraciones tajantes que se evidencian a medida que se desarrollan sus reflexiones. Pues bien, sus intereses por la física, por la anatomía, sus múltiples estudios sobre los cuerpos en general y sobre el cuerpo del hombre

“creo”, “en mi espíritu”, nos sugieren que el autor ha intentado poner en duda todo, excepto a sí mismo y a su pensamiento.

³ La cursiva es mía.

en particular, hasta incluso los avatares de su propia salud pulmonar, nos impiden imaginar que el autor pudiera concebirse en su esencia como reducido únicamente a una mente o espíritu.

En esta misma *Sexta Meditación*, el filósofo nos brinda una prueba para demostrar la existencia de los cuerpos en general, es decir, para demostrar que hay o existen cosas corporales o materiales por fuera de él. El argumento que Descartes (1967: 278) elabora podría sintetizarse del siguiente modo:

1- Encuentro en mí ciertas facultades que son distintas de mí, aunque dependientes, como el imaginar y el sentir; también reconozco otras facultades como las de cambiar de lugar, colocarme en distintas posiciones que, de existir, deben pertenecer a una sustancia corpórea o extensa y no a una inteligente; además, hay en mí cierta facultad pasiva de sentir, *i.e.* de recibir y de conocer las ideas de las cosas sensibles. 2- Esas ideas me son representadas a menudo sin que yo lo desee o me lo proponga. 3- Es preciso que sean causados por una facultad activa, esto es, por una sustancia fuera de mí, ya sea formal (por los cuerpos efectivamente) o eminentemente (por Dios o alguna criatura más noble que los cuerpos). 4- Tengo una fuerte inclinación a creer que esas ideas están causadas por cosas corporales, y no tengo una facultad capaz de corregir esa inclinación. 5- Puesto que Dios no es engañador, existen cosas corporales.

Ahora bien, luego de demostrar la existencia de los cuerpos en general, el autor afirma inmediatamente que entre esas cosas sensibles hay una que le es especialmente particular, puesto que le está *íntimamente* presente, y es su propio cuerpo. Podemos pensar que habiendo dado un argumento para demostrar la existencia de los cuerpos en general, el filósofo no consideró necesario en su economía argumentativa elaborar una prueba exclusiva para demostrar la existencia de su cuerpo particular, tal vez, por considerarlo ya comprendido en lo general. Así, leemos:

(...) la naturaleza no me enseña nada más expresa y más sensiblemente sino que *tengo un cuerpo*, que está mal dispuesto cuando siento dolor, que tiene necesidad de comer o de beber cuando tengo los sentimientos de hambre o de sed, etc. Y, por consiguiente, no

debo de ningún modo dudar que hay en esto algo de verdad (Descartes, 1967: 279)⁴.

Si bien se dijo, Descartes parece desprender la existencia del cuerpo propio de la existencia de los cuerpos en general -como si la sola demostración de la existencia de éstos valiera para la existencia de aquel-, es preciso destacar que en el planteo cartesiano general se pone de relieve que no todos los cuerpos externos tienen las mismas características. Hay uno entre ellos que parece sobresalir, que (me) es especial, puesto que es aquel del cual no me puedo separar sin acabar con la propia vida. Es aquel cuerpo que a su vez me pone en contacto con ciertas ideas o representaciones muy particulares, como ser las emociones o sensaciones. En este sentido, podríamos dar lugar a una prueba argumentativa para el cuerpo propio haciendo una distinción en el seno del argumento recién presentado para los cuerpos en general al considerar la causa, ya no de las ideas o representaciones externas, sino de las sensaciones internas -tales como apetitos, emociones, sentimientos-. La introducción de una distinción entre cuerpos *íntimos* o *próximos* y *lejanos* o *remotos* daría un argumento del siguiente tipo: estoy *inclinado a creer* que las ideas de las cosas sensibles provienen de un cuerpo, pero entre ellos encuentro algunos que me son lejanos, y otro en especial que me es *íntimo* o *próximo*. Éste último no es un cuerpo más entre los cuerpos sensibles, es un tipo de cuerpo del que no me puedo separar. Se trata entonces de un tipo de cuerpo que tengo o *soy*.

La *naturaleza me enseña* también, por medio de estos sentimientos de dolor, de hambre, de sed, etc., que no sólo estoy alojado en mi cuerpo, como un piloto en su barco, sino que, además de esto, le estoy muy estrechamente unido y confundido y mezclado de tal modo que formo como un único todo con él (Descartes, 1967: 279)⁵.

Ahora bien, esta *enseñanza de la naturaleza* de la que el filósofo nos habla es una creencia natural, una fuerte inclinación que brinda un tipo especial de certeza. En la *Tercera Meditación* el autor dice, “cuando digo que me parece que me lo enseña la naturaleza, entiendo solamente por esta palabra naturaleza *cierta inclinación* que me lleva a creerlo y no una luz natural que me la hace conocer como verdadera” (Descartes, 1967: 237)⁶. No se trata entonces de una certeza verdadera en tanto se obtiene de la luz natural, sino que es una creencia efectiva para la vida diaria que nos permite distinguir lo útil y lo provechoso, a fin

⁴ El énfasis es mío.

⁵ El énfasis es mío.

⁶ La cursiva es mía.

de seguirlo, de lo inútil o peligroso, a fin de evitarlo. Este tipo de certeza Descartes la denomina “certeza moral”⁷.

Así es definida la inclinación o certeza natural en los *Principios de Filosofía [PF]*, obra de 1644, en el artículo 205 de la cuarta parte:

Ahora bien, con el fin de evitar todo perjuicio a la verdad, suponiéndola menos cierta de lo que es, distinguiré dos tipos de certezas. La primera es denominada moral, es decir, suficiente para regular nuestras costumbres, o tan grande como la que tenemos acerca de las cosas de las que no tenemos costumbre de dudar en relación con la conducta de la vida, aun cuando sepamos que puede ser que, absolutamente hablando, sean falsas (Descartes, 1995: 411).

Respecto de la consideración de esta inclinación natural se evidencia un corrimiento en el planteo cartesiano, puesto que, mientras que en la *Tercera Meditación* la inclinación natural no parecía ser un camino a seguir ya que no conducía a resultados precisos⁸, en la *Sexta Meditación* sí pasa a ser un camino plausible. Podríamos sugerir que este desplazamiento en la confianza que el autor le brinda a la inclinación natural puede deberse a que para el momento de la *Sexta Meditación* ya ha demostrado la existencia, veracidad y perfección divinas, es decir que las inclinaciones de la naturaleza humana ya no son fuente absoluta de error. Por el contrario, al no encontrar en sí mismo la facultad de corregir cierta inclinación y dado que no puede errar en el uso correcto de la facultad de juzgar, ya que ha sido demostrado que Dios existe y que no es engañador, esa certeza moral, esa tendencia a creer que los estímulos que recibimos del mundo exterior son efectivamente provocados por cuerpos externos, dicha inclinación debe ser verdadera. De este modo, la “certeza moral” se torna en una certeza del primer tipo, esto es, una certeza con fundamento metafísico.

⁷ Certeza “virtual” según la traducción directa del latín: “Pero con todo, para no defraudar aquí a la verdad, se debe considerar que hay unas proposiciones que se tienen por virtualmente ciertas, esto es, en cuanto bastan para el uso de la vida, por más que sean inciertas si se relacionan con el poder absoluto de Dios” (Descartes, 1997: 267).

⁸ “Pero en lo que toca a las inclinaciones que me parecen también que son naturales, he observado a menudo, cuando se ha tratado de elegir entre las virtudes y los vicios, que no me han llevado ni al mal ni al bien, motivo por el cual no estoy obligado a seguirlas en lo que respecta a lo verdadero y a lo falso” (Descartes, 1967: 237-8).

Así lo sostiene en los *PF*:

Además hay ciertas proposiciones, aun en las cosas naturales, que estimamos absoluta y más que virtualmente ciertas, basados en este fundamento metafísico, que Dios es sumamente bueno y nada falaz, y por eso la facultad que nos dio de distinguir lo verdadero de lo falso no puede errar cuantas veces usamos de ella rectamente y percibimos claramente algo con su ayuda. Tales son las demostraciones matemáticas, *tal la certeza de que existen cosas materiales*, y tales todos los raciocinios evidentes que acerca de las mismas se hacen (Descartes, 1997: 268)⁹.

Antes de continuar quisiera destacar aquí una diferencia que estimo no menor, puesto que de ella derivan consecuencias bien diversas, en torno a un aspecto semántico respecto a la afirmación *tengo un cuerpo y soy un cuerpo*¹⁰. Diferencia que, naturalmente redundando en consecuencias prácticas o éticas diferentes, puesto que si yo tengo un cuerpo al modo de una herramienta a mi disposición puedo utilizarlo y hacer con él, digamos, lo que quiera – transformarlo, herirlo, descuidarlo—. En cambio, si soy un cuerpo, mi naturaleza corporal, mi corporalidad, me presenta ciertos límites naturales que no me es posible franquear y que es debido respetar. El célebre pasaje cartesiano que transcribimos más arriba desambigua esta diferencia al decir que, esa cosa que piensa, no se encuentra alojada en un cuerpo como un piloto en su barco¹¹, sino que el espíritu está a ese cuerpo “estrechamente unido”, “confundido”, “mezclado” como formando “un único todo con él”.

Hasta aquí entonces tenemos que hacia el final del texto de las *MM* Descartes prueba la existencia de las cosas sensibles y entre ellas del cuerpo propio, vislumbrando que ese cuerpo ya no es aquel del que tan ligeramente podía dudar sino que está de algún modo, que aún no ha logrado explicar, unido al alma. Sobre esta *unión* del alma con el cuerpo dedicaremos la segunda parte de este trabajo. Sin embargo, podemos adelantar que esta idea de la unión de dos sustancias tan diversas en un único compuesto, es la que le trae al autor mayores complicaciones en su propuesta filosófica, a la vez que una serie de objeciones muy duras, puesto que sostener la unión entre las sustancias no parece poder conciliarse con la tesis de la distinción real entre ellas. Si bien el filósofo presenta su teoría de la unión en las *MM*, no dedica esfuerzos en construir argumentos racionales para

⁹ El énfasis es mío.

¹⁰ Cf. (Arregui, 2006, 16).

¹¹ Idea que más bien encontramos en el pensamiento de Platón: “(...) la esencia cuyo ser es realmente ser, sólo es vista con el entendimiento, que es el piloto del alma (...)”. (Platón, 1995: 264).

demostrar ni el hecho de cómo es que ambas sustancias están unidas, ni cómo es que interactúan entre sí. Es más, ambos eventos requieren una explicación que el mismo Descartes confiesa no poder ofrecer. Sin embargo, se verá compelido tras la publicación de las *MM*, a explicar dicha cuestión, especialmente a partir de su intercambio epistolar con la princesa Elisabeth de Bohemia. Hasta aquí el autor sólo reconoce que:

(...) cuando examinaba por qué la tristeza es consecuencia en el espíritu de no sé qué sentimiento de dolor y por qué del sentimiento de placer nace la alegría o bien por qué esa imprecisable emoción del estómago que llamo hambre nos produce ganas de comer y la sequedad de la garganta nos da ganas de beber, y así del resto, no podía dar ninguna razón, sino que la naturaleza me lo enseñaba así; pues no hay, por cierto, ninguna afinidad ni relación (por lo menos que me sea comprensible) entre esta emoción del estómago y el deseo de comer, como tampoco entre el sentimiento de la cosa que causa el dolor y el pensamiento de tristeza que produce ese sentimiento (Descartes, 1967, 274).

Ahora bien, lo que me interesa resaltar es que esta “estrecha” relación entre espíritu y cuerpo, esta unión que se corresponde con el compuesto ser humano, parece negar lo enunciado en las primeras meditaciones, esto es, que sólo soy “una cosa que piensa”. Y por lo tanto que esta teoría de la unión según sostengo abre la posibilidad de considerar al cuerpo del hombre como un elemento esencial de la naturaleza humana. Es decir, que los hombres son algo más que cosas que piensan, y con ello sugerir lecturas más justas de la filosofía cartesiana frente a las críticas reiteradas de cierta parte del pensamiento filosófico contemporáneo.

II.

Veamos en esta segunda parte del trabajo como Descartes aborda la tensión entre la certeza del pensamiento como constitutivo de la naturaleza humana con su propuesta hacia el final de las *MM* de la unión del alma con el cuerpo. En el año 1643 el filósofo intercambia una serie de cartas con la princesa de Bohemia, Elisabeth, quien pide aclaración a Descartes sobre algunos aspectos de su metafísica, en especial lo concerniente a la comunicación entre las sustancias y la posible conciliación entre la distinción de las mismas, por un lado, con la experiencia que tenemos de su unión, por el otro.

“Le ruego decirme -escribe la princesa el 16 de mayo- cómo el alma del hombre puede

determinar los espíritus del cuerpo para que hagan las acciones voluntarias (ya que ella no es más que una sustancia pensante)” (Descartes, 1945: 5). El 21 del mismo mes, Descartes reconoce en su respuesta haberse empeñado mayormente a subrayar en las *MM* la distinción entre el alma y el cuerpo más que a explicitar su unión.

Pues, 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 era el de probar la distinción que existe entre el alma y el cuerpo, para lo cual sólo pudo servir aquélla y la otra hubiera sido perjudicial (Descartes, 1967: 410-411).

Procede entonces a cumplir el pedido de la princesa y explica su teoría de la unión recurriendo a la tesis de las *nociones primitivas*. Hay en nosotros, dice, ciertas ideas innatas o nociones primitivas a partir de las cuales nos formamos todos nuestros conocimientos. Tenemos ideas tanto para el cuerpo considerado separadamente como la noción de extensión, de figura, de movimiento; como para el alma sola, a saber, la idea del pensamiento junto con las percepciones del entendimiento y las inclinaciones de la voluntad. Pero a la vez, tenemos una idea o noción primitiva para el compuesto de alma y cuerpo, que es la noción de su unión y que abarca las sensaciones y las pasiones. En palabras de Descartes: “En fin, para el alma y el cuerpo juntos, sólo tenemos la [noción] de su unión, de la cual depende la de la fuerza que tiene el alma para mover el cuerpo y el cuerpo para actuar sobre el alma, causando sus sentimientos y sus pasiones” (Descartes, 1967: 411).

Pues bien, no conforme con la explicación cartesiana, Elisabeth reitera su pedido de explicitación acerca de la interacción entre el alma (inmaterial o inextensa) y el cuerpo (material o extenso)¹² que obliga a Descartes a rever su pensamiento en una nueva carta.

Así, afina su pluma y responde el 28 de junio de 1643 repitiendo, como en las *MM* que la noción de la unión, puesto que involucra a las sensaciones, resulta ser muy oscura y confusa para el entendimiento sólo, aún si fuese auxiliado por la imaginación. Sin embargo, no ocurre lo mismo con las sustancias pensamiento y extensión consideradas cada una por separado, ambas pueden ser concebidas claramente ya sea por el entendimiento puro, o bien

¹² Cf. Descartes (1945: 15).

con auxilio de la imaginación para el caso de la sustancia extensa.

De ello concluye Descartes que los que no filosofan nunca y viven su vida ordinariamente no dudan de que el alma está unida al cuerpo, es decir que conciben al hombre como una sola cosa¹³, y por lo tanto no encuentran dificultades para pensar en la interacción entre las sustancias. “(...) [S]in filosofar, cada uno experimenta siempre en sí mismo; a saber: que es una sola persona que posee a la par un cuerpo y un pensamiento, de tal naturaleza que este pensamiento puede mover el cuerpo y sentir los accidentes que le ocurre” (Descartes, 1967: 418). En cambio, aquellos que destinan reiteradas horas a los pensamientos metafísicos se encuentran severamente impedidos de conjugar esta *inmediata experiencia* de la unión del alma y el cuerpo con los arduos argumentos metafísicos que abogaban por la tajante distinción entre ellos.

Esta experiencia inmediata posibilitada por los sentidos y no por la razón o entendimiento sugiere pensar a algunos comentaristas en un nuevo ámbito de conocimiento para la comprensión de la unión, a saber, un ámbito fenomenológico. Su diferencia con el dominio de conocimiento científico o filosófico es que, mientras éste tiene como horizonte conocer lo que verdaderamente se encuentra en los cuerpos, aquel no tiene pretensión veritativa. Así, el conocimiento que brindan los sentidos de la unión, si bien puede ser útil, no necesariamente es verdadero¹⁴.

Ahora bien, si volvemos al texto de las *Meditaciones Metafísicas*, en especial a aquellas enseñanzas de la naturaleza que generaban en nosotros fuertes inclinaciones mediante las cuales el autor podía dar cuenta de la existencia de cuerpos exteriores, Descartes destaca allí que cuando nos referimos al cuerpo propio, esas enseñanzas vienen de la mano de ciertos sentimientos que no son percibidos por medio del entendimiento (como el piloto podría observar un desperfecto en su barco) sino que son *sentidos*. Esas sensaciones o sentimientos son “modos confusos del pensar”, ya que no proceden del espíritu sólo, sino de la *unión* del alma con el cuerpo. Son las sensaciones, de dolor, de hambre, de sed, etc., las que nos muestran que hay entre los cuerpos uno que me es más íntimamente presente;

¹³ “(...) por fin, sirviéndose solamente de la vida y de las conversaciones habituales, y absteniéndose de meditar y de estudiar estas cosas que ejercitan la imaginación, se aprende a concebir la unión del alma y del cuerpo” (Descartes, 1967: 417).

¹⁴ Cf. Battán Horenstein (2007).

uno, por el cual puedo afirmar que *soy* un cuerpo tanto como *soy* un alma. Es decir que, según mi opinión, el filósofo no ofrece en este texto metafísico, como tampoco en las cartas mencionadas, una prueba o demostración de la unión, por considerarla una suerte de axioma o de idea innata. Su conocimiento es del orden del sentir, de la sensación, de las vivencias cotidianas, es por tanto un tipo de “saber experiencial”¹⁵, cuya veracidad no es natural sino moral.

Según indica Cottingham, “[a]lgunos han tomado esto como si Descartes estuviera «tirando la toalla» y admitiendo que la totalidad de su teoría de la unión de sustancias distintas fuera incoherente” (Cottingham, 1998: 56). Sin embargo, redime a Descartes en este punto puesto que, según dice, el compuesto resulta ser un elemento más complejo que no puede identificarse ni con el cuerpo ni con el alma tomados cada uno por separado, y como tal cuenta con determinados atributos que son propios de esa unión o compuesto; estos atributos son las emociones, los sentimientos y las pasiones. Para él, este nuevo elemento, es decir, este compuesto, no es una sustancia nueva sino un nuevo atributo¹⁶.

Pues bien, la facultad de imaginar y, en especial, la facultad de sentir son las que nos permiten percibir que la naturaleza del yo no es sólo espiritual sino que también es corporal. Como vimos al exponer el argumento que demuestra la existencia de las cosas externas, la primera de las premisas remitía a ambas facultades –recordemos: “encuentro en mí ciertas facultades que son distintas de mí, aunque dependientes, como el imaginar y el sentir”; “además, hay en mí cierta facultad pasiva de sentir, *i.e.* de recibir y de conocer las ideas de las cosas sensibles”–. Si no fuéramos cuerpo, que es lo primero que Descartes despacha mediante la duda, cabría preguntarse entonces por qué el autor consigna esas facultades al definir lo que una cosa que piensa es. “¿Qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, que concibe, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que también imagina y siente” (Descartes, 1967: 227). Vicente Sanfélix ofrece una respuesta diciendo

¹⁵ Así lo denomina A. Battán Horenstein. Puesto que este “saber” experiencial no puede tener el mismo estatus que el saber científico, la autora sostiene en el texto referido en la nota anterior, siguiendo a Leiser Madanes (Madanes L., “¿Abandonamos la partida? Consideraciones sobre problemas mente-cuerpo en Descartes”, en Laura Benítez y José Antonio Robles (comps.), *El problema de la relación mente cuerpo*, México, UNAM, 1993), que no puede hablarse en Descartes de una “ciencia de la unión”. Sin embargo, propone pensar en la fenomenología del siglo XX como la corriente que se interesó por explorar esa “ciencia”.

¹⁶ Cf. Cottingham (1998: 57-8).

que dicha inclusión puede darse puesto que “en tanto actividades conscientes imaginar o sentir son tan intuitivamente cognoscibles como la existencia del yo que las realiza” (Sanfélix Vidarte, 2006: 152). Descartes incluye estas facultades puesto que son en sí mismas *cogitationes* a pesar de no poder afirmar aún con certeza, al momento de la *Segunda Meditación*, la existencia externa de aquello que imagina o siente. Según pienso, la consideración cartesiana de estas dos facultades como formas del pensamiento puede tomarse como un indicio de que las conclusiones generales de sus *Meditaciones* no tendrán como norte el olvido del cuerpo, como a primera vista aparenta el autor sostener; sino que, estos modos confusos del pensar, que parecen constituir la naturaleza del yo, requieren tanto del alma como del cuerpo, es decir, del compuesto o la unión de ambas sustancias.

En este sentido podemos afirmar que en la *plenitud de su esencia*, el hombre, se entiende tanto como pensante así como sintiente. Recordemos la objeción de Arnauld:

Sin embargo, advierto que de ahí resulta sólo que puedo adquirir cierto conocimiento de mí mismo sin conocer el cuerpo: pero lo que aún no está del todo claro es que dicho conocimiento sea pleno y entero, de tal manera que pueda yo estar seguro de que no me engaño cuando excluyo el cuerpo de mi esencia (Descartes, 1977, 165).

Esta observación motiva en Descartes la *Respuesta* que hemos mencionado más arriba en la que niega que sus intenciones hayan sido las de considerar a la naturaleza humana como desprovista de cuerpo.

Sin embargo, una nueva ambigüedad puede ser resaltada al respecto de estas facultades, notemos que al exponer el argumento cartesiano que demuestra la existencia de las cosas materiales, el autor afirma que ambas facultades son *distintas* de él aunque dependientes. La cita completa de ese párrafo dice así:

Además, encuentro en mí ciertas facultades de pensar muy particulares y distintas de mí, a saber, las facultades de imaginar y de sentir, sin las cuales puedo perfectamente concebirme por entero clara y distintamente, pero no puedo concebirlas sin mí, es decir, sin una sustancia inteligente a la que estén unidas o pertenezcan (Descartes, 1967: 277).

Pues bien, según considero, decir que podría concebirse sin ellas es válido hasta ese momento puesto que a esa altura de la argumentación sigue en la consideración de que sólo

es una cosa que piensa, y ambas facultades podrían excluirse de su esencia espiritual sin que por ello él deje de existir en tanto ser pensante. De hecho, esta cita corresponde a lo que consideramos más arriba como primer *ítem* de la argumentación que concluye con la demostración de la existencia de las cosas en general. Conclusión que no debería estar incluida en las premisas, puesto que volvería circular el argumento. Más precisamente, si bien ambas facultades pertenecen al alma en tanto “especies de pensamientos”, sólo pertenecen a ella en tanto está unida al cuerpo. Descartes nos dice en su carta del 19 de enero de 1642 a Gibieuf:

Tampoco veo ninguna 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, porque estas son clases de pensamientos sin las cuales se puede concebir el alma completamente pura (Descartes, 1967: 408).

Según sostengo, incluso en la *Segunda* de las *MM* en las que el autor afirma explícitamente ser sólo una cosa que piensa, encontramos ciertas referencias –como la recién mencionada respecto a la incorporación de las facultades de sentir y de imaginar en la definición de “pensar”– claramente equívocas en el discurrir cartesiano respecto a la naturaleza del yo. En primer lugar, Descartes comienza sus reflexiones confesando sentirse como “precipitado en aguas muy profundas”, extraña sensación habiendo sido el cuerpo puesto en duda en la meditación anterior, nos muestra lo difícil que es para el autor deshacerse del cuerpo por más ardid metódico que proponga. En segundo lugar, si recordamos el subtítulo de dicha meditación –“De la naturaleza del espíritu humano y que es más fácil de conocer que el cuerpo”–, notamos que el filósofo afirmará allí que el pensamiento o el alma es *más fácil* de conocer que el cuerpo, pero no que sea lo único cognoscible. El objetivo de dicha meditación es encontrar al menos un conocimiento que sea certero, indubitable, que resista al método empleado, incluso a sus formas extremas o hiperbólicas, y lo encuentra en el espíritu. La mente, el pensar, resulta ser “el punto fijo y seguro” buscado, puesto que es de lo único que tenemos un conocimiento inmediato, claro y distinto; es aquello que escapa a la duda metódica, ya que dudar es pensar; es aquello que nos es absolutamente transparente. Descartes está expresando con esta concepción de lo mental y con su certeza en el *cogito* que no se sabe aun lo que un cuerpo puede (como sugerirá Spinoza años más tarde). Recordemos que la nueva física de Galileo y los primeros

estudios sobre anatomía, y en especial sobre el cerebro humano, nos indican que tanto los cuerpos en general como el cuerpo humano en particular se han vuelto objetos de estudio asombrosos y exclusivos de las ciencias físico-matemáticas, esa máquina organizada que es el cuerpo resulta ser incluso más enigmática que la conciencia.

En este sentido, creo posible sostener entonces que, ante la pregunta “qué soy yo” en la *Segunda Meditación* se trata de hallar aquello indubitable, es decir, lo que puede conocerse de manera inmediata, clara y distinta, esto es, con certeza metafísica. Esa certeza es que “yo” soy una cosa que existe y que piensa. No obstante, no sólo no queda excluido ni negado, sino más bien ampliamente sugerido, que el hombre no pueda ser otra cosa además de una cosa que piensa, es decir, que al “yo” no le corresponda, además, algo no intuible, algo confuso como un cuerpo que conforme de manera completa y esencial su naturaleza.

Conclusiones

Por lo expuesto podemos considerar que ante la pregunta “qué soy yo” presente en las *MM* se evidencian ciertas vaguedades en el pensamiento cartesiano, puesto que, por un lado, según indica, nuestra reflexión consciente y meditada nos indica que somos un espíritu, una mente; pero, por el otro, nuestra experiencia diaria nos induce a creer (o mejor, a sentir) que también somos un cuerpo. La percepción de esa unión entre el alma y el cuerpo, que al finalizar las *Meditaciones Metafísicas* parece conformar la naturaleza total del yo, es del orden de la sensación o de la vivencia cotidiana y no puede ser explicada filosófica o racionalmente. No responde así a una certeza metafísica, como sí la certeza del *cogito*, sino a una enseñanza de la naturaleza, a una fuerte inclinación o certeza moral, pero que en definitiva se vuelve verdadera como la certeza del primer tipo, dada la bondad y veracidad divinas.

Ahora bien, debe destacarse que, más allá de que la plena naturaleza del yo involucre, según concluimos, tanto al cuerpo como al alma, el autor insiste en que el modo privilegiado del hombre, aquel que lo caracteriza esencialmente, y al único que le corresponde conocer la verdad es al pensamiento: “pues sólo al espíritu y no al compuesto de espíritu y de cuerpo corresponde, me parece, conocer la verdad de esas cosas” (Descartes, 1967: 281).

Finalmente, en el marco del dualismo sustancial sugerimos imaginar dos líneas de ataque certero al filósofo. Dos golpes incisivos de los que no pudo recuperarse efectuados por dos mujeres. El primero, orientado a su pensamiento, a su teoría fueron las agudas e insistentes observaciones de Elisabeth en torno a la problemática de la distinción, interacción y unión de las sustancias, que expusimos en la segunda parte de este trabajo. El segundo, dirigido esta vez a su cuerpo, han sido los conocidos requerimientos pedagógicos de Cristina de Suecia que, frente a los hábitos matutinos y la frágil salud de nuestro filósofo, terminaron por enfermar sus pulmones y acabar finalmente con su vida en el año 1650.

Bibliografía:

Arregui, Jorge V. (2006), “El ser humano como ser corporal. La corporalidad vivida”, *Contrastes*, Revista Internacional de Filosofía, n° 11, pp. 15-92.

Battan Horenstein, Ariela. (2008), “¿Qué es sentir? Aspectos fenomenológicos de la interacción mente-cuerpo en la «Sexta meditación»”, *Anuario de Filosofía*, vol. 2, Actas de las Jornadas Cartesianas del 29 y 30 de mayo de 2007. Consultado el 5 de junio de 2012 en <http://es.scribd.com/doc/97859342/Anuario-de-Filosofia-2>

Cottingham, John. (1995), *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge University Press.

----- (1998), *Descartes. Filosofía cartesiana de la mente* (traducción Ángela Calvo de Saavedra), Bogotá, Norma.

Descartes, R. (1967), *Meditaciones Metafísicas*, en *Obras escogidas* (traducción Ezequiel de Olaso y Tomás Zwanck, Selección, Prólogo y Notas de Ezequiel de Olaso), Buenos Aires, Sudamericana.

----- (1977), *Meditaciones Metafísicas con objeciones y respuestas* (traducción de Vidal Peña), Madrid, Alfaguara.

----- (1997), *Los Principios de la filosofía* (traducción directa del latín de

Gregorio Halperín), Buenos Aires, Losada.

----- (1995), *Los Principios de la filosofía* (introducción, traducción y notas de Guillermo Quintás), Madrid, Alianza.

----- (1945), *Cartas sobre la moral* (traducción, introducción y notas de Elisabeth Goguel), La Plata – Buenos Aires – Tucumán, Yerba Buena.

Monroy Nasr, Zuraya. (2006), *El problema mente-cuerpo en Descartes: una cuestión semántica*, México, UNAM.

Platón, (1995), *Fedro*, trad. E. Lledó Íñigo, Planeta DeAgostini, Buenos Aires.

Sanfélix Vidarte, Vicente. (2006), “El ego y el cuerpo. El dilema de Descartes”, *Contrastes*, Revista Internacional de Filosofía, nº 11, pp. 147-164.