

ANTROPOLOGÍA CARTESIANA

Daniel Moreno Moreno*
IES Miguel Servet (Zaragoza)

RESUMEN

El artículo reconstruye la antropología cartesiana, respetando su terminología original. Descartes, alejándose de las concepciones tradicionales, analiza el ser humano como pensamiento y como extensión; a continuación, explica el funcionamiento y el desarrollo del cuerpo animado, así como de las pasiones humanas como ejemplos de la síntesis de pensamiento y extensión; finalmente, en sus *Meditationes*, aborda cómo entender la distinción y la unión de cuerpo y alma. Tras este repaso, se aclaran las repetidas dudas asociadas al planteamiento cartesiano.

PALABRAS CLAVE: alma, cuerpo, pensamiento, extensión, mente, Lucrecio, Descartes.

ABSTRACT

«Cartesian Anthropology». Cartesian anthropology, in his original terms, is restored in this paper. Descartes, far from traditional conceptions, analyzes human being as thought and extension; then he explains the functioning and development of animated body, and studies human passions, which show the synthesis of thought and extension; finally, Descartes shows, in his *Meditationes*, how to understand the distinction and the union of body and soul. Thus, repeated doubts associated with the Cartesian approach are clarified in this paper.

KEYWORDS: soul, body, thought, extension, mind, Lucretius, Descartes.



1. PRELIMINARES

Del mismo modo que, desde hace décadas, la música barroca ya no se interpreta románticamente, sino que los directores e intérpretes procuran restituir las partituras originales e interpretarlas con instrumentos y técnicas de la época, considero que las obras de Descartes necesitan el mismo tratamiento restaurador. Habría que distinguir entonces con claridad entre los escritos de Descartes y las traducciones, igual que se distingue ahora entre una obra de El Greco y otra de su taller. Y traducir de nuevo a Descartes con los criterios más historicistas posibles, dado que así seremos honestos con él. En el terreno de la antropología, por ejemplo, creo que ha sido desafortunado traducir *mens* por *espíritu* en vez simplemente por *mente*¹, dado que el espíritu, en su sentido original de viento, sería algo físico y en su sentido habitual está cercano a fantasma. Así mismo, *esprits animaux* se podría traducir, mejor que como *espíritus animales*, como *corpúsculos animados* o *corpúsculos psíquicos*. En tanto que son las partes más sutiles de la sangre que recorren el cuerpo con movimientos mecánicos y entran por los orificios de la glándula H, los *esprits animaux* son corpóreos y son los que hacen que algunos cuerpos tengan sensaciones². El objetivo sería recuperar así un pensamiento anterior a la escisión entre ciencia y filosofía, entre racionalismo y empirismo, y entre pensamiento continental y pensamiento anglosajón. Un momento en que filosofía significaba ciencia y era la filosofía primera o metafísica la encargada de demostrar que Dios existe, que somos libres y que el alma humana difiere realmente del cuerpo, en un sentido, mientras que, en otro, están unidos por completo. Se accederá así a un pensamiento alejado de la repetida caricatura del idealismo romántico que hace de Descartes el padre de su filosofía —y, por extensión, de la filosofía moderna— y del frío racionalismo. Se dejará también de retrotraer el pecado original de la filosofía de la mente del pasado siglo a las *Meditaciones* cartesianas. Nada más desafortunado, como se verá, que resumir la antropología cartesiana con la metáfora ryliana del fantasma en la máquina o que explorar la fisiología y las bases neuronales de los sentimientos y de

* E-mail: dmoreno@unizar.es.

¹ En el caso de las *Meditationes*, E. López y M. Gracia traducen *mens* por *mente*, en su traducción, publicada por Gredos en 1997. Sin embargo, los primeros traductores al francés, Luynes y Clerselier, eligieron *esprit*. Manuel García Morente en 1934 y Vidal Peña en 1977 siguieron ese criterio y vertieron *mens* por *espíritu*. En el caso de los *Principia philosophiae*, su primer traductor al francés, Picot, tradujo *mens* por *esprit*, traducción que sigue Guillermo Quintás en su edición de los *Principios*, aunque, cuando en nota recoge las variantes respecto a la edición latina, traduce *mens* por *mente*.

² En las *Pasiones del alma*, se lee: «Lo que llamo aquí espíritus no son más que cuerpos, y no tienen más propiedad que la de ser cuerpos muy pequeños y que se mueven muy rápidamente, como las partes de la llama que sale de una antorcha» (A/T xi, 335). Donde mejor describe la formación de los *esprits animaux* a partir de los dos elementos en que se organiza la materia primigenia (*Principios de filosofía* III, 52, y *Tratado de la luz*, 1) es en *Sobre el feto* (A/T xi, 132-133). Para el neoplatonismo renacentista, sin embargo, los espíritus animales no eran del todo corpóreos ni del todo incorpóreos, sino un tipo de realidad intermedia que a Descartes debió de parecerle el ejemplo paradigmático de confusión.



la razón anunciando, como hizo Antonio Damasio, que así se evitaba el error de Descartes. Finalmente, la conciencia sobre la que llama la atención Descartes no tenía como función ser un refugio frente al avance de la ciencia, como lo tiene en la fenomenología, sino ordenar y aclarar conceptualmente un campo que encontró demasiado confuso.

La antropología cartesiana se aleja tanto de la explicación neoplatónica del ser humano —piénsese en la *Theologia platonica* de Ficino— como de la aristotélico-escolástica. Para los primeros, el alma es separable del cuerpo y, de algún modo, es material puesto que, por ejemplo, transmite el pecado original de Adán; además, el cuerpo es considerado como origen de muchos males y poco digno de estudio; los ángeles, por cierto, tenían también algún tipo de cuerpo y por eso podían ser pintados³. Para los aristotélicos, sin embargo, el alma y el cuerpo son inseparables, como la forma de la materia, y la medicina es un ejercicio loable; pero, por ello, el cuerpo humano no puede ser explicado por sí mismo, necesita de la intervención del alma para realizar sus funciones. Descartes, por contrario, considera, frente a los platónicos, que el alma no es extensa, por lo que no puede consistir en nada corporal; tampoco en algo intermedio entre lo corporal y lo incorpóreo, aunque para ello se recurra a distinguir entre alma y espíritu. A ellos se refiere seguramente cuando nombra a quienes, aplicando su atención a lo imaginado y no a lo inteligible, «se imaginan que toda la distinción que media entre pensamiento y movimiento debe entenderse mediante la disección de cierta materia sutil» (A/T, VII 425)⁴. Frente a los aristotélicos, Descartes defiende que el alma no es ninguna fuerza oculta que haga moverse, sentir y pensar al cuerpo, y que el cuerpo es autónomo para realizar esas actividades, no es una entidad defectiva sino una sustancia en sí misma, que sólo necesita de Dios para existir, no del alma. De modo que de la concepción cartesiana se sigue no sólo una completa redefinición de qué entender por alma o espíritu, sino una reivindicación del cuerpo como cuerpo animado, es decir, con vida y movimiento propios; si el corazón o el hígado o el cerebro cumplen una función no es porque en ellos habite un tipo de alma —natural, vital o animal—, sino por el calor y el movimiento, cuyas leyes son las mismas que explican el movimiento del resto del mundo. Creo por ello que el interlocutor de Descartes sería Lucrecio, al que puede emular y superar desde una medicina más avanzada, pero con el que comparte su explicación materialista del cuerpo; así, puede afirmar que, desde el punto de vista anatómico, la sede del espíritu no es el pecho, como pensaba Lucrecio, sino el cerebro, aunque, desde su propio punto de vista, la mente, al no ser extensa, no está en ningún sitio y, sin contradicción, ocupa todo el cuerpo, algo que físicamente es imposible pero que recoge la experiencia humana de la mente, en tanto que pensamiento.

³ Tomo los dos ejemplos de las sextas objeciones a las *Meditaciones* cartesianas (cf. M, 413-414).

⁴ Y a Gassendi le recrimina Descartes que no se haya dado cuenta de que su intención era enmendar «la imaginación del vulgo, el cual se representa a lo que piensa como si fuera viento o algo semejante al cuerpo» (A/T VII, 352).





En su *Discurso sobre el método que guía bien su razón y busca la verdad en las ciencias*, Descartes sostiene que se ha de dudar de la interpretación del mundo que se aprende desde la infancia y que se enseña en la Escuela. Tal interpretación nos hace ver el mundo de forma equivocada. Por ello es recomendable dudar de lo que vemos y fomentar el pensamiento abstracto, tal como hace el estudio de la geometría. Esta cultiva también el gusto por el orden y la claridad, y presenta verdades tan evidentes que de ellas nadie puede dudar. Pues bien, si se aplican esos criterios a nuestro conocimiento del mundo, incluso a la geometría, todo se puede poner en suspenso, salvo el poner en suspenso. Si se prescindir de lo que sabemos del mundo y del propio ser humano a través de los sentidos y de la imaginación, descubriremos un ámbito que siempre ha estado con nosotros pero que, volcados hacia el exterior, nos pasaba inadvertido: es el ámbito del mismo pensamiento, desde el que se propuso la duda y que, ahora, es consciente de sí mismo. Se ha de concluir, con toda evidencia, que yo que estoy pensando soy algo que piensa. Todo lo demás ha de ser por tanto otro tipo de cosa, dado que el pensamiento ni se ve ni se toca, ni se puede dividir, ni es múltiple, características todas ellas que tiene el mundo. Ha de haber por tanto dos cosas: lo que piensa y lo extenso. De este modo, Descartes sitúa el alma, el espíritu y el cuerpo de la medicina de su época en el mismo ámbito, la *res extensa*, y delimita por vez primera como ámbito propio el de la *res cogitans*: una dimensión siempre presente en el ser humano a la que Descartes considera primera evidencia. De ahí que mi propuesta sea llamar al cuerpo cartesiano *cuerpo animado* y recordar que el alma cartesiana nunca pueda ser considerada como un cuerpo dentro de otro cuerpo, sino como pensamiento, como mente; por eso el alma humana *difiere* del cuerpo, si no, habría sólo una sustancia, no dos. Los animales, en este sentido, son cuerpos animados, vivos, sentientes e inteligentes. Nunca negó Descartes estos hechos que, por otro lado, son de experiencia común, lo que negó es que los animales pudieran ser conscientes de sentir o de pensar y que fueran capaces de pensamiento abstracto, algo que los humanos maduros sí consiguen. Supongo que Descartes diría que hasta ahora ningún animal nos ha hablado de su yo⁵.

Con todo, lo difícil es captar lo específico del ámbito mental⁶. La repetida frase *pienso luego existo* es fácilmente malinterpretable porque la existencia se suele entender como existencia viva o física, cuando de lo que Descartes habla es de la experiencia personal de que dudar, darse cuenta y pensar son sinónimos, en el sentido de que mientras estoy pensando, desde esa perspectiva interior, es evidente que estoy

⁵ Del mismo modo, a Burman le argumentó Descartes que de los ángeles sólo podemos saber lo que recoge el Antiguo Testamento, ya que no los podemos conocer «a partir de nuestra mente» (A/T v, 157), motivo por el cual Descartes llamaba inepto a Tomás de Aquino, por describir los ángeles como si conviviera con ellos.

⁶ Descartes cuenta, en un encomiable ejercicio de autobiografía intelectual, cómo llegó a entender la naturaleza de la mente en su décima respuesta a las sextas objeciones a sus *Meditaciones* (cf. M, 439-445). Aquí no recoge, sin embargo, si a tal descubrimiento le ayudó la lectura del *De rerum natura* lucreciano o si le sirvió, al menos, de confirmación, ya que está implícito en la naturaleza mental de las llamadas cualidades secundarias (cf. M, 80-81 y *Tratado de la luz*, A/T xi, 3-6).



pensando; aunque, desde otra perspectiva o en otro momento, sepa que el cuerpo influye en el pensamiento, cuando pienso desde el pensamiento, el cuerpo queda fuera del campo, no sé si está o no está, ni lo afirmo ni lo niego, pero de lo que no puedo dudar es de que estoy pensando⁷. Comparada con esta evidencia, afirmar que dos más dos son cuatro, siendo también evidente, lo es menos dado que el pensamiento se ocupa de varias ideas. Ligeramente distinto es el caso de pensar que siento. En este caso, lo evidente es ser consciente de sentir, de esa conciencia no se puede dudar; pero, como la experiencia de la sensación remite a otro campo distinto al pensamiento, podría ser falso que la sensación sentida correspondiera efectivamente a la sensación con causa física que se experimenta; la experiencia del pensamiento, por el contrario, no remite a nada fuera de sí, de ahí su evidencia completa. Todos contamos con la experiencia del pensamiento y notamos que el pensamiento ni se toca ni se ve, ni se divide, ni se alimenta, ni camina, ni cambia, sólo piensa, o, en todo caso, piensa que camina o piensa que sufre. Eso es lo que es formalmente distinguible de lo extenso; el cuerpo animado, sin embargo, sí toca, etc.⁸.

La dificultad para entender el planteamiento cartesiano reside en que el lenguaje humano cosifica todo lo que toca⁹. Descartes es consciente de pelear con las palabras y confía en que, una vez comprendido su planteamiento, se puedan salvar esos inconvenientes. A modo de ejemplo, propongo interpretar la antropología cartesiana así: si del cuerpo animado se dice que *existe*, entonces del alma/mente humana no se puede decir que *existe*, dado que son ámbitos completamente distintos; habría que decir, por ejemplo, que uno *existe* y el otro *es*¹⁰, o que el cuer-

⁷ En su «Conversación con Burman», Descartes admite que *pienso luego soy* se deduce del principio *todo el que piensa es*, por lo que este es anterior lógicamente a aquel; no obstante el punto de vista cartesiano es cuál es la experiencia primera, más cercana y por eso más evidente, y así «conozco antes mi conclusión porque es claro que le presto atención antes a lo que experimento en mí» (A/T v, 147). Cf. M, 140-141.

⁸ En los *Principia*, Descartes explica así qué entiende por pensamiento: «Con la palabra pensamiento entiendo todo aquello de lo que somos conscientes que está en nosotros, en la medida en que de ello somos conscientes. Así, no solo entender, querer, imaginar, sino también sentir es aquí igual que pensar. Pues, si dijera que veo o que camino luego soy y entendiera con ello la visión o el caminar que realizo con el cuerpo, la conclusión no sería cierta en absoluto; en efecto, como a menudo en sueños puedo creer que veo o que camino y no abro los ojos ni cambio de sitio, también podría ser que no tuviera cuerpo. Pero si por ver o caminar entiendo la sensación o conciencia misma de ver o de caminar, dado que antes la llamé mente, como la única que siente o piensa, entonces [la conclusión] es del todo cierta» (A/T VIII-1, 7-8).

⁹ Con suma gracia Ariosto describe un valle en la luna donde están las famas, votos, suspiros, deseos vanos, etc.; allí está la ampolla que contiene, como un licor sutil y etéreo, presto a evaporarse, la sensatez de Orlando; de ahí que Astolfo aproveche el viaje para acercarse a la ampolla con su nombre a la nariz y reponer así su juicio (Cf. Ariosto, *Orlando furioso*, canto xxxiv, 75, 83, 85).

¹⁰ Descartes utiliza habitualmente el término *existir* para los dos ámbitos, aunque, en sus formulaciones canónicas, es más prudente. En el *Discurso sobre el método* escribe: «Le pensé, donc ie suis» (A/T vi, 32), en las *Meditaciones de filosofía primera* se lee: «Ego cogito, ergo sum, sive existo» (A/T vii, 140) y en sus *Principios de filosofía*: «Ego cogito, ergo sum» (A/T viii-1, 7). Y, aunque utiliza la palabra *sustancia*, acaso para evitar su corporalización, utiliza también «ens per se» (M, 120) y a Hobbes, quien sostiene una concepción corpórea del alma, le matiza que a la mente se le puede llamar



po existe y la mente se da. Pero nunca se puede concluir de la experiencia de estar pensando que existe el ser humano que piensa, dado que este incluye su cuerpo y el mundo entorno, que son de otro ámbito. Ni tiene sentido preguntar qué hace la mente cuando no piensa porque la mente no es una cosa, es la experiencia de ser consciente. Por eso afirma Descartes con insistencia que hay que alejarse de los sentidos y de la experiencia del vulgo para entender este punto de vista: «Que haya quienes admitan [mis] conclusiones con dificultad se puede fácilmente explicar por la inveterada costumbre que tienen de juzgar de otra manera; también los astrónomos, según decíamos, no pueden imaginar que el sol sea más grande que la tierra, aunque haya razones muy ciertas que lo demuestren» (M, 446). Del mismo modo, es fácil, tras aceptar la evidencia de la distinción entre lo pensante y lo extenso, seguir utilizando las inveteradas categorías que cosifican lo pensante y que desalman al cuerpo, dando lugar así a un tipo de problemas filosóficos totalmente alejados del planteamiento cartesiano originario¹¹. Desde esta interpretación, negar la existencia de la mente no nos convierte, como a primera vista parece, en unos desalmados, en tanto que, como Descartes le responde al padre Bourdin, afirmar la mente y negarla son sinónimos: «Cuando tras ese rechazo [de la existencia de la mente], se reconoce la existencia de lo pensante, al mismo tiempo se reconoce la existencia de la mente (en tanto al menos que esa palabra signifique lo pensante), y por ello no es posible seguir rechazándola» (M, 522).

Seguramente el pasaje que ha dado lugar a las interpretaciones usuales es el final de la quinta parte del *Discurso sobre el método*. Aquí Descartes supone que Dios formó el cuerpo humano con el aspecto y la disposición de los órganos que conocemos a partir de la materia ya preexistente, de modo que todas sus funciones las podía realizar sin alma vegetativa, ni sensitiva. Algo que no se ha de interpretar como defectivo respecto al cuerpo, sino como deseo de eliminar las «formas o cualidades de que disputan las escuelas» (A/T VI, 43). Así, el cuerpo puede realizar todas sus funciones por sí solo «sin que pensemos en ellas y, por tanto, sin que a ellas contribuya nuestra alma, es decir, esa parte distinta del cuerpo de la que se ha dicho anteriormente que su naturaleza es solo pensar» (A/T VI, 46). Por tanto, el cuerpo puede funcionar sin que nos demos cuenta de ello. Otro modo de decir que lo extenso y lo pensante son distintos. Por ello, Descartes dice a continuación que el pensamiento, el darse cuenta, no depende del cuerpo, dado que esa es su experiencia: cuando nos concentramos en una idea abstracta no pensamos en el cuerpo. Esa alma racional es la que Dios añadió después y la que le falta a los animales, pero ha de tenerse en cuenta que, a pesar de llamarla alma racional, Descartes no se refiere a la razón-auriga de raigambre platónica sino a la conciencia, que incluye ser consciente

como se quiera, siempre «que no se la confunda con la sustancia corpórea» (M, 176). Creo por ello que sería mejor traducir *res cogitans*, *res extensa* y *res infinita* por lo pensante, lo extenso y lo infinito, respectivamente; y advertir la gran diferencia que hay con el alma, el cuerpo y Dios del lenguaje común.

¹¹ Del mismo modo, se podría ahora poner como ejemplo la facilidad con que los biólogos, tras aceptar como evidente el rechazo del finalismo, enseguida se les cuela entre las manos el lenguaje finalista.

de lo que se piensa y también, naturalmente, de lo que se siente, se imagina y se desea. Afirmar que los animales carecen de alma racional es equivalente a afirmar que carecen de conciencia humana, lo cual tiene toda la evidencia de una tautología, no les priva a los animales de nada que muestren tener. De alma racional carecerían también los autómatas más perfectos, capaces, acaso, de mantener un breve diálogo pero no de «contestar al sentido de todo lo que se diga en su presencia» (A/T VI, 57) ni de «obrar en todas las ocurrencias de la vida de la manera que nuestra razón nos permite hacer» (*idem*). Ahora bien, esta distinción entre lo extenso y lo pensante no conduce a un ser humano doble donde la mente sea un piloto y el cuerpo su navío, lo que implicaría cosificar la mente, sino a un único ser humano verdadero donde el alma racional, la conciencia, «esté junta y unida muy estrechamente al cuerpo para tener, además de eso [el movimiento de sus miembros] sentimientos y apetitos como los humanos» (A/T VI, 59). La inmortalidad del alma será abordada más adelante.

2. LAS ACTIVIDADES HUMANAS EXPLICADAS RACIONALMENTE

Es sabido que Descartes dejó sin publicar sus manuscritos sobre el mundo y que sólo dio a conocer sus ensayos sobre dióptrica, sobre diversos fenómenos meteorológicos y sobre geometría. Pero su intención manifiesta era, tras haber desmontado el saber tradicional, volver a sintetizarlo por orden aspirando a una explicación lo más completa posible de toda la realidad. Por ello publicó sus *Principios de filosofía*, intentando sustituir los manuales escolares y como alternativa a la explicación lucreciana, con la que dialoga entre líneas constantemente¹². Dado que los manuscritos fueron publicados de forma póstuma, se puede reconstruir ahora la anunciada explicación del ser humano completo. Con todo, el tiempo no ha pasado en vano, y las explicaciones anatómicas y embriológicas de Descartes tienen ahora un interés exclusivamente erudito, aunque sirven para rechazar la imagen de un filósofo alejado de la experiencia que saca todas las ideas de la propia razón; de hecho, sus experimentos para profundizar en el conocimiento de la naturaleza necesitaban de sus manos y sus rentas¹³ —igual que para su física era preciso contar con artesanos,

¹² Respecto a las cuestiones físicas, por ejemplo, Descartes rechaza el tamaño pequeño del sol, el vacío, los átomos o la existencia de otros mundos, pero acepta los corpúsculos de distintas formas, los torbellinos, la indefinida extensión del mundo y la naturaleza mental de los colores o sabores. Creo que sería un buen ejercicio leer las explicaciones cartesianas sobre el funcionamiento de la naturaleza teniendo en cuenta las lucrecianas sobre esos mismos temas y, a veces, en el mismo orden. El punto de confluencia lo ocasionaría el mismo Descartes al esforzarse por entender de forma científica el origen del mundo sin descansar sencillamente en la afirmación de que así lo ha creado Dios. Considero que las discrepancias explícitas con Epicuro o Demócrito sólo dan muestra de una lectura atenta de la obra lucreciana (cf. *Principia philosophiae*, IV, CC-CCIII; M, 381 y A/T VIII-1, 323-326).

¹³ Véase el *Discurso sobre el método* (A/T VI, 65), los *Principios de filosofía* (A/T VIII-1, 315) y *Sobre el feto* (A/T XI, 138). A esos experimentos, aún sin hacer, se refiere el autor de la carta que abre las *Pasiones del alma* (A/T XI, 302).



diseñadores de jardines y constructores de lentes y de fuentes; ese era el *gran libro del mundo* que Descartes prefirió a la enseñanza escolástica—. Sus posiciones en psicología y fisiología de las emociones ofrecen un rico tapiz de la naturaleza humana cuyo recorrido nunca es del todo estéril. Finalmente, sus meditaciones de filosofía primera son de perenne interés dado que, en filosofía, las distintas posiciones nunca caducan. Veamos cada una sucesivamente.

2.1. EL CUERPO Y EL ALMA HUMANOS

Los grandes elogios que Descartes tributó en su *Discurso sobre el método* a la geometría han ocultado sus no menores loas a la medicina, que explica el amplio espacio que le dedicó a describir el funcionamiento del corazón. De hecho, sus tempranos estudios anatómicos le llevaron a dejar dos importantes manuscritos.

El conocido como *Tratado del hombre* comienza describiendo las funciones que el cuerpo hace por sí solo: la digestión, el latido del corazón, la nutrición, la relación entre los músculos y los nervios, y la respiración. A continuación describe los nervios que conectan cada sentido con el cerebro; se explican así las sensaciones externas unidas al tacto, al gusto, al olfato, al oído y, más por extenso, a la vista; y las sensaciones internas como hambre, sed, alegría, tristeza, amor o timidez¹⁴. Los temperamentos dependerán por tanto no de la mezcla de los cuatro humores hipocráticos, sino, muy lucrecianamente, de si los *esprits animaux*: «Son más o menos abundantes, sus partes más o menos gruesas, y están más o menos agitadas, y si son más o menos iguales entre ellos» (A/T XI, 166). Dada la importancia del cerebro, su funcionamiento es descrito con detenimiento. Aquí aparece la famosa glándula H, la cual, a modo de organista, mueve las teclas del órgano y dirige así el aire que lo recorre. Como aquí Descartes habla en tanto que anatomista, sí es adecuado el ejemplo; cuando rechazaba el ejemplo del piloto y el navío era porque este no recoge la *sensación* de íntima unión entre alma y cuerpo. En la glándula H residen la imaginación, el sentido común, la memoria y el alma racional. Su funcionamiento es descrito con una curiosa mezcla de fina observación anatómica y de proyección sobre esa observación de la actividad que cada cual puede observar en su mente cuando recuerda, imagina, siente o sueña; era, en todo caso, una explicación más

¹⁴ Cotejando estas páginas del *Tratado del hombre* con los párrafos 190-196 de la cuarta parte de los *Principia* se comprueba que corresponden con exactitud y que se complementan. Se podría decir que el manuscrito es más fisiológico y que la segunda obra tiene en cuenta al ser humano completo; de hecho, aquí explica cómo, al imaginarnos un bien, los *esprits animaux* viajan al corazón, este se hincha y envía al cerebro los corpúsculos que producen alegría; o, cuando recibimos una buena noticia, esa información puramente intelectual pasa a la imaginación, esta mueve los corpúsculos correspondientes, que van al corazón y de ahí vuelven produciendo alegría; Descartes distingue también esas actividades, unidas al cuerpo, con otras que no lo están, como las de la voluntad de comer o la del conocimiento de lo que debe ser amado o temido.



racional que las habituales, por más que ahora nos parezca fabulosa, y que permitía identificar como grupo a los cartesianos.

El manuscrito se cierra con dos afirmaciones en cierto modo complementarias. Por un lado, Descartes escribe que no es necesario «concebir en esta máquina alma vegetativa o sensitiva alguna, ni otro principio de movimiento y vida» (A/T XI, 202), es decir, que, desde el latido del corazón hasta el amor, pasando por el hambre, se pueden explicar por el movimiento de la materia según leyes racionales. Ahora bien, de acuerdo con su método, faltaría explicar el pensamiento abstracto, el autodomínio y la conciencia, dado que hasta ahora sólo ha explicado lo que pueden hacer los animales y los niños. De ahí que anuncie que va a dar paso a la «descripción del alma racional» (A/T XI, 200), pero aquí acaba el manuscrito. Seguramente el motivo no fue su desinterés ni el agotamiento, ni la falta de dinero para llevar a cabo los experimentos adecuados, sino que las bases neurológicas de tales actividades no estaban a su alcance.

El asombroso manuscrito conocido como *Sobre el feto* mantiene el orden expositivo lógico-genealógico, pero no está escrito desde el ficcionalismo que Descartes utiliza para su explicación del mundo y del ser humano y que le permitía no cuestionar directamente el creacionismo y providencialismo divinos. Como es de esperar, se abre con un elogio de la medicina, la cual, ayudada por la anatomía y por la mecánica, conseguirá entender al ser humano sin recurrir al alma como principio del movimiento o de la vida del cuerpo. Como el corazón es el resorte y principio de todos los movimientos, Descartes describe minuciosamente sus partes. A continuación, da cuenta del «movimiento circular perfecto» (A/T XI, 124) de la sangre, dado a conocer por W. Harvey, al que, por cierto, le discute su explicación del latido. Tras hablar de la nutrición, pasa a considerar, no sin cierta precaución, la formación del feto a partir de la semilla fluida que componen los dos líquidos que aportan los dos sexos. El primer órgano que se forma es el corazón, después la roja sangre, la cual, cuando vuelve al corazón da lugar a su segunda cavidad y, conforme circula, va dando lugar al cerebro, la espina dorsal, el pecho y los órganos de la procreación; se forman después el pulmón, los *esprits animaux*, los órganos de los sentidos, los nervios y el ombligo. Así el desarrollo del feto es descrito como si de una espiral se tratase: la circulación sanguínea va ampliando su radio y dando lugar al desarrollo y disposición de los distintos órganos.

Sus experiencias como diseccionador le permiten a Descartes sostener en sus *Principia* que el alma que siente y piensa no está —como creen los poco versados en anatomía— o bien por todo el cuerpo¹⁵ o bien en el pecho, sino en el cerebro; y no en los ventrículos cerebrales, como creía Servet, ni siquiera en toda la masa

¹⁵ En sus *Principia philosophiae* (IV, 196), Descartes prueba que el alma no está por todo el cuerpo con los siguientes hechos: que basta que el cerebro esté dormido para que los sentidos dejen de sentir, o que un nervio esté mal dispuesto para dejar de tener la sensación correspondiente o que otra causa excite el nervio a lo largo de su recorrido por el cuerpo para que se produzca esa sensación o que se siente dolor en un miembro ya amputado. Como se ve, Descartes no entiende por alma el viento sutil o los corpúsculos que recorren el cuerpo sino la mente.



cerebral sino sólo en la glándula pineal, en tanto que situada en el centro y simple. Ahí sitúa Descartes la íntima unión del cuerpo y el alma. Así, por ejemplo, aunque el amor se sitúa tradicionalmente en el corazón y el hambre en el estómago, los médicos saben que residen en el cerebro. Con todo, es importante distinguir aquí los dos niveles que se solapan. En tanto que percepciones mentales, las sensaciones, deseos o pensamientos carecen de lugar o de extensión, pero se perciben con suma claridad; ahora bien, para ser estudiadas, es decir, para ser percibidas también distintamente, hay que esforzarse en descubrir su causa, algo que no se consigue sólo con la autoobservación, sino con experimentos.

2.2. UNIÓN ENTRE EL ALMA Y EL CUERPO HUMANOS

Como se ve, si la duda llevó a Descartes a experimentar como totalmente diferentes el alma y el cuerpo, la medicina le confirmó tanto que el cuerpo se bastaba a sí mismo para ciertas funciones como que el alma se localizaba en el cerebro. En sus *Principia* (I, 46) escribe que, aunque la mente es en sí lo más evidente, una percepción puede ser clara, si es la sensación de dolor, pero no distinta, si la persona identifica erróneamente esa clara sensación con lo que supone su causa en el cuerpo¹⁶. Los prejuicios, adquiridos desde la infancia, hacen confuso, de ese modo, el vínculo entre el cuerpo y la mente, pero no por eso el alma se percibe menos claramente. Entender así que hay dos puntos de vista, uno interno y otro externo, es fundamental para comprender a Descartes. Se podría decir que el cuerpo tiene pulso, hambre, heridas o salud, pero que, por sí solo, no sabe que está hambriento, triste o alegre; para ello hace falta el alma. Es el ser humano completo el que sabe que tiene pasiones. Dado que es fácil percibir con claridad y entender distintamente el latido, el sonido y el hambre, Descartes dedica sus *Passions de l'ame* a aclarar qué ocurre con las pasiones que el alma nota en sí misma pero cuya causa próxima desconoce, al no ser ni los objetos externos ni el cuerpo que vemos y tocamos. Son ejemplos de la «estrecha alianza que existe entre el alma y el cuerpo [que] las hace confusas y oscuras» (A/T XI, 350); tal confusión se aclara, no obstante, cuando se muestra que «están causadas, mantenidas y fortalecidas por algún movimiento de los espíritus (*esprits*)» (A/T XI, 349); conocimiento para el cual, por supuesto, es necesaria la medicina y saber qué papel tiene la glándula H, que es su gran descubrimiento —por más que ahora sepamos que su función como integrante del sistema endocrino es más modesta.

Así, Descartes muestra su gran capacidad de autoobservación, al derivar hasta treinta y ocho pasiones a partir de seis primarias —admiración, amor, odio,

¹⁶ La astronomía facilitaba otro ejemplo para distinguir entre claridad y distinción, en sentido cartesiano: la Tierra se percibe claramente como plana e inmóvil, pero no se entiende de modo distinto sino confuso si se afirma que la Tierra es plana e inmóvil, dado que los astrónomos han probado que es curva y que gira sobre su eje. Por tanto la percepción será clara y distinta cuando se sepa astronomía.



deseo, gozo y tristeza— indicando también a qué movimientos de los *esprits animaux* están asociadas y, a veces, incluso, a qué sensaciones físicas. Queda aclarada así la observación recogida en el *Discurso sobre el método* según la cual «hasta el ingenio depende del temperamento y de la disposición de los órganos del cuerpo» (A/T VI, 62). Ahora explica Descartes que la diferencia entre un cobarde y un valiente radica en cómo está constituido el cerebro o que las experiencias infantiles se quedan grabadas en el cerebro y condicionan el comportamiento de la persona adulta. Y que la *fuerza* de la admiración, por ejemplo, se debe a «que los objetos nuevos de los sentidos tocan al cerebro en ciertas partes en las que no suele tocarse, y, como estas partes son más blandas o menos firmes que las que una agitación frecuente ha endurecido, se aumenta el efecto de los movimientos que provocan en ellas» (A/T XI, 382). También explica el enamoramiento a primera vista porque «la naturaleza ha puesto ciertas impresiones en el cerebro» (A/T XI, 395) que hacen que a cierta edad otra persona le atraiga de modo especial, como si fuera la mitad que le falta. No olvida, sin embargo, que el alma no siempre es pasiva, sino que también es activa, es decir, ella misma decide querer caminar, recordar o gozar de un modo intelectual, entonces «sólo porque quiere algo, hace que la pequeña glándula a la que está estrechamente unida se mueva de la forma requerida para producir el efecto que se relaciona con esa voluntad» (A/T XI, 360). Que esa sensación de autonomía no es total lo prueban múltiples experiencias, como el desmayo, a las que alude el mismo Descartes, y lo difícil que resulta distinguir el goce producido por una idea o en el teatro del producido por un objeto o situación real. Con todo, para la línea seguida en este artículo, este paso es muy importante porque Descartes *parece* decir que la voluntad es la causa física del movimiento de la glándula, cuando lo que realmente afirma es que los humanos notamos que, al decidir, en lugar de obedecer al cuerpo, mandamos sobre él. Pero aquí el punto de vista adoptado es el de la mente. Sólo que, escribiendo como médico, Descartes no advierte —no puede advertir— qué movimiento de los *esprits animaux* produce esa decisión, pero la glándula se mueve sólo por la acción de los *esprits*, nunca del alma en tanto que pensamiento¹⁷.

Dentro de la autopercepción de la actividad de la mente, todos experimentamos la diferencia de sentir dolor o alegría, de jugar mentalmente al ajedrez o entender a Descartes, y de esforzarse en controlar la ira o la sensación de autodominio. Unas percepciones las atribuimos al cuerpo, otras a la propia actividad mental sin necesidad del cuerpo. Esa distinción era explicada, por ejemplo, por Platón con los distintos tipos de alma, y Lucrecio¹⁸ con la diferencia entre alma (*anima*) y espíritu

¹⁷ Para esta discusión, véase la científica explicación cartesiana de la platónica lucha entre la parte inferior y superior del alma, lucha explicada tradicionalmente desde la experiencia humana interior, mientras que Descartes lo hace desde la actuación sobre la glándula H de distintos *esprits* (cf. *Pasiones del alma* I, art. 47).

¹⁸ «Afirmo ahora que espíritu (*animus*) y alma (*anima*) están entre sí estrechamente unidos y entre los dos forman una sola sustancia, pero que la cabeza, por así decir, y lo que domina sobre el cuerpo entero es la inteligencia, que nosotros llamamos espíritu o mente (*mens*). Ésta tiene en medio del pecho su morada fija. Aquí, la alegría ejerce su halago; aquí, por tanto están espíritu y mente. La



(*animus, mens*). Descartes conoce como anatomista la conexión de las pasiones con los movimientos del cuerpo y de los *esprits animaux*, pero desconoce el vínculo del resto de la actividad mental con el funcionamiento del propio cerebro. De ahí que afirme que esas actividades no dependen del cuerpo. Con todo, el actual avance de la neurofisiología no cuestionaría el planteamiento cartesiano dado que las explicaciones de la actividad mental superior no irrumpen en el ámbito de la mente, en tanto que es no-extenso. Los avances científicos no modifican la experiencia humana y cotidiana del pensamiento abstracto, del mismo modo que la explicación fisiológica de las pasiones no modifica el modo en que las sentimos ni la explicación de la decisión libre en función de sus motivos elimina la conciencia de libertad.

2.3. DISTINCIÓN ENTRE EL ALMA HUMANA Y EL CUERPO HUMANO

En su *Discurso sobre el método*, un eufórico Descartes incluía como uno de los logros de la nueva forma de razonar la prueba de la inmortalidad del alma con estas palabras: «Nuestra alma es de una naturaleza enteramente independiente del cuerpo y por tanto no está sujeta a morir con él; dado que no se ven otras causas que la destruyan, nos inclinaremos naturalmente a juzgar que es inmortal» (A/T VI, 59-60). De ahí que, cuando escribió sus *Meditaciones*, dirigidas a los teólogos de la Sorbona, las titulara *Meditaciones de filosofía primera que prueban la existencia de Dios y la inmortalidad del alma*. Al ser advertido de que la prueba de la inmortalidad del alma no estaba explícitamente incluida, la segunda edición se tituló, de modo más exacto, *Meditaciones de filosofía primera que prueban la existencia de Dios y la distinción del alma humana y el cuerpo*. No es un detalle menor, por más que el texto de la obra no sufriera cambios. De hecho, una de las aportaciones de Descartes fue llamar la atención sobre la diferencia entre lo pensante y lo extenso, una experiencia común al ser humano situada por él en el centro de su sistema. Tal distinción obliga a adoptar dos puntos de vista: si se estudia lo extenso, en este caso el cuerpo, se observan sus movimientos y la disgregación por diversos desajustes que provocan su muerte, aunque, matiza Descartes, lo extenso como tal no desaparece ya que es sustancial y sólo Dios puede eliminarlo; si se describe lo pensante, el alma siempre se encuentra pensando y sin el horizonte de su muerte, cuenta con la experiencia de estar íntimamente unida a lo extenso, pero también de ser de un modo distinto por completo del modo de ser de su cuerpo, puede por tanto imaginar que, tras la muerte

otra parte, el alma, esparcida por todo el cuerpo, se mueve obediente a la señal e impulso del espíritu. Sólo el espíritu razona por su cuenta, él goza por sí mismo, aun cuando ningún objeto conmueva ni al alma ni al cuerpo» (RN III, 136-143). Véase la respuesta cartesiana a este texto, incluida en sus respuestas a las objeciones de Gassendi: «Pero yo, advirtiendo que el principio por el que nos nutrimos es del todo distinto de aquel por el que pensamos, dije que la palabra alma (*anima*) es equívoca cuando se refiere a ambos, y que, para referir a ese *acto primero* o *forma principal del ser humano* entendidos como el principio por el que pensamos, utilicé a menudo la palabra mente (*mens*) como modo de evitar esos equívocos» (M, 356).



del cuerpo, el alma no se verá afectada en su modo de ser y por ello puede *creerse* inmortal, pero no probarlo. Por esto, Descartes acude a la divinidad para que, una vez distinguidos el cuerpo del alma, «puedan darse separadamente, al menos gracias a Dios» (M, 78); y en las respuestas a las sextas objeciones, reconoce explícitamente que «sólo la fe puede saber que el alma humana suba a lo alto» (M, 431)¹⁹.

La distinción filosófica entre el cuerpo y el alma humanos se ajusta a los tres tipos de realidad distinguidos por la escolástica de este modo: entre lo pensante y lo real hay distinción formal en tanto que una esencia es distinta efectivamente de la otra, ambas son completas y no se necesitan, con una se choca cualquiera y con la otra es imposible cualquier tipo de choque; hay también distinción objetiva, como lo prueban las mismas *Meditaciones*, donde se expone conceptualmente esa distinción, aunque algunos no acaben de entenderla de modo distinto por más que, con un poco de ejercicio, la perciban con claridad; finalmente, se puede distinguir también su realidad eminente dado que lo extenso existe siempre de forma particular, con todos sus detalles, por ejemplo, el cuerpo de Sócrates tal como lo pintarían Zeuxis o Parrasio, ahora bien, la realidad eminente de lo pensante en Sócrates, es decir, su alma tal como él la experimentaba, sólo le es accesible a Dios, y de un modo que los humanos no podemos ni concebir dado que nunca vemos al alma desde fuera.

Ahora bien, a Descartes también le interesaba la distinción científica entre el cuerpo y el alma humanos. De ahí que dedicara tanto esfuerzo a probar que el alma que estaba repartida por todo el cuerpo era corporal, que eran los *esprits animaux*, pero que el alma que consistía en pensamiento no lo estaba. Por eso escribe que «llamo *mente* a la sustancia en que el pensamiento está de modo inmediato, y hablo aquí de mente más que de alma porque la palabra alma es equívoca dado que a menudo nombra lo corpóreo» (M, 161). Además, si, como afirmaba Lucrecio, el alma fuera corporal, sería imposible confiar en su inmortalidad.

Por eso a Arnauld —a quien le cuesta tanto aceptar que el cuerpo y el alma sean entidades completas, característica que él prefiere reservar para el ser humano completo— le dice Descartes, por un lado, que «la mente y el cuerpo son sustancias incompletas respecto del ser humano que componen, pero que, consideradas solas, son completas (M, 222), y por otro, que ha mostrado su unión sustancial con razones tales que «no recuerdo haber leído nunca otras más fuertes que la prueben» (M, 228). En efecto, a Descartes no le cabe duda alguna sobre la utilidad pragmática de tal unión, que le lleva al ser humano a evitar lo desventajoso y a buscar lo ventajoso. Para esa unión utiliza palabras como *conjunctus*, *permixtus*, *unus* o *compositus*, que han de ser entendidas en sentido no corporalista. La glándula pineal y los corpúsculos psíquicos son homogéneos entre sí en tanto que pertenecen a lo extenso; todos los pensamientos, desde el más concreto al más abstracto, son homogéneos entre sí en tanto que pertenecen a lo pensante; por tanto su mezcla, unión o composición no puede ser, por ejemplo, la mezcla de la mesa física y de las sensaciones que nos pro-

¹⁹ Véase el argumento explicado más por extenso en las séptimas respuestas a las segundas objeciones, cf. M, 153-154, 169-170.



voca, dado que son dos niveles ontológicos distintos. La unión expresa la experiencia que la mente nota de ser afectada por algo; experiencia que, como tal, pertenece a lo pensante. Si corresponde a lo que sucede realmente o no es algo que ha de ser estudiado desde fuera por un experto médico anatomista, el cual observará qué ocurre en el ámbito de lo extenso.

Que la unión del cuerpo con el alma no es de fácil entendimiento lo muestra esta sucesión de afirmaciones cartesianas. A Regius le escribe, en enero de 1642, que «nadie explica cómo se da [la unión real y sustancial del alma y el cuerpo en el ser humano]» (A/T III, 493). A Isabel de Bohemia, en carta de 28 de junio de 1643, le dice que aquellos «que nunca filosofan y que sólo se sirven de sus sentidos no dudan de que el alma mueve el cuerpo y que el cuerpo actúa sobre el alma, pero los consideran a ambos como una sola cosa» (*idem*, 692), es decir, pasan por alto la peculiaridad de la mente²⁰. Y a Burman, el 16 de abril de 1648, a la pregunta de cómo es posible que dos naturalezas tan distintas puedan afectarse entre sí, le responde que «eso es muy difícil de explicar, pero basta aquí la experiencia, que es tan clara que de ningún modo puede negarse, como muestran las pasiones» (A/T IV, 163). La unión no es por tanto física, lo que se da es un cambio de punto de vista,

²⁰ Dada la relevancia de las dos cartas conservadas que se cruzan Isabel de Bohemia y Descartes sobre esta cuestión, acaso merezcan ser analizadas completas. Tras leer las *Meditationes*, a Isabel no le queda claro cómo el alma puede determinar a los «*esprits du corps*» en los actos voluntarios, dado que necesitaría ser corpórea y tener extensión; además, le pide una definición propia de la *sustancia* del alma independientemente de que su atributo sea pensar «para tener [de ella] una idea más perfecta» (A/T III, 661). En su respuesta, Descartes le advierte: «En tanto que el uso de los sentidos hace a las nociones de extensión, de las figuras y de los movimientos más familiares que el resto, la causa principal de nuestros errores reside en que solemos querer servirnos de esas nociones para explicar cosas a las que no corresponden, como sucede cuando nos servimos de la imaginación para concebir la naturaleza del alma o cuando pretendemos concebir el modo en que el alma mueve el cuerpo con el de un cuerpo que mueve a otro» (A/T III, 666) y le remite a su respuesta al final de las sextas objeciones; con todo, insiste en distinguir entre el modo en que el alma actúa en el cuerpo y el modo en que un cuerpo actúa en otro, aunque reconoce que se suelen confundir, incluso en física, cuando se le atribuye, erróneamente, a la «*pesanteur*» un modo de relación con el cuerpo pesado extraído del modo en que alma actúa sobre el cuerpo. Isabel le confiesa que no entiende el ejemplo de la pesantez, que «me sería más fácil otorgar materia y extensión al alma que la capacidad de mover un cuerpo y de ser movido a un ser inmaterial» (A/T III, 645), y que no entiende cómo el alma, pudiendo subsistir sin el cuerpo, se vea no obstante afectada, por ejemplo, por desfallecimientos. Descartes, en su respuesta, reconoce que la unión de cuerpo y alma no se entiende bien desde sólo el entendimiento, tampoco si es ayudado por la imaginación, pero sí desde los sentidos, es decir, desde la experiencia común humana cuando no se filosofa. La dificultad reside en que «no me parece que el espíritu humano pueda concebir, distintamente y a la vez, la distinción entre alma y cuerpo y su unión, dado que, para ello, es necesario concebirlos como una sola cosa y, juntamente, concebirlos como dos, que es lo contrario» (A/T III, 693). Y a la preferencia de Isabel de concebir el alma como material, Descartes le anima a ello sin reparos «pues no en otra cosa consiste concebirla unida al cuerpo», aunque, advierte enseguida: «Y tras haberla concebido así y haberla sentido en vos misma, le será fácil considerar que esa materia que ha atribuido al pensamiento no es el pensamiento mismo y que la extensión de esa materia es de una naturaleza distinta a la extensión de ese pensamiento, en tanto que la primera está en un lugar determinado, en el que no puede estar ningún otro cuerpo extenso, algo que no ocurre con la segunda» A/T III, p. 694).



del interior al exterior, o viceversa, cada uno de los cuales es claro desde sí mismo. El error proviene de explicar mal la sensación de íntima unión, no de esa experiencia misma, innegable y común a todos los humanos. Si se entendiera como unión física la muerte del alma estaría vinculada a la muerte del cuerpo, mientras que el objetivo manifiesto de Descartes fue «mostrar que de la corrupción del cuerpo no se sigue la destrucción de la mente» (M, 13).

De ahí que Descartes considere que Gassendi, en sus objeciones, pone voz a las personas «cuyo ingenio está tan apegado a los sentidos que evitan totalmente los pensamientos metafísicos» (M, 348). Así, Gassendi —seguidor de Lucrecio— muestra pasar tan rápidamente por la duda que se le escapa la experiencia del pensamiento mismo y su peculiaridad ontológica; para él sólo existe de verdad la existencia corporal, no concibe de otro modo la existencia de las figuras geométricas ni, en general, de las ideas: «En cuanto a las ideas que creemos inmateriales, como Dios, los ángeles, el alma humana o mente, consta que también de ellas tenemos ideas iguales, sean corpóreas o casi corpóreas, que las que obtenemos manifiestamente de la forma humana y de otras cosas muy simples, ligeras e imperceptibles, tales como el viento, el fuego o el aire» (M, 332). El alma es así entendida, en principio, como viento repartido por todo el cuerpo y responsable de sus movimientos y que ha de ser alimentada; cuando advierte que Descartes tiene otra concepción muy distinta, la asimila a la parte más noble del alma, al alma del alma que diría Lucrecio (cf. RN III, 280), una especie de aura, pero no se da cuenta de que Descartes piensa en el solo pensamiento, sin realidad corpórea alguna. Igual que a la mente la considera sólo un tipo superior de alma, Gassendi sostiene que el pensamiento humano sólo es un tipo superior en grado al del animal, pero no de un tipo distinto, la conciencia. Tampoco acepta la distinción cartesiana entre imaginación y entendimiento. De ahí que Descartes le diga constantemente que se siente no ya criticado sino mal entendido. Lo cual es manifiesto en textos de Gassendi como «¿quién duda de que seáis algo que piensa? Lo que se nos oculta e inquirimos es vuestra sustancia íntima, cuya propiedad es pensar. Por ello a lo que inquirimos deberías mostrar no que seas algo pensante sino qué sea ese algo pensante» (M, 276), donde Gassendi considera al pensamiento como una cosa física cuyo interior puede mostrarse; o: «Te pregunto entonces: ¿cómo, siendo vos un sujeto inextenso, podéis recibir una idea o especie del cuerpo, que es extenso?» (M, 337), donde Gassendi considera extensas a las mismas ideas. Descartes, en sus respuestas insiste en su planteamiento: «Así, por ejemplo, no se seguiría *me paseo luego soy*, salvo en la medida en que se trate de la conciencia de pasear, la única de la cual es cierta la conclusión, no del movimiento del cuerpo, el cual a veces no es nada, como al soñar, cuando también nos vemos caminar; hasta el punto de que puedo muy bien inferir, de que estimo que paseo, la existencia de la mente que tal estima, no tanto del cuerpo que pasea» (M, 352).

Desde su particular interpretación es coherente que Gassendi haga a Descartes las objeciones clásicas, repetidas hasta la saciedad y origen de tantos falsos problemas en torno a la antropología cartesiana. Respecto a la unidad del alma y el cuerpo, Gassendi objeta: «Finjamos que hay en el cerebro uno de esos puntos matemáticos al que estáis unido y en el cual residís: ved cuán inútil llega a ser tal ficción. Pues, para hacerla, se debe fingir que vos estéis situado en el punto de encuentro de



los nervios por el cual todas las partes informadas por el alma transmitan al cerebro las ideas, es decir, las especies de las cosas percibidas por los sentidos» (M, 340). Y respecto a la causalidad: «Explicadnos, además, cómo podéis [siendo una mente] dirigirlos [los espíritus animales] sin cierto esfuerzo, incluso movimiento, cómo una cosa puede realizar un esfuerzo sobre otra y moverla sin contacto mutuo del motor y el móvil, cómo hay contacto sin cuerpo, siendo que (tal como la luz natural muestra tan claramente) *nada puede tocar y ser tocado, si no es cuerpo*» (M, 341)²¹.

Descartes no puede por menos que afirmar: «Respondo que la mente no recibe especie corpórea alguna, sino que la intelección pura, tanto de las cosas corpóreas como de las incorpóreas, se da sin ninguna especie corpórea» (M, 387) y acabar sus respuestas confiando en que Gassendi pueda entender que quiere «someter al examen de la imaginación cosas que, por su naturaleza, no le corresponden. Así, por ejemplo, cuando deseáis comparar la mezcla de la mente y el cuerpo con la de dos cuerpos, me bastará con responder que esa comparación es imposible, ya que ambas son enteramente diferentes, y que no puede imaginarse que haya partes en la mente por más que conciba partes en los cuerpos» (M, 390).

Es evidente que experimentamos la mente como independiente del cuerpo, es también evidente que notamos su íntima unión. La separación, posible en principio dado que son distinguibles, depende según Descartes de la omnipotencia divina, y es la fe la que nos hace esperarla. Ahora bien, considero que Descartes diría que la prueba no la tendremos hasta el momento en que el cuerpo animado deje de serlo.

CONCLUSIÓN Y PERSPECTIVAS

El apretado resumen expositivo a que obliga este artículo no impide mantener el enfoque de gran angular necesario para abordar el acercamiento cartesiano al ser humano, tanto en su unidad como en su distinción de pensamiento y extensión. Espero haber mostrado que es posible exponer la antropología cartesiana completa con coherencia. Considero que la clave está en captar el particular modo de ser de la *res cogitans* y en no dejarse arrastrar por el lenguaje, que la cosifica y la coloca al mismo nivel ontológico de la *res extensa*. Al centrarme exclusivamente en la obra de Descartes, he tenido en cuenta sólo las dificultades de comprensión de sus inmediatos contemporáneos, aunque creo que en ellas se encuentran, *in nuce*, las posteriores: desde Spinoza y La Mettrie hasta las de nuestros días. Ello explica la ausencia de bibliografía secundaria y de la discusión de otras interpretaciones. A pesar de su diversidad, todas coinciden en tachar de incoherente el planteamiento cartesiano, que es lo que aquí se discute. Me he encontrado también con numerosas alusiones a «los filósofos antiguos», esto es, a Lucrecio, un pensador sorprendentemente au-

²¹ La frase en cursiva es una cita de Lucrecio: RN I, 304. Gassendi desarrolla este argumento en el punto quinto de sus objeciones a la sexta meditación. Se da la circunstancia de que Descartes estaría de acuerdo con el principio lucreciano, pero añadiría que la mente no es un cuerpo.



sente en los estudios sobre Descartes. Como se habrá advertido, he evitado utilizar las etiquetas comunes que califican el cartesianismo dado que son cómodas, pero también peligrosas.

El lector paciente que coteje las traducciones aportadas con las recibidas aceptará la necesidad de volver a traducir las *Meditaciones* y los *Principia*. Propongo partir de las ediciones latinas y utilizar las traducciones francesas aprobadas por Descartes sólo en casos de dificultad interpretativa y, en los *Principia*, cuando amplíen la información. No es un problema menor el de la terminología, como es sabido. De hecho, tras cien años de interpretaciones escolásticas de Descartes, es un buen momento para procurar leerlo como si fuera la primera vez, teniendo muy en cuenta su lucha con el lenguaje tradicional. En el caso que nos ocupa, Descartes confiesa que, para referirse al ámbito del pensamiento en cuanto tal, le sirven alma, espíritu o mente, siempre que esos términos se vacíen de su significado usual y nunca se pierda de vista lo que con ellos se quiere significar.

Soy consciente de que esta relectura necesitaría completarse, al menos, con una nueva exposición de la teoría del conocimiento cartesiana, terreno también lleno de malentendidos. Se suele olvidar que las *Meditaciones* se cierran con la respuesta cartesiana al proceso de duda planteado por él mismo al comienzo. La duda cumple su función una vez que abre el pensamiento como ámbito —del que sí que podría decirse que su *esse est percipi*—, pero Descartes no se queda ahí encerrado ni saca de ahí todo su conocimiento. Es el mundo el que, a través de los sentidos, nos manda información sobre su naturaleza —el ser de este mundo está muy lejos de depender de su percepción por la mente para ser—. Ese es el mecanismo que interesa a Descartes y que, con no poco orgullo, expone en su *Dióptrica*. Lo central es, de nuevo en discusión con Lucrecio, negar que los simulacros de las cosas impriman tal cual su forma en los sentidos. Su propuesta es que los sentidos *codifican* los estímulos, al ser un ámbito nuevo. Precisamente el *Tratado de la luz* se abre con esta cuestión: «¿Pensáis —incluso cuando no reparamos en la significación de las palabras y oímos solamente su sonido— que la idea de ese sonido que se forma en nuestro pensamiento es algo parecido al objeto que lo causa?» (A/T XI, 5). La respuesta es claramente negativa.

Recibido: abril 2016
Aceptado: junio 2016



FUENTES

- DESCARTES, R. «Conversación con Burman», en Descartes, *Meditaciones metafísicas y otros textos*. Traducción de E. López y M. Gracia. Madrid, Gredos, 1997, pp. 125-181.
Cotejado con: *Ouvres de Descartes. Vol. v. Correspondance. Mai 1647-Février 1650*. Edición de Charles Adam y Paul Tannery, París, 1903, pp. 146-179. Consultado en archive.org.
- DESCARTES, R. *Correspondencia con Isabel de Bohemia y otras cartas*. Traducción de María Teresa Gallego Urrutia. Barcelona, Alba Editorial, 1999.
Cotejado con: *Ouvres de Descartes. Correspondance. Vol III (Janvier 1640-Juin 1643)*. París, Léopold Cerf, 1899, pp. 660-668, 683-685, 689-695. Disponible en fr.wikisource.org.
- DESCARTES, R. *Discurso del método, dióptrica, meteoros y geometría*. Edición de Guillermo Quintás Alonso. Madrid, Alfaguara, 1986.
Cotejado con: *Ouvres de Descartes. Vol. VI. Discours de la méthode et Essays*. Edición de Charles Adam y Paul Tannery, París, 1902. Consultado en archive.org.
- DESCARTES, R. *El Mundo. Tratado de la luz*. Edición bilingüe de Salvio Turró. Barcelona, Anthropos, 1989.
- DESCARTES, R. *El tratado del hombre*. Edición de Guillermo Quintás. Madrid, Alianza Editorial, 1990.
Cotejado con: *Ouvres de Descartes. Vol. XI. Le Monde. Description du corps humain. Passions de l'âme. Anatomica. Varia*, edición de Charles Adam y Paul Tannery, París, 1909, pp. 119-215. Consultado en archive.org.
- DESCARTES, R. *Las pasiones del alma*. Edición de José Antonio Martínez Martínez. Madrid, Tecnos, 2010.
Cotejado con: *Ouvres de Descartes. Vol. XI. Le Monde. Description du corps humain. Passions de l'âme. Anatomica. Varia*, edición de Charles Adam y Paul Tannery, París, 1909, pp. 291-497. Consultado en archive.org.
- DESCARTES, R. *L'Homme et un Traité de la formation du fœtus*. Edición bilingüe a cargo de Pedro Pardos, Carlos Vicén y Adolfo Alonso. Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 1987.
- DESCARTES, R. *Los principios de la filosofía*. Edición de Guillermo Quintás. Madrid, Alianza Editorial, 1995.
Cotejado con: *Ouvres de Descartes. Vol. VIII (Première partie)*. Edición de Charles Adam y Paul Tannery, París, 1905. Consultado en archive.org.
- DESCARTES, R. *Meditaciones metafísicas*. Edición de Vidal Peña. Oviedo, Krk, 2005.
Cotejado con: *Ouvres de Descartes. Vol. VII. Meditationes de prima philosophia*. Edición de Charles Adam y Paul Tannery, París, 1904. Consultado en archive.org y, para las páginas que faltan, en fr.wikisource.org.
- LUCRECIO, T.C. *De rerum natura/De la naturaleza de las cosas*. Edición bilingüe de Valentín Fiol. Barcelona, Bosch, 1986.

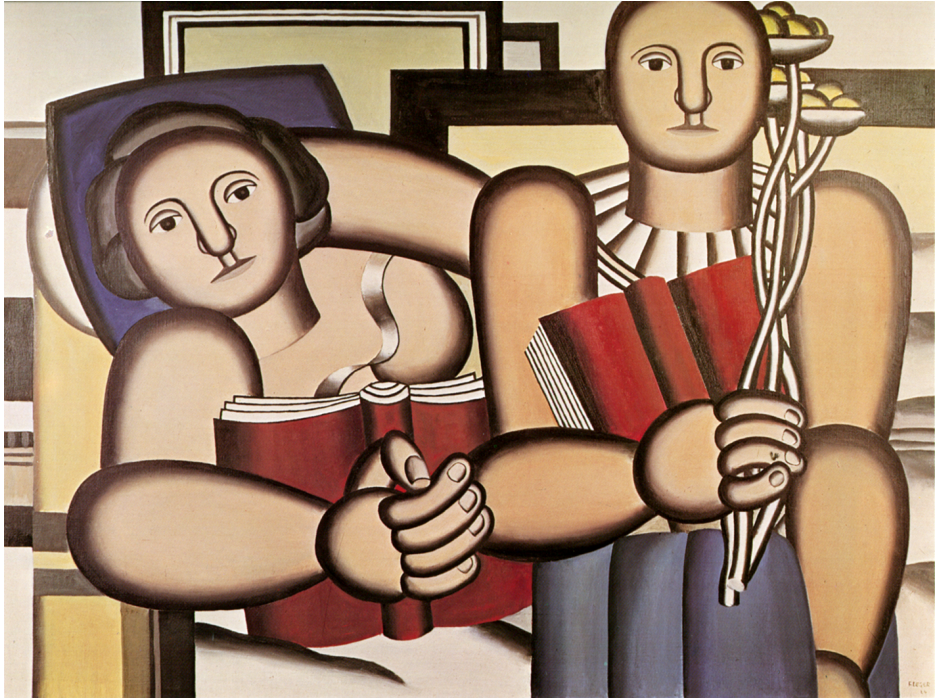
ABREVIATURAS

A/T (*Ouvres de Descartes*, editadas por Adam y Tannery)

M (*Meditationes de prima philosophia*, A/T VII)

RN (Lucrecio, *De rerum natura*)





Léger, 1924.