

EL RELATO DE LA DESCORPOREIZACIÓN DEL SUJETO MODERNO EN DESCARTES

ARIELA BATTÁN

Descartes dedica la Quinta parte del *Discurso del Método* al relato de cómo según la aplicación de las premisas de su método pudo analizar y describir “la naturaleza de las cosas materiales”. A diferencia de las cosmogonías griegas esta descripción del mundo que sintetiza allí Descartes, sintetiza decimos porque este es el tema de *El mundo. Tratado de la Luz* que no se pudo publicar hasta recién 1664 por el temor que infundió en la época la condena de Galileo (1638), no tiene carácter genésico. No debemos olvidar que estamos casi al final del *Discurso del Método* y que ya ha sido recuperado Dios como garantía del mundo sensible,¹ razón por la cual el relato genésico se resuelve en una simple mención al “acto creador”, para lo cual recurre Descartes a la ingeniosa hipótesis de la creación de un mundo posible. Mundo, al que, una vez creado por obra de la divinidad de un caos material “tan confuso como pueden fingirlo los poetas”, Dios lo deja actuar autónomamente según las leyes que ha establecido de antemano. A continuación Descartes se aboca a la descripción de este mundo puesto en marcha pasando de los fenómenos de la luz a los movimientos de los cuerpos celestes, la Tierra, los animales y los hombres. La creación del cuerpo humano tampoco se relata genéticamente, Descartes dice siguiendo con la hipótesis de ese supuesto mundo posible que:

“Dios formó el cuerpo de un hombre enteramente igual a uno de los nuestros, tanto en la figura exterior de sus miembros como en la conformación interior de sus órganos...” (*Discurso*, p. 171, A. T. VI 46) y sigue a continuación con una esmerada descripción del funcionamiento de

¹ Cf. *Discurso del Método*. Cuarta Parte p. 162 y s., A. T. VI 35 y s. en *Obras Escogidas*, Ed. Charcas, Buenos Aires, 1980. Trad. E. de Olaso y T. Zwanck.

esta "máquina" que se diferencia de los autómatas por "el uso de la palabra para declarar pensamiento". La preocupación principal de las *Meditaciones Metafísicas* que se evidencia tanto en el título así como en la carta que precede la obra a los doctos de la Sorbona, es la demostración filosófica de la existencia de Dios y de que el alma difiere del cuerpo. En la obra de Descartes esa intención de esclarecimiento de la verdadera naturaleza del alma humana dará lugar, entonces, al tratamiento del problema del cuerpo, de lo corpóreo y de la corporeidad también humanos. Naturalmente, aquí Descartes describiendo al alma pretende definir al sujeto, reduciendo con ello el problema a una "ecuación dualista"; ecuación en la que alma se corresponde con hombre (en este caso en particular, con sujeto), mientras al cuerpo se le asigna la incógnita. Resultan interesantes en relación a esto aquellos pasajes de las obras cartesianas que están escritos en primera persona del singular o del plural y que analogan "yo/nosotros" a alma y desconocen como propio del "sujeto" cualquier tipo de experiencia sensible. Vemos esto, por ejemplo, en el parágrafo VIII de *Los Principios de la Filosofía*:

...examinando quienes somos nosotros, que suponemos falsas todas las cosas diferentes de nosotros vemos claramente que no corresponde a nuestra naturaleza ninguna extensión, ni figura, ni movimiento local, ni nada semejante, que pueda atribuirse a un cuerpo, sino únicamente el pensamiento, el que, por consiguiente, se conoce antes y con mayor certeza que ninguna cosa corpórea, pues a él ya lo hemos percibido, pero de las demás cosas todavía dudamos (*Principios*, pág. 315, A. T. VIII 7).

Cuando Descartes sentencia "no corresponde a nuestra naturaleza ninguna extensión, etc., etc", instaura inmediatamente el abismo que vuelve, en principio, irreconciliable eso que hace de nosotros sustancia pensante y eso otro que es lo corpóreo. En el momento crítico de las *Meditaciones* en que la duda metódica es extendida a todo, en absoluto, se propone la nihilización del cuerpo, que no es sino una radicalización de lo afirmado en el pasaje citado.

Yo no soy esa reunión de miembros que se llama cuerpo humano; no soy un aire tenue y penetrante difundido por todos estos miembros; no soy un viento, un soplo, un vapor, ni nada de cuanto puedo figurar e imaginar, que he supuesto que todo eso no era nada y que, sin alterar esta suposición; hallo que no dejo de estar cierto de que soy alguna cosa. (*Meditaciones*, pág. 226, A. T. IX 21)

Llegados a este punto hemos perdido, o al menos suspendido, la certeza del cuerpo como masa material, del cuerpo humano concreto y real. Sin embargo “tenemos” (esto es percibimos clara y distintamente como existentes), además del pensamiento, los modos de la extensión, como son la figura, la situación de las partes, el movimiento,² por supuesto despojadas de toda referencia sensible. Siguiendo el razonamiento de Descartes, figura, movimiento, etc. son modos, es decir variaciones, correspondientes a la extensión. Cabría, entonces, preguntarse: ¿qué es la extensión? En la Quinta Meditación, dice Descartes:

En primer lugar, imagino distintamente esa cantidad que los filósofos llaman vulgarmente cantidad continua, o bien la extensión en largo, ancho y profundidad que hay en esa cantidad o más bien en la cosa a la que se la atribuye. Además, puedo enumerar en ella numerosas y diversas partes y atribuir a cada una de estas partes toda clase de magnitudes, figuras, situaciones, movimientos toda clase de duraciones (*Meditaciones*, pág. 262, A. T. IX 50).

La extensión es aquí considerada un atributo, y dado que la existencia de un atributo es lo que remite a la existencia de una cierta sustancia de la cual ese es atributo queda por determinar de qué sustancia es atributo la extensión. Habíamos concluido en la soledad de esa sustancia pensante, pero Descartes se ocupa con detenimiento de aclarar que la extensión no es atributo del alma,³ por lo tanto la extensión es atributo del cuerpo, de la “sustancia corpórea”. De este modo recupera Descartes lo perdido, aunque le quede aún por resolver el problema de la unión de estas dos sustancias que en cuanto tales están separadas y no necesitan, sino del concurso de Dios, para existir.

También reconozco en mí algunas otras facultades, como las de cambiar de lugar, de colocarse en distintas posiciones y otras semejantes, que no pueden ser concebidas,..., sin una sustancia a la que se hallen unidas ni, por consiguiente, existir sin ella; pero es muy evidente que estas facultades, si es verdad que existen, deben pertenecer a una sustancia corpórea o extensa y no a una sustancia inteligente, puesto que en su concepto claro y distinto, hay contenido un tipo de extensión, pe-

² Cf. *Principios*, op. cit., párrafo LXV, pág. 340. A. T. VIII. 32; también *Reglas para la dirección del Espíritu*, en *Obras Escogidas*, op. cit., pág. 86, A. T. X 418 y *Meditaciones*, op. cit., pág. 219, A. T. IX 15.

³ “...cuando considero a mi espíritu, no puedo distinguir en él ninguna parte sino, que me concibo como una cosa sola y entera” (*Meditaciones*, p. 284, A. T. IV 681).

ro de ninguna manera inteligencia" (*Meditaciones*, pág. 277, A. T. IX 62).

Pasemos ahora a analizar cómo se relacionan estas dos substancias dentro de un esquema dualista como el cartesiano:

a) La primera premisa de este dualismo es que tanto el alma como el cuerpo son concebidos como sustancias. Como dijimos, no necesitan más que de Dios para existir y son independientes una en relación a la otra.

b) Se diferencian esencialmente por sus atributos, esto implica la impredicabilidad de la extensión al alma y del pensamiento al cuerpo

c) El pensamiento se constituye en garante de la existencia, la extensión por el contrario no.

...puesto que sé con certeza que existo y que, sin embargo, no advierto que ninguna otra cosa pertenece necesariamente a mi naturaleza o a mi esencia, sino que soy una cosa que piensa, concluyo muy bien que mi esencia consiste en esto sólo, que soy una cosa que piensa. Y aunque quizás (o más bien, ciertamente, como pronto diré) tenga un cuerpo, al que estoy muy estrechamente unido, sin embargo, puesto que por una parte tengo una idea clara y distinta de mí mismo, en cuanto soy solamente una cosa que piensa y no extensa, y que por otra parte, tengo una idea distinta del cuerpo, en cuanto es solamente una cosa extensa y no piensa, es cierto que yo, es decir, mi alma, por la cual soy lo que soy, es entera y verdaderamente distinta de mi cuerpo y que puede existir sin él (*Meditaciones*, pág. 276 y s., A. T. IX 62).

En este párrafo de la Sexta Meditación están concentrados los tres puntos que hemos separado como premisas y en él está además el motivo de la pregunta que surge irremediablemente cuando pensamos en el dualismo cartesiano. Siendo que del cuerpo, en cuanto es solamente una cosa extensa, puedo tener idea clara y distinta al igual que del pensamiento, qué ocurre con "mi cuerpo", ese que aparece en la vida cotidiana estrechamente unido al alma. Por el que siento dolor, hambre, sed; ese del cual puedo dudar sin mayores complicaciones para mi existencia.

Veamos cuales son las particularidades de este cuerpo.⁴ Podemos comenzar diciendo que este cuerpo es más cercano al que, según Descartes, caracteriza la infancia que a la *res extensa* propiamente dicha. En la infancia, afirma en *Principios...*:

...nuestra mente estaba tan estrechamente ligada al cuerpo, que no se ocupaba en otros pensamientos; sino sólo en aquellos que sentía que afectaban al cuerpo.. “(*Principios...*, pag. 343, A. T. VIII 35).

Para Descartes la infancia aparece como momento de dominio absoluto del cuerpo sobre el alma, indistinción entre aquello que son sensaciones (dolor, calor, sabor, olor, sonido, etc.) y que no pueden existir fuera del pensamiento y las magnitudes, figuras y movimiento que, en cuanto son modos de las cosas, son capaces de existir fuera del pensamiento. Tal confusión provoca a la vez la ilusión de la corporeidad, puesto que considero como verdaderas aquellas cosas cuyas afecciones son recibidas por mi cuerpo con mayor inminencia (comodidad o incomodidad, dolor o placer).⁵ Esta etapa de dominio del cuerpo estará en su totalidad signada por la confusión y el error, los cuales permanecerán en la memoria constituyendo así los prejuicios y creencias que en la adultez se conservan haciéndonos creer que “el orden del mundo se asemeja a nuestros deseos”. Como bien señala F. Azouvi en el artículo “Le role du corps chez Descartes”⁶ en la infancia prima la utilidad del cuerpo, así la finalidad de la unión de alma y cuerpo es en ultima instancia la existencia misma del hombre, entendida como conservación de la dimensión vital de la existencia. Y observa, además, que por esta razón la ética cartesiana consiste precisamente en saber regular las pasio-

⁴ Cuerpo al que no pretendemos considerar como otro diferente dentro del sistema cartesiano, sino que intentaremos analizar en cuanto cuerpo “vivido”, como “el que está del lado de mí”.

⁵ “...percibimos clara y distintamente el dolor, el color y las demás cosas de esta clase cuando las consideramos sólo como sensaciones o pensamientos. Pero cuando juzgamos que son cosas que existen fuera de nuestra mente de ningún modo por cierto podemos concebir lo que estas son, pues cuando alguien dice que ve el color en algún cuerpo siente dolor en algún miembro, es enteramente lo mismo que si dijera que ve y siente allí eso que ignora completamente lo que es, es decir, que ignora lo que ve o lo que siente” (*Principios*, pág. 314 y s., A. T. VIII 33).

⁶ Aparecido en *Revue de Metaphysique et Morale*, 83 année. N. 1, Janvier-Mars, 1978.

nes,⁷ entendidas éstas como fuente de ilusión y error. Veamos esto un poco más en detalle. Llegado a la edad adulta se supone que, en un hombre de condiciones normales, el alma no está más ofuscada por la inminencia de las necesidades orgánicas. De allí que la ética, en este sentido se presenta como una búsqueda del equilibrio adecuado de las pasiones y sentimientos (esto es, hambre, sed, etc.) proporcionados por el cuerpo y las acciones del alma. Puesto que como dice Descartes el alma no está en el cuerpo solamente como el piloto en su navío, es decir, dominando; sino que *además* esta estrechamente unida, confundida y mezclada. Esta idea de *permixtio* que propone Descartes en la Sexta Meditación hace sospechar lo dificultoso que resulta para el alma dominar ese cuerpo con el que se halla tan mezclado.⁸ Hasta parece relegarse como posibilidad esa autonomía sustancial que según declara Descartes le correspondería al alma. De no existir esta estrecha unión, el alma se limitaría a percibir sólo con el entendimiento el hambre, la sed o la herida, así como el piloto observa alejado un daño producido en el barco, sin ser afectada por nada que sobreviniera de la extensión. Estos datos son los que empujan a pensar en una especie de segundo cuerpo, el cual no podría existir sino como compuesto, como producto de la *permixtio*. Dentro de esta línea de pensamiento que no se contenta con la respuesta que ofrece la formulación de la autonomía sustancial de los dos componentes, alma y cuerpo, que a través del artificio de la glándula pineal se reúnen formalmente para dar explicación a la acción-pasión, está Baertisch. Este autor analiza en su artículo "Le problème de la distinction de l'ame et du corps"⁹ diferentes manifestaciones del dualismo y el problema fundamental que a éstos atañe: la unión de alma y cuerpo, evitando caer en la solución monista de Leibniz. Según Baertisch en la expresión lingüística se pone de manifiesto el problema de la unión en el dualismo. Cuando proferimos la oración "yo tengo dolor de pie"¹⁰ "...on

⁷ "...puede generalmente llamarse pasiones a las percepciones o conocimientos de todas clases que se hallan en nosotros, ya que a menudo no es nuestra alma quien las hace tal como son, recibéndolas de cosas que son representaciones" (*Tratado de las pasiones en Obras Filosóficas*, Imp. de L. Rubio, Madrid, 1931, p. 941).

⁸ "...todos estos sentimientos de hambre, de sed, de dolor, etc., no son sino ciertos modos confusos de pensar que proceden y dependen de la unión y como de la mezcla del espíritu con el cuerpo" (*Meditaciones*, pág. 279, A. T. IX 64).

⁹ Aparecido en *Revue de Métaphysique et Morale*, 87 année, N. 3, Juillet-Sept., 1982.

¹⁰ Ejemplo que también es usado por Descartes en las *Meditaciones*, pág. 285, A. T. IX 69.

ne se réfère ni a une, ni á deux entités, mais à trois, *donc nous n'avons pas tant affaire a' un dualisme* qu' à une relation à trois termes: le moi, le corps propre et le corps objectif", y continúa refiriéndose a los dualismos por él analizados, para agregar a modo de conclusión "Descartes méconnaît le corps propre, c' est pourquoi il ne sait pas où mettre l'affectivité sensible".¹¹

Lejos de la pretensión de atribuir a Descartes terminologías y conceptos propios de la fenomenología ajenos a él, esta crítica es para ser tenida en cuenta. No diríamos, quizás, con Baertisch que Descartes "desconoce" al cuerpo propio, sino mas bien que es su problema, el cuerpo propio (lo que aquí hemos llamado el cuerpo concreto, real) aparece como el cabo suelto del razonamiento. Descartes dedica buena parte de la Sexta Meditación como también las cartas a Elisabeth para hablar de este cuerpo, o más bien para describir las curiosas particularidades de ese cuerpo, que se *diferencia* por cierto del alma, pero que además se *distingue* del cuerpo entendido substancialmente.

Michel Henry, desde una perspectiva netamente fenomenológica, opina que en relación al cuerpo propio o fenomenal del hombre:

...Descartes ne lui attribue plus l'étendue comme détermination essentielle, mais pense au contraire ne pouvoir rendre compte de la nature exacte de ce corps qu' en reconnaissant l' existence d' une nouvelle nature simple, non moins fondamentale que les deux natures primitives de l' étendue et de la pensée sur lesquelles semble reposer,..., tout l' édifice cartésien.¹²

Henry observa, mas allá del dualismo, una relación de tres términos. El tercer término es precisamente la unión, a la cual según Henry el conjunto del edificio cartesiano parecería dotar del mismo status ontológico que los otros dos términos: pensamiento y extensión. Lo que a Henry interesa determinar es: por qué Descartes necesita además de la "esfera del cogito", otra región del ser, la de la unión, para dar cuenta de las vivencias (*Erlebnisse*). Más allá del propósito de Henry es interesante resaltar un punto: el que la *extensión* no alcanza a explicar la esencia total del cuerpo real, vivido (como aquí lo hemos denominado y al que Baertisch llama "propio" y Henry "fenomenológico") y de allí la necesidad de subsanar esto explicando ese cuerpo real a través de la unión. Con lo

¹¹ Baertisch, B. *op. cit.*, pág. 358.

¹² Henry, M. *Philosophie et Phénoménologie du Corps*, P. U. F Paris 1965, pág. 190.

cual, como bien dice Henry, “nos deslizamos de los hechos a la teoría que viene a explicarlos”.

Como habíamos planteado anteriormente este cuerpo más que como desconocido parece proponerse a Descartes como un acertijo, algo para lo cual la dualidad sustancial no basta. Esto puede verse claramente en aquellos textos de los escritos cartesianos en que se muestra la ambigüedad ontológica del cuerpo real, que analizado por la mente aparece como un objeto entre los demás objetos, pero con determinadas particularidades que lo relevan de ese status cósmico. Comencemos por la definición de cuerpo de la Segunda Meditación:

por cuerpo, entiendo todo lo que puede ser limitado por alguna figura; que puede ser circunscripto en algún lugar, y llenar un espacio de tal modo que otro cuerpo esté excluido de él; que puede ser sentido por el tacto, por la vista, por el oído, por el gusto o por el olfato; que puede ser movido de muchas maneras, no ciertamente por sí mismo; sino por algo extraño que lo toca y del que recibe la impresión” (*Meditaciones*, pág. 225, A. T. IX 20).

Esta definición del cuerpo, que no es otra cosa que una definición de la naturaleza corpórea, tiene (en tanto tal) la virtud de englobar absolutamente toda forma de existencia corporal: animal, vegetal, mineral, humana y hasta mecánica. Entre el famoso pedazo de cera y el cuerpo de “yo-Descartes” parecería no haber “esencialmente” diferencias. A estos cuerpos corresponden por igual magnitud, figura, movimiento, situación y divisibilidad. Sin embargo, dirá Descartes en la Sexta Meditación:

He sentido,..., que tenía una cabeza, manos, pies y todos los demás miembros de los que está compuesto este cuerpo que consideraba como una parte de mí mismo, o quizás también como el todo. Además, he sentido que este cuerpo estaba colocado entre muchos otros de los cuales podía recibir diversas comodidades e incomodidades, y observaba esas comodidades por un sentimiento de placer o voluptuosidad, y esas incomodidades por un sentimiento de dolor. (*Meditaciones*, pág. 273, A. T. IX 59)

Se instaura aquí la primera distinción, si bien, ese que Descartes creía su cuerpo estaba colocado entre otros, es sólo a través de éste que Descartes –en tanto *Ego cogitans*– “recibía” los diversos sentimientos. Luego dirá que por él recibe también los sentimientos de hambre, sed, alegría, tristeza; así como las percepciones (movimiento, extensión, figura y las cualidades de los demás cuerpos). Para acabar considerando:

Tampoco faltaban razones para creer que este cuerpo me pertenecía más propia y más estrechamente que ningún otro. Pues... nunca podía ser separado de él como de los demás cuerpos; sentía en él y por él todos mis apetitos y todas mis afecciones; y, en fin; experimentaba sentimientos de placer y de dolor en sus partes y no en las de los demás cuerpos separados de él. (*Meditaciones*, pág. 274, A. T. IX 70)

La inseparabilidad en la vida concreta (puesto que formalmente alma y cuerpo tienen existencias separadas) y la afirmación de que “sentía en él y por él” hacen necesaria la cláusula de la unión, sin la cual se vuelve ilusoria la existencia y toda manifestación corporal del sujeto. La posibilidad de la ilusión ha sido ya descartada: Dios no puede engañarme, por lo tanto queda por explicar la contradicción. Aquí Descartes asume el carácter ininteligible de la unión;¹³ sin embargo acepta que tal ininteligibilidad se produce a nivel conceptual ante la imposibilidad de aprehender la separación y unión simultáneas de dos sustancias. La unión, y por tanto la esencia de ese cuerpo ambiguo, que se manifiesta ante todo vitalmente, no es asunto de meditación, sino que se desplaza al campo de la sensibilidad, de la afectividad en donde confusión y claridad, ilusión y realidad conviven.

...los pensamientos metafísicos que ejercitan al entendimiento puro sirven para hacernos familiar la noción de alma; y el estudio de las matemáticas, que ejercitan principalmente la imaginación en la consideración de las figuras y de los movimientos nos acostumbran a formar nociones del cuerpo bien distintas; y 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. (*Carta a Elisabeth*, idem, pág. 417, A. T. III. 620)

Una solución a esta ambigüedad del cuerpo terminará siendo la concepción mecanicista. En el mecanicismo alma y cuerpo, pensamiento y extensión permanecerán como sustancias separadas; lo que hace posible la unión o contacto, entonces, es la relación entre los estímulos y su transmisión hacia la mente donde se elabora la respuesta (causalidad eminentemente unilateral y lineal), volvemos así a la metáfora del piloto

¹³ “...pues no me parece que el espíritu humano sea capaz de concebir muy distintamente la distinción que hay entre el alma y el cuerpo y al mismo tiempo su unión porque para esto hay que concebirlos como una sola cosa y simultáneamente como dos, lo que es contradictorio” (*Carta a Elisabeth*, junio de 1643, p. 418, A. T. III 693).

en su barco. En el caso particular de Descartes el cuerpo-máquina (por el cual cobra sentido el argumento de la glándula pineal) es ya el cuerpo que encontramos al final de la Sexta Meditación, cuando se habla de la transmisión del dolor, y que es tema del *Tratado de las Pasiones*, donde se lo describe en su particular relación con esa alma, fundamentalmente pasiva respecto a los espíritus animales y humores que obran como intermediarios y posibilitan la acción.

Universidad Nacional de Córdoba