

Capítulo 8

Juzgar bien para actuar bien **Pasiones y cuerpo en la moral cartesiana**

Ariela Battán Horenstein

...no determinándose nuestra voluntad a seguir o evitar cosa alguna, sino porque nuestro entendimiento se la representa como buena o mala, basta juzgar bien para obrar bien, y juzgar lo mejor posible para hacer también lo mejor, es decir, para adquirir todas las virtudes y juntamente con ellas todos los bienes que pueden adquirirse; y cuando uno tiene la certidumbre de que ello es así, no puede dejar de estar contento (René Descartes, *Discurso del método*, Tercera Parte).

I. Reflexión preliminar¹

“La filosofía será análisis de argumentos o no será nada”, si se nos acorrala con este falso dilema, un trabajo de esta naturaleza sólo puede tener un valor semejante al que se les atribuye a las piezas de museo, en este caso del Museo de las

1. Agradezco al Dr. Hugo Seleme por sus comentarios e interrogantes gracias a los cuales asumí el reto de hacer explícita mi posición sobre la historia de la filosofía. Celebro la generosidad intelectual del Dr. Guillermo Lariguet, entusiasta organizador del Ciclo Cruzando Fronteras y agradezco a los compiladores de este volumen, Dra. Luciana Samamé y el Dr. Lucas Misseri, por la invitación a participar del mismo con este trabajo que es una versión del presentado en el Coloquio de Filosofía Moderna en el XVII Congreso Internacional de Filosofía: Filosofar en México en el Siglo XXI, organizado por la Asociación Filosófica de México y la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

Ideas Filosóficas donde se encuentran el éter o el mundo supralunar de Aristóteles, la “*virtus dormitiva*” de la que se burlaba Molière y los espíritus animales de la medicina renacentista, entre muchas otras. Sin embargo, si aceptamos el desafío de pensar la historia de la filosofía “filosóficamente”, podremos comprobar que los más modernos proyectos de Inteligencia Artificial inspirados por el interrogante acerca de si las máquinas pueden pensar, así como planteos actuales sobre identidad personal, emociones y cognición todavía tienen que “vérselas” de manera más o menos respetuosa, más o menos fiel, más o menos explícita, con el legado cartesiano.

La filosofía cartesiana no es un residuo histórico, no es una pieza de museo, por el contrario, late todavía en el “sentido común” de la filosofía y la ciencia contemporáneas, por ese motivo, confrontar sus argumentos, desmontarlos, descubrir hacia dónde nos llevan, cuáles son sus consecuencias, no puede resultar una tarea devaluada. Considerar los problemas filosóficos como entidades a-históricas sería como comprar un libro, leer sólo la conclusión o el final y creer con ello que los demás capítulos son menos importantes.² Quienes practicamos la historia como aventura filosófica apreciamos tanto las conclusiones y los argumentos cuanto los caminos y desvíos que nos conducen a ellos.

2. Esta afirmación implica, cuanto menos, dos cosas que no nos ocuparemos de desarrollar en esta breve reflexión preliminar, por un lado, que “lo histórico” de los problemas filosóficos no debería ser una apelación trivial a la cronología o la biografía, sino más bien, la asunción de que esos problemas poseen una historia, es decir, han surgido en una determinada época, en respuesta a ciertos interrogantes regionales y que han suscitado en el curso de la historia argumentos y respuestas también motivados y originados en el contexto de “convenciones contingentes”. Por otro lado, que la afirmación “La filosofía será historia de la filosofía o no será nada” resulta tan (o más) estéril que la que ha motivado estas reflexiones.

II. Presentación del tema

Un extendido prejuicio que pesa sobre la obra de Descartes afirma que no hay en ella una preocupación genuina y sostenida por el tema de la moral. Sin embargo, basta leer en el prefacio a la edición francesa de *Los Principios de la Filosofía* que la construcción de un sistema moral perfecto constituyó el objetivo principal de su filosofía, para tirar por tierra todo prejuicio. Por otro lado, no es posible soslayar la importancia que adquiere en el contexto del *Discurso del Método* el recurso a la Moral Provisional³, gracias a la cual el investigador de la verdad puede dedicarse sin dilaciones ni titubeos a la reforma del edificio del conocimiento.

Ante estas manifiestas declaraciones sobre la centralidad de la moral, quizás resulte más prudente afirmar, que la preocupación cartesiana no es autónoma ni se presenta de manera independiente, sino que más bien se encuentra subordinada al gran proyecto epistemológico que anima su reflexión y adquiere su sentido sólo *a posteriori* de la reforma completa de los fundamentos del conocimiento y en ello reside su particularidad.

Otro rasgo distintivo del tratamiento cartesiano del tema es el relativo al punto de vista a partir del cual se emprenden las reflexiones morales, es la perspectiva del fisiólogo (*physicien*),

3. La Moral Provisional o moral por provisión consta de cuatro reglas, las cuales, en opinión de Descartes, bastan para orientar la vida en sus aspectos fundamentales hasta que esté en plena vigencia la máxima que estipula que es necesario juzgar bien para actuar bien. Las reglas procuran combinar obediencia y resolución, conservadurismo político (obedecer las leyes y costumbres, conservar la religión) y prudencia intelectual (regirse por las opiniones moderadas y comúnmente aceptadas por las personas sensatas).

antes bien que la del filósofo moral la que predomina en *Las pasiones del alma (PA)*, último escrito publicado en 1649, del cual nos ocuparemos a continuación. La información biográfica que data la obra inmediatamente antes de la muerte del filósofo no debe inducirnos, sin embargo, a pensar que su preocupación por este tema se circunscribiera sólo a los últimos años de su vida, por el contrario, constituyó un motivo constante de reflexión e interés, puesto de manifiesto en el intercambio epistolar con Elizabeth de Bohemia desde la década de 1640 en adelante. Esto no constituye un dato menor, incluso nos proporciona una importante clave de lectura, pues es la princesa quien interroga a Descartes sobre las relaciones entre el alma y el cuerpo y lo desafía a tener que dar cuenta de las consecuencias de su dualismo, lo cual pone en evidencia que las cuestiones morales deben ser asumidas en el contexto problemático de la unión de alma y cuerpo antes bien que en el de la distinción sustancial.

El tratado dedicado a las pasiones del alma consta de tres secciones claramente diferenciadas: la primera en la cual Descartes, desde la perspectiva del filósofo natural, se ocupa de la descripción general de las pasiones y de algunos aspectos de la naturaleza humana, sobre todo lo referido a su dual constitución de alma y cuerpo y las relaciones entre ellos, la segunda en la cual se emprende una clasificación y una explicación de las pasiones a partir de las seis primitivas (amor-odio, alegría-tristeza, deseo y admiración), pues todas las demás se siguen de ellas. Es interesante hacer notar que la clasificación elaborada por Descartes depende de distintas variables tales como el bien y el mal, el componente temporal, la vinculación con los otros o con el individuo, con la magnitud de la pasión, etc. y la relación de cada pasión con esos aspectos es la que determina los aspectos centrales de su definición, la última sección lleva por título “De las pasiones particulares” y es la que más intriga ha causado a los estudiosos de la filosofía

cartesiana por el cambio de registro que en ella se observa. En esta tercera parte Descartes pasa de la minuciosa caracterización física a una consideración de las pasiones en términos morales, es decir, en el contexto de la preocupación por el buen vivir. La generosidad (*générosité*) es presentada allí como la pasión más importante, precisamente por su doble carácter, es una pasión pero también una virtud. Esto le permite a Descartes introducir su reflexión acerca de la estrecha relación entre la vida buena y el ejercicio de la virtud. La generosidad es comprendida como “justa estima de sí”, por medio de la cual el alma conoce aquello que verdaderamente es, es decir, un pensamiento libre y una voluntad buena (en consecuencia es también conocimiento de Dios).⁴

Esta división de secciones guarda en nuestra opinión un carácter programático, en la medida en que muestra que Descartes precisa primero redefinir los términos de la relación entre el alma y el cuerpo, para luego explorar la forma en la cual las pasiones pueden ser dominadas. Cuando Descartes ilustra la unidad del conocimiento humano utilizando la metáfora del árbol, anticipa el presupuesto que anima este programa. Como todos sabemos, Descartes se refiere a la Metafísica como las raíces que nutren y dan sustento a la Filosofía Natural, tronco común del cual nacen la Medicina, la Moral y las demás ciencias especiales. La Moral no es, en consecuencia, independiente de la Física o Filosofía Natural, como tampoco lo es la Medicina, lo cual permitiría explicar el afán de Descartes por asumir un estudio de las pasiones desde una perspectiva fisiológica. Este tronco común compartido por la Moral y la Medicina constituye, además, la garantía de un

4. En el artículo 152 afirma, “Observo en nosotros una sola cosa que nos pueda dar justa razón para estimarnos, a saber, el uso de nuestro libre albedrío y el dominio que tenemos sobre nuestras voliciones”.

crecimiento parejo y en paralelo de las ramas del árbol del conocimiento, lo cual es, no sólo deseable, sino también esperable como resultado de un proyecto epistémico bien fundado.

Para comenzar nuestra lectura de *Las pasiones del alma (PA)* nos proponemos comenzar por aceptar la afirmación cartesiana acerca de que el interés que anima y guía este tratado es de corte eminentemente “físico” e intentaremos mostrar la relación de esta afirmación con la motivación que guía la tercera parte del tratado en el cual la perspectiva se asemeja a la de un filósofo moral. Para ello sugerimos la siguiente guía de lectura, a saber, la vida moral (y su realización en términos de una buena vida) depende de un estado general del cuerpo sano y la salud del cuerpo no depende de manera excluyente de una adecuada disposición de los órganos, ni de un intelecto y una voluntad bien orientadas, ni siquiera de la disposición natural, sino más bien de la integración de estas tres dimensiones de manera armoniosa y organizada. Descartes funda la moral en un círculo virtuoso compuesto por la triada pasiones-alma-cuerpo, de allí la importancia de un tratado de las pasiones como síntesis y cierre de las especulaciones metafísicas y fisiológicas del pensamiento cartesiano.

En el presente trabajo se considerarán, en primer lugar la definición de las pasiones del alma, en segundo lugar la fisiología de las pasiones, en tercer lugar se intenta contextualizar *PA* en el ámbito conceptual de la unión, para poder, por último, restablecer la relación entre moral y preocupaciones fisiológicas y entender cuál es el sentido que posee en el conjunto del pensamiento de Descartes.

La pretensión que anima esta lectura consiste en revisar el impacto e influencia que la tesis del dualismo ontológico impone en la interpretación de las conclusiones de la moral

cartesiana de las pasiones. Sin embargo, cabe aclarar que un intento de esta naturaleza no implica leer a Descartes en clave no dualista o negar un supuesto que es básico y central en su metafísica, como el de la distinción sustancial, por el contrario, se trata más bien de circunscribir ámbitos de influencia de esta tesis, con el objetivo de emprender la lectura de una obra como *Las pasiones del alma* desde un nuevo horizonte hermenéutico, en el cual medicina, moral y metafísica se relacionan de una manera diferente de como lo hacen bajo el influjo del presupuesto del dualismo ontológico.

III. Análisis de la definición de las pasiones

Descartes comienza su estudio de las pasiones prescindiendo de todo recurso animista para dar cuenta de la acción del cuerpo una vez que ha rechazado la suposición de que en el alma se originan el calor y el movimiento de los miembros, y se propone, para un mejor tratamiento de la cuestión, insistir en aquello que distingue al alma y al cuerpo. Esto es necesario, precisamente, porque, como afirma en el artículo 1, eso a lo que llamamos pasión tiene un carácter doble, pues “lo que es pasión respecto de un sujeto es siempre acción en algún otro respecto” (AT XI, 327/53). En este sentido es posible decir que este tipo particular de *cogitatio* que es la pasión respecto del alma constituye una acción del cuerpo. Y dado que de la naturaleza de esta “acción” dependerá el carácter de la “pasión”, Descartes dedica trece artículos de la primera parte para referirse a todo lo concerniente a la estructura y fisiología del cuerpo humano y los diecisiete últimos de esta sección a considerar la manera en que el alma interactúa con el cuerpo.

Luego de esta consideración general, el lector de *PA* debe esperar irremediamente hasta los artículos 27, 28 y 29 para arribar a una definición minuciosa del término pasión y acceder así al núcleo del pensamiento cartesiano sobre esta

cuestión. Una justificación para esta demora reside, precisamente, en la necesidad manifestada por el propio Descartes de no incurrir en los defectos de sus predecesores en el tratamiento de las pasiones, por caso, la falta de una precisa distinción de aquello que corresponde al ámbito corporal y lo que es exclusivo del alma.⁵ Por otro lado, resulta un dato interesante de señalar que los artículos dedicados a la interacción vienen a continuación de los tres artículos (27, 28 y 29) en los que Descartes proporciona la definición más elaborada de lo que entiende por pasiones del alma. Es posible interpretar que esta ubicación en el contexto del tratado se deba a la intención del autor de presentar las pasiones como un intermediario entre los argumentos utilizados para justificar la distinción y los nuevos que darán lugar a un discurso sobre la unión.

Como bien señala A. Delamarre, Descartes nos ofrece en el artículo 27 una definición compleja y una recapitulación. Se trata de una definición compleja en la medida en que determina las pasiones por su *naturaleza* (pensamiento o percepción), por su *causa* (un movimiento particular de los espíritus) y por su *relación* (por su vinculación estrecha con el alma) y se trata de una recapitulación porque en ella “retoma y resume el desarrollo de los artículos precedentes”.⁶ Según este autor la tarea que Descartes asume en *PA* no tiene como finalidad explicar lo que son las pasiones *para* el hombre, sino más bien lo que estas son *en el* hombre.

El concepto de pasión es considerado por Descartes en una primera instancia en toda su amplitud semántica, la cual se

5. Falencia que ha animado, por ejemplo, la creencia de que el alma está constituida de partes y que estas combaten entre sí por el dominio de unas sobre otras.

6. A. Delamarre (1983: 131).

verá más tarde reducida y precisada con el objeto de aludir a lo que propiamente son las *pasiones del alma*. Ya en una carta dirigida a Elizabeth de octubre de 1645 encontramos una primera formulación de esta definición general que identifica la pasión con los pensamientos excitados en el alma sin el concurso de la voluntad y por medio de las impresiones que se encuentran en el cerebro. (AT IV, 304). En *PA* la definición es el corolario de una serie de artículos en los cuales Descartes se ha ocupado de explicar qué son las percepciones, sentimientos, e imaginaciones, las cuales procediendo del cuerpo o del alma tienen en común el hecho de que de una u otra manera afectan el alma. En el artículo 27, en cambio, leemos que las pasiones del alma pueden ser definidas como “percepciones, sentimientos⁷ y emociones del alma que se refieren particularmente a ella, y que son causadas, mantenidas y fortalecidas por los espíritus” (AT XI, 349/95)⁸.

De las tres acepciones (percepción, sentimiento y emoción) Descartes prefiere la tercera⁹, pues encuentra que esta permite

7. *Principios* III, §197, AT 320 /235, “Nuestra alma es de tal índole, que los movimientos que ocurren en el cuerpo son por sí solos suficientes para hacerle tener toda clase de pensamientos, sin que sea necesario que en ellos haya nada semejante a aquello que le hacen concebir, y en particular que pueden excitar en esos pensamientos confusos que se llaman sentimientos”.

8. En los artículos subsiguientes Descartes se ocupa de explicar la definición que ha sido dividida en dos partes, siendo la primera, siguiendo a Delamarre, la relativa a la naturaleza de la pasión, mientras que la segunda se ocupa de la causa y la relación. Bajo el nombre de pasiones pueden denominarse entonces percepciones cuando en general nos referimos a pensamientos que no son acciones del alma. El problema con esta acepción reside en que para Descartes percepciones remite a conocimiento evidente y las pasiones son pensamientos confusos. Por otro lado, la posibilidad de denominarlas sentimientos se relaciona con la semejanza que poseen con las “impresiones” causadas por los objetos.

dar cuenta, de manera más ajustada, de lo que constituye el aspecto distintivo de las pasiones, pues, por un lado, remite a la idea de cambio o alteración (es decir, de los que se producen en el alma durante la pasión) y, por otro lado, a la magnitud de la agitación producida.¹⁰ Descartes logra, al escoger esta acepción, vincular pasión con un término cuya procedencia etimológica nos coloca sobre la pista de la relación pasión-movimiento.¹¹

En la segunda parte de la definición (§ 29) también se encuentra enfatizada esta relación sólo que en un aspecto diferente, pues allí se refiere Descartes al movimiento de los espíritus animales y cómo en ellos reside la causa, mantenimiento y fortalecimiento de las pasiones. La función mediadora de los espíritus animales la encontramos también en la percepción (entre los objetos exteriores y el alma) y en los sentimientos de hambre, sed o dolor (entre el cuerpo y el alma). Sin embargo, podemos señalar que la mediación de los espíritus animales tiene, en el caso de las pasiones, un rasgo distintivo pues su movimiento constituye su causa última y en

9. Quizás sería conveniente referirse a estas como “pasiones-emociones” para distinguirlas de las propiamente llamadas “emociones internas”. Las “pasiones-emociones” (Rorty, 2006: 373) son aquellas que aparecen presentadas en la Primera Parte de *PA* como referidas o atribuidas al alma pero causadas por el cuerpo, en cambio las segundas aparecen en la segunda parte de la obra como excluyentemente anímicas (§148). A estas últimas las provoca directamente el alma y se distinguen de las otras por no intervenir en su suceso “movimiento de los espíritus” alguno.

10. Afirma Descartes en el § 28 que “mejor aún, se les puede denominar emociones del alma, no sólo porque puede atribuirse este nombre a todos los cambios que ocurren en ella, es decir, a todos los diversos pensamientos que le llegan, sino particularmente porque, de todas las clases de pensamientos que pueden tener, no hay otras que la alteren y conmuevan tan fuertemente como lo hacen las pasiones”. (AT XI, 350/98 s.)

11. *Emovere*: alteración afectiva.

este sentido podemos decir que no funge como intermediario de nada más que de esos mismos espíritus o de un determinado estado de la totalidad orgánica.

Podemos sintetizar lo expuesto diciendo que si bien percepciones y sentimientos pueden ser denominados pasiones, las pasiones-emociones no pueden ser llamadas en sentido propio percepciones o sentimientos por las siguientes características que les son constitutivas:

Están referidas al alma y son lo más cercano e íntimo respecto de ella. No dependen de los objetos exteriores sino del movimiento de los espíritus como su causa. Son absolutamente indubitables tanto en el hecho de que es “imposible que el alma no las sienta”, cuanto en el hecho de que “las sienta sin que sean verdaderamente tal y como las siente” (§ 26).¹²

Al escoger Descartes el término emoción para caracterizar a la pasión introduce, además, como variable la magnitud de la conmoción y agitación del alma. Las emociones a las que alude Descartes son emociones-shock¹³, lo cual nos lleva a afirmar

12. Es interesante apreciar que las pasiones a diferencia de las percepciones sensibles que nos ofrecen un conocimiento del mundo exterior resultan inmunes al argumento escéptico del sueño (Cf. *Meditaciones*, I, AT VII, 19). En este sentido las pasiones son colocadas a la par de las demás operaciones subjetivas, de las cuales no es posible dudar (Cf. AT, VII, III, 37).

13. Tomo esta expresión de N. Depraz quien critica la posición cartesiana respecto de las pasiones por considerar que la pasión es un estado antes bien que un evento. Resulta un aporte interesante el que realiza esta autora al señalar como un dato característico del estudio y clasificación cartesianos que principalmente se ocupe de aquellas que son fuertes. A estas Depraz las llama pasiones-shock por tratarse de una clase de pasión que dada su contundencia no podría pasar desapercibida o ser confundida con otra.

que la pasión adviene y nunca es un estado. Esta tesis es una condición sustantiva en el tratado cartesiano de las pasiones y justifica el curso de la exposición desarrollado en él. Descartes parte de la máquina que es el cuerpo humano, continúa con la descripción del alma y pasa a la fisiología de las pasiones en la cual realizará un pormenorizado estudio de los movimientos suscitados en la glándula pineal, el movimiento de los espíritus y el movimiento suscitado por los espíritus, y el movimiento que se realiza en la manifestación o expresión de la pasión.

La fisiología cartesiana de las pasiones está conformada por dos sistemas orgánicos, por un lado, el relacionado con el corazón y la sangre y, por otro, el relativo al cerebro y la glándula pineal. Uno y otro sistema se encuentran vinculados a su vez por un elemento común, los espíritus animales, los cuales, además de poseer movimiento en sí mismos, contribuyen como vehículos de información sensorial y motriz en el organismo.

Del corazón y la sangre depende el bienestar del cuerpo, mientras que el cerebro se relaciona con los órganos de los sentidos y en consecuencia sirve para el conocimiento (§71). La clasificación cartesiana de las pasiones se encuentra íntimamente vinculada con esta distinción de los sistemas, en la medida en que en este ámbito de la unión se entrelazan la apelación al bienestar del compuesto y lo relativo al bien y mal en sentido absoluto (es decir, como objetos formales de la pasión). Esto se ve con claridad en la consideración particular

Descartes parece olvidar, según Depraz, en su inventario aquellas que muestran también la íntima vinculación entre cuerpo y alma aunque con una “tonalidad afectiva más imperceptible” (Depraz, “Delimitación de la emoción. Acercamiento a una fenomenología del corazón”, p. 46). Por este motivo, señala Depraz, las pasiones son descritas por Descartes como unidades clausuradas que no admiten grados y son discontinuas entre sí, lo cual da lugar a la presentación de ellas en términos de pares antitéticos (amor/odio, tristeza/alegría).

de la admiración como la única pasión respecto de la cual “no se advierte que la acompañe ningún cambio en el corazón y en la sangre” (AT XI, 381/144), como sí sucede con las demás pasiones, debido, precisamente, a que aquella no tiene por objeto ni el bien ni el mal, sino más bien el conocimiento de la cosa digna de admiración.

El tratamiento de las pasiones cuenta, como dice A. Rorty, con tres jugadores, esto es, un alma, un cuerpo y un individuo compuesto de alma y cuerpo, de allí la importancia y la necesidad de superar los límites interpretativos que impone la perspectiva dualista de comprensión del pensamiento cartesiano. Si aceptamos esto, tal como hasta ahora hemos intentado hacerlo, y acordamos con la idea de que el protagonista en *PA* es el compuesto antes bien que el cuerpo-máquina separado del alma, es necesario, por un lado, revisar la noción de cuerpo que estamos utilizando y, por otro lado, prestar atención a lo que podríamos llamar una “fisiología del compuesto”.

Para poder introducir esta idea de una fisiología del compuesto necesitamos, como señala L. Benítez, pasar de un enfoque físico (en el marco del cual encuentra definición el cuerpo-máquina¹⁴) a uno biológico, en el cual el cuerpo pueda ser concebido como: (i) totalidad orgánica (Benítez)¹⁵, (ii) que no

14. Según este enfoque el cuerpo máquina es definido como extensión divisible, constituida de partes (corazón, cerebro, estómago, etc. y de músculos de dos tipos unos que contraen y otros que alargan, nervios que funciona como tubos comunicantes, de arterias y venas que son como ríos, etc.) y cuyos movimientos se originan en el calor que se genera en el corazón (§ 8, AT XI, 333/68).

15. La posibilidad de la unión depende, como señala Benítez (1993), del cuerpo como unidad orgánica antes bien que del cuerpo como extensión divisible. Beyssade (1983), por su parte, se refiere a este cuerpo como “cuerpo sólido único”. Esto también se constata en la carta a Mesland del 9 de febrero de 1645 en la cual Descartes afirma que “cuando hablamos del

puede prescindir de sus partes (en caso de serlo no sería en sentido propio cuerpo), (iii) que se encuentra unida al alma y (iv) mediante el hábito y el entrenamiento puede adquirir nuevas habilidades o fortalecer las que posee.

Las pasiones juegan así un doble rol, en relación con el cuerpo-máquina forman parte de lo que Rorty denomina “el sistema de mantenimiento”, es decir, se encargan de mantener el cuerpo vivo y la mente en funcionamiento, mientras que en relación con el cuerpo del compuesto ofrecen un servicio adicional (además del que ya tienen reservado de predisponer el alma para que quiera las cosas que nos son útiles para la supervivencia) el cual consiste en fortalecer y ensanchar lo que la disposición natural parece haber fijado. Esta interacción cuenta así con otro componente, el hábito entendido como entrenamiento de las disposiciones corporales. Descartes se refiere al hábito en un doble sentido, como virtud, *i. e.*, relativo al alma (§161) y como relativo a la memoria motriz (§ 44). Esto resulta de vital importancia en lo que se refiere a la posibilidad de “educar las pasiones”, es decir, de encausar mediante hábitos una conducta inapropiada, operando sobre el cuerpo. La posibilidad de educar las pasiones no depende de manera exclusiva del control de la voluntad, sino también del dominio del cuerpo para lo cual resulta imprescindible el conocimiento del mismo.

Ahora bien, para avanzar en esta dirección es necesario recordar lo mencionado al comienzo, que el tratado dedicado a

cuerpo de un hombre no pensamos en una parte determinada de materia, ni que tenga una magnitud determinada, sino que sólo pensamos en toda la materia que está simultáneamente unida al cuerpo de ese hombre; de suerte que, aun cuando esta materia cambie y su magnitud aumente o disminuya, creemos empero que es el mismo cuerpo, numéricamente idéntico, mientras permanece junto y unido sustancialmente a la misma alma y creemos que este cuerpo está todo entero, mientras se dan en él todas las disposiciones requeridas para conservar esta unión” (AT VI, 166).

las pasiones del alma se encuentra ubicado en un contexto de preocupaciones ya anticipado en el intercambio epistolar de Descartes con Elizabeth. En particular se podrían señalar tres cartas como el principal antecedente: las cartas fechadas el 21 de mayo y el 28 de junio de 1643 y la del 6 de octubre de 1645. En las dos primeras, que pueden ser leídas de manera complementaria, encontramos una suerte de problematización o revisión de las certezas adquiridas por el procedimiento metodológico de la distinción. Descartes afirma en la carta de mayo que en *Meditaciones Metafísicas* se ocupó de caracterizar al alma humana en los siguientes términos: “cosa que piensa” y que, unida (*étant unie*) al cuerpo, puede obrar y padecer con él. Sin embargo, señala que sobre este último aspecto no había dicho casi nada, motivado por la necesidad de explicar la naturaleza pensante del alma. Con la intención de subsanar esta falta de atención que la propia Elizabeth le señala, explicará Descartes a continuación cómo concibe la unión recurriendo para ello a las nociones primitivas de extensión, pensamiento y unión. En la carta de junio es retomada la distinción de las nociones primitivas y Descartes se expone sobre el modo de acceso o conocimiento que es apropiado para cada una de ellas, llegando a la conclusión de que la unión se puede conocer claramente por los sentidos y que es además accesible a través de la experiencia. Lo relativo a la distinción de alma y cuerpo, por el contrario, sólo puede ser concebido o imaginado, pues no tenemos experiencia de ello.¹⁶

16. “De donde resulta que los que no filosofan nunca y sólo se sirven de sus sentidos no dudan de que el alma mueve al cuerpo y de que el cuerpo actúa sobre el alma; pero consideran a ambos como una sola cosa, es decir, conciben su unión, pues concebir la unión que hay entre dos cosas es concebirlas como una sola” (AT III, 692/417). Descartes, lejos de criticar las consecuencias de la indistinción, se confiesa ante Elizabeth como una persona afecta (por decisión metodológica) a emplear “muy pocas horas

La noción de unión, además de permitir a Descartes dar cuenta de lo relativo al compuesto de alma y cuerpo, demarca un ámbito de experiencia y acción que es privativo de lo humano. En ese ámbito es precisamente donde se ubica la preocupación cartesiana por las pasiones y por la vida feliz.¹⁷ Como sostiene Descartes en la carta a Elizabeth del 6 de octubre de 1645, “el placer del alma en que consiste la felicidad no es inseparable de la alegría y de la comodidad corporal”.¹⁸

Placer y dolor constituyen así una suerte de primer nivel de alerta biológica que permite al compuesto de alma y cuerpo determinar lo que puede resultarle favorable o dañoso y, en consecuencia, lo que debe ser evitado y aquello que es lícito perseguir, precepto básico de toda educación moral. Sin embargo, no encontramos en *PA* una motivación que responda a esta pretensión, a saber, la de deducir la moral de la satisfacción de las necesidades. Tampoco Descartes se presenta a sí mismo como un educador. La tarea del *physicien* consiste, más bien, en mostrar, describir y explicar los procesos (fisiológicos) que originan las pasiones *en* el hombre y ofrecer una manera apropiada de ejercer un dominio sobre ellas. El estudio cartesiano de las pasiones pone de relieve que,

diarias a los pensamientos que ocupan la imaginación y muy pocas horas por año en los que ocupan sólo el entendimiento” para, en cambio, dedicar tiempo al “descanso de los sentidos y al reposo del espíritu” e incluso de una manera velada y respetuosa le critica, de alguna manera a su interlocutora, que se haya aplicado a “las meditaciones que se requieren para conocer bien la distinción que existe entre el alma y el cuerpo”, debido a las cuales no ha podido comprender la noción de la unión.

17. Cf. Carta a Elizabeth del 4 de agosto de 1645 (AT IV, 263 y ss./ 431).

18. Se explaya a continuación precisando cuáles son los efectos benéficos que tienen los ejercicios corporales y cómo causan contento al alma al poner en evidencia la fuerza o la destreza del cuerpo (AT IV, 309 y s./ 436 y s.).

justamente, al tratarse del ámbito de la unión, no basta la voluntad para el control de las pasiones, ni tampoco una vida ascética o el recurso a preceptos religiosos, más bien es preciso conocer¹⁹ los procesos físicos que estas desatan para controlar el cuerpo y minimizar el efecto que las pasiones provocan sobre el alma. Hacia el final de la tercera parte del tratado (§ 211) Descartes va a recomendar una forma de contrarrestar el efecto negativo de las pasiones (relacionado siempre con el exceso o mal uso porque las pasiones son en sí mismas buenas) y esta supone precisamente un minucioso conocimiento fisiológico de las mismas. Sostiene Descartes: “he puesto entre [los] remedios la premeditación y la aplicación, por la que uno puede corregir los defectos de su naturaleza ejercitándose en separar en sí mismo los movimientos de la sangre y de los espíritus de los pensamientos a los que habitualmente se unen” (AT XI, 486/275). Sin embargo, señala, son pocas las personas que se encuentran en condiciones de hacerlo por dos razones, en primer lugar, por la rapidez con que se suscitan “los movimientos provocados en la sangre por los objetos de las pasiones”, y por la imprevisibilidad de las situaciones. Ante estos condicionamientos que impiden el correcto recurso a la premeditación y la aplicación, Descartes se conforma con ofrecer un paliativo general contra las pasiones, el cual se orienta al dominio de la naturaleza física de estas, antes bien que al de su componente moral. Así, “cuando sentimos que la sangre se altera..., debemos estar atentos y acordarnos de que todo lo que se presenta a la imaginación tiende a engañar al alma y a hacer que las razones que sirven para persuadirla con el objeto de una pasión parezcan mucho más fuertes de lo que son, y las que sirven para disuadirlas, mucho más débiles” (AT

19. Cf. *Discurso del Método* (AT VI, 62/184), “...el espíritu depende tan fuertemente del temperamento y de la disposición de los órganos del cuerpo que, si es posible encontrar algún medio de que los hombres sean comúnmente más sabios y más hábiles de lo que han sido hasta aquí, creo que es en la medicina donde hay que buscarlo”.

XI, 487/277), como consecuencia, es preciso retrasar el juicio con el objeto de esperar el apaciguamiento de la sangre.

IV. Moral y medicina

Descartes recupera al comienzo de la obra titulada *La descripción del cuerpo humano* el ideal ascético del “conócete a ti mismo” y se lo apropia planteando que esta tarea, que de por sí resulta de suma utilidad, adquiere aún mayor valor cuando no se restringe, como muchos piensan, al exclusivo ámbito de la Moral.²⁰ Descartes propone hacer extensiva la tarea de conocerse a uno mismo al ámbito de la Medicina y bajo esa prescripción señala que el estudio de la naturaleza del cuerpo humano contribuiría a la cura y prevención de las enfermedades, retraso de la vejez además de permitir dilucidar con completa seguridad aquello que es atribuible al alma y lo que es consecuencia de la disposición de los órganos. *PA* constituye un ensayo en el que se ven plasmados los presupuestos mencionados, es decir, constituye el intento cartesiano de comprender el “*gnosis se autos*” en términos psicossomáticos desde una dimensión médico-moral. Las pasiones cartesianas aún siendo objeto de la explicación mecánica no pueden reducirse a ella, pues superan ese marco al ser las destinatarias de la garantía de la unión. Ante la pregunta, qué función cumplen las pasiones la respuesta es: son un garante de la unión. Vemos aquí que las aspiraciones del médico se enlazan con las del filósofo moral y por esta razón puede Descartes afirmar en el ya citado § 40 que las

20. “Nada hay en lo que uno pueda ocuparse con más provecho que en tratar de conocerse a sí mismo. Y la utilidad que debe esperarse de este conocimiento no atañe solamente a la Moral, como parece al pronto a muchos, sino particularmente también a la Medicina” (*La descripción del cuerpo humano* AT XI, 223).

pasiones, encargadas de indicar al alma lo que ella debe desear, coinciden con la disposición general del cuerpo, complementándose así voluntad y biología. Porque nos encontramos sujetos a las pasiones tenemos la certeza de que somos seres encarnados, las pasiones protegen la unión en la medida en que son la salvaguarda de la supervivencia del hombre y de ellas depende una vida buena y longeva. Descartes afirma hacia el final del tratado, “ahora que las conocemos todas tenemos muchos menos motivos para temerlas de los que teníamos antes. Pues vemos que todas son buenas por su naturaleza y simplemente tenemos que evitar su mal uso o sus excesos”. (§ 211).

Bibliografía

Benítez, L. (1993). Reflexiones en torno al interaccionismo cartesiano. En Benítez, L. y Robles, J. A., comp. (1993). *El problema de la relación mente-cuerpo*, México: Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.

_____, comp. (1994). *De la filantropía a las pasiones*. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.

Beysade, J. M. (1983). Réflexe ou admiration. Sur les mécanismes sensori-moteurs selon Descartes. En AAVV *La Passion de la Raison. Hommage à Ferdinand Alquié*. Paris : PUF.

Brown, D. (2006). *Descartes and the passionate mind*. Cambridge: Cambridge University Press.

Cottingham, J. (1995). *Descartes*. México: FFYL-UNAM.

_____. (1993). *A Descartes Dictionary*. Oxford: Blackwell.

Depraz, N. (2012) Delimitación de la emoción. Acercamiento a una fenomenología del corazón. *Investigaciones Fenomenológicas*, 9, 39-68.

Delamarre, A. (1983) "Du consentement. Remarques sur *Les Passions de l'âme*". En AAVV *La Passion de la Raison. Hommage à Ferdinand Alquié*. Paris : PUF.

Descartes, R. (1897-1913). *Oeuvres de Descartes*, Adam, Ch. - Tannery, P. Léopold. Paris : Cerf.

_____. (1980). *Obras Escogidas*. Buenos Aires: Ed. Charcas. Trad. E. de Olazo y T. Zwanck.

_____ (2005). *Las pasiones del alma*. Puerto Rico: Biblioteca Edaf. Trad. T. Onaindia.

_____ (1989). *El mundo. Tratado de la Luz*, Barcelona: Anthropos. Trad. S. Turró.

_____ (1664). *Tratado del Hombre*. Madrid: Alianza Universidad. Trad. G. Quintás, (1995).

_____ (1953) *Oeuvres et Lettres*, Textes présentes par André Bridoux, Gallimard, Paris.

Garber, D. (2001). *Descartes Embodied. Reading Cartesian Philosophy through Cartesian Science*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gaukroger, S. (1995). *Descartes. An Intellectual Biography*. Oxford: Clarendon Press.

Heller, A.- Fehér, F. (1995). *Biopolítica. La modernidad y la liberación del cuerpo*. Barcelona: Península.

Madanes, L. (1993). ¿Abandonamos la partida? Consideraciones sobre el problema mente-cuerpo. En Descartes en Benítez, L. y Robles, J. A. *El problema de la relación mente-cuerpo*, México: UNAM.

Pavesi, P. (2008). *La moral metafísica. Pasión y virtud en Descartes*, Buenos Aires: Prometeo Libros.

Rorty, A. (2012). The Functional Logic of Cartesian Passions. En Ebbersmeyer, S. (ed.). *Emotional Minds. The Passions and the Limits of Pure Inquiry in Early Modern Philosophy*. Berlín. Boston: De Gruyter.

_____ (2006). Descartes on thinking with the body. En Cottingham, J. (ed.). *Cambridge Companion to Descartes*. Cambridge: Cambridge University Press.

Sheets-Johnstone, M. (2009). Emotion and movement. A beginning empirical-phenomenological análisis of their relationship. En *The Corporeal Turn: an Interdisciplinary Reader*, Exeter: Imprint Academic.