

V Jornadas de Sociología de la UNLP. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Departamento de Sociología, La Plata, 2008.

Cuerpo-objeto y cuerpo-sujeto en René Descartes.

Menacho, Mónica.

Cita: Menacho, Mónica (2008). Cuerpo-objeto y cuerpo-sujeto en René Descartes. *V Jornadas de Sociología de la UNLP*. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Departamento de Sociología, La Plata.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-096/424>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <http://www.aacademica.org>.

Cuerpo-objeto y cuerpo-sujeto en René Descartes

Mónica Menacho (UNLP)

Introducción

El relativamente reciente interés por el estudio del cuerpo por parte de disciplinas tan diferentes como la antropología, la sociología, la economía, la política, la historia se halla marcado por una constante: el interés por comprender al cuerpo en tanto índice de la subjetividad. No es como materia, cosa u organismo físico que interesa el cuerpo, sino como cuerpo humano y en tal medida, como cuerpo-sujeto. Tal preocupación e interés común cobran forma, típicamente, por oposición a un mismo antecedente histórico: la concepción de cuerpo como *res extensa* formulada por René Descartes.¹

En este trabajo sostenemos que es necesario relativizar aquellas afirmaciones taxativas respecto de la concepción de cuerpo sostenida por Descartes. En concordancia con la lectura de Descartes realizada por Cottingham pero también con la de un autor contemporáneo como Merleau-Ponty, intentaremos mostrar que no existe en Descartes una única concepción de cuerpo propio sino dos: un cuerpo-objeto reducible a *res extensa* y un cuerpo-sujeto incapaz de ser reducido a mera extensión, del que tenemos una captación pre-teórica y cuya noción apunta a la dimensión subjetiva de la corporeidad que interesa a las discusiones actuales en torno al cuerpo.

En la primera sección revisaremos la concepción cartesiana de cuerpo en tanto *res extensa*. Nuestro objetivo principal en esta instancia será explicitar las razones por las cuales una concepción de cuerpo en tanto *res extensa* equivale a una concepción de cuerpo como “ser en sí” u objeto y a la vez, mostrar por qué dicha concepción de cuerpo como *res extensa* echa por tierra cualquier distinción entre cuerpo propio y cuerpo en general. En la segunda sección intentaremos mostrar que paralelamente a aquella noción de cuerpo-objeto existe en Descartes una noción de cuerpo-sujeto. Para ello revisaremos la discusión epistolar que éste autor mantuvo con la Princesa Elisabeth algunos años después de la publicación de las *Meditaciones Metafísicas*. Las lecturas de Cottingham y Merleau-Ponty acerca de la cuestión del cuerpo en Descartes nos servirán de guía para la lectura de aquellas fuentes. En la sección

¹ Confróntese, por ejemplo, Courtine, Jean Jacques (2006); Le Breton, D. (2002) (2006); Lachaud, J.M. y O. Neveux (2007); Marzano-Parizoli, M. (2004) entre otros.

final y en base a las interpretaciones propuestas por Heinämaa y Cottingham, precisaremos el estatus que posee dicha noción de cuerpo-sujeto en la filosofía cartesiana. A partir de la delimitación de aquel estatus intentaremos mostrar por qué es inteligible y en cierta medida legítima, la identificación general de la concepción cartesiana de cuerpo con cuerpo-objeto.

Cuerpo-objeto

El creciente interés por el estudio del cuerpo por parte de disciplinas tan diferentes como la antropología, la sociología, la economía, la política, la historia no es un interés general y, por así decir, neutral. No es el cuerpo en general el que interesa sino fundamentalmente el cuerpo humano. Y no es en tanto materia, cosa u organismo físico que el cuerpo humano se ha tornado objeto de interés por parte de las ciencias sociales sino en tanto que índice de subjetividad, es decir, en tanto cuerpo-sujeto. En este sentido, aquellos intentos de elaborar o iluminar la dimensión subjetiva de la corporeidad chocan necesariamente, de manera más o menos explícita, con un adversario común: la concepción de cuerpo como *res extensa* formulada por René Descartes a comienzos de la Modernidad.

Si el dualismo cartesiano mente-cuerpo resulta una de las principales fuentes histórico-filosóficas en oposición a la cual buscará hacerse inteligible la dimensión subjetiva de la corporeidad, ello no responde exclusiva y fundamentalmente a las dificultades que la distinción sustancial suscita respecto del vínculo o conexión entre *res extensa* y *res cogitans*. Tal como lo ha mostrado Battán Horenstein (2004), la dificultad fundamental implicada por el dualismo cartesiano está dada, para aquellas posiciones, en el efecto secundario que la “ecuación dualista” operada por Descartes comporta respecto del cuerpo. Pues en efecto, frente a la identificación del yo con la sustancia pensante, el cuerpo adquiere un carácter de “resto” y como tal, carece de pertinencia filosófica toda consideración de éste que exceda el campo de la filosofía natural. Así pues, el repliegue de la subjetividad a la sustancia pensante no sólo despoja al cuerpo humano o propio de todo rasgo subjetivo o proyección intencional sino que además, al reducirlo a mero objeto o fragmento de materia lo iguala a cuerpo físico en general. Esta equiparación entre cuerpo humano o propio y cuerpo físico en general habilita, como ya se hace patente en el *Tratado del Hombre*, la estandarización de la explicación de sus transformaciones y movimientos en términos mecánicos.

Ciertamente, Descartes inicia sus *Meditaciones Metafísicas* bajo la asunción de una distinción entre cuerpo humano o cuerpo propio y cuerpo en general. Sin embargo, dicha distinción no

tarda en ceder frente a las razones para dudar suscitadas por la indistinción entre el sueño y la vigilia. En efecto, antes del planteo de aquel argumento el autor había sostenido:

Pero aunque los sentidos nos engañan respecto de las cosas poco sensibles y muy alejadas, existen quizá muchas otras de las que no se puede razonablemente dudar, aunque las conozcamos por su intermedio: por ejemplo, que estoy aquí, sentado junto al fuego, vestido con una bata teniendo este papel en las manos y cosas por el estilo. ¿Y como podría negar que estas manos y este cuerpo son míos?²

El recuerdo de engaños sensoriales pasados en relación a cosas externas es presentado por el autor como un elemento de juicio que permite - sin dificultad- plantear una razón para dudar de los sentidos. Sin embargo, en aquel pasaje se advierte que no parece posible extender la duda a la percepción actual del propio cuerpo sin riesgo de dejar de ser razonable. Así pues, cuerpo propio y cuerpo en general parecen ser aquí distinguidos por cuanto no se hallan igualmente sujetos a la duda. Frente a la percepción de cuerpos exteriores y lejanos, las percepciones actuales del cuerpo propio parecen gozar un estatus de dato, cuya inmediatez garantizaría su verdad y por tanto, su inmunidad frente a la duda. Sin embargo, el argumento de la indistinción del sueño y la vigilia acaba por socavar toda supuesta distinción y privilegio del cuerpo propio respecto de las cosas o cuerpos exteriores. Pues en efecto, si no hay indicios seguros para discriminar la vigilia del sueño todo lo que percibo aquí y ahora mediante mi propio cuerpo y acerca de mi propio cuerpo podría ser infundado. Así pues, tanto las cosas poco sensibles y alejadas, como lo muy sensible y cercano así como lo que constituye mi propio cuerpo resultan igualados en tanto ninguno constituye un asidero firme contra la duda de los sentidos.

En la *Segunda Meditación* y una vez arribado al *cogito*, Descartes revisa sus antiguas creencias acerca de los cuerpos. Nuevamente, allí se presenta una distinción entre cuerpo propio y cuerpo en general. Sin embargo, tanto la consideración del propio cuerpo como la de los cuerpos en general involucran ya una concepción del cuerpo en tanto que objeto, en la medida en que tanto uno como el otro son despojados de cualquier potencialidad activa. Así pues en relación al cuerpo propio Descartes sostiene:

Consideraba que tenía un rostro, manos, brazos y toda esta máquina compuesta de hueso y carne, tal como se presenta en un cadáver, que yo designaba con el nombre de cuerpo.³

² Descartes, R., *Meditaciones Metafísicas*, Charcas, Bs. As., 1980, p. 217.

³ *Op. cit.* p.224.

Nótese que esta antigua opinión objeto de revisión por parte del autor no expresa la creencia de *ser* un cuerpo sino de *poseer* un cuerpo, esto es, el cuerpo se presenta como una propiedad de un algo -el yo- y por tanto, no logra definir el yo en tanto no se identifica con éste. Por otro lado, este cuerpo -propiedad del yo- es homologado a una máquina y a un cadáver. Dentro del esquema mecanicista cartesiano sostener que el cuerpo es una máquina implica sostener que éste constituye un todo compuesto de partes capaz de moverse por sí mismo. Sin embargo, tal movimiento autónomo -que respecto de cada parte expresará su especificidad de función, nunca será completamente autónomo o propio pues siempre provendrá, en última instancia, de una causa externa y sólo será conservado debido a la forma y disposición o localización de las partes en el todo. Así pues, el cuerpo como máquina no posee movimiento inherente o propio sino que siempre depende de una causa o principio activo externo. Similarmente, la homologación del cuerpo propio a un cadáver apunta a la misma propiedad de ser inanimado. Así, si se quiere contemplar un cuerpo, no es necesario contemplar un cuerpo vivo, pues todas las propiedades que definen al cuerpo pueden hallarse, sin pérdida alguna, en la observación de un cadáver.⁴ De aquí que la motricidad y la capacidad de sentir atribuibles al yo deban provenir, presumiblemente y como más tarde se hará explícito, de una realidad diferente del propio cuerpo. A continuación el autor explicita qué había entendido en general por cuerpo:

por cuerpo entiendo todo lo que puede ser limitado por alguna figura; que puede ser circunscrito en algún lugar y llenar un espacio de tal modo que todo 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.⁵

La naturaleza corpórea en general es presentada como una entidad espacialmente situada, opuesta al vacío y esencialmente pasiva: capaz de ser percibida mediante los sentidos y de ser afectada por alguna otra cosa pero incapaz de autoafectarse, de percibirse sensorialmente y de percibir otras cosas. Así pues, en la medida en que el cuerpo propio es caracterizado como

⁴ Al inicio del *Tratado del Hombre*, Descartes ofrece una similar caracterización del cuerpo humano: “Supongo que el cuerpo no es más que una estatua o una máquina de tierra a la que Dios forma con el propósito de hacerla tan semejante a nosotros como sea posible, de modo que no sólo confiere al exterior de la misma el color y la forma de todos nuestros miembros, sino que también dispone en su interior todas las piezas requeridas para lograr que se mueva, coma, respire y, en resumen, imite todas las funciones que nos son propias, así como cuantas podemos imaginar que tienen su origen en la materia y sólo dependen de la disposición de los órganos.” Descartes, R., *Tratado del Hombre*, Alianza, Madrid, 1990, Pág. 22.

⁵ *Op. cit.* p. 225.

carente de cualquier propiedad activa no parece posible establecer diferencia alguna entre éste y la recién caracterizada naturaleza corpórea en general:

Pues no creía de ningún modo que debiera atribuir a la naturaleza corpórea estas ventajas: tener en sí la potencia de moverse, de sentir y de pensar, por el contrario, me sorprendía de ver que semejantes facultades se encontraran en algunos cuerpos.⁶

Puesto que no sólo la facultad de pensar sino también las de sentir y moverse son consideradas, en tanto facultades activas, como no corporales, todo supuesto cuerpo humano o propio quedará necesariamente despojado de cualquier rasgo subjetivo y equiparado, en tanto objeto o cosa material inerte, a cuerpo en general. Así pues, si en el cuerpo humano o propio *se encuentran* dichas facultades activas, ello no evidenciará su carácter intencional y subjetivo sino -y de ahí la sorpresa- todo lo contrario: que *se encuentren* en el cuerpo ciertas facultades activas significa que éstas no le pertenecen y que el yo, cuya existencia se había captado fuera de toda duda precisamente en el ejercicio de la facultad activa del pensar, jamás podrá definirse estrictamente en términos de cuerpo.

En suma, del examen de aquellas creencias anteriores acerca del cuerpo, sujetas siempre en esta instancia de las *Meditaciones* -recordémoslo- a la duda, se desprende la imposibilidad de definir al yo, ciertamente existente, en términos de cuerpo. La definición del yo en tanto *cosa que piensa* o *res cogitans*, al promediar la *Meditación Segunda*, acaba por excluir toda posibilidad de trazar cualquier equivalencia o correspondencia esencial entre cuerpo y subjetividad.

...y encuentro aquí que el pensamiento es un atributo que me pertenece: únicamente él no puede ser separado de mí... Yo no soy, pues, hablando con precisión, más que una cosa que piensa, es decir, un espíritu, un entendimiento o una razón...⁷

Paralelamente y en la misma *Segunda Meditación* Descartes presenta, mediante el análisis del ejemplo del trozo de cera, la primera caracterización y reducción de lo corpóreo a extensión. Así pues, toda vez que el yo piense en algo corporal, se trate del pensamiento del propio cuerpo o de alguna otra cosa corporal, siempre será un pensamiento de un objeto que, aunque incierto respecto de su existencia efectiva, será captado por a la mente como una sustancia

⁶ *Ibidem.*

⁷ *Op. cit.* p. 226

diferente de sí misma, a saber: como una *sustancia extensa*. Finalmente, al inicio de la *Meditación Sexta*, el autor explicitará la distinción sustancial entre *res cogitans* y *res extensa*:

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 una cosa extensa y que 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 ser o existir sin él.⁸

En la medida en que Descartes había asumido un criterio de distinción por el cual basta poder concebir una cosa sin otra de manera clara para saber que se trata de dos cosas distintas, la distinción entre *res extensa* y *res cogitans* aquí operada constituye una distinción *de principio*. Y, puesto que en la *Meditación Quinta* había quedado establecido que todo lo que el yo concibe clara y distintamente puede ser producido por Dios tal como lo concibe, aquella distinción se propone no sólo como distinción *de principio* sino también como distinción *real*. De aquí en más y al promediar la *Meditación Sexta*, la equivocidad con que la analogía aristotélica del “piloto en su navío” resulta aplicable a la comprensión del vínculo entre alma y cuerpo torna manifiesta la dificultad de concebir la unión entre aquellas dos sustancias previamente diferenciadas. Con todo, en la imagen del hombre-máquina propuesta por Descartes en su *Tratado del Hombre* (1664), así como en las explicaciones mecanicistas del movimiento corporal presentes en la parte V del *Discurso del Método* (1637) y en las *Pasiones del Alma* (1649), tal distinción sustancial constituye una premisa indiscutida sobre cuya base el autor busca delimitar la posibilidad de una comunicación entre sustancias por la vía del argumento de la glándula pineal (Arts. 31-44).

Sin embargo, la distinción entre *res extensa* y *res cogitans* no es lo único que se establece en el pasaje anterior. Junto al dualismo establecido por aquella distinción se retoma y constata nuevamente que el yo, considerado estricta y esencialmente, no puede ser identificado más que con la sustancia pensante. Así pues, llegamos al nudo por el cual el dualismo sustancial formulado por Descartes constituye una posición inadmisibile para cualquier intento de iluminar el carácter subjetivo de la corporeidad. El interés por hacer inteligible aquella dimensión y la comprensión de la reducción implicada por esta “ecuación dualista” respecto del cuerpo -privado esencialmente en tanto mero objeto de toda proyección intencional- ha conducido a autores como Merleau-Ponty a presentar la concepción cartesiana como uno de sus principales blancos de ataque:

⁸ *Op. cit.* p. 276.

La tradición cartesiana nos ha habituado a desprendernos del objeto: la actitud reflexiva purifica simultáneamente la noción común del cuerpo y la del alma, definiendo al cuerpo como una suma de partes sin exterior, y el alma como un ser totalmente presente a sí mismo sin distancia. Estas definiciones correlativas establecen la claridad en nosotros y fuera de nosotros: transparencia de un objeto sin recovecos, transparencia de un sujeto que no es más que aquello que piensa ser. El objeto es objeto de cabo a cabo, y la conciencia es, de cabo a cabo, conciencia. Hay dos sentidos, y solamente dos, del vocablo existir: se existe como cosa o se existe como conciencia.⁹

Así pues, la reducción del cuerpo *res extensa* y la consecuente indistinción entre cuerpo propio y cuerpo en general es la contraparte simultánea de la identificación del yo con una instancia intelectual: el pensamiento o conciencia. De aquí en más, demostrada o no su existencia independiente, el cuerpo no dejará de ser nunca un objeto para la conciencia.

Cuerpo-sujeto

En la medida en que la indistinción entre cuerpo propio y cuerpo en general es consecuencia de la comprensión del cuerpo como *res extensa*, puede sostenerse que la posición de Descartes pierde de vista el tipo de experiencia a la que apuntará Merleau-Ponty para hacer inteligible la dimensión subjetiva de la corporeidad: la experiencia del cuerpo propio. Sin embargo, luego de sostener que “la experiencia del cuerpo propio nos revela, por el contrario, un modo de existencia más ambiguo” en cuyo marco el cuerpo no es sólo algo que se tiene sino también que se es, Merleau-Ponty señala que existe en Descartes un reconocimiento de la experiencia del propio cuerpo que, a diferencia de la noción de cuerpo-objeto, nos provee de una noción de cuerpo en tanto que sujeto.

Así la experiencia del propio cuerpo se opone al movimiento reflexivo que separa al objeto del sujeto y al sujeto del objeto, y que solamente nos da el pensamiento del cuerpo o el cuerpo en realidad. Descartes lo sabía muy bien, pues en una célebre carta a Elisabeth distingue el cuerpo, tal como lo concibe la práctica de la vida, del cuerpo tal como el entendimiento lo concibe.¹⁰

Merleau Ponty se refiere a las cartas que Descartes escribiera a la Princesa Elisabeth el 21 de mayo y 28 de junio de 1643, a dos años de la primera publicación de sus *Meditaciones Metafísicas*. A partir de su lectura, Merleau-Ponty sostendrá que no existe en Descartes una

⁹ Merleau-Ponty, M. (1945) *Fenomenología de la percepción*, Planeta-De Agostini, Barcelona, 1985, Trad. J. Cabanes, pp. 214-215.

¹⁰ *Ibidem*. Merleau-Ponty se refiere aquí, en particular, a la Carta de Descartes a Elisabeth del 28 de junio 1643.

única noción de cuerpo sino dos: una noción de cuerpo-objeto, reductible a *res extensa* en la que cuerpo propio y cuerpo en general se hallan igualados y una noción de cuerpo-sujeto, proveniente de la experiencia del vivir cotidiano y equiparable a una conciencia pre-teórica del cuerpo propio, es decir, a una conciencia de la unión de cuerpo y alma. Según sostiene Descartes en su carta del 28 de junio, esa conciencia pre-teórica del cuerpo propio o unión cuerpo-alma, constituye una noción primitiva:

después de haber distinguido tres géneros de ideas o de nociones primitivas, cada una de las cuales se conoce de una manera particular y no por comparación de una con la otra, a saber, la noción que tenemos del alma, la del cuerpo y de la unión que hay entre el alma y el cuerpo...¹¹

Conferir un estatus primitivo a estas nociones significa que ninguna deriva de la otra ni puede ser comprendida en función de la otra. A su vez, significa también que cada una da forma a tipos de conocimientos particulares. En efecto, en la primera de las cartas aludidas Descartes sostiene que en tanto nociones primitivas, el alma, el cuerpo y la unión de cuerpo y alma “son como unos originales sobre el patrón de los cuales formamos todos nuestros demás conocimientos”.¹² Finalmente, la diferencia entre ellas se hace patente por cuanto cada una es conocida de un modo particular. Esto significa que la facultad que nos da a conocer estas nociones primitivas es, en cada caso, distinta o, lo que es lo mismo, que la vía por la cual cobramos conciencia de ellas es diferente en cada caso. Así pues, dirá Descartes:

adviento una gran diferencia entre estas tres clases de nociones, puesto que el alma no se concibe más que por el entendimiento puro; el cuerpo, es decir, la extensión, las figuras y los movimientos también se pueden conocer por el entendimiento solo, pero mucho mejor por el entendimiento con el auxilio de la imaginación; y por último, las cosas que pertenecen a la unión del alma con el cuerpo no se conocen sino oscuramente por el entendimiento solo, ni siquiera por el entendimiento ayudado por la imaginación, pero se conocen muy claramente por medio de los sentidos.¹³

En efecto, en virtud del entendimiento el alma sola no es más que pensamiento y el cuerpo solo no es más que extensión. Sin embargo, nuestra experiencia y conciencia de nosotros mismos no se agota en aquellas concepciones separadas de alma y cuerpo, a las que arribamos mediante el entendimiento. Según Descartes, tenemos una conciencia de nosotros mismos en

¹¹ A Elisabeth, 28 de junio de 1643 en Descartes, R., *Obras Escogidas*, Charcas, Buenos Aires, 1980, Trad. E. de Olazo y T. Zwanck, p. 416.

¹² A Elisabeth, 21 de mayo de 1643, *Op. cit.*, p. 411.

¹³ A Elisabeth, 28 de junio de 1643, *Op. cit.*, pp. 416-417.

tanto que unión de cuerpo-alma, cuya fuente no se halla en el entendimiento ni puede lograrse por éste bajo el auxilio de la imaginación, sino que procede de los sentidos. Más adelante agregará que esta conciencia de nosotros mismos procede de nuestra experiencia del vivir cotidiano, como experiencia opuesta a todo ejercicio del pensamiento destinado a meditar y conocer.

Y los pensamientos metafísicos que ejercitan al entendimiento puro sirven para hacernos familiar la noción del alma; y el estudio de las matemáticas, que ejercita principalmente la imaginación en la consideración de las figuras y de los movimientos nos acostumbra 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 estudiar estas cosas que ejercitan la imaginación, se aprende a concebir la unión del alma y del cuerpo.¹⁴

Así pues, absteniéndonos de meditar, es decir, de llevar a cabo un ejercicio reflexivo que involucre la consideración de algún objeto mediante el entendimiento que conseguiremos, según Descartes, arribar a aquella conciencia primitiva de nosotros mismos en tanto que unión de cuerpo y alma. De modo que esta tercera noción, siendo primitiva como las otras, es además pre-teórica. Y esto significa que no se arriba a ella por la vía de constituirla como objeto del entendimiento o intelección pura. Según Descartes, es el filosofar el que oscurece lo que a los espíritus simples se manifiesta siempre de un modo claro: la experiencia del cuerpo propio como sujeto, i.e. como totalidad de cuerpo y alma. Así pues, continúa Descartes:

los que no filosofan nunca y sólo se sirven de sus sentidos no dudan en 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...¹⁵

En efecto, la unión alma-cuerpo es una noción primitiva tanto como el alma sola y el cuerpo solo. Sin embargo, a diferencia de ellas es también pre-teórica, pues sólo se concibe claramente por fuera o antes de cualquier reflexión filosófica. Así entonces, los que nunca filosofaron conciben la unión, *pero* no por ello serán capaces de concebir su distinción, pues ésta requiere de un ejercicio reflexivo. Tal ejercicio reflexivo es, según Descartes, el que emprendió él mismo en sus *Meditaciones Metafísicas*.¹⁶ Y la lectura y comprensión de aquella

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*. La cursiva es mía.

¹⁶ Descartes es explícito al respecto cuando sostiene que “ya en las *Meditaciones* que Vuestra alteza se ha dignado a leer traté de hacer concebir las nociones que pertenecen al alma sola, distinguiéndolas de las que

obra por parte de Elisabeth es la razón que explica, según Descartes, la dificultad que ella experimenta: ha logrado captar filosóficamente la distinción y ahora no puede recuperar su noción pre- teórica de unión. Esta dificultad es, con todo, explicada por el autor en términos de una “normal” imposibilidad de concebir simultáneamente la unión y la distinción entre cuerpo y alma:

consideré que eran estas meditaciones, más que los pensamientos que requieren menos atención, las que os hicieron encontrar oscuridad en la noción que tenemos de su unión, 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 concebirlas como una sola cosa y simultáneamente concebirlas como dos, lo que es contradictorio.¹⁷

Con todo, según Descartes, no es imposible recuperar la noción primitiva de la unión una vez concebida su distinción por la facultad del entendimiento. Su uso de la analogía con la gravedad fue, según éste, un intento -bien que fallido- de hacer accesible a Elisabeth la unión olvidada.¹⁸ Sea como fuere, tal concepción de la unión puede ser restituida, según admite Descartes, siguiendo la propuesta de Elisabeth, a saber: atribuirle materia y extensión al alma pues, desde la perspectiva del autor, hacer esto no es más que concebir el alma como unida al cuerpo. Sin embargo, ésta propuesta no deja de ser un artificio teórico más o menos oscuro por el cual el entendimiento busca hacer inteligible la unión. En la medida en que dicha unión constituye una experiencia pre-teórica la restitución de la misma requerirá de algo más que un esfuerzo intelectual. Así pues, Descartes parece sugerir que el modo de evitar el olvido y disolución de aquella experiencia es mantenernos dentro de los límites de una regla o principio práctico: el de dedicar un tiempo limitado a la consideración de las cuestiones que atañen al entendimiento y dedicar el resto del tiempo a la vida diaria, en la que “el entendimiento actúa con la imaginación y los sentidos”.

pertenecen al cuerpo sólo...” y un poco antes “habiendo dos cosas en el alma humana de las que depende todo el conocimiento que podamos tener de su naturaleza, una de las cuales es que piensa, la otra que estando unida al cuerpo puede obrar y padecer con él; no dije casi nada de esta última y solamente me apliqué a hacer entender bien la primera, porque mi principal propósito era probar la distinción que hay entre el alma y el cuerpo, para lo cual sólo pudo servir aquella y la otra hubiera sido perjudicial.” A Elisabeth, 21 de mayo de 1643, *Op. cit.*, pp. 410-411.

¹⁷ A Elisabeth, 28 de junio de 1643, *Op. cit.*, p.418.

¹⁸ En la carta del 21 de mayo de 1643 Descartes presenta la analogía y en la del 28 de junio del mismo año explica, ante el presunto requerimiento de Elisabeth, su sentido y su límite.

Así como creo que es muy necesario haber comprendido bien una vez en la vida los principios de la Metafísica...también creo que sería muy perjudicial ocupar a menudo el entendimiento en meditarlos, porque no se podría dedicar tan bien a las funciones de la imaginación y de los sentidos...¹⁹

Así pues, la noción cartesiana de cuerpo no debería ser limitada e identificada de manera absoluta con la noción de *res extensa* y, en términos generales, con una noción de cuerpo-objeto. Tal noción de cuerpo es resultante de una actitud cognoscitiva particular, la actitud que caracteriza a la reflexión filosófica, cuyo rasgo principal es colocar al entendimiento o intelección pura como *la* facultad de acceso a lo verdadero. Sin embargo, la actitud filosófica no es la única actitud cognoscitiva posible. Hemos mostrado antes que según la perspectiva que Descartes expresa en sus cartas a Elisabeth, el uso de los sentidos y de la imaginación en el marco de la vida práctica entraña ya una forma de conocimiento pre-teórico que nos devuelve una conciencia de nosotros mismos como siendo nuestro propio cuerpo y así pues, en tanto cuerpo-sujeto o cuerpo unido al alma. Tal vez el modo más claro en el que Descartes da cuenta de aquella noción o conocimiento común, primitivo y pre-teórico, sea el expresado en este pasaje:

la noción de la unión que sin filosofar experimenta cada uno en sí, a saber, que es una sola persona que posee conjuntamente un cuerpo y un pensamiento, los que son de tal naturaleza que este pensamiento puede mover el cuerpo y sentir los accidentes que le ocurren.²⁰

Finalmente, si tenemos en cuenta que las nociones primitivas constituyen para Descartes patrones sobre los cuales se forman el resto de nuestros conocimientos, la pretensión de que aquella noción pre-teórica de cuerpo o unión desempeñe alguna función epistémica específica no debería ser considerada como una pretensión errónea o demasiado audaz. Al contrario, la consideración de las nociones primitivas como patrones epistémicos ofrece más razones para pensar que la unión desempeña alguna función epistémica específica que para pensar que luego de ser explicada su destino se reduzca a quedar arrumbada en algún lugar de la filosofía cartesiana como una suerte de concesión inútil. Y en efecto, tal como lo mostrara Cottingham, la noción pre-teórica de unión es necesaria para explicar algunas modalidades de propio pensamiento, a saber las denominadas “modalidades híbridas” de la imaginación y la sensación.²¹ En efecto, de no contarse con una categoría que reúna en sí y como totalidad al

¹⁹ *Op cit.*, p. 419.

²⁰ *Op. cit.* p. 418.

²¹ Cottingham, J. (1995) *Descartes*, UNAM, FFyL, México. Especialmente, Cap. V.

cuerpo y al alma, no podría explicarse cómo el alma es capaz de sentir lo que ocurre en el cuerpo ni como el cuerpo es capaz de producir ciertas representaciones en el alma. En particular, y como mostramos en otro trabajo, aún en el “esquema oficial” de las *Meditaciones Metafísicas* -por tomar la expresión de Cottingham- no podría explicarse cómo es posible que el yo pueda imaginar algo, es decir, hacer presente o visible a la conciencia la imagen o representación de un objeto corpóreo si no estuviera ligado a un cuerpo propio.²² Así pues, no sólo la correspondencia con Elisabeth ofrece pruebas de que existe en Descartes una noción de cuerpo propio o unión que no puede reducirse a mera extensión. El tratamiento mismo que Descartes ofrece en sus *Meditaciones Metafísicas* del hecho de la imaginación y de la sensación, en tanto facultades intermedias o híbridas, i.e. que no pueden remitirse entera y satisfactoriamente a ninguna de las contrapartes del dualismo sustancial, evidencia ya que Descartes no sólo debió asumir alguna noción de conciencia encarnada o cuerpo-sujeto sino también que por su intermedio, parece haber intentado dar respuesta a ciertos problemas (la posibilidad de la imaginación y la sensación) que de lo contrario quedaban sin explicación. A continuación consideraremos, sin embargo, hasta qué punto y bajo qué límites puede sostenerse legítimamente que la noción de unión desempeña una función dentro del sistema cartesiano.

Alcance y límite la noción de cuerpo-sujeto en la filosofía cartesiana

Luego de constatar que existe en Descartes una noción de cuerpo-sujeto o unión de cuerpo y alma, es necesario delimitar el estatus o, por así decir, los alcances y límites dentro de los cuales esta noción es asumida por la filosofía cartesiana. Para ello retomaremos dos interpretaciones que, al respecto, han propuesto Cottingham y Heinämaa.

En un artículo reciente Heinämaa aborda indirectamente la cuestión del alcance y límite de la noción de unión en la filosofía cartesiana.²³ El objetivo central de su trabajo es elucidar la naturaleza del diálogo que Merleau-Ponty entabla, en el marco su reflexión fenomenológica sobre de la percepción y la corporeidad, con la filosofía de Descartes. Es pues en este marco que Heinämaa sentará posición respecto del estatus de la unión en la filosofía cartesiana. Pues en efecto, la cuestión a desentrañar allí es hasta qué punto puede sostenerse que la lectura que

²² Explicamos este punto en el trabajo “La hipótesis del *cuerpo propio* en las *Meditaciones Metafísicas* de René Descartes”, a presentarse en las VII Jornadas de Investigación en Filosofía, UNLP.

²³ Heinämaa, S. (2003) The living body and its position in methaphysics: Merleau-Ponty’s dialogue with Descartes, Zahavi, D., Heinämaa, S., Ruin, H. (eds.) (2003) *Methaphysics, Facticity, Interpretation: Phenomenology in the Nordic Countries*, Springer, Dordrecht, Holland.

Merleau-Ponty hace de la filosofía cartesiana es una lectura crítica, y hasta qué punto, al contrario, puede sostenerse que ésta entraña una continuidad con la reflexión iniciada por Descartes. La cuestión sería fácil de resolver, sostiene, si la posición cartesiana pudiera reducirse al dualismo sustancial. Desde ese punto de vista, sin duda, la reflexión fenomenológica elaborada por Merleau-Ponty acerca del cuerpo propio o viviente no podría entenderse más que como una argumentación filosófica orientada paradigmáticamente *contra* Descartes. Sin embargo y como hemos mostrado más arriba, Heinämaa recuerda que el mismo Merleau-Ponty reconoce en Descartes una noción de cuerpo propio o unión incapaz de ser reducida a *res extensa* y así, a mera exterioridad respecto del yo. Así pues el mismo Merleau-Ponty, al tiempo que se posiciona explícitamente contra el dualismo cartesiano, explicita la proximidad de su noción de cuerpo viviente con la noción cartesiana de unión. De modo que desde este punto de vista puede sostenerse que la reflexión merleau-pontyana involucra una continuidad respecto de la filosofía cartesiana, al menos en cuanto a que la noción de unión repara en la experiencia de la corporeidad que será objeto de elucidación por parte del autor contemporáneo. Con todo, Heinämaa sostiene que, pese a dicha continuidad, hay todavía un sentido más fundamental por el cual la posición de Merleau-Ponty debe entenderse como una crítica a Descartes. El eje de esta crítica más básica que la autora busca iluminar está dado por el sentido o estatus que cada uno de estos filósofos confiere a lo pre-teórico. Habíamos dicho más arriba que la noción de cuerpo propio o unión que Descartes formula en sus cartas a Elisabeth era una noción pre-teórica y, en este sentido, anterior y externa a toda reflexión filosófica. Merleau-Ponty, por su parte, elabora una reflexión filosófica en torno a la experiencia del cuerpo propio, cuya captación posee también un carácter eminentemente pre-teórico. Ahora bien, pese a que ambas posiciones parecen así equiparables tal semejanza esconde una diferencia relevante. Pues mientras que la noción cartesiana de unión jamás podrá constituirse para éste en objeto de legítima reflexión filosófica y menos aun, en punto de partida para ésta, la noción merleau-pontyana de cuerpo propio recupera una forma de saber pre-reflexivo que permite captar la pertinencia filosófica de la corporalidad. En otros términos, allí donde para Merleau-Ponty la experiencia pre-teórica del cuerpo propio equivale a una experiencia pre-reflexiva que, al hacer patente el carácter encarnado de la conciencia, abre paso a una reflexión -filosófica de pleno derecho- sobre la corporeidad; la experiencia pre-teórica de la unión constatada por Descartes no equivale a una experiencia propiamente pre-reflexiva sino más bien irreflexiva, en tanto ésta se verifica en un orden vital no sólo anterior sino más bien incompatible con la reflexión filosófica. Battán Horenstein (2004) comparte esta interpretación de Heinämaa acerca de la

diferencia de estatus de las nociones cartesiana y merleau-pontyana de cuerpo propio. Así pues, aunque Descartes haya propuesto una noción pre-teórica de cuerpo o unión, al ser ésta simultáneamente excluida de toda reflexión filosófica, la misma se convierte en una noción que carece de lugar, función o estatus dentro del sistema cartesiano.

Aunque sin establecer ninguna comparación con la posición de Merleau-Ponty, la lectura de Cottingham se acerca al estatus conferido por Heinämaa a la noción cartesiana de unión.²⁴ Pues en efecto, pese a argumentar en favor de la existencia en Descartes de una noción de unión y así, de defender la plausibilidad un trialismo cartesiano en lugar de un dualismo, Cottingham no dejará de remarcar el hecho de que en reflexión filosófica “oficial”, es decir, la que Descartes decidió publicar²⁵, éste jamás suscribió explícitamente a otra doctrina que no fuera la de la distinción e incompatibilidad entre dos únicas sustancias, el pensamiento y la extensión. Así pues, aunque algunos textos no oficiales e incluso, cierto tratamiento elíptico de la cuestión del vínculo entre cuerpo y alma en las *Meditaciones*, ofrezcan bases para plantear la plausibilidad de una interpretación trialista y no dualista de la filosofía cartesiana, tal interpretación siempre tendrá que atender al hecho de que Descartes nunca elaboró una defensa o presentación oficial de dicha noción.²⁶ Por esa razón, según la perspectiva de Cottingham, la filosofía cartesiana conserva hasta el final una tensión entre la unidad que el orden cotidiano de la vida constata, y la dualidad que la reflexión filosófica enseña.

A modo de conclusión

Hay en Descartes, pues, una noción de cuerpo que hemos denominado cuerpo-objeto, en tanto éste se define como *res extensa* y así, como pura exterioridad respecto de un yo que se identifica estrictamente con el puro pensar. Con todo, esa no es la única noción de cuerpo formulada por Descartes. Existen fuentes que permiten afirmar que Descartes tuvo en mente una noción de cuerpo propio o unión de cuerpo y alma, denominada por nosotros como cuerpo-sujeto en tanto resulta incapaz de ser reducida a ninguna de las contrapartes del dualismo sustancial formulado por el autor. Según hemos intentado mostrar, tal noción involucra una forma de experiencia o conciencia pre-teórica de la corporeidad y permite

²⁴ Cottingham, J., *Op. Cit.*

²⁵ Por ejemplo, el *Discurso del Método* o las *Meditaciones Metafísicas* y no la correspondencia con Elisabeth.

²⁶ Además, sostiene Cottingham, cualquier interpretación trialista de la filosofía cartesiana basada en aquellas fuentes no oficiales, deberá dejar en claro que en ningún caso hay bases para pensar que Descartes estuviera sugiriendo la existencia de una tercera sustancia, separada e independiente de las sustancias extensa y pensante. Así pues, más que como una nueva categoría ontológica el esquema trialista debe interpretarse de un modo atributivo y no sustantivo.

recuperar la distinción entre cuerpo propio y cuerpo en general disuelta por la concepción de cuerpo-objeto. Así pues, en la medida en que apunta a la dimensión subjetiva de la corporeidad aquella formulación cartesiana se muestra afín al tipo de intereses que atraviesan las discusiones actuales en torno al cuerpo y exige, entonces, relativizar el carácter de adversario paradigmático que tales posiciones suelen conferir a Descartes.

Sin embargo, de la consideración del estatus conferido por Descartes a dicha noción se desprende también una segunda evaluación. Pues en efecto, el carácter elíptico y no oficial de la noción de unión e incluso, su misma exclusión del campo de la reflexión filosófica, hacen que la misma resulte opacada frente a una noción de cuerpo-objeto resultante del carácter explícito, desarrollado y filosófico -de pleno derecho- del dualismo sustancial formulado por Descartes. En consecuencia, la identificación de la concepción cartesiana de cuerpo con cuerpo-objeto o pura exterioridad por parte de los trabajos que, interesados por la dimensión subjetiva de la corporeidad, hacen de Descartes su principal adversario, no sólo resulta inteligible sino incluso, en gran medida, legítima.

Bibliografía

Adam, Ch. & Paul Tannery, (1986) *Oeuvres de Descartes*, Vrin, Paris, (12 vols.).

Battán Horenstein, A. (2004) *Hacia una fenomenología de la corporeidad*, Universitas, Córdoba.

Cottingham, J. (1995) *Descartes*, UNAM, FFyL, México.

Courtine, Jean Jacques, (dir.) (2006) *Historia del Cuerpo, Vol. III, Las mutaciones de la mirada, El siglo XX*, Taurus, Madrid.

Descartes, R., *Discurso del Método en Obras Escogidas*, Charcas, Buenos Aires, 1980, Trad. E. de Olazo y T. Zwanck.

_____, A Elisabeth, 21 de mayo de 1643 en *Obras Escogidas*, 1980.

_____, A Elisabeth, 28 de junio de 1643 en *Obras Escogidas*, 1980.

_____, *Meditaciones Metafísicas* en *Obras Escogidas*, 1980.

_____, *Tratado del Hombre*, Alianza Editorial, Madrid, 1990.

_____, *Pasiones del Alma*, Tecnos, Madrid, 1997.

Heinämaa, S. (2003) The living body and its position in methaphysics: Merleau-Ponty's dialogue with Descartes, Zahavi, D., Heinämaa, S., Ruin, H. (eds.) (2003) *Methaphysics, Facticity, Interpretation: Phenomenology in the Nordic Countries*, Springer, Dordrecht, Holland.

Lachaud, J.M. y O. Neveux (2007) *Cuerpos dominados, Cuerpos en ruptura*, Nueva Visión, Buenos Aires.

Le Breton, D., (2002) *Sociología del Cuerpo*, Nueva Visión, Buenos Aires.

_____, (2006) *Antropología del cuerpo y la modernidad*, Nueva Visión, Buenos Aires

Marzano-Parizoli, M. (2004) *Pensar O Corpo*, Editora Vozes, Petrópolis, R.J.

Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la Percepción*, Planeta-De Agostini, Barcelona, 1985.

Trad. J. Cabanes (1945).