

LAS VERDADES DEL CUERPO CARTESIANO

Félix Duque
(Universidad Autónoma de Madrid)

Desde el *Juan de Mairena* machadiano, todos nosotros dudamos de que sea verdad la supuesta afirmación del Atrida, según la cual “la verdad es la verdad, dígala Agamenón o su porquero”, aleccionados como estamos por el atrevimiento del pobre porquero que, al menos por una vez en su vida, se atreverá a matizar la universalidad del real aserto para introducir un cauteloso: “Eso depende”. Si nosotros fuéramos cartesianos (y de algún modo lo somos, al igual que somos *velis nolis* griegos y cristianos), diríamos que “eso” depende, entre otras muchas cosas, de que el *cuerpo* del porquero esté igual de bien conformado y equilibrado que el de su poderoso señor. Bien podemos conceder, en efecto, que: “La vérité consiste en l'être”,¹ mientras no entremos demasiado en las entretelas de tan escurridizo término como el de «ser». Pero algunos nos sentiríamos más inquietos siuviéramos que asentir igualmente a un aserto cartesiano mucho más preciso, a saber: “omnia quae clare cognosco esse vera”.² Aquí no sólo se ha precisado ya el ser como “ser-para-el-conocimiento-claro”, sino que implícitamente, a través de la terminación verbal, se ha deslizado una partícula: *ego*, que dará mucho que pensar, sobre todo si entendemos su referente como resultado de un proceso absoluto de abstracción y reducción en el que todo contenido parece haberse evaporado, hasta que sólo queda en nuestras manos el *acto* purísimo de pensar: la acción solitaria, la soledad del agente que parece habérselas tan sólo consigo mismo. Contra tal reduccionismo, a la memoria acuden los versos de Machado: “En mi soledad / he visto cosas muy claras, / que no son verdad”.

Pero claro está que el buen caballero Descartes nunca estuvo del todo a solas (o dicho retóricamente: ese “yo” por él proferido no dejó nunca de ser, ni aun para él mismo, una *catacrisis*, el tropo o la figura del abuso). Hacia “fuera”, por decirlo de una manera imprecisa (pero menos deformante que si habláramos de “espacio”), Descartes se encontró —como todos nosotros— rodeado de cuerpos que, en lugar de estarse quietos en su lugar, esperando a ser captados en su *realitas objectiva* por la penetrante *acies mentis* del filósofo, lo asaltaban en tropel, a la vez que se inmiscuían unos en otros, eran engullidos o aplastados unos por otros o se alejaban entre sí. De la otra parte, hacia “dentro” —si queremos— la cosa no parecía ir en absoluto mejor: no sólo el propio cuerpo cartesiano se veía obligado a engullir otros cuerpos y a expulsar los desechos, a la vez que evitaba en lo posible ser traspasado, aplastado o engullido por los cuerpos “exteriores”. Y más hacia “dentro” aún, en el hondón de la conciencia —allí donde cabría esperar algo así como un trasunto interiorizado del *tópos hyperouraniós* platónico, lleno de verdades-estatua, de ideas bien dispuestas a la captación reflexiva—, se encontraba una extraña Verdad, inteligible sólo por vía negativa, como imposible Polo desde el que comprender nuestra poquedad y finitud, nuestro sabernos engañados a cada instante: una *sustancia*, o mejor: la sustancia por antonomasia, definida también ella negativamente como lo que no necesita de otra cosa para existir (lo cual implica que el mismo Descartes sí que necesitaba —como todos nosotros— de muchas cosas para existir). Se trataba obviamente de la “sustancia” Dios: una identidad perfecta en la que coinciden la *immensa potestas* (la capacidad suma de medir sin ser medido) y la Naturaleza, entendida como absoluta posición de medida, dentro

¹ Carta a Clerselier de 23 de abril de 1649; A.T. V, 356.

² *Meditationes de prima philosophia* [Med.] V; A.T. VII, 65.

de la cual todo alcanza peso y lugar. En el Dios cartesiano coinciden pues lo Mensurante y la *coordinatio* de toda medida posible: el Ser indeterminado y omnideterminante que permite toda determinación, el impensable Pensamiento que posibilita todo pensamiento.³

Todos conocemos la gigantesca operación de *orden* llevada a cabo por Descartes para encontrar un lugar firme e inquebrantable en medio de tanto tropel y hasta de tropelías. Ese lugar es el de la medida que se da la medida a sí misma, de manera *refleja*, exactamente equidistante de la avasalladora pululación de lo exterior, sin orden ni concierto aparentes, y la no menos amenazante puntualidad de un Ser absolutamente in-diferente: pura puntualidad eterna. Podemos decirlo de manera muy concisa: contra la experiencia griega del saber humano como aprendizaje a través del padecimiento y después de éste, expresado en las duras palabras de Esquilo: *páthei máthos*, se trata de encontrar el camino, el *méthodos* por el cual lo Uno y lo múltiple resulten coordinados a cada instante, puntualmente. Se trata en suma de hacer de la experiencia *sentida*, padecida, algo cognoscible, esto es: anticipable y previsible, al menos en cuanto a la forma. El *subjectum* griego —ejemplificado a la perfección en Aristóteles— era el ámbito en el que combatían sin tregua, literalmente a muerte, por un lado la *scintilla divinitatis*, el *noís poietikós*, separado y sin embargo presente a la *psyché*: el agente en fin del conocimiento, y por otro el *noís pathetikós*, receptivo a la verdad de lo ente a través de la *phantasia*, el receptáculo quodammodo de todas las cosas: el sujeto de experiencia. El caballero que, según Péguay, “dio tan buen paso” anudó en realidad la fractura griega entre experiencia y conocimiento: el sujeto cartesiano no va en efecto a ningún sitio, no sale de sí. Él es la conexión puntual, a cada instante, de experiencia y de conocimiento. No es en realidad un paso, sino un punto. Un punto arquimédico desde el cual el mundo es puesto en su sitio verdadero, sacándolo de las casillas de la ilusión de una amenaza externa: “Nihil nisi punctum petebat Archimedes, quod esset firmum & immobile, ut integram terram loco dimoveret”.⁴

¿En qué consistía la amenaza, expresada turbadoramente por los griegos en el monumento funerario de la tragedia? Esta amenaza consistía en que las cosas (incluyendo en ellas a los dioses) estaban separadas del individuo judicativo, que sólo podía llegar a ellas demasiado tarde, tras sentir el favor o la hostilidad de lo ente. Todas las cosas se hundían en el secreto de la *heimarméne*, de la *moíra*, incognoscible aun para sí misma. Y ya es interesante señalar que “secreto”, *secretus*, significa “separado”, “apartado” (del verbo *secernere*). Para Descartes (y con él, para toda la Modernidad) nada debe haber en cambio secreto, separado: todo debe estar al alcance de la *bona mens*, de ese “sentido” con que se abre el *Discurso del método*: “la chose du monde la micux partagée”. ¿De qué puedo estar cierto? No desde luego de una acción pura y creadora (ella misma sería entonces “secreta”, estaría soberanamente apartada), ni tampoco de una pasión, de un *páthema* al que seguiría, tentativamente, el conocimiento, sino sólo del hecho extraño —por evidente— de que no existe en general la verdad o el engaño, es decir: que lo que existe es el hecho de que yo estoy en la verdad o bien me engaño. Entre el *páthema* y el *máthema* media el enlace circular: la *reflexión* del *ego cogito*. Y esa reflexión es *lingüística*. Después de haber dudado de todo, aun de un pensamiento claro y distinto llevado al engaño por un genio maligno, Descartes concluye: “denique statuendum sit hoc *pronuntiatum*, *Ego sum*, *ego existo*, quoties a me *profertur*, vel mente concipitur, necessario esse verum.”⁵ Adviértase

³ *Med.* VI; A.T. VII, 80: “per naturam enim, generaliter spectatam, nihil nunc aliud quam vel Deum ipsum, vel rerum creaturarum *coordinacionem* a Deo institutam intelligo”.

⁴ *Med.* II; A.T. VII, 24.

⁵ *Med.* II; A.T. VII, 25. (Negritas mias).

desde luego que se trata de una *preferencia*, de una *enunciación* en la que —como recuerdo laico del acto cúlrico de la Eucaristía— la palabra y la cosa coinciden; más aún, la palabra refleja, que vuelve a sí desde el engaño (exterior o interior) es la *concepción*, en todos los sentidos de la palabra, de la verdad.

Literalmente, no puedo saber verdad alguna —para empezar, de mí mismo— si yo no la pronuncio y, a través de ella, *me* pronuncio. En esa enunciación se detiene el tiempo, es decir: el constante desequilibrio entre experiencia y conocimiento. Cuando yo la pronuncio, cuando “yo” *se* pronuncia, en la raíz misma del lenguaje, allí donde verbo y carne coinciden, el hombre moderno queda absuelto de la vida, *como si ya estuviese muerto para el mundo*: “Ego sum, ego existo; certum est. Quandiu autem? Nempe quandiu cogito; nam forte etiam fieri posset, si cessarem ab *omni* cogitatione, ut illico *totus* esse desinerem.”⁶ Es obvio que, para Descartes, es imposible no pensar en nada. Sólo que no reflexionamos sobre ello. Pero no menos obvia es la dificultad de pensar en la acción misma de pensar, puramente, haciendo abstracción de todo contenido, de toda incitación y determinación: algo tan difícil, que Descartes se contenta con que lo intentemos al menos una vez en la vida. El alma cartesiana es sempiterna (no eterna, pues que se recoge a sí misma sólo desde el error); sólo que casi nunca lo sabe. Sólo tiene conciencia de ello en un instante, un extraño instante de reflexión: cuando adecúa su *verbum interius* (lo que ella, de siempre, es: su esencia) con su *verbum prolatum* (su decirse lo que ella es: su existencia).

¿Qué dice el *cogito* de sí mismo? Sólo esto: *ego sum pro-nomen*, la anticipación formal de cualquier nombre, de toda dicción con sentido, sin *sustancia* alguna. Habría mucho que hablar de la *hipóstasis* cartesiana del “Yo”, enseguida notada por Arnauld y por Hobbes. La terminología escolástica que Descartes toma de prestado disfraza la radicalidad de su propuesta. En verdad, el *ego cogito* no puede ser una *res*, puesto que de ella nada se dice: no es cosa *real* y, por ende, sólo dice el acto de su vacío decir. Ni tampoco es una *substantia*, pues que nada le pasa ni nada hace de por sí y en sí: vive de indirectas. Justamente, como un complemento indirecto. Consiste en hacer que las cosas sean hacederas, decibles y cognoscibles. Por eso se expresa a sí misma como un puro *participio de presente*, entre el orondo infinitivo del Ser y la pura pasividad de la máquina cósmica: “Ego sum res cogitans, id est dubitans, allirmans, negans, pauca intelligens, multa ignorans, volens, nolens, imaginans etiam & sentiens.”⁷ Adviértase que, de este modo, el *cogito* participa en la presencia, sin estar jamás entera y plenamente presente a sí mismo, sin ser idéntico a sí, ni tampoco diferente de sí. Pura suspensión entre lo Uno y lo Múltiple, cortadura o barra entre la Identidad y la Diferencia, el ser y el devenir ¿qué puede hacer el punto arquimédico del *cogito*, sino tomar las medidas de la realidad al medirse con ella? Entre el Dios que todo lo ve y las cosas que están ahí para ser vistas, Descartes introduce una astucia humana: un artificio o *industria* —como el Basilio del Quijote, que gritaba a la gente estupefacta: “¡No milagro, milagro, sino industria, industrial!”—. No es extraño que uno de nuestros filósofos guste de hablar de las *Industrias Cartesio*.

Sólo que toda industria necesita de materias primas a las que refinar. Y el primer funcionamiento de la máquina Descartes consiste en reducir el Mundo a Máquina, con la secreta intención de lograr un *perpetuum mobile*, una ecuación plena entre *input* y *output*. Que la industria le salio relativamente bien con los llamados “cuerpos exteriores” lo prueba sin más nuestro mundo industrializado e informatizado: todo —hasta la política y la diversión— ha de

⁶ *Med.* II; A.T. VII, 27.

⁷ *Med.* III; A.T. VII, 34.

ser público, sin secretos, hasta convertirse en la lívida brillantez de los puntos fotónicos de las pantallas, reconvertidos por cada espectador en imagen virtual. Y conocemos muy bien el paradigma de esta operación: se trata de reducir toda diversidad cualitativa, toda determinación de suyo, a orden y medida, desde la homogeneidad presupuesta. La materia inerte, sin desgaste ni auge reales, esto es: sin tiempo propio, sin desequilibrios *de principio* entre lo susceptible de ser sentido, experimentado, y lo cognoscible, o sea lo susceptible de anticipación teórica, viene expresada mediante un *participio de pasado* (pues que la totalidad del tiempo, o sea el entero tiempo ya sido, muerto como la *vis mortua* generadora de apariencias, equivale al espacio). La materia es *res extensa*, puro hundimiento en un pasado ya *siempre sido, elevado a presencia sólo a través de la ciencia de la experiencia de la conciencia* (que no en vano la *Fenomenología* hegeliana dice, ya desde su título primitivo, la verdad implícita en el programa cartesiano). La experiencia en que se da el conocimiento (y al mismo tiempo, en circularidad reflexiva, el conocimiento que hace la experiencia): en suma, la conversión de todo posible *páthema* en *máthema* viene narrada en las *Meditationes* en un pasaje clamorosamente célebre: el del *morceau de cire*.

Descartes comienza por las cosas que el vulgo cree entender *distinctissime*.⁸ El camino —en lejano homenaje al proceder aristotélico en física y a la vez como claro anuncio del método hegeliano— irá de lo más distinto para la gente, pero más confuso en verdad, *katà physin*, a lo más confuso para la gente (y en efecto, nada en apariencia más confuso que una masa *fundida*) pero más distinto *en sí*, o sea *para nosotros, los filósofos*. Descartes elige como objeto ejemplar *hanc ceram*. “Esta cera”: una cosa individual, como el *tòde tí*. El camino consiste en una verdadera *separatio a sensibus e sensibilibus*: una ablación y hasta, si se quiere, un desollamiento de la piel en la que se confunden subjetividad y objetividad. El *experimentum crucis* es una purificación tanto de las supuestas cualidades de las cosas como del sentimiento subjetivo de éstas: lo que restará no será ni una acción ni una pasión, sino una pura *pasividad* ni siquiera exterior (puesto que ella: la cera, no se exterioriza ni manifiesta), sino simplemente externa: al “yo” y a sí misma. Pura superficie: grado cero de la realidad. De ella nos resta un resto, un cadáver.

Recordando al poeta que una vez quiso ser, Descartes comienza su industrioso experimento con una alusión a la colmena de la que se extrajo la cera (una alusión, pues, a su presunto “lugar natural”, al sitio a que ella se debe y del que *tenemos* experiencia). En seguida se nos habla de las relaciones que tenía con otro cuerpo: la miel, así como —casi silogísticamente— con la procedencia de ésta: la flor. Pero esas relaciones están mediadas por la *sensación* que de ellas tenemos: sabor y olor. Sensaciones debidas empero a un solo sentido y, por ende, no susceptibles de comparación ni de publicidad: sensaciones ellas mismas secretadas y secretas, separadas, tanto del cuerpo de referencia como de comprobación comunicable a otros hombres. Luego, a través del color (por el que la cosa se hace pública para la mayoría de los hombres), llegamos a sensaciones correspondientes a eso que la tradición llamará cualidades primeras: *figura, magnitudo*, y que son manifiestas, comunicables para todos los hombres sin excepción, por ser a la vez visibles y reductibles al tacto. Y en efecto, se nos dice al punto de la cera que es *dura, frigida, facile tangitur*. Al final, lo más importante: *si articulo ferias, emittet sonum*. Tiene pues un “interior” que vibra al ser golpeado, herido, como un remedo del lenguaje animal y humano. Es como si *haec cera* pudiera, a su vez, “sentir”, como

⁸ Para lo que sigue, véase la *Med. II*, A.T. VII, 30-31.

un grotesco simulacro del ser vivo. No delante del hombre, como un objeto separado, sino en la frontera móvil del hombre, en los sentidos, se abre pues la cosa y sus cualidades.

Pero ahora comienza el experimento: una verdadera *tortura* por la cual la cosa dirá su verdad, oculta tras las proteicas apariencias. Y aquí, de nuevo, se da la conjunción de industria y lenguaje: "Sed ecce, dum loquor, igni admovetur". Apréciase que, como en las prácticas judiciales de tortura, el hablante no coincide con el verdugo: éste es impersonal; cualquiera puede acercar fuego a la cera. Cualquiera, también un instrumento (mecánica sustitución ventajosa del esclavo aristotélico). Los verbos en que Descartes narra la "purificación" de la cera aluden explícitamente a la tortura, y han sido "dulcificados" en la traducción francesa: *saporis reliquiae purgantur, odor expirat, color mutatur, figura tollitur*: "Purga", "expiración", "mutación" (es decir: metamorfosis violenta), "desaparición". ¿Qué es lo que resta? Ni siquiera el tacto, el sentido básico lucreciano, permanece: *vix tangi potest*. Y naturalmente, muere también todo sonido, toda respuesta "interior": *nec jam, si pulses, emittet sonum*. Ya no hay cosa. Sólo un objeto.

Y sin embargo, Descartes se atreve a preguntar retóricamente si "eso" sigue siendo *eadem cera*, para responder al punto que nadie puede negar tal cosa. Lo que se ha "perdido" es justamente la confusión entre cosa y "yo", ejemplificada por los sentidos. Se ha perdido la frontera. Todo cuanto venía sometido a un rubro sensorial desaparece: *remanet cera*. Así que lo que permanece es *cera, en general*, no esta cera. Queda "nihil aliud quam extensum quid, flexibile, mutabile." Puras relaciones, no ya a la mano ni a la vista, sino predispuestas a cualquier tipo de operación *de medida*. Aquí no hay, contra las apariencias, nada exterior separado (la cosa, descansando en sí misma) ni interior secreto (el "yo", engolfado en la pura contemplación de sí: o sea, engolfado en *nada*). Lo que hay es la abstracta separación misma: la operación, repetible al infinito por cualquiera y en cualquier tiempo y lugar. Es como si la superficie de contacto, el límite o piel osmótica entre el hombre y las cosas, se hubiera independizado de ambos y flotara, exánime, en el reino de la pura matemática. Lo que resta es el juego inacabable del medir y el ser medido, a partir de una unidad fijada arbitrariamente. Ahora es ya todo claro y distinto. Todo, menos los "originales" reprimidos y el mismísimo "yo" represor. Ambos, separados, secretos. En el experimento (que no experiencia) del *morceau de cire* transformado en "cera, en general", en "masa", se anuncia ya oscuramente el enigma de la kantiana conjunción *a tergo de la cosa en sí* y el "Yo, o Tú, o Ello (la Cosa, que piensa)". El mundo, convertido en superficie y pantalla, sigue apuntando a los miembros amputados, castrados: dos fondos que el idealismo intentará reunir en vano, para despeñarse en el *Abgrund* del romanticismo. Detrás de la lógica y la industria se agazapa, producido por esas mismas instancias, lo Místico: que, a pesar de todo, el Mundo *sea*. Es el ansia de luz, el anhelo de conciencia pública lo que ha engendrado la oscuridad tenebrosa y el inconsciente. *Der König Oedipus hatte vielleicht ein Auge zuviel*.

Que el propio Descartes entreveía esta secreción de secretos a partir de la torturante "purificación" del hombre y las cosas, convertidos racionalmente en *res cogitans* (múltiple, a pesar de su apariencia de unidad) y *res extensa* (única, a pesar de su apariencia de multiplicidad), lo prueban sus improbables esfuerzos por salvar al *compositum*, al *synolon*: ahora ya no propio de las cosas, sino justamente del "yo". Al fin, el problema de los cuerpos exteriores era mucho más fácil de resolver que el del propio cuerpo. Al fin, las sensaciones y percepciones son engañosas, pero sometidas al *básanos*, a la "piedra de toque" de la claridad y la distinción, no dejan de decir su verdad, o mejor: la verdad del Amo, al igual que en la antigua Grecia se torturaba el cuerpo del esclavo para ver si su dueño era culpable o inocente en los pleitos: al acercar al cuerpo el fuego, el esclavo dejaba de ser *instrumentum vocale* para convertirse, como la cera cartesiana,

en *instrumentum mutum*, en purísimo lugar de la verdad, ya que lo que hablaba a través de su torturada garganta (dedicada de suyo a proferir mentiras) era la verdad del Amo, la verdad que éste pretendía esconder: “es esclavo —dice Aristóteles— por naturaleza el que puede depender de otro (por eso, precisamente, es de otro) y el que participa de la razón en tal grado como para percibirla, pero no para poseerla (*hó koinonón lógou tosoútou hósou aisthánesthai allà mè échein*)”.⁹ Lo que ha hecho el “técnico” Descartes no ha sido sino la “traducción” industriosa del cuerpo del esclavo en la *res extensa*, la cual, muy cristianamente, participa desde luego del Lógos (pues que es criatura y ha quedado revestida de la *formositas*, de la hermosura lógica del Creador) pero no lo posee. Cuando las cosas se pliegan (a través de la experimentación) a la medida, ya no son necesarios esclavos, sino máquinas automatizadas. Lo que de las cosas de la pérdida “experiencia” tradicional queda ya no tiene que ver con la *phantasia*, es decir, con ese lazo de unión entre lo sensible y lo inteligible al cual se dirigía el hombre mediante la *reductio ad phantasmata*. Por el contrario, ahora se abre el campo de la *fantasia*, de las puras alucinaciones de una mente separada, añorante de la vieja confusión, empeñada en estar en contacto directo con las cosas y a la vez en tener un mundo propio e íntimo, no público. Quien tras Descartes se “reduce a los fantasmas” está loco y debe ser internado en una institución que, a su vez, experimente con sus desvaríos hasta lograr convertirlos, en lo posible, en manifestaciones bien medidas y archivadas de un continente ahora hundido: el inconsciente, nuestra prehistoria mental. Lo que nuestro filósofo ha descubierto quizá *sans le savoir* no es la subjetividad absoluta, a menos que por tal se entienda el viejo *etymon: ab-solutum*, “suelto”, desligado de toda realidad, una pura cláusula lógica, ni tampoco ha convertido el ser de lo ente en pura objetividad. Su descubrimiento es más pavoroso, y más superficial. Descartes ha descubierto la superficie, el campo de juego de las medidas que parcelan con sus análisis toda supuesta independencia sustancial: queda el campo de juego, la *coordinatio rerum creatarum*, la Naturaleza-Máquina, flexible y móvil, reflejo de sí misma o mejor; continuo desplazamiento y negación de sí misma, juego de espejos matematizados: semiótica desligada de toda semántica. Desde esta perspectiva, bien podría decirse que la atribución de “realidad psíquica” a la *bona mens* cartesiana, el intento de crear un “mundo interior” desde la nueva ciencia de la psicología no es sino una salida desesperada ante la neutralidad ontológica sancionada por Descartes.

Al fin, percepciones y sensaciones son susceptibles —como vimos en el caso de la cera— de ser reconducidas a esa verdad neutra. Objetos de ilusión, pues que confunden (¿y cómo podrían no hacerlo?) nuestras percepciones con las cualidades de objetos, participan del primer y fundamental error de todo conocimiento. Si la *regula generalis* reza: “*illud omne esse verum, quod valde clare & distincte percipio*”, entonces el error común consisten que mis ideas, procedentes de las cosas *extra me*: “*omnino similes erant*” a dichas cosas.¹⁰ Es decir, acaba por confundirse así el signo con el referente. De manera análoga, las sensaciones son localizadas en la parte del cuerpo afectado, por la ignorancia de que el alma no siente en tanto que está en cada miembro del cuerpo, sino sólo en cuanto que está en el cerebro, como prueba el dolor “sentido”¹¹ en un miembro amputado. Así que sensaciones y percepciones participan de un doble error, tanto respecto a su atribución (nuestro cuerpo, un objeto exterior) como a su semejanza y adecuación con su objeto. Sólo que ese error apunta a un problema mucho mayor: seguramente, al único problema serio, para Descartes. Si tal sentimos o percibimos, ello se debe a la

⁹ *Política* I,5; 1254b22 s.

¹⁰ *Med.* III; A.T. VII, 35.

¹¹ Cf. Pr. IV, § 196.

compenetración recíproca, vívida, entre nuestro cuerpo y nuestra alma: a la intimidad de la *permixtio* de ambos.

En la carta a Isabel de Bohemia de 28 de junio de 1643,¹² Descartes afirma que hay tres nociones *primitivas*, esto es, irreductibles e incomparables: la del alma, la del cuerpo, y la de la unión entre alma y cuerpo. La primera es accesible mediante *pensées métaphysiques*, a los cuales hay que dedicar algunas horas al día, mediante el ejercicio del entendimiento puro (dada la dificultad de los *principios* en los que descansan tales pensamientos, Descartes señala a Isabel que basta con pensar en ellos “una vez en la vida”); la segunda se explicita mediante el conocimiento de las matemáticas, en las que se ejercita la imaginación bajo la guía del entendimiento, mediante la consideración de figuras y movimientos; a tales pensamientos híbridos (prefiguración de los juicios sintéticos kantianos) pueden dedicarse algunas horas al día; por fin, a la unión sólo oscuramente se llega por el entendimiento, aun ayudado por la imaginación, mientras que los sentidos se las han perfectamente con tales conocimientos confusos. Aquí, el pensamiento (aun ayudado por la imaginación) es más bien un estorbo; se accede a tales vivencias (dicho sea anacrónicamente) “en usant seulement de la vie et des conversations ordinaires”. Podríamos pensar, siguiendo la progresión, que Descartes dedicaría todo el tiempo restante —o sea, casi todo el tiempo— a este tipo de confusiones (en realidad, es como si la *occulorum concupiscentia* agustiniana se hubiera extendido al campo entero de lo sensible: el reino de los monstruos y la ilusión). Al contrario, afirma que el resto de su tiempo lo emplea en el relajamiento de los sentidos y en el reposo del espíritu (en una palabra: en un sueño sin sueños). Mejor no conocer nada que conocer confusamente. ¿Por qué? En la noción —tan primitiva como naturalmente ilusoria— de la unión del alma y el cuerpo anida una contradicción irresoluble. El espíritu no debería concebir —distintamente y al mismo tiempo— la diferencia “sustancial” entre alma y cuerpo y la unión de ambos, pues ello sería concebirlos como una sola cosa y a la vez como dos. Y sin embargo, esto es lo que sucede de hecho. El “yo” cartesiano en poco se parece al “piloto” o “auriga” platónico: el cuerpo propio tiene una realidad autónoma, separada. Es un *instrumentum*, ciertamente. Pero, como la naturaleza de Bacon, ese instrumento sólo puede ser (parcialmente) dominado si previamente se le obedece, es decir, si se reconocen las leyes en las que se basa, lo cual implica, para empezar, que su anatomía debe ser cuidadosamente deslindada de la correspondiente al alma. Empresa casi desesperada, dado que el cuerpo parece “artissima esse conjunctum & quasi permixtum [con el *esprit*], adeo it unum quid cum illo componat.”¹³ Las sensaciones surgen justamente de esa *permixtio mentis cum corpore*. Es más, el propio Descartes llega a oscilar respecto al estatuto de ese aparentemente indisoluble *compositum*, al hablar a renglón seguido de: “meum corpus, sive potius me totum”. ¡Yo soy el compuesto, no un “yo” separado! Por esa ilusión íntima (ver una sustancia donde hay dos, y contrarias), la vida nos es amable y dulce. ¿Por qué es así? El error inicial consiste en creer que el orden del mundo es semejante al orden de nuestros deseos y temores (o dicho freudianamente: creer que el principio del placer y el de realidad son semejantes), y que las cosas están hechas para nosotros. Las razones aducidas por Descartes para explicar tal error liminar nos llevarán ahora a aguas más profundas: allí donde el cuerpo cartesiano dice sus verdades, torturándose el filósofo a sí mismo como el *heautimorouménos* de Terencio.

¹² *Correspondance avec Élisabeth*. Flammarion. Paris 1989, pp. 73-76. Las citas ulteriores se refieren a este escrito.

¹³ *Med.* VI; A. T. VII, 81.

La raíz del error está en las *pasiones*: el modo más insidioso y casi inescrutable de penetración del cuerpo en el alma.¹⁴ Al fin, percepciones y sensaciones eran oscuramente sinceras: apuntaban a cuerpos. Pero la pasión es toda ella de naturaleza ilusoria, ya que, siendo su causa corporal, se hace sentir como si fuera producida por el alma, es decir: se presenta como un *pensamiento*.¹⁵ En clara metonimia, el espíritu toma como causa propia lo que es un efecto del desvarío de los espíritus animales obrando sobre la glándula pineal, en función de una conjunción súbita e involuntaria entre una impresión vívida, surgida una vez por la percepción de un objeto extraño y terrible, y otra provocada por una nueva impresión intensa, de modo que literalmente los espíritus animales *deliran*, esto es: salen de su surco natural y se enderezan del corazón al cerebro, excitando en el alma una pasión. Todo ello sucede tan rápidamente que el espíritu toma esa conjunción —mediada por un descarrío— como si fuera una sola operación. Esa confusión primordial no puede curarse racionalmente, sino mediante astucias e industrias (anuncio de la hegeliana “astucia de la razón”), temperando unas pasiones con otras. No interesa el mecanismo minuciosamente descrito por Descartes. Sí en cambio es importante atender al origen de la pasión. En la infancia, e incluso más acá de ésta, en la vida intrauterina del feto, el cuerpo aún no formado del todo, imperfecto, hace que el alma se entregue por entero a los órganos corporales, impidiendo toda abstención, toda *suspensio iudicii* y aun toda atención a otra cosa que no sea la supervivencia del cuerpo. Literalmente, en esta época, anterior al tiempo y al lenguaje, en esta verdadera prehistoria del alma (y por ende, del cuerpo) no existe todavía “Yo” ni “No-Yo”, sino pura confusión original: algo así como la *uralte l'ervirring* holderliniana, temida y sin embargo anhelada por los mismos dioses. Las marcas, los surcos trazados en el cerebro por las afecciones de la infancia acompañan al cuerpo durante toda su vida (“carácter” significa en griego “marca, trazo”).

Sólo en el cuerpo formado, adulto, es posible encontrar la suficiente tranquilidad de espíritu como para que éste pueda vagar fuera de los sentidos, e incluso —parcialmente— fuera de esas marcas originarias. Sólo entonces es posible *hablar* con sentido, cuando la glándula pineal está abierta en las dos direcciones. Pero esas marcas son en definitiva irreductibles. Son ellas las que explican la aparente diferencia entre inteligencias y la diversa amplitud de la memoria. En todo caso, la memoria nunca puede ser, por principio, total: el alma no puede coincidir enteramente con su pasado porque la prehistoria de éste permanece en el olvido de la infancia, cuando aún no es posible hablar. Los sueños y los desarreglos mentales no son en este sentido sino un regreso a la infancia: un desvarío de los espíritus animales, que siguen, incontrolados, las huellas antiguas y olvidadas.¹⁶ Es más: al igual que la kantiana “ilusión trascendental”, estos verdaderos *pre-juicios* seguirán inexorablemente orientando nuestros juicios, haciéndonos caer en el error, aun después de haber sido descubierta su falsedad: como un lenguaje falaz, anterior al lenguaje del cuerpo adulto, al *lenguaje* del *lógos*, esos prejuicios están inscritos en

¹⁴ Sobre este tema, véase el extraordinario estudio de F. Azouvi, *Le rôle du corps chez Descartes*. REVUE DE METAPHYSIQUE ET DE MORALE I (1978) 1-23. Agradezco a Angel Gabilondo su gentileza al haberme proporcionado este importante texto. Sobre el tema de la infancia y la experiencia puede consultarse también Giorgio Agamben, *Infanzia e storia*. Einaudi. Turin 19782, pp. 3-62.

¹⁵ *Correspondance*. Carta de 6 de octubre de 1645 (ed. cit., p. 142 s.): “on peut généralement nommer passions toutes les pensées qui sont ainsi excitées en l'âme sans le concours de sa volonté (et par conséquent, sans aucune action qui vienne d'elle), par les seules impressions qui sont dans le cerveau, car tout ce qui n'est point action est passion. Mais on restreint ordinairement ce nom aux pensées qui sont causées par quelque particulière agitation des esprits.... Ainsi il ne reste que les pensées qui viennent de quelque particulière agitation des esprits, et dont on sent les effets comme en l'âme même, qui soient proprement nommées des passions.”

¹⁶ *Les passions de l'âme* [Pas.]. a. 21; Vrin. París 1966, p. 82.

nuestro cuerpo, bajo forma de *habitudes*.¹⁷ Tendríamos que haber nacido adultos y dueños del lenguaje consciente, como Adán, para evitar esa falacia y poder poner con razón nombre a las cosas. Tendríamos, también, que morir para poder prestar toda nuestra atención a las ideas del espíritu, no a las de la carne. De alguna manera, la filosofía cartesiana intenta esta verdadera *praeparatio mortis*, en lejano eco secularizado de aquellas famosas palabras atribuidas a San Pablo:

hôte èmen népios,
eláoun hos népios, ephrónoun hos népios,
elogizómen hós népios.
hôte gégoná anér, katérgeka tà toû nepiou.
blépomen gar árti di'esóptrou en ainígmati,
tóte dè prósonon prós prósonon.
árti ginóska ek mérour,
tóte dè epignósomai
kathòs kal epegnósthén.¹⁸

Sólo que en el tratamiento cartesiano de las pasiones anida una sospecha, impensable en el optimismo —pese a todo— paulino: la sospecha de que nunca, ni en un supuesto estado anterior a la *permixtio*, ni tras la muerte, podremos percibir las razones, las “verdades” del cuerpo. Todo cuanto se halla en el alma es en definitiva susceptible de reconocimiento: basta con prestar una atención máxima a ello, desligándose en lo posible gracias a la colaboración de un cuerpo sano (verdadero *pharmakón* del alma) que, como una oralidad transparente, debiera dejar que se leyera a su través las ideas innatas. Pero el cuerpo es un verdadero *lenguaje* (es decir: no dice toda la verdad): en él están inscritas trazas que ninguna atención espiritual podrá obviar, y menos borrar, sino sólo, humildemente, reconocer. Ninguna *abducción* es aquí posible. Según la famosa confesión de Descartes a Chanut: “lorsque nous sommes portés à aimer quelque'un sans que nous sachions la cause, nous pouvons croire que cela vient de ce qu'il y a quelque chose en lui de semblable à ce qui a été dans un autre objet que nous avons aimé auparavant, encore que nous ne sachons pas ce que c'est.”¹⁹ Y aquí no nos vale el consuelo del psicoanálisis: la metamorfosis inevitable de un movimiento en una cualidad no algo ni consciente ni inconsciente (lo último equivaldría a decir que contenidos de pensamiento son imperceptibles, lo cual es contradictorio). La mente está ya de siempre formada, en estado “adulto”, por así decir. Es el cuerpo quien restringe (o al contrario, posibilita, su actuación). En un sentido fuerte, habría que decir que, *ontogenéticamente* hablando, el cuerpo es anterior al reconocimiento de la mente por sí misma. El cuerpo ha vencido siempre, ya de antemano, al *cogito*. Nada más obvio y conforme a los principios cartesianos, por lo demás. Baste recordar que el *cogito* se descubre a sí mismo cuando cae en la cuenta de que es él quien se *equivoca*, y de que no puede por menos de equivocarse, esto es, en el fondo: de ser apasionado.

Toda pasión es, en este sentido, un recuerdo corporal, una marea de la infancia. Y paradójicamente, esta ilusión irreductible que es la pasión no es nada *falso*, si por tal queremos decir que esconde una realidad accesible a la mente. Podemos analizar los mecanismos

¹⁷ Cf. *Pr.* 1, §§ 66-67.

¹⁸ *I. Cor.* 13, 13-11: “Cuando yo era niño hablaba como niño, pensaba como niño, razonaba como niño; cuando llegué a ser hombre dejé por inútiles las cosas de niño. Ahora vemos por un espejo y confusamente, entonces veremos cara a cara. Al presente conozco sólo en parte, entonces conoceré por entero, y tal como soy conocido.”

¹⁹ Carta de 6 de junio de 1647. A.T. V, 57.

de las pasiones, atender a su química. Pero nunca estará en nuestra mano conocer las «verdades» del cuerpo cartesiano. Si creemos estar alegres, realmente lo estamos, aunque no sepamos concretamente por qué. Creer amar es ya *eo ipso* amar. Siempre seguiremos siendo, en el fondo, niños.

Nuestro cuerpo es un *genio maligno* mucho más poderoso y esquivo que el soñado por Descartes. De ahí que debamos conformarnos con un *usage des passions* moderado y prudente, pero nunca intentar erradicarlas, como creían —desvariando apasionadamente, a su vez— los sabios estoicos. Debemos aprender más bien a sacar todo el goce posible de ellas evitando los excesos unilaterales, controlando ese combate incesante que se da en el cruce de un cuerpo literalmente “prehistórico” y un alma que sólo puede controlar el lado “histórico” de su cuerpo.²⁰ Toda pasión es antigua. Toda pasión es nativa: es la ilusión —condena y dulzura a la vez— de un nacimiento al que jamás asistimos, porque: “l’âme d’un enfant n’a jamais de conception pure, mais seulement des sensations confuses.”²¹

Y lo mismo ocurrirá con la muerte. Esta “n’arrive jamais par la faute de l’âme, mais seulement parce que quelcune des principales parties du corps se corrompt”.²² De ahí el terror suscitado por la imagen de nuestra propia muerte, a partir de la contemplación de la muerte de los demás, conectada con la sensación de nuestra decadencia corporal. Sólo que, ¿no debería más bien regocijarse el alma, ya por adelantado, de esa futura liberación del cuerpo, cuando pueda dedicarse por sí sola a las puras emociones intelectuales? ¿Se trata tan sólo de la ilusión de la pasión, o de la verdad de un abismo, entrevista por el analítico Descartes? Si es cierto que la irrupción de la vida hace que toda el alma quede como “oflusuqué du corps”,²³ si es cierto que la unión de alma y cuerpo está al servicio de la vida, al servicio de esa conjunción de movimientos y fuego cordial, en vez de estar al servicio de la verdad, ¿por qué la aflicción? ¿Puede incluso un Descartes añorar un alma desligada, desembarazada del cuerpo, embebida en sus solas percepciones, desatenta incluso al estudio de la naturaleza de las cosas exteriores, en vez de poner en el uso de las pasiones “toda la dulzura y felicidad de esta vida”²⁴? ¿Por qué la verdad, reservada al solo espíritu, es vencida una y otra vez por la noción *primitiva* de la unión, de la vida? Y si Dios, como vimos al principio, coincide con el *ordo naturae*, ¿por qué la naturaleza nos endereza a la conservación del cuerpo —sin la cual, por lo demás, jamás accederíamos al *cogito*— en lugar de empujarnos a prescindir de aquél? Bien puede ser cierto que nuestro destino último sea el de amar a Dios y admirar y adorar: “immensi hujus luminis pulchritudinem”,²⁵ ya que, según Descartes, la admiración es la única pasión no corporal, ya que no viene suscitada por movimientos desordenados de los espíritus animales, sino por la aparición de un objeto grandioso, antes de saber si nos es conveniente o nocivo.²⁶ Pero esta primera “pasión” tiene todas las trazas de haber sido introducida *ad hoc*, para contrarrestar a todas las demás, ya que no entra en abosoluto en la definición común, dedicada por entero a lo mecánico y corporal, y su influjo involuntario en el alma.

Bien puede ser verdad, también, que aunque la pasión sea dulce y seductora, sólo el contento que proporciona el estar en posesión de la verdad es tan *inmortal* como la verdad

²⁰ Cf. *Pas.* a. 211, 212 (ed. cit., p. 215-218).

²¹ Carta a Arnauld de 4 de junio de 1648. A.T. V, 192.

²² *Pas.* a. 6 (ed. cit., p. 68 s.).

²³ *Pr.* I, § 71.

²⁴ Carta a Silhon, marzo o abril de 1648; V, 135.

²⁵ *Med.* III; A.T. VII, 52.

²⁶ Cf. *Pas.* a. 53 (ed. cit., p. 108 s.).

misma,²⁷ de modo que: "même sans les enseignements de la foi, la seule philosophie naturelle fait espérer à notre âme un état plus heureux, après la mort, que celui où elle est à présent."²⁸

Pero, ¿cómo sabremos que este anhelo de liberación del cuerpo manifiesta una verdad o más aún: la única y altísima Verdad, en lugar de encubrir una pasión, una ilusión aún más fuerte e irreductible, a saber: la de liberarnos de nuestra propia infancia y, por ende, de nuestra propia individualidad, si es cierto que las diferencias en inteligencia y memoria se deben solamente a las diferencias en la disposición corporal? ¿No lleva esa pasión por la Verdad a la indiferenciación plena, a una universalidad vacua, a la conversión en suma en un Dios gaseoso, más indeterminado aún que la materia cartesiana? Un conocer desinteresado y desilusionado: una vida suspendida como si ya se estuviera muerto, hacer de nuestra propia vida algo así como una representación teatral de la que se conociera el entero texto, ¿supone de verdad un dominio racional de las pasiones o un regreso al caos primigenio, antes de toda impresión? Si sabemos que soñamos, ¿no se escapa acaso, incontenible, del alma fundida al cuerpo la voluntad suprema de Nietzsche: la de *querer seguir soñando*? ¿De dónde procede si no la nostalgia por la infancia perdida, anterior a todo Paraíso, anterior a todo nombre adánico?

Adán miraba el mundo y no lo conocía,
ni Lázaro,
ni yo.

Adán abrió los ojos sin ninguna nostalgia, desasido
del sueño original, amparándose a ciegas en la imagen y en la semejanza,
y no entiende qué es, y ni siquiera sabe que está solo.
Su asombro es un jardín donde se precipita vertiginoso el universo;
su día como relámpago de tigres, su noche como delirio de su esquivia sombra.
Y no hay ningún deseo que le anuncie lo ajeno, la culpa y la calda.²⁹

²⁷ *Correspondance*. Carta a Isabel de 1 de septiembre de 1645 (ed.cit., p. 128).

²⁸ *ibid.*, p. 125.

²⁹ Olga Orozco, "Miradas que no ven". En: *Con esta boca, con este mundo*. Sudamericana. Buenos Aires 1995², p. 79.