



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

Un piloto en su nave

Estudio sobre la unión del alma y el cuerpo como problema fundamental de la modernidad (de René Descartes a Jean-Luc Nancy)

Yuri Tapia Ribas

ADVERTIMENT. La consulta d'aquesta tesi queda condicionada a l'acceptació de les següents condicions d'ús: La difusió d'aquesta tesi per mitjà del servei TDX (www.tdx.cat) i a través del Dipòsit Digital de la UB (diposit.ub.edu) ha estat autoritzada pels titulars dels drets de propietat intel·lectual únicament per a usos privats emmarcats en activitats d'investigació i docència. No s'autoritza la seva reproducció amb finalitats de lucre ni la seva difusió i posada a disposició des d'un lloc aliè al servei TDX ni al Dipòsit Digital de la UB. No s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX o al Dipòsit Digital de la UB (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant al resum de presentació de la tesi com als seus continguts. En la utilització o cita de parts de la tesi és obligat indicar el nom de la persona autora.

ADVERTENCIA. La consulta de esta tesis queda condicionada a la aceptación de las siguientes condiciones de uso: La difusión de esta tesis por medio del servicio TDR (www.tdx.cat) y a través del Repositorio Digital de la UB (diposit.ub.edu) ha sido autorizada por los titulares de los derechos de propiedad intelectual únicamente para usos privados enmarcados en actividades de investigación y docencia. No se autoriza su reproducción con finalidades de lucro ni su difusión y puesta a disposición desde un sitio ajeno al servicio TDR o al Repositorio Digital de la UB. No se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR o al Repositorio Digital de la UB (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al resumen de presentación de la tesis como a sus contenidos. En la utilización o cita de partes de la tesis es obligado indicar el nombre de la persona autora.

WARNING. On having consulted this thesis you're accepting the following use conditions: Spreading this thesis by the TDX (www.tdx.cat) service and by the UB Digital Repository (diposit.ub.edu) has been authorized by the titular of the intellectual property rights only for private uses placed in investigation and teaching activities. Reproduction with lucrative aims is not authorized nor its spreading and availability from a site foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository. Introducing its content in a window or frame foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository is not authorized (framing). Those rights affect to the presentation summary of the thesis as well as to its contents. In the using or citation of parts of the thesis it's obliged to indicate the name of the author.

UN PILOTO EN SU NAVE

Estudio sobre la unión del alma y el cuerpo como problema
fundamental de la modernidad

(de René Descartes a Jean-Luc Nancy)

Autor: Yuri Tapia Ribas

DNI: 47655418Q

NIUB: 10065646

Directora/ Tutora: Laura LLevadot Pascual (*Doctora en Filosofía
por la Universitat de Barcelona*).

Programa de doctorado: Filosofia Contemporànea i Estudis
Clàssics.

Facultat de Filosofia

Universitat de Barcelona

2017



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

Índice

Agradecimientos	5
CONSIDERACIONES PREVIAS	7
RESUMEN	9
Introducción: La perplejidad ante el cuerpo y la consideración por el tema de la unión.....	15
Capítulo I: Regreso a Descartes desde el Pliegue Antropológico. <i>La estrategia de Jean-Luc Nancy Inspirada en Heidegger</i>	23
1. La filosofía delante del pliegue antropológico	24
2. Una estrategia diferente, el “murmullo” como el sujeto que indecide el discurso.	28
3. Lo primordial en el interés por Descartes.	32
4. La vuelta sobre el cogito.	35
5. Recorrido de actualidad versus recorrido de inactualidad.....	36
6. La relación del tema expuesto con el problema de la unión del alma y el cuerpo	40
CAPÍTULO II El Problema de la unión del alma y el cuerpo en <i>Les Passions de l'Âme</i> y su conexión contemporánea	43
1. Estrategias y elementos respecto al tema de la unión.....	48
2. El paso obligado por la regla de la distinción	51
3. ¿Qué son las pasiones del alma?	54
4. No existe evidencia en el estudio de las pasiones.....	56
5. Las conexiones con la contemporaneidad.....	59
Capítulo III Consecuencias de la distinción en la unión del alma y el cuerpo: <i>El principio de la vida en Descartes</i>	61
1. Revalorización científica de Descartes.	62
2. El Descartes “científico” y su aproximación a la “vida”	66
3. El paradigma aristotélico ortodoxo y las contradicciones en el Renacimiento.....	72
4. La ruptura de Descartes y la consolidación de la distinción del alma y el cuerpo en base al principio de la vida.....	76
5. El principio de la vida, entre la antigüedad y los contemporáneos de Descartes.	78
6. Las implicaciones de este tema en el problema de la unión del alma y el cuerpo.	89
Capítulo IV La estructura de la unión del alma y el cuerpo en la obra y correspondencia de Descartes.....	93
1. El tema de la unión del alma y el cuerpo en el Discours de la Méthode.....	93
2. <i>El tema de la unión en las Maditaciones Metaphysiques</i>	99
3. Objeciones al tema de la unión del alma y el cuerpo.....	105

4. Principia Philosophiae.....	107
5. Relación epistolar de Descartes y el tema de la unión.....	113
5.1 Cartas a Mersenne, Morus y Arnauld.....	113
5.2 El caso de Regius.....	116
5.3 Las cartas con la princesa Elisabeth.....	118
6. Camino de la contemporaneidad.	125
Capítulo V La unión del alma y el cuerpo después de Descartes.....	127
1. La doctrina de la creación continuada.....	132
2. Las causas ocasionales.....	138
3. Spinoza.....	143
4. El problema de la Eucaristía.	148
5. El restablecimiento de las formas sustanciales y la conciliación con la fe.	156
6. Sin repetición y sin individualidad.	162
CAPÍTULO V El Problema del <i>Cogito</i> y la unión del alma y el cuerpo.....	167
1. Características constitutivas del cogito.	168
2. La interpretación del cogito en la tradición.....	171
3. El problema de la interpretación de la proposición en la que el cogito es enunciado.	174
4. Amor y odio en la formulación del cogito.	176
5. Los problemas lógicos de la proposición y el “sum” del cogito.....	181
6. La fuerza filosófico-histórica del cogito.	187
7. El vínculo del cogito con el problema de la unión del alma y el cuerpo.....	189
CAPÍTULO VII El análisis de la unión del alma y el cuerpo en Jean-Luc Nancy.....	197
1. La pregunta esencial sobre el problema de la unión, más allá de Geroult.	200
2. El análisis de la unión y su necesidad real.	210
2.1 Ego sum, ego existo.	210
2.2 Las implicaciones exactas de la dualidad entre el alma y el cuerpo.	212
2.3 Singular dualidad.	213
2.4 La distinción original, ego.	215
2.5 Evidencia del Sujeto como convulsión.	217
2.6 Sustancias y dificultad de establecer la unión.....	219
2.7 Doble y uno de Unum quid.....	222
3. La conexión final de la subjetividad cartesiana y el desarrollo del pensamiento moderno.....	223
4. El espaciamento, resultado del reino de lo corporal.....	226

CAPÍTULO VIII La revalorización del cuerpo: Schopenhauer y Nietzsche.	229
Parte I Schopenhauer.....	229
1. Brevemente: la unión considerada antes de Schopenhauer.....	232
2. Schopenhauer, la “revalorización” de lo corporal.....	236
2.1 El sujeto postulado por Schopenhauer y el mundo de la representación.	237
2.2 Sobre la voluntad.....	240
2.3 Las interpretaciones sobre Schopenhauer.	242
CAPITULO VIII II parte <i>Nietzsche</i>	257
1. Por qué precisamente un solo Nietzsche	257
1.2 El cuerpo en Nietzsche	265
2. La interpretación de Heidegger sobre Nietzsche y Descartes.	267
2.1 La conexión interna de las posiciones fundamentales de Descartes y de Nietzsche.	271
2.2 Protágoras, Descartes, Nietzsche y su comparación en los cuatro momentos esenciales de una posición metafísica.....	274
3. El cuerpo y las fuerzas en Nietzsche según Deleuze.....	277
4. Cuerpo y lenguaje en Nietzsche.	282
4.1 Nietzsche y el monismo.	287
4.3 Las tres metáforas escritas por Blondel.....	292
5. Hacia la explosión de lo corporal en el pensamiento intelectual del siglo XX.....	301
Capítulo IX Merleau-Ponty y el problema de la unión.....	303
1. El cuerpo en Husserl y Merleau-Ponty.....	307
1.2 Fenomenología y estructuras corpóreas.	308
1.3 El cuerpo como portador de sensaciones.	313
1.4 Conciencia pura y opacidad de las sensaciones.	316
1.5 El concepto de esquema corporal.	319
2. Merleau-Ponty y la forma histórica de abordar el problema de la unión.	323
2.1 La consideración temática histórica de la unión.....	323
2.2 El análisis de Descartes de Merleau-Ponty.....	325
2.3 Reformulación del cogito en Malebranche.	326
2.4 De Malebranche a Biran.	330
2.5 Bergson y la imposibilidad de pensar el cuerpo.	333
3. Hacia un proyecto interminable.	336
3.1 La solución del problema de la unión en Merleau-Ponty.....	336
3.2 El encaje de Merleau-Ponty en nuestro trabajo.....	340

Capítulo X La superación de la metafísica.....	343
1. El tocar, una aproximación conceptual.....	346
1.2 Phsyque y espaciamento, el principio de todo.....	351
1.3 La resolución del problema de la un unión a partir del espaciamento.....	353
1.4 Esto es mi cuerpo.....	356
2. Las historias ejemplares de la carne.....	361
2.1 Tangente I.....	362
2.2 Tangente II.....	364
2.3 Tangente III.....	367
2.4 Tangente IV.....	372
2.5 Tangente V.....	376
3. <i>Corpus</i> , más allá del cuerpo y de la unión.....	379
4. Las imposibilidades de tacto y las imposibilidades de la unión.....	383
Conclusión.....	387
1. Los estudios cartesianos, contextualización en la investigación.....	389
2. El cuerpo en la filosofía.....	392
3. La filosofía de Jean-Luc Nancy como última contrastación de nuestra hipótesis.....	394
4. La filosofía de Jean-Luc Nancy.....	397
5. Conclusión final.....	400
BIBLIOGRAFÍA PRINCIPAL.....	403
Bibliografía secundaria:.....	404

Agradecimientos

El desarrollo y culminación del siguiente trabajo no hubiera sido posible sin la necesaria e inapreciable colaboración, ayuda o soporte de un conjunto de personas con las que siempre estaré en gratitud. Es muy difícil ofrecer ahora una estimación de lo que significa para mí este proyecto. No obstante, aquellos que me han tratado en los últimos años, saben de buena mano que nada había más importante para mí que terminar con éxito esta obra, hoy titulada *Un piloto en su nave*. Sólo me gustaría señalar con esto, que los agradecimientos que redacto a continuación son verdaderamente sentidos.

Resulta deseable mostrar cierta reserva ante algunas dificultades. No obstante, es necesario señalar, en esta ocasión, lo terrible del contexto económico en el cual se desarrolló este trabajo de investigación. Todos aquellos que me han auxiliado económicamente, a falta de becas o subvenciones de cualquier tipo, ocupan un lugar muy importante en la consecución de la tesis. Por otro lado, huelga decir, les honra y mucho, el haber confiado en una empresa filosófica. Tampoco hay que olvidar el apoyo emocional que he recibido; aunque me temo que mi memoria sea incapaz de recordar, afortunadamente, a tantas personas. Sólo deseo que todos se sientan aludidos.

En primer lugar, le doy las gracias a mi directora y tutora de la tesis, Laura Llevadot Pascual (doctora en Filosofía por la UB). Antes que nada, agradecer el esfuerzo realizado para que este sueño se cumpla; sé que no le ha resultado fácil. Además, guardo la deuda enorme de su orientación bibliográfica gracias a la cual fui capaz de decidir el tema de la tesis. Su corrección de estilo y formato han sido la guía principal del trabajo. Una labor sobresaliente.

Otros agradecimientos importantes son para:

Javier Tapia Rodríguez (doctor en Sociología por la UB) por la amabilidad de su lectura y su corrección de estilo, realizando una gran labor. También por su ayuda económica y soporte emocional.

Lourdes Ribas Galobardes (suficiencia investigadora en Bellas Artes por la UB) por los inapreciables ánimos y una importante ayuda económica. *Gràcies mare.*

Mariona Casademont Dalmases (graduada en Geografía por la UAB), por su soporte con cuestiones técnicas, administrativas y económicas de la tesis doctoral. Todas ellas importantísimas.

Además, y dado que hace un tiempo resido en México, ha sido de gran ayuda:

Imma Murcia, de la secretaría de la facultad de Filosofía de la UB, por su asesoramiento y ayuda.

Jordi Tapia y Johana Olais por todo el soporte administrativo. *Gracias chicos.*

Las personas que han contribuido económicamente de forma muy significativa han sido: Lourdes Ribas, Asunción Dalmases (*Gràcies Sunsi*), Maria Rosa Dalmases (*Gràcies QK*), Mariona Casademont, Javier Tapia, María Antonieta Tapia, Lourdes Monasterio-Huelin y Eloísa Vera.

Sense la seva ajuda aquest treball no hagués estat possible!

Dedico aquest treball a tots els que saben que som família. Moltes gràcies a tothom!

CONSIDERACIONES PREVIAS

Aspectos metodológicos y objetivos del trabajo:

La tesis doctoral que se presenta a continuación, *Un piloto en su nave. Estudio sobre la unión del alma y el cuerpo como el problema fundamental de la modernidad (de René Descartes a Jean-Luc Nancy)*, pretende ofrecer el estado de la cuestión actual del problema filosófico de la unión entre el alma y el cuerpo considerado como un problema fundamental de la modernidad.

Para poder lograr este objetivo hemos formulado la siguiente hipótesis:

Todo el pensamiento moderno es esencialmente el intento de restitución, fundamentación o reformulación de la unión del alma y el cuerpo.

Para dar cuenta de la importancia de esta hipótesis, nuestro trabajo se ha basado en el libro *Ego Sum* de Jean-Luc Nancy, desde el cual surgió la inspiración del tema de esta tesis doctoral. A partir de allí, la metodología empleada para dar cuenta de la importancia filosófica de la hipótesis y realizar un breve ejercicio de contrastación, se ha basado principalmente en el análisis y comparación de diferentes textos que, o bien aportan un pensamiento propio sobre la cuestión o una interpretación relevante de las obras cumbres que conforman los distintos discursos y versiones de la unión del alma y el cuerpo. De este modo, nuestro trabajo pasa por dos etapas diferenciadas en:

- a) Delimitar el sentido de la hipótesis a partir de una lectura de Descartes para establecer el sentido original filosófico del problema y la lectura de la interpretación del problema en Nancy comparada con otras interpretaciones.
- b) Contrastar la hipótesis a través del desarrollo de los distintos pensamientos modernos para corroborar el grado de problematicidad entre el paso de un pensamiento a otro.

La tesis doctoral está dividida en diez capítulos (el capítulo octavo, no obstante, consta de dos partes) junto con una introducción y una conclusión final. La estructura temática sería la siguiente:

1. Estudio sobre la importancia y sentido de nuestra hipótesis: Introducción y capítulos I-VII.
2. Contrastación de la hipótesis: Capítulo VIII-X.
3. Valoración de los objetivos: Conclusión.

Este trabajo tiene como objetivo final ilustrar las capacidades de análisis, relación y comparación de distintos discursos filosóficos bajo un mismo hilo conductor y, demostrar con ello, las capacidades y aptitudes que conducen al título de doctor.

RESUMEN

Presentamos un breve resumen numerado para la comodidad del lector que abarca desde la introducción hasta la conclusión, pasando por diez capítulos (el octavo consta de dos partes) que conforman la materia de la tesis doctoral *Un piloto en su nave. Estudio sobre la unión del alma y el cuerpo como el problema fundamental de la modernidad (de René Descartes a Jean-Luc Nancy)*.

1. Introducción: La perplejidad ante la confianza del cuerpo humano dentro del pensamiento actual y el encuentro la filosofía de Jean-Luc Nancy, nos conduce a formular la hipótesis de nuestro trabajo: el pensamiento moderno es un intento de reformulación, fundamentación o restitución del problema de la unión entre el alma y el cuerpo. Limitamos el marco conceptual de la hipótesis, su estudio (a partir de Descartes y sus comentaristas) y contrastación (la comprobación que efectivamente el fenómeno del espacio de privilegio que ocupa el cuerpo en la actualidad es debido a un intento de reformulación, restitución o fundamentación del problema de la unión del alma y el cuerpo).

Hipótesis y contrastación: Establecemos la hipótesis y señalamos el modo de su contrastación: definir el sentido exacto de la unión del alma y el cuerpo como problema filosófico moderno y comprobarlo en el desarrollo de esta filosofía.

2. Capítulo I: En primer lugar, se trata de confirmar la importancia temática de nuestra hipótesis y su relación con el pensamiento filosófico contemporáneo. Encontramos que la hipótesis estaba esbozada en Heidegger y analizamos las diferencias que conlleva en Nancy. El objetivo de este capítulo es también el de justificar un estudio sobre Descartes, averiguar qué sentido filosófico original tenía en Descartes el tema de la unión del alma y el cuerpo.

Hipótesis y contrastación: Demostramos que nuestra hipótesis es una cuestión Heideggeriana sobre la metafísica moderna, matizada por Nancy, que debe empezar a abordarse desde Descartes. La unión del alma y el cuerpo es el problema fundamental moderno en tanto que éste sufre un “pliegue antropológico” o una cuestión irresoluble con la subjetividad.

3. Capítulo II: Analizamos una de las últimas obras de Descartes, el tratado de *Les passions de l'âme*. A pesar de ser el estudio precisamente de las propiedades y efectos de la unión del alma y el cuerpo, vemos que el tema de la unión no conforma un problema y Descartes lo justifica mediante el sentimiento. Lo que le interesa a Descartes en este tratado es hablar de la distinción la cual considera filosóficamente interesante.

Hipótesis y contrastación: No encontramos problematización filosófica en el tema de la unión del alma y el cuerpo en el tratado de Descartes. Sólo la vehemente insistencia en la regla de la distinción. La unión es evidente y se capta por el sentimiento.

4. Capítulo III: Al no encontrar un razonamiento profundo sobre la unión nos toca abordar el tema la distinción de las sustancias, el cual se confronta con la concepción de la unión del alma y el cuerpo aristotélico-renacentista. Gracias a la ruptura de paradigma que intenta realizar Descartes contra esta tradición, tal vez comprendamos más profundamente cuál es el concepto filosófico de la unión en Descartes. Podemos descartar nociones de la unión del alma y el cuerpo anteriores a Descartes, pero es preciso continuar nuestro análisis.

Hipótesis y contrastación: El tema de la unión del alma y el cuerpo sólo es problemática para Descartes en la tradición aristotélico renacentista, ya que es incapaz de distinguir las dos sustancias que la componen y atribuye equívocamente atributos a cada una. La unión bajo la regla de la distinción no es problemática.

5. Capítulo IV: Este capítulo está dedicado a analizar todas las veces que Descartes se pronuncia sobre la unión para poder dar cuenta de su estructura. Son analizados pasajes del *Discours de la Méthode*, las

Meditaciones Metafísicas junto a las objeciones de Gassendi, los *Principia* y finalmente las partes de la correspondencia de Descartes con Regius, Mersenne y Arnauld. Sólo abandonamos las especulaciones interpretativas hasta encontrar, en la correspondencia con la princesa Elisabeth, una afirmación clara de lo que entiende Descartes por la unión: algo evidente, una tercera sustancia que se capta mediante una noción o género primitivo de ideas que es el sentimiento. El resto de cuestiones sobre la unión restan en el plano fisiológico o forman parte de una preocupación preponderante sobre la regla de la distinción que cuestiona una unión naturalizada en la filosofía europea.

Hipótesis y contrastación: La unión del alma y el cuerpo en Descartes se capta por la noción primitiva del sentimiento, su carácter sustancial depende de la perspectiva de la noción primitiva del sentimiento. No hay problema de la unión en la filosofía de Descartes; no se cuestiona el carácter de la unión misma sino su posibilidad a partir de la distinción de las sustancias.

6. Capítulo V: Analizamos la suerte del pensamiento cartesiano y el tema de la unión después de la muerte de Descartes. Comprobamos que el discurso científico de Descartes se teologiza y se compromete. Los problemas de la unión ahora sí serán claros: el problema del movimiento entre el alma y el cuerpo y el problema de la comunicación del alma y el cuerpo. La atención sobre estas cuestiones desarrolladas bajo la tensión religiosa y las cuestiones de la nueva filosofía cartesiana, dan cuenta de la aparición de los pensamientos que ya llamamos modernos: el ocasionalismo de Malebranche, el pensamiento spinozista y la monadología de Leibniz. Estas filosofías, tratan de solucionar los problemas sustancialistas de la filosofía de Descartes, donde se encuentra el problema de la unión del alma y el cuerpo.

Hipótesis y contrastación: La hipótesis cobra todo su sentido a partir de este capítulo. El pensamiento de Descartes es comprometido teológicamente y por lo tanto su metafísica. Aparecen los primeros ejemplos de la contrastación al desarrollarse una filosofía racional y

sustancialista que atiende directamente al problema de la unión del alma y el cuerpo.

7. Capítulo VI: Antes de atender a la interpretación que hace Nancy sobre el problema de la unión del alma y el cuerpo a partir de Descartes, es imprescindible hablar del *cogito* cartesiano, el cual posee un rol fundamental en este problema. Nos dedicamos a tratar de comprender que características definen al *cogito* y cómo se asegura su existencia mediante su enunciación. Después de ver puntos de vista dispares, especialmente a lo que se refiere la lógica de su enunciación analizamos la interpretación de Nancy. Para Nancy, el *cogito* se sostiene sólo de su atuo-enunciación pero no dice nada de su necesidad real de unión con algo fuera de él, cuestión que ha comprometido la cuestión de la verdad de la subjetividad.

Hipótesis y contrastación: El *cogito* representa la delimitación definitiva de la hipótesis. Éste está asegurado pero no indica la necesidad real de unirse a otra cosa. Los problemas de la interpretación del *cogito* responden al problema de la ausencia de su necesidad de unión con el cuerpo. Podemos corroborar que el tema del *cogito* es un problema eminentemente moderno dadas las distintas exégesis al respecto.

8. Capítulo VII: Llegamos al momento en el cual Nancy ofrece su propia interpretación de la unión del alma y el cuerpo en Descartes. Para Nancy el problema que ha heredado la modernidad se debe al olvido de la unión que funda la subjetividad. El sentido original de la unión es el mismo señalado en el *cogito*, pero la modernidad ha olvidado su carácter convulso por juntura excesiva y se ha dedicado a reparar una supuesta separación irreconciliable. Al tratarse del mismo modelo (es decir, el pensamiento cartesiano es moderno en el sentido que nosotros seguimos bajo problemáticas cartesianas) conserva la misma fuerza desbordante y convulsa. Entonces, en lo que se ha ocupado la modernidad es en reencarnar el *cogito* para asegurar su unión, aunque éste se enfrentara, en realidad, al problema mismo del espaciamento y el *corpus*. En este sentido se intuye un modelo de solución de este problema moderno en

Nancy, pero antes es necesario comprobar este reencarnamiento del *cogito*.

Hipótesis y contrastación: Nuestra hipótesis se confirma al encontrar en Nancy un pensamiento que se hace cargo del problema de la unión identificándolo como problema moderno en tanto que todos los pensamientos modernos son esencialmente la ocupación de resolver la fundamentación de la unión.

9. Capítulo VIII (primera parte): Para realizar esta comprobación damos cuenta de cómo el *cogito* y por ende la cuestión por su unión con el cuerpo, ha sido condicionada por la interpretación de los Idealismos. Luego, hablamos de la filosofía de Schopenhauer que es el primero en privilegiar el cuerpo dentro de un sistema filosófico. En Schopenhauer el cuerpo es reivindicado como la objetivación de la voluntad, por lo tanto, es el elemento más importante de la filosofía al encontrarse tanto como voluntad como representación.

10. Capítulo VIII (segunda parte): Consiste en realizar un análisis del papel que juega el cuerpo en Nietzsche apoyándonos de diferentes interpretaciones. Comprobamos que en Nietzsche toda ontología es corporal y cómo se relaciona el cuerpo con temas clave de la metafísica de Nietzsche a través de Heidegger, Deleuze y Blondel.

Hipótesis y contrastación: En Schopenhauer y en Nietzsche se resuelven los problemas de la unión derivados de la interpretación derivados de los Idealismos mediante el cuerpo. Comprobamos que se cumple nuestra hipótesis en estas dos nuevas metafísicas, especialmente en la de Nietzsche, donde el cuerpo salda las deudas de todos los problemas de la unión.

11. Capítulo IX: En este apartado vemos cómo se ha privilegiado el cuerpo en la filosofía a partir de la fenomenología de Merleau-Ponty. Se realiza un análisis breve de esta fenomenología y se estudia la concepción del problema de la unión del alma y el cuerpo en Merleau-Ponty. Comprobamos la importancia de este tema para todo el desarrollo de la fenomenología.

Hipótesis y contrastación: En Merleau-Ponty se produce esta misma solución del problema de la unión mediante el privilegio del cuerpo. Además, Merleau-Ponty sitúa explícitamente el problema de la unión no sólo como un tema cartesiano sino como un problema del pensamiento moderno que da cuenta de la dificultad de los pensamientos críticos con el cartesianismo para superar el problema.

12. Capítulo X: Para finalizar, analizamos la filosofía de Jean-Luc Nancy a través de la interpretación de Derrida. Por un lado, Nancy inaugura un modelo de pensamiento que no busca ni la continuidad ni el encaje, sino que se hace cargo de ellos. Por otro lado, y bajo esta misma idea, vemos como a través de la noción de *el tacto*, en Nancy se establece un modo de entender la unión del alma y el cuerpo como una cuestión unívoca a través de lo que Nancy llama *Corpus*.

Hipótesis y contrastación: La contrastación de nuestra hipótesis llega a su final ya que

En la filosofía de Nancy se reitera el problema de la unión del alma y se intenta un modelo de superación. Esto constata que efectivamente es posible concebir este estado de la cuestión que predecía nuestra hipótesis justificando todos sus efectos.

13. Conclusión: Resumimos las ideas principales con las que nos hemos topado y justificamos la coherencia temática. Reiteramos la idea que nuestro trabajo es simplemente la exposición de un problema actual de la filosofía mediante una hipótesis y una aproximación a su contrastación: el pensamiento moderno es el intento de restitución, reformulación o fundamentación del alma y el cuerpo porque este tema compromete la metafísica y la ruptura entre distintas filosofías. Los intentos de superación del problema han ido desde el privilegio del alma, conciencia o razón, el privilegio del cuerpo o la búsqueda de un equilibrio aceptable entre ambos. El hecho que la superación de este problema implique un abandono de la modernidad en la filosofía de Nancy, nos sirve como constatación final.

Introducción.

La perplejidad ante el cuerpo y la consideración por el tema de la unión.

Alain Corbin, Jean-Jaques Courtine y Georges Vigarello firman el *Prefacio* de su *Historia del Cuerpo*¹. Proyecto abandonado a la linealidad, a la congruencia y finalmente a la conciliación. Obra polifónica, de detalle, amante del archivo inesperado y si es posible extravagante: las fuentes se centran en obras marginales, notas de prensa olvidadas. Esta historia siente la urgencia de sacar los temas siempre silenciados, prohibidos y apócrifos de una tradición platónica, cristiana o cartesiana que no se discute nunca demasiado y se reduce a una concepción de dualidad desigual entre el cuerpo y el alma. Para ello basta la complicidad del lector, el convencimiento tácito de que en estos momentos se produce algo nuevo, incluso revolucionario.

En el caso concreto de Vigarello nos consta que éste continúa una tradición foucaultiana, al menos aquella que llega hasta el primer volumen de la *Historia de la Sexualidad*. Lo atestiguan las muchas citas y el carácter solemne de las mismas, pero también el estilo poético con el que se tratan los temas, a pesar que éstos no alcancen otra cosa que la curiosidad o constaten cuestiones ya esbozadas en Foucault, como la corrección del cuerpo en un sistema disciplinario ¿Sobre qué se sustenta entonces la violación, la gordura, la higiene?: En el cuerpo, la fe en que el cuerpo revela aquello que callan los otros discursos².

¹ COBRIN, Alain; COURTIN, Jean-Jaques; VIGARELLO, Georges. Prefacio. En *Historia del Cuerpo*. Madrid. Taurus. 2005. Vol I. p. 17-22.

² Nos referimos a los libros *Histoire du viol: xvi^e – xx^e siècles*. Seuil. Paris. 1998; *Le Propre et le Sale: L'hygiène du corps depuis le Moyen Âge*. Seuil. Paris 1987 etc. Para el caso de Foucault nos referimos a su etapa genealógica que llega hasta este primer volumen de su *Histoire de la sexualité*, vol. 1: *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976., y cuyos elementos se encuentran básicamente en su *Vigilar y Castigar (Surveiller et punir. Naissance de la prison)*, Paris, Gallimard, 1975) y los cursos de Collège de France al

Pero la confianza va mucho más allá y el entusiasmo es mucho más generalizado. La antropología vio como Marcel Mauss³ propuso, con carácter de urgencia, un inventario imposible de las técnicas corporales que habrá de inspirar treinta años más tarde la renovación de toda la disciplina. La sociología dispuso de Norbert Elias⁴, quien introdujo la idea de estudiar la civilización a partir de su incidencia sobre el cuerpo para acabar con las carencias del funcional estructuralismo de Parsons y dar cuenta del cambio social a largo término. La escuela de los Annales llegó a la cuestión crucial y fundamental del cuerpo al pretender realizar un análisis preciso de las estructuras mentales en la Europa de la Edad Media⁵. La cuestión habrá llegado también a la psicología⁶ e incluso al análisis literario en la obra de Mijail Bajtin⁷.

El hecho de que el cuerpo humano se haya insertado en el pensamiento no sólo es una cuestión que ocupe una cierta filosofía de la historia, sino que realmente ocupa a toda una Filosofía, a toda una Historia, y junto a ellas un abanico de nuevos paradigmas para la sociología, la crítica literaria, la antropología, la psicología etc.

menos desde 1971 hasta un curso de "transición" en el programa foucaultiano, *Sécurité, territoire, population*, Paris, Gallimard, 2004, en el año 1978, donde pasa de la cuestión del poder a la del biopoder.

³ MAUSS, Marcel. *Técnicas y movimientos corporales*. En Mauss, M. *Sociología y Antropología* Tecnos. Madrid. 1971. Sexta parte. p. 337-354. En *Journal Psychologie*, XXXII, números 3-4, 15 de marzo al 15 de abril de 1936. La urgencia de este inventario imposible ha sido muy bien retratada por Levi-Strauss, véase LEVI-STRAUSS, C. *Introducción a la obra de Marcel Mauss*. En MAUSS, M. *Antropología y Sociología*. Tecnos. Madrid. 1971. p. 16. La influencia de Mauss se ve muy bien en obras como CSORDAS, T. *Embodiment and Experience*. Cambridge University Press. Cambridge. 1994. y LE BRETON, D. *Antropología del Dolor*. Seix Barral. Barcelona. 1999.

⁴ ELIAS, N. *El Proceso de la Civilización, investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México. FCE. 1982. El proceso de civilización es, antes que otra cosa, el control del cuerpo: el dolor, la vergüenza, los hábitos alimenticios, higiénicos etc. Esta pauta se mantendrá en todas sus obras, el proceso civilizador constriñe primeramente el cuerpo.

⁵ Podemos encontrar este tipo de expresiones: *El testimonio del cuerpo contribuye a la resurrección integral del pasado* (Le Goff, *Une histoire du corps au Moyen Âge*. París, Liana Levi, 2003, p. 15.) o en G. Duby: *se entiende que es un hecho que el hombre, en especial a lo que toca a su emociones y sensibilidad, está ligado al estado del cuerpo: Historia de las Mentalidades*. En *Obras Selectas de Duby*. México. FCE. 1999, p. 59.

⁶ Un pequeño vistazo a la obra *La Comunicación no verbal* de Flora Davis (Trad. Rita Moglier. Alianza. Madrid. 2004) sugiere que el subconsciente no es otra cosa que nuestro cuerpo el cual se comunica constantemente.

⁷ BAJTIN, M. *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento, el contexto de Francois Rabelais*. Trad. Julio Forcat y César Conroy. Alianza. Madrid. 1987. Se denuncia la marginalidad de este autor por culpa de una literatura totalmente centrada en el cuerpo, literatura de gran valor marginada por un prejuicio hacia lo corporal.

En su tesis sobre Merleau-Ponty, Xavier Escribano⁸ produce un discurso parecido. Merleau-Ponty representa la gran empresa filosófica sobre lo corporal que se había ya estado anunciando tímidamente. Gracias al genio filosófico del francés, hoy todas las disciplinas beben de algo nuevo, prometedor, que apenas acaba de empezar. Poco importa donde se establezca el punto de inicio⁹ del pasado siglo, poco importa también la disciplina que imprima lo corporal como la cuestión crucial, los ejemplos interminables sólo constatan la inevitabilidad de lo corporal, su aparición evolutiva en el pensamiento después de siglos de encierro y prejuicios.

¿Qué cuestión se esconde detrás de este “descubrimiento” de lo corporal? No adelantáramos mucho en señalar que la atención sobre el cuerpo que han iniciado las distintas disciplinas de pensamiento en Occidente, no es otra cuestión que una nueva formulación, al menos el intento de una nueva formulación, sobre la subjetividad. Tampoco es del todo útil preguntarse acerca de esa “nueva” subjetividad, sobre todo cuando existen líneas de pensamiento, como la de Heidegger y más actualmente la de Jean-Luc Nancy, cuyo análisis crítico parte precisamente de la imposibilidad de pensar más allá de esa subjetividad.

No deseamos volver crítica la noción de lo corporal: cuestionar cómo se pretende construir esta noción, qué pretende sustituir y para qué pretende usarse¹⁰, y desmerecer con ello la trayectoria de algunos pensamientos admirables. Para nosotros, la irrupción del cuerpo humano como un elemento filosófico fundamental está circunscrito al problema más general de la unión del alma y el cuerpo.

⁸ ESCRIBANO, X. *Sujeto Encarnado y expresión creadora, aproximación al pensamiento de Merleau-Ponty*. Prohom. Cabrills. 2004. Véase la Introducción de dicha obra que parte de Gabriel Marcel, Bergson o Husserl como antecedentes hasta la mención de disciplinas no propiamente filosóficas como la antropología en de nuestros días.

⁹ El interés por el cuerpo permite cualquier apropiación de inicio, desde Platón o antes, véase ejemplos como COMPTE-SPONVILLE, Andre. *Le corps, de Platon à Jean-Luc Nancy*. Eyrolles. Paris. 2011.

¹⁰ La tesina *Historias del Cuerpo*, presentada en 2009 como trabajo final del máster de Pensamiento Contemporáneo, en la facultad de Filosofía de la UB, consistió precisamente en este ejercicio. Al principio, la idea era que la tesis doctoral continuara este trabajo mejorando la profundidad y desarrollo temático, pero el descubrimiento precisamente de Heidegger y Nancy lo cambió todo.

Esta idea llegó a nosotros a través de Jean-Luc Nancy y su *Corpus*¹¹. La denuncia en esta pequeña obra no está en el abuso de la *ratio* clásica, sino de un problema más general, más arraigado en la tradición moderna y en la que todos los discursos sobre el cuerpo seguían inmiscuidos en el mismo grado que los discursos sobre el alma o la conciencia. Esta obra no trataba realmente del cuerpo: no había un cuerpo blanco del poder, ni un cuerpo sin órganos, ni una *carne* fenomenológica; de hecho, y muy seriamente, en esta obra no “hay” el cuerpo.

Los discursos que implicaban una cierta fundamentación o marco de trabajo en lo corporal quedaban implícitamente denunciados y, en un margen, en un contorno, se abría una denuncia mayor y más interesante. El problema no era el olvido del cuerpo ni el privilegio de la conciencia en detrimento de la *carne*, ni una crisis del fundamento de la subjetividad. El problema fundamental de la modernidad era el *olvido* de la fundación del sujeto, y con ello, el olvido de su forma esencialmente convulsa. La *convulsión* de este sujeto no radicaba en la distinción de sus partes sino, todo lo contrario, en su juntura excesiva, en el desorden de esta juntura y esto explica, de un modo preciso, que todo el desarrollo de la filosofía moderna haya sido el de poner orden en el desordenamiento, poner continuidad en la discontinuidad y componer todas las dislocaciones. Es decir, el problema de la unión del alma y el cuerpo no se reivindica ni desde su originalidad ni desde su aporía, se reivindica desde su forma convulsa y desbordante. En esto consiste precisamente la proliferación inacabable en un discurso de la subjetividad, en ese punto está toda la cuestión y problemática de la metafísica moderna.

El problema es de corte heideggeriano, y básicamente está señalado por el propio Heidegger en su *Nietzsche*¹². Pero, en Nancy, cobra un interés concreto; tal vez por la época que ocupa, tal vez por ser un *filósofo* vivo y creador, y tal vez

¹¹ NANCY, Jean-Luc. *Corpus*. Métailié. Paris.1992. Nancy se presenta de este modo prácticamente casual porque en Catalunya no era un autor demasiado conocido en los tiempos que se preparaba este trabajo. Fue gracias a la tutora y directora de este trabajo, Dr. Laura Llevadot, que supimos de su existencia. Para los trabajos realizados de Nancy en lengua castellana véase la *Nancytropías*, con prólogo del mismo Jean-Luc Nancy de Cristina Rodríguez Marciel. Dykinson. Madrid. 2011, o a Begonya Sàez Tajafuerce *Jean-Luc Nancy, o la ontología desde/hacia el sentido*. En *Filosofías postmeatísicas. 20 años de filosofía francesa contemporánea* (coords. Laura Llevadot y Jordi Riba), pp. 35-43.

¹² HEIDEGGER Martin. *Nietzsche II*. Trad. Juan Luís Vermal. Destino. Barcelona. 2000.

por gozar, también, del crédito filosófico de hombres como Derrida. Para Derrida, en la filosofía de Nancy están los elementos para superar el modo de pensar moderno¹³: Nancy es el único que evita formular un sistema de conciliación y puede enfrentar la dislocación, la ruptura, enfrentando el temblor sin temblar. Esto lo haría precisamente el *corpus* de Nancy, que esencial y explícitamente consiste en una forma de resolver el problema de la unión del alma y del cuerpo. La figura de superación en Nancy es *el tocar*, tema del que nos ocuparemos al final del trabajo, pero que contiene otro espaciamento distinto al de la convulsión originaria y desbordante del ayuntamiento excesivo del alma y el cuerpo.

Por otro lado, es necesario señalar que el problema de la unión del alma y el cuerpo ha de partir necesariamente de Descartes. En Descartes el problema de la unión es el último problema, tal como lo es para la época moderna, desbordando tanto al pensador como a la época que inaugura.

No es una novedad que parte del desarrollo de la filosofía del siglo XX se deba a un debate con Descartes¹⁴. Un Descartes ventrilocuado, un Descartes muchas veces tópico y descontextualizado. De él parece haber quedado la máxima de una separación irreconciliable, una separación que ya hemos bautizado para siempre como el “dualismo cartesiano”. No hay, si se quiere, ninguna originalidad en volver a Descartes cuando se quiere pensar que hay un conflicto entre el alma y el cuerpo, sobre todo cuando este conflicto se entiende como el dominio del primero sobre el segundo. Lo ha hecho la filosofía analítica, lo ha hecho también la fenomenología. Merleau-Ponty le ha dedicado muchas páginas, reflexiones y referencias, todas ellas son una crítica feroz: el pensamiento de *survol* que lleva de sí la marginalidad del cuerpo, su existencia paradójica etc. Y entre todo este tipo de cuestiones el misterio de la VI Meditación, que en las manos de Merleau-Ponty pero también – y ya lejos de la cuestión de una asimetría radical entre la *res cogitans* y la *res extensa*- en las de Gueroult, Marion etc., han de hacer

¹³ DERRIDA, J. *Le toucher, Jean-Luc Nancy*. Galilée. Paris. 2000. Esta es la hipótesis de toda la obra, de todo el estudio hecho durante años del pensamiento de Jean-Luc Nancy.

¹⁴ BADIOU, A. *Panorama de la Filosofía Francesa Contemporánea*. En *New Left Review*. Trad. Pelayo Pérez. Buenos Aires. 2005., pp. 175-183: *Destaquemos, sobre este punto de los orígenes, que se podría ir más lejos y decir, a fin de cuentas, que allí hay una herencia de Descartes, y que la filosofía francesa de la segunda mitad del siglo es una inmensa discusión sobre Descartes. Pues Descartes es el inventor filosófico de la categoría de sujeto, y el destino de la filosofía francesa, su división misma, es una división de herencia cartesiana. Descartes es a la vez un teórico del cuerpo físico, del animal-máquina, y un teórico de la reflexión pura. En cierto sentido, se interesa en la física de las cosas y en la metafísica del sujeto*, (p. 177).

comprensible qué concepción tenía Descartes de la unión y de la distinción: *No soy como un piloto en su nave* nos dice Descartes. Nancy, es tal vez un poco más original, un poco más reservado, un poco más agudo. Comparte con el resto de autores la sensibilidad ante la importancia fundamental que el problema de la unión cartesiana tiene para todo el desarrollo del pensamiento moderno, pero a diferencia de sus “colegas” filósofos, Nancy no desea criticar a Descartes, sólo situarse lo más cerca posible, lo más próximo posible al momento de la fundación de una subjetividad que hace partir justo de una formulación de *ego* que sólo se sostiene de su auto-enunciación. Nancy no ve un dominio de fuerzas, un esquema dislocado o desigual, tampoco busca la conexión de una *ratio*, ni otra suerte de esquema entre la pasividad y actividad del *cogito* y la *carne*. En la VI Meditación, el piloto y su nave no están en el corazón del misterio, no están en su *síncopa*.

En esto Nancy se habrá distanciado de una cierta tradición de confrontación con Descartes pero, a la vez, también se distanciará de la concepción historicista de Heidegger. En Descartes, más allá de una determinada relación con la verdad, antes incluso que un “pliegue antropológico”, y que un modelo de pensamiento moderno donde se hayan privilegiado en algunas ocasiones el alma, en otras el cuerpo o se hay deseado un equilibrio aceptable, hay algo perpetuamente discontinuo, continuamente dislocado pero que conserva el vigor de su unidad y su fuerza productiva delirante y vertiginosa. En Heidegger opera el olvido por la cuestión del *ser*, en Nancy opera un mismo modelo de encaje por la convulsión, por el desorden de estrechamiento, cuyo *olvido* radica en la traducción de *unum quid* por la de *un composé*. El olvido de la identidad del Sujeto es el olvido de la naturaleza de la unión del alma y el cuerpo. A partir de allí, todo pensamiento ha buscado su restitución, su formulación o su fundamentación.

Por esta razón, lo que el lector va a encontrar en este trabajo no será precisamente el análisis programático de las ideas de un autor, ni cierta historia de la filosofía, ni una crítica a las obras que hablan del cuerpo, ni las que hablan del alma, ni de aquellas que buscan su equilibrio aceptable. Mucho menos es nuestra intención suscribir o dar por buenas unas ideas en detrimento de otras ni cosas por el estilo, no se trata de juzgar si *el tocar*, la propuesta que Derrida contempla en la filosofía de Nancy, es realmente el final de esta historia del

problema de la unión, aunque inevitablemente tenga que ser expuesto y bajo esta forma precisamente de paroxismo. Fundamentalmente, lo que vamos a exponer, es la presentación de una hipótesis y un modo de aproximarse a su contrastación.

La hipótesis reza del siguiente modo: todo el pensamiento moderno es en esencia el problema de la unión entre el alma y el cuerpo. Es decir, todos los sistemas de pensamiento moderno comparten el intento de reformulación, restitución o fundamentación de la unión del alma y el cuerpo.

Debemos matizar, para esta hipótesis, dos cuestiones: primero, entendemos el pensamiento moderno como un período que ocupa un espacio de desarrollo filosófico que va desde Descartes a Jean-Luc Nancy; segundo, los distintos sistemas y géneros filosóficos deben su motivación, su raíz, su originalidad o bien a privilegiar el alma, o bien a privilegiar el cuerpo, o bien a buscar un equilibrio aceptable entre ambos, por lo que, para comprobar que esta hipótesis tiene sentido, que realmente existe, implica intentar explicar con la mayor precisión las rupturas intelectuales bajo el problema de la unión, hacer *efectiva* la ocurrencia que pronostica la hipótesis en cada análisis.

La contrastación de esta hipótesis se hará mediante un rodeo -un rodeo bastante largo aunque insuficiente- que tratará de responder a las siguientes cuestiones: ¿Realmente el problema de la unión ha dado paso a toda una filosofía basada en el privilegio del alma o el cuerpo?, y siendo como es este último tan importante en nuestro pensamiento actual ¿puede explicarse la existencia de un dominio del pensamiento intelectual a partir del cuerpo por el problema de la unión y, por extensión, aún podemos calificar a esos pensamiento de “modernos”?, además cabe añadir ¿de qué forma estos discursos sobre el cuerpo aún responden a un modelo cartesiano del problema de la unión?

Para abordar estas cuestiones el lector encontrará una búsqueda y exposición de la irrupción del cuerpo humano en el pensamiento filosófico, su análisis y, finalmente, el análisis que de estos pensamientos “hace” Nancy mediante su propia propuesta, la cual guarda la fe en la superación definitiva del problema, y por ende, en la superación de la metafísica moderna. Todo ello previa

introducción al pensamiento de Descartes, su concepción filosófica de la unión y la repercusión de la misma en el desarrollo de la filosofía que él inaugura.

Esta obra será, como tantas otras, un trabajo paranoico en el sentido lacaniano¹⁵: la búsqueda de una verdad dentro de un complot estructurado y oculto: el problema de la unión del alma y el cuerpo como el problema fundamental de la modernidad, el problema oculto tras un piloto y su nave.

¹⁵ Análisis de Jambet sobre Lacan en su *Lacan et Platon: le mathème est-il une idée?* En *Lacan avec les philosophes*, Albin Michel, Paris. 1991. Esta idea de un complot oculto, de una historia secreta y más fundamental, es como la *expresión*, en la tesis doctoral de Deleuze (véase la Introducción en DELEUZE, Gilles. *Spinoza y el problema de la expresión*. Trad. Horst Vogel. Atajos. Capellades.1999), o como la cuestión de lo háptico en Derrida (DERRIDA, J. *Le toucher, Jean-Luc Nancy*. Galilée. Paris. 2000) Por lo demás, la confianza de Jambet en Lacan para todo lo filosófico resulta algo exagerada: *la filosofía sólo avanza gracias a Lacan...* Cfr., p. 105.

Capítulo I

Regreso a Descartes desde el Pliegue Antropológico

La estrategia de Jean-Luc Nancy

Inspirada en Heidegger

“Si fuera *así*, la esencia del hombre no puede ser nunca determinada originariamente de modo *suficiente* con la interpretación del hombre *que se ha tenido hasta ahora*, es decir con la interpretación de la *metafísica* del hombre como *animal rationale*, ya se privilegie en ello la *rationalitas* (racionalidad, conciencia, y espiritualidad) o la *animalitas*, la animalidad y la corporalidad, o se busque en cada caso simplemente un equilibrio aceptable para ambas”¹⁶

En su *Ego Sum*¹⁷, Jean-Luc Nancy habrá llevado al extremo estas palabras, reforzando la hipótesis de un determinado desarrollo del pensamiento, así como el escenario de todos sus resultados. También él habrá sostenido la esperanza de una solución, la posibilidad de una superación sólo desde la reflexión filosófica, capaz de retrotraerse a las formas esencialmente genéticas del problema y cuya actualidad, la tarea que debe ocuparla hoy y que la define, reside en la denuncia activa de nuestras formas de conocimiento, de todos nuestros discursos; es decir, de toda una metafísica, cuya desambiguación pasa por su superación definitiva. Nancy, también, habrá dado por útil todo el aparato técnico del lenguaje heideggeriano, flexibilizando y actualizando, obviando y también prescindiendo, el alcance de algunos de los estados de la cuestión esbozados en el segundo volumen del *Nietzsche* de Heidegger. Así, la distancia teórica, es decir, aquello que dice Nancy más allá de constatar a Heidegger (y aquello que no dice ni deja de decir), responde a los entresijos actualizados del

¹⁶ HEIDEGGER Martin. *Nietzsche II*. Trad. Juan Luís Verma. Destino. Barcelona. 2000, p. 159 (a partir de ahora *Nietzsche II* para la citación).

¹⁷ NANCY. Jean-Luc. *Ego Sum*. Trad. Juan Carlos Morenos Romo. Anthropos. Barcelona. 2007 (a partir de ahora *Ego Sum*, para la citación).

mismo reto, los cuales funcionan como un segundo foco de inspiración y estimulan nuevas estrategias. La problematicidad general del escenario desde el cual partimos, el estado de la cuestión que Nancy comparte con Heidegger, es la del “pliegue antropológico”.

Habrán motivos suficientes para justificar la existencia de este pliegue, y no sólo motivos suficientes para constatar su realidad, sino la fuerza, la intensidad con la que envuelve todos los discursos contemporáneos, esto es, su actualidad irremisiblemente constante. Después de un período de tiempo ocupado por la *Estructura*, el *Texto*, o el *Proceso*, donde el Sujeto había sido revisado, criticado, apartado, cuestionado etc., Nancy ve en nuestra actualidad, en la moda tal vez, que el Sujeto vuelve a ocupar un lugar preponderante en los discursos contemporáneos. Esta ocupación, en un sentido tanto originario como teleológico, es lo que llamamos el “pliegue antropológico”, donde el hombre se acostumbra a pensar como sujeto hasta la obviedad, donde *toda meditación sobre el hombre es comprendida como antropología*¹⁸ y la comprensión de esta meditación queda aplanada, olvidada, denegada u oculta precisamente en aquello que la promueve, el Sujeto.

1. *La filosofía delante del pliegue antropológico*

Nos enfrentamos a un modo de pensar que ha crecido históricamente y no a algo “construido”. El problema es entonces bastante grave porque su peso conforma toda nuestra herencia cultural e intelectual, ¿qué podemos hacer para cuestionar el pensamiento antropológico si las fuentes a las que tenemos que recurrir son las mismas, si opera la misma historia, si los ojos que nos miran están ya demasiado acostumbrados? ¿Cómo evitar el efecto contrario de una nueva consolidación de la subjetividad?

Heidegger era sumamente consciente de estos problemas, precisamente su tratado *Sein und Zeit*, nos dice, está inspirado en estas conexiones que no permiten una pregunta más originaria sobre la interpretación del hombre, conexiones que conforman un desarrollo del pensamiento dentro del pliegue

¹⁸ Nietzsche II, p. 159.

antropológico. El objetivo principal era huir de todo giro hacia el objetivismo, de todo realismo, ya que definitivamente estas figuras no dejan de ser un subjetivismo y forman parte del modo de pensar moderno antropológico *al que ya estamos inextirpablemente acostumbrados*¹⁹. La pregunta por el *ser*, por la verdad del *ser* y la determinación de la esencia del hombre a partir de su relación con el *ser* y sólo desde ella, estaba fuera de la relación sujeto-objeto y por lo tanto de una determinación de la esencia del hombre desde presupuestos subjetivistas. Cuando Heidegger escribe el segundo volumen de su *Nietzsche*, el éxito de esta empresa parece estar aún muy lejos. Leemos como él lamenta explícitamente que, en los 13 años transcurridos desde la publicación de *Sein und Zeit*, *no se ha logrado despertar en lo más mínimo ni siquiera una primera comprensión de este cuestionamiento*²⁰. El pensamiento moderno se ha acostumbrado a convertir en obviedad la idea de que el hombre es el *ejecutor*, el *administrador* e incluso el *poseedor* y el *portador*²¹ de la subjetividad y que de este modo es por sí mismo el fundamento esencial de la subjetividad.

Para Jean-Luc Nancy, esta realidad está plenamente constatada. No sólo nuestra metafísica es esencialmente una metafísica del Sujeto, sino que además es una metafísica prolija de este sujeto. Así, queda eliminada cualquier duda sobre el estatuto o rol de esa metafísica, porque ésta no sólo se encuentra en el corazón de nuestros saberes, como sus primeros principios subyacentes, sino que lo empapa o lo pliega todo, su forma es toda la de un sujeto, de principio a fin. Debemos atender a un pie de página del *Ego Sum* para entender el alcance de intensidad de este reino de la subjetividad y la modalidad con la que se relaciona con nuestro pensamiento. Por cuestiones en las que Nancy prefiere no entrar, la cuestión de la subjetividad está tanto en todo lo filosófico como en aquello que reputamos por “no filosófico”. En nuestra actualidad, y bajo una inspiración fuertemente heideggeriana, Nancy caracteriza el lugar de la filosofía por un olvido y un regreso fuertemente solidarios el uno con el otro, de lo filosófico y lo “no filosófico”: esa es nuestra *epistemé*, nos dice de una vez. Justo en este momento, Nancy, que ha tomado prestado el concepto acuñado por M. Foucault en su *Historia de la Locura*, despliega la siguiente nota al pie, aclarando

¹⁹ Cfr. *Nietzsche II*, p. 153 y 165.

²⁰ *Nietzsche II*, p. 159.

²¹ *Nietzsche II*, p. 158.

lo que entiende por este vocablo:

Michel Foucault, que ha creado el concepto, es quien mejor representa la cosa con sus trabajos: concepto antropológico de la antropología general. Epistemé guarda aquí el mismo sentido de la operación foucaultiana, pero no es un concepto filosófico, no lo es propiamente. Esta epistemé se define por el discurso o, incluso mejor, por la proposición filosófica que mantiene relaciones con aquello que reputamos por “no filosófico”²².

La *epistemé* resume el efecto de un pliegue antropológico, define el campo de una antropología general, de la antropologización del pensamiento, que *quedaría muy lejos de la pregunta por el “ser” de un sujeto bajo su capacidad para dominar los símbolos de un psicoanálisis, una sociología, una historia, una biología, una termodinámica, una poética, unas matemáticas que, deslastradas de una positividad clásica, no por ello dejan de reclamar una positividad altamente sofisticada*²³.

Esta “positividad altamente sofisticada” y que podemos constatar en toda una suerte de discursos, es precisamente aquello que Heidegger temía como el riesgo bajo el que cualquier otro cuestionamiento, al venir de una tradición histórica igual donde las *conexiones de sentido* son de difícil discernimiento, no fuera capaz sólo de motivar otra pregunta, sino que además ayudara a alimentar el ya interminable catálogo de presupuestos antropológicos. Y es que el pliegue antropológico posee *de sí* una infinita capacidad de absorción, no hay que olvidar que en él reside el modelo esencial de la interpretación ¿qué puede hacer entonces la filosofía, cuál es su cometido, bajo qué forma podemos considerarla? Parece adecuarse bastante bien la idea que, en una gran parte, la fuerza del trabajo filosófico reside en la denuncia crítica. Pero esta modalidad por la que se entiende el trabajo filosófico no sería completa del todo si no tomamos en consideración la relación del qué, cómo y por qué motivos se desprende un auténtico pensamiento, realmente independiente, del pensamiento antropológico.

Nancy, a este respecto, ha dejado escrito que si hay alguna tarea actual para la

²² *Ego Sum*, p. 6.

²³ *Ego Sum*, p. 7.

filosofía ésta es la de manifestar la efectuación en cuanto a tal y, correlativamente, manifestar la ineffectividad de esa efectuación, dado a que, para el caso que nos ocupa, el sujeto antropológico la recubre, la ahoga. ¿Se trataría de apostar por una vía crítica que, sin descanso, señalara cada detalle del pliegue antropológico en todo programa, en cada figura del subjetivismo que se oculta en un determinado pronóstico o una falsa genealogía a modo de denunciar la ineffectividad de una efectuación? ¿Deberíamos esforzarnos por consolidar otro sistema o programa para superarlo?

Nancy no dice que esto no pase ni haya pasado. Lo acabamos de ver en Heidegger, pero también lo sabemos de Platón, Descartes, Kant o Hegel, quienes han denunciado la ineffectividad de una filosofía e incluso de una *epistémé*. Pero hay que destacar que en la mayoría de casos, la filosofía toma una actitud servil. Nancy lo ejemplifica: en Hegel y Bataille, por ejemplo, se trata de la voluntad de dominar la antropología misma, ya sea por condenación, subsunción, reabsorción o fundamento y, en cualquier caso, no dejan de ser filosofías en tanto que subjetividad. ¿Qué puede hacer la filosofía para no ser parte de esta expansión prolija del sujeto antropológico?, y ¿qué puede hacer para no ser parte de un olvido del *ser*, en el sentido del olvido de la proveniencia y de la naturaleza metafísica del sujeto, ya se trate del olvido, del desconocimiento o incluso de la denegación de la metafísica que él perpetua?

Nancy, entonces, se ve obligado a considerar que la filosofía propiamente, en tanto que la ocupa el problema del pliegue antropológico y sus implicaciones históricas, es algo que sólo se define bajo esta actualidad, es algo que queda definido por una tarea, por la ocupación urgente de un problema, el problema del pliegue antropológico. Y en este caso, resulta que *una filosofía como sujeto es el sujeto de la filosofía*²⁴, porque es cuestión de ella misma como cuestión de su actualidad. Pasa como con la historia, no es que lo que ocurra sea filosofía, ella no es eso que ocurre, pero el hecho de que eso ocurra *porta en Occidente el nombre y la forma de lo filosófico*²⁵. Es decir, puede que lo que entendemos hoy como filosofía esté tan contaminado por el subjetivismo, esté tan inmersa en el pliegue antropológico, que no podamos llamarlo propiamente filosofía, pero a la postre, este suceso mismo es filosófico y ha de ocupar a la filosofía.

²⁴ *Ego Sum*, p. 9.

²⁵ *Idem*.

Así que, desde un principio, existe la intencionalidad y la urgencia de abordar el problema del pliegue antropológico, de buscar nuevas salidas, pero evitando cualquier posición que pase a alimentar el ya enorme mundo que ocupa la filosofía de la subjetividad, el abigarrado y ya infinito pliegue antropológico.

2. *Una estrategia diferente, el “murmullo” como el sujeto que indecide el discurso.*

Hay que evitar a toda costa lo que temía Heidegger y que el análisis no pase a engrosar más el pensamiento de la subjetividad. Heidegger ha llegado a este razonamiento en el apartado *La determinación de la esencia del hombre y la esencia de la verdad*²⁶ de su *Nietzsche* después de haber analizado las posiciones metafísicas fundamentales de Protágoras, Descartes y Nietzsche. El elemento por el cual estas pueden ser discriminadas o comparadas es su relación con la verdad, las *posiciones fundamentales metafísicas tienen su fundamento en la respectiva esencia de la verdad*²⁷, y dependiendo del tipo de verdad con la que se fundamenta al hombre, éste adquiere una determinación esencial diferente. La determinación de la esencia de la subjetividad es la respectiva “esencia” de la verdad, y no la concepción del hombre, es siempre la verdad la que da la medida en cada caso. Así, el hombre, el *ser-hombre histórico*, es ante todo consecuencia de la esencia de la verdad y es por esta razón que su interpretación moderna como *animal rationale* (que privilegia un aspecto sobre el otro o el “equilibrio aceptable entre ambos”) impide que su esencia pueda ser determinada de un modo más originario. Todos nuestros saberes, todos los discursos que generamos, todo lo que perseguimos, está perpetuamente encerrado, plegado, bajo la forma de una metafísica del sujeto antropológico, y esto porque el cómputo que lleven a cabo las posiciones metafísicas fundamentales, estará dirigido *por el modo de pensar* antropológico *que*, no comprendiendo ya la esencia de la subjetividad, continúa la metafísica moderna, aplanándola.

Para Heidegger, en Occidente, el hombre se experimenta como *animal rationale*,

²⁶ Cfr. *Nietzsche II*, pp. 158-163.

²⁷ *Nietzsche II*, p. 156.

siendo la animalidad aquello que primero se piensa y a lo que acompaña el carácter diferencial de la *ratio*, el *λόγος*; que es comprendido como una facultad que permite al hombre conocimientos superiores con respecto a los animales. De esta manera, una esencia de la verdad y del ser que determinen la esencia del hombre y que prescindan tanto de la animalidad y la racionalidad, del alma, el espíritu, conciencia y del cuerpo, o de *todos ellos juntos, es algo de lo que la metafísica nada sabe ni puede saber*²⁸.

Nancy habrá comprendido los riesgos de una analítica interpretativa de la verdad, porque todavía se juega todo y todo sucede en el Sujeto, la suerte de la metafísica, desde esta perspectiva, es la misma que la de Heidegger. Es más, aquello que pudiéramos llamar la filosofía nueva, la filosofía ella misma como novedad, se caracteriza siempre por unas mismas figuras las cuales no se apartan en nada de este Sujeto. Para Nancy, se identifica esta clase de pensamiento en el hecho de que esta filosofía es profética, tiene un pasado de falsos o malos profetas, anuncia, vaticina, pero lo hace en nombre del mismo sujeto, del sujeto antropológico, que deviene para que pueda haber profecía, sujeto moral, moralizante; si atendemos al fondo de toda cuestión, no hay más horizonte que los derechos y deseos del sujeto. Además, añade, la reflexión sobre el sujeto no es nueva ni su monopolio pertenece a la modernidad, más bien su novedad reside otrora en el tono antropológico y profético, que el saber ha llevado hasta sus últimas consecuencias y que finalmente no deja de ser una flaca novedad para un mismo programa en Occidente.

Uno de los mejores ejemplos, explica Nancy, es la conquista casi quijotesca del Sujeto²⁹ por parte del psicoanálisis, de Freud hasta Lacan. El psicoanálisis ha constituido la avanzada extrema de la problemática metafísica del Sujeto como a su vez ha constituido su extrema antropologización, hasta llegar incluso a la inscripción socio-institucional de este antropologismo, llegando también, como todo extremo, a provocar una crítica a este antropologismo. Una partida doble que, sin embargo, hace que podamos identificar la historia del psicoanálisis, sea la que sea, prescindiendo incluso de las diferencias disciplinarias, desde la

²⁸ *Nietzsche II*, p. 158.

²⁹ Utilizamos "Sujeto" en mayúsculas o "sujeto" en minúsculas siendo fieles a la traducción de Morenos Romo del *Ego Sum*.

cuestión del sujeto.

Según Nancy, el problema de todo lo teórico, es decir del sujeto, ya que en última instancia sólo lo incumbe a él, es el pensamiento del abismo, abierto entre el acto del pensamiento y el discurso del pensamiento. No hay otra cosa que sostenga una operación discursiva. La operación teórica consiste en la autoposición, no de un saber inmediato o ingenuo, como resultaría de un análisis simplista de la metafísica, sino el abismo abierto entre la cosa y el saber: se trata de la autoposición y la auto-fundación del abismo entre la cosa del saber y el saber de la cosa: *esta auto-fundación del abismo, esta manera de llevar el abismo a su colmo y de colmarlo al mismo tiempo, es la operación, por excelencia, del Sujeto*. La forma desnuda de la ciencia, vista por los saberes que llevan al extremo el discurso antropológico, ya no tiene más “objeto” que la ley de su propio discurso; y precisamente *el sujeto se entiende ahí, y se hace entender indefinidamente*³⁰.

¿Cuál es la estrategia por la cual podemos optar? Esto significa ¿cómo debemos entender esta fuerza del Sujeto que todo lo ocupa, cuya reproducción es incesante aunque en realidad ya haya tenido lugar? Para Nancy, el fondo de nuestra actualidad está marcada por esta realidad: se trata de una “inefectiva efectividad”. Es decir, el Sujeto se requiere a sí mismo en todos los discursos, se busca, se multiplica siendo él mismo el principio que logra la posibilidad de sí mismo; a su vez, este poder es estéril, porque no tiene en absoluto ninguna finalidad en sí mismo, porque su fuerza reside en parte en esta ilusión de infinitud finita. Lo que en principio parece quedarnos es la obstinada reconstitución metafísica de todos los discursos, la búsqueda genética del hombre a través de sus partes (que ya hemos tenido que saber diferenciar), privilegiando alguna de ellas o buscando su equilibrio. Tal vez, es por esa razón que la filosofía ha quedado establecida sordamente en la búsqueda de equivalencias: el discurso y el análisis, yo y el otro, el alma y el cuerpo, manteniendo una actitud servil, prácticamente conciliadora. Y lo mejor de todo es que este Sujeto no está escondido, es precisamente en estas reconstituciones donde se hace escuchar, pero ¿escucha acaso algo este Sujeto? ¿Existe la posibilidad de que lo haga? Aquí reside la gran dificultad que guarda enfrentarse al Sujeto, él dice pero es

³⁰ *Ego Sum*, p. 13.

incapaz de escuchar. Y si no escucha nada, ¿de qué manera, bajo qué supuestos, con qué herramientas podemos enfrentarnos a él?

Para Nancy este Sujeto no escucha nada porque de hecho no puede escuchar otra cosa que no sea él mismo, y esto sucede por dos razones principalmente. La primera de ellas es porque el Sujeto se genera como discurso desde sí mismo, todo discurso es sujeto de algo, busca un modo de subjetividad como fundamento y como finalidad. La segunda razón es que el análisis de estos discursos toman su medida exactamente desde el sujeto, de hecho ahí reside la equivalencia: la finalidad de todo análisis es buscar la consistencia, sustancia y estatura de un discurso como Sujeto. De este modo, todo se juega en el *mismo* lugar. El lugar de lo Mismo no tiene por principio ningún carácter discursivo propio, sólo es como si quisiera tenerlo, como si invitara a tenerlo. Es el lugar donde aún no hay nada dicho y todo debe decirse, así que la “extraña” *identidad* del Sujeto es el lugar de lo indecible, de una *apodíctico de lo indecible*. No obstante, el lugar de lo indecible deja de ser apodíctico porque en el fondo invita, o fuerza más bien, a la asertividad. Es decir, no hay un “tal” o un “cuál” sujeto desde el principio, sino ese lugar de indecibilidad sobre la cual el sujeto debe adoptar o rechazar indefinidamente lo que es y no es, lo cierto de lo falso (o el error), porque en el fondo se está haciendo hablar a un sujeto que *no dice ya nada*; lo es todo, pero en el abismo desde el cual aglutina todos los discursos, los garantiza, pero desde una auto-posición que él mismo no puede asegurar, ya que ésta está auto-fundada en el abismo, donde apenas se aguanta, prácticamente sólo de la punta, como regidor de todas las equivalencias.

No se trata, entonces, de buscar una pregunta más originaria, jamás será escuchada; no se trata de generar otro sistema más de pensamiento, la metafísica no puede atender este problema; ni tampoco del escrutinio crítico e interminable de todas las formas de subjetividad, porque son esencialmente todas.

Lo que nos había quedado a nosotros hasta ahora, dice Nancy, era la *reconstitución obstinada de la metafísica del discurso analítico*, porque el núcleo, el espacio donde esto sucede, es el sujeto, cuya definición mide todas las equivalencias. Se trata entonces de buscar otra estrategia, que no pretenda enfrentarse al basto lenguaje de la subjetividad, sino al *murmullo* que queda en ese lenguaje. Ese *murmullo* deberá buscarse como el que refleja al sujeto que

se indecide en la decisión de su discurso, pero antes, ¿en qué consiste esta figura del *murmullo*?

Esta idea del *murmullo* está inspirada en la definición sobre el discurso filosófico que hace Blanchot³¹, para quien la filosofía es el discurso decidido de esta indecisión. No se trata de otro discurso más como pueda presuponerse desde un principio, ni de un discurso propio que llevara el nombre de “filosofía”. Aquí, más bien se trata de una especie de murmullo, de un murmullo oscuro, trasgresor, sin *derecho* de entrada, que lo dice todo o podría decirlo todo, pero que no tiene el poder de decirlo, *un posible sin poder*. Es decir:

*Ese murmullo es el de alguien, de un sujeto quizás, pero de un sujeto que se indecide, y para quien, sin cesar, se indecide la decisión de su discurso*³²

No tenemos ya la esperanza que este Sujeto pueda escuchar ya acaso nada, pero la filosofía, entendida así, es la única posibilidad de sustraerse a la reconstitución metafísico-antropológica del sujeto. Sólo mediante la irrupción de ese *murmullo* podemos afrontar el *dis-curso* en el discurso, es la única posibilidad de habérselas con aquello que se separa detrás del Sujeto, *con eso o ese que se indecide como sujeto*.

3. Lo primordial en el interés por Descartes.

¿Dónde se produce el momento en el que el sujeto se indecide? Visto que nos enfrentamos a toda una tradición, el camino, entonces, prosigue Nancy, es reatravesar el discurso a través del cual el Sujeto se decidió, y ese *discurso*, no es otro que el de Descartes, quien inaugura una metafísica con la *queremos tener saldadas todas nuestras deudas*.

Es con Descartes y desde Descartes, que el “yo” humano se convierte en sujeto predominante en la metafísica. En este sentido, hablamos de “*Subiectum*” que

³¹ “*Le discours philosophique*” en L’Arc, nº 46, “Merlau-Ponty”, 1971. Opus cit. *Ego Sum* p. 15, nota 16. Para una mayor profundidad en las influencias de Nancy véase a Begonya Sàez Tajafuerce *Jean-Luc Nancy, o la ontología desde/hacia el sentido*. En *Filosofías postmeatísicas. 20 años de filosofía francesa contemporánea* (coords. Laura Llevadot y Jordi Riba). Donde quedan detallados los “diálogos” filosóficos de las ideas de Nancy: Derrida, Heidegger, Blanchot, Bataille, Lacan etc., pp. 35-37.

³² *Ego Sum*, p. 13.

es para Heidegger lo que en *un sentido destacado está ya siempre delante de y, por lo tanto, la base de otro, siendo de esta forma fundamento*³³. Aquí, en el concepto de “*subiectum*” no tiene por qué estar el concepto de hombre, ni el de “yo” o “yoidad”, *subiectum* son también las *plantas y las piedras*. Pero la modernidad se caracteriza por buscar el método por cual el hombre mismo y para él, busca el camino donde haya algo incondicionalmente cierto y seguro y se delimite la esencia de la verdad; se busca el fundamento incondicional e inquebrantable de la verdad. Entonces, si deseamos prescindir de una estrategia analítica de la verdad, si hemos comprendido bien los riesgos, parece bastante acertada la idea de volver justo en el momento de la fundación de este *subiectum*.

Ego Sum no es otra cosa que un libro sobre Descartes, pero está compuesto de una cierta manera que quiere diferenciarse del resto de la basta literatura existente sobre Descartes.

No se trata, nos advierte Nancy, de reinstalarse en Descartes, en la fundación de su sujeto, de manera que tuviéramos un discurso superior al suyo, así como otro discurso superior al psicoanálisis o a la lingüística. Tampoco desvelar una verdad en Descartes, que estaría detrás de todos los discursos como fundamento. Para Nancy se trata de ir al lugar, de recuperar el instante de una fundación, el instante donde el discurso se pone como su auto-enunciación, o auto-performación, posición explícita enunciada y enunciante que, aunque parta de Descartes, está sumergido, inscrito, en un programa que parte desde Parménides como *el programa mismo de nuestro discurso*, llegando a nosotros en esta forma hoy trágica del pliegue antropológico y desde la cual sólo podemos hablar de un *subjetividad triunfante o desdichada*. De esta manera da por buena la hipótesis heideggeriana donde el *subiectum* es cualquier cosa como fundamento, donde la modernidad ha trabajado bajo un mismo programa característico de este *subiectum*, pero rehusando trabajar con el análisis de la verdad para ir al lugar mismo del acontecimiento, del principio donde este *subiectum* es hoy lo que es. Así, antes de definir esas características, de averiguarlas, conviene empezar justo en el momento de su inauguración.

³³ Nietzsche II, p. 117.

Nancy, en adelante, evitará referirse a la subjetividad en el momento de su inauguración con otro nombre que no sea el de *Ego*, nombre que se anuncia y se denuncia y que propondrá distinto del Yo (moi), y de yo (je), implicados ya en el desarrollo del pliegue antropológico. Se trata de referirse con la mayor precisión posible a eso que se llama al enunciarse y que no debe ni puede referirse a un discurso de la “yoidad”, sea cual sea su forma. Y todo ello porque no se trata aquí de una vía formada, sino del enunciar de dónde sale o brota el murmullo, *siempre inactual, que nos llama*.

Es así como Nancy quiere estar en el lugar mismo de Descartes, en el lugar donde se funda la auto-enunciación de *Ego*, y en este sentido también, adopta la expresión hegeliana de la “tierra firme a la que se llega” con Descartes. En este sentido, entiende Nancy que Descartes ha impreso tres siglos de certeza a la modernidad, no tanto como el modo de verdad que queda asegurado por el Sujeto, sino como el cimiento o el substrato del pensamiento, *puesto al día* en el pensamiento mismo y como pensamiento.

Para Heidegger el caso era sensiblemente distinto. Con la certeza, hay una nueva determinación de la esencia de la libertad con respecto a la verdad revelada bíblico-cristiana y la doctrina de la Iglesia. Ahora, la libertad es aquello que se abre a una multiplicidad que quiera ser puesta por el hombre mismo como necesario y vinculante. No hay secularización de las ideas cristianas de “liberación” propiamente, ni profecías o síntesis de época, ni *adivino ni sabelotodo cojeando detrás de los acontecimientos*³⁴, hay una verdad garantizada por el sujeto. La peculiaridad de Descartes es haber pensado en *fundar el fundamento metafísico para la liberación del hombre hacia nueva libertad en cuanto autolegislación segura de sí misma*³⁵. Descartes pensó este fundamento en sentido auténticamente filosófico, es decir, fundando una nueva determinación de la verdad del ente en su totalidad y de la esencia de la verdad. Nancy, no obstante, prefiere eludir esta determinación más allá de las rupturas históricas anteriores a Descartes en lo que al estatuto de la verdad se refiere. Por el contrario, quiere acercarse justo al instante de esa ruptura, presenciarla, extralimitarla más allá del momento en el que inspiró toda la sensibilidad y objetivos del pensamiento moderno.

³⁴ Nietzsche II, p. 121.

³⁵ Nietzsche II, p. 123.

Las premisas de Nancy no pueden desbordar al pensamiento heideggeriano, es cierto, no puede, o no debe, ni sobrepasarlo ni ponerlo en cuestión. Para él, como para tantos otros, es una guía repleta de inspiración. Además, y esencialmente, Nancy entiende que antes que otra cosa, el análisis heideggeriano es un análisis sobre el *cogito*, y a este respecto no podemos más que confirmarlo³⁶ insiste, pero, ¿por qué razón lo dice?

4. *La vuelta sobre el cogito.*

La novedad de Nancy radica en un análisis pre-cogitativo y matricial que declara: *ego sum*. El análisis no pretende cuestionar la formación gramatical ni “el contenido de sentido”, sino la proposición según lo que expresa esencialmente. Heidegger identifica esta esencia con la representación, lo tenemos ejemplificado cuando cita la IV Meditación de Descartes, titulada de *Vero et falso*. En ella, Descartes no comprende la verdad como *falsitas*, sino como error, señala Heidegger. El núcleo del error remite a la satisfacción de las condiciones de remitabilidad, y éstas, en el hombre, equivalen a decir que hay una limitación en su esencia en tanto que no tiene inmediata y constantemente *plena posesión de lo verdadero*³⁷. Está, digámoslo, condicionado por “otra” cosa. Hay libertad, sí, el hombre es un ser que se apoya en sí mismo, pues donde no hay posibilidad de errar tampoco hay ninguna referencia a lo verdadero y esto vendría a atestiguar una primacía de la subjetividad, ya para lo que resta de modernidad. Pero aquí nos encontraríamos con una muy probable problemática de regresión *ad infinitum*.

La certeza proposicional de cogito articula todos nuestros discursos y así es cuando lo tratamos como un sujeto de la representación. Pero hemos de atender al detalle que hay ya una programación del *cogito* en una regresión al infinito. La verdad como certeza implica la apropiación representativa de la cosa, así, siempre nos es posible adentrarnos en una apropiación antecedente de la apropiación misma *hacia una representación de la representación, y hacia una*

³⁶ *Ego Sum*, p. 18.

³⁷ *Nietzsche II*, p. 161.

*presentación-ante-si de una presentación-ante-s*³⁸: todo *substratum* es sujeto, y todo sujeto es *substratum*. De este modo, desde una crítica del sujeto consciente para con el *cogito*, hasta el repertorio de todas las clases de sujeto – ya se trate de un sujeto-máquina, sujeto-texto, sujeto-deseo, sujeto-cuerpo -, cualquier crítica hacia el sujeto, por caótica o extrema que sea, es ella misma en definitiva Sujeto, ya que sería finalmente un verdadero *substratum*. Así, siempre resulta que la interpretación es una substratificación infinita del sujeto, olvidando que ejecutaba la voluntad de este último.

Una interrogación del sujeto-enunciándose se aparta de una analítica del sujeto-de-la-representación, y aunque apoye la tesis heideggeriana, la estrategia quiere ser muy diferente. Para evitar la dificultad de topar con una regresión *ad infinitum*, Nancy no desea interrogar la esencia de la proposición, como lo hace Heidegger, sino lo *proposante* de la proposición, esto es, *ego* enunciándose a sí mismo. No se huye del *cogito*, que al fin y al cabo es donde tiene lugar la experiencia de *ego*, sino del punto de partida del análisis; sea cuál sea el sentido la esencia de la proposición *cogito ergo sum*, ha de abordarse desde la *misma* posición y momento en el que éste se inaugura, pero ¿cómo podemos dirigirnos entonces a ese momento si no disponemos de la estrategia del análisis ni de la verdad ni de la interpretación?

5. *Recorrido de actualidad versus recorrido de inactualidad*

La gran tesis de Heidegger en su *Nietzsche* es el final de la metafísica. El final de la metafísica es *el instante histórico en el que están agotadas las posibilidades de la metafísica*³⁹, esto es lo que quiere decir “final de la metafísica” en Heidegger. Este *instante histórico* implica un modo de historicidad en el que se han de tener en cuenta tres aspectos importantes:

Primero, no implica que llegado el “final de la metafísica”, los hombres no piensen de modo *metafísico*, ni dejen de crear sistemas *metafísicos*; segundo, tampoco, que llegados al “final de la metafísica”, el pensamiento anterior deje de reservar posibilidades del futuro de las que no tenemos ninguna idea, y finalmente que,

³⁸ *Ego Sum*, p. 20.

³⁹ *Nietzsche II*, p. 165.

“el final de la metafísica”, no es el final de toda metafísica, sino la inversión de la *esencia* de la metafísica, mediante el cómputo de diferentes posiciones metafísicas fundamentales.

En este sentido, el agotamiento descansa en la posibilidad de la inversión. No como una inversión efectiva que no nos permita seguir pensando lo ya pensado, ni tampoco que no nos permita pensar nuevamente sobre el modo de pensar lo ya pensado. La posibilidad de la inversión agota el resto de las posibilidades porque, llegados a ese *instante*, los fundamentos *esenciales* de una posición metafísica, sus valores incondicionados, pierden ese estatuto ante la posibilidad de ser invertidos.

Heidegger, habrá dado cuenta del desarrollo de esa metafísica hasta su agotamiento. Primero, comparando las posiciones metafísicas fundamentales inscritas en un mismo programa-desde Protágoras, pasando por Descartes hasta Nietzsche-, dando fe de los cambios relativos a la esencia de la verdad (“desocultamiento” en Protágoras, “certeza” en Descartes, y “fijar lo que deviene” en Nietzsche) y la posterior interpretación del hombre. Y en segundo lugar, demostrando que el agotamiento de la metafísica es la capacidad de su inversión, muestracomo por distintas vías esta inversión ha sido realizada por Hegel y Nietzsche. Esta es una manera de explicación actual, ya que marca definitivamente el recorrido de algo que ha acaecido, su principio, su desarrollo, y su suerte, que no es otra que el agotamiento por inversión de la metafísica en Occidente.

Por el contrario, Nancy desea una aproximación al problema inactual y por ello se decanta a marcar cuatro puntos fundamentales de este recorrido, cuatro momentos que proporcionan las herramientas o ciertos límites para acercarse a este momento inaugural desde esta inactualidad. Estos momentos no están ni empezados ni terminados, es como si todos estuvieran a la vez, señalando los modos de aproximación al problema. Estos autores son Spinoza, Kant, Nietzsche y Derrida.

La primera cuestión importante la encontramos en Spinoza donde Nancy entiende que la identidad del pensamiento es la identidad de la “idea verdadera” que se manifiesta por ella misma. De este modo, el redoblamiento reflexivo o especulativo del pensamiento ya no implica otra cosa que la pura identidad del

pensamiento. Queda señalado un primer elemento problemático del *cogito* al enunciarse mediante el desbordamiento y estremecimiento del pensamiento en su instauración misma, en su propia identificación. Y todo ello porque Descartes lo había complicado todo con un doble juego: rechaza de principio una reflexividad del *cogito*, aunque nos autorice y conduzca a contemplar la manifestación de lo verdadero.

Sabemos que para Descartes no se puede aprehender el pensamiento, lugar donde se instala el pensamiento como Sujeto, y esto al menos por una triple afección. Primero, no se puede introducir un pensamiento del pensamiento, una reflexividad del *cogito*; segundo, a su vez, autoriza y conduce a contemplar la manifestación de lo verdadero y, tercero, no permite introducir en el “*ego sum*” nada intencional, algo así como una conciencia de sí. De este modo, trataríamos de evitar analizar el *cogito* mediante la certeza y la interpretación, para instalarnos en las dificultades puramente genéticas sobre la identidad de este *cogito*, que implica que, para comprender el problema de su identidad, el pensamiento haya de habérselas consigo mismo.

El segundo lugar encontramos a Kant. El espaciamiento entre Descartes y Kant —es éste último es quien lo comanda—, consiste en un espaciamiento entre la instauración del sujeto y su crisis. En Kant, intuición y concepto están separados, la intuición misma está dividida con respecto a sí misma, pero el pensamiento en Descartes se instala como una identidad anterior a toda intuición y concepto, se instala como la intuición de su concepto, y es precisamente que en la instalación de esta identidad que esta identidad se hunde. La identidad se abre de su propia apertura, y para que se emprendiera esta tarea era necesario que el Sujeto fuese abierto. Se trata, entonces, de una apertura vacía donde el Sujeto se deposita en todos los sentidos de la palabra, como un ojo o una boca sin borde, de la que el Sujeto se borda y se desborda, pues, su identidad, a la postre, se separa y se distingue. Descartes ha abierto esta respuesta imposible que recoge Kant, a la vez que abre la época del hombre al que le ocurre algo, algo en la medida de lo que no es y le ocurre como un accidente, intempestivamente. Esto que le viene encima al hombre, Nancy lo define como su arrealidad, que además, es el lugar inasignable de la experiencia informe que hace el “sujeto” de su “propio” caos. Nancy no contemplará nada particular en los “Idealismos”, que según él, se han contentado en decir lo que hay y que no hay de intuición en el sujeto cartesiano,

y donde el *cogito* se plantea y no plantea como *intuición intelectual*, es así que pasará directamente a tratar a Nietzsche.

En Nietzsche, la sustancia depende del sujeto del verbo, y es esa sustancia la que funciona: “eso piensa está ya de más, hay una interpretación del proceso que no pertenece al proceso mismo”. De este modo se nos revela que necesitamos, por lo tanto, una consideración inactual del Sujeto, una inactualidad que nos arroje al extremo del discurso, porque es ahí donde el sujeto se agota. Así que lo que nos toca es acompañar e interrogar este agotamiento del Sujeto, sin ir más allá, pues nadie escapa del sujeto. Tal vez quepa añadir que no se trata, en ningún caso, de ir a una vuelta clásica del sujeto individual, con conciencia íntima de sí y de su libertad. Bien al contrario, Nietzsche nos ha de permitir ponernos en ese instante de agotamiento del sujeto. Observamos la diferencia en el detalle por el cual Nancy agota aquí al “sujeto” y no a la “metafísica”, porque, nos explica que si Nietzsche pasa, en un sentido histórico tan cerca de Descartes, no es ya como final de la metafísica, sino que al pasar precisamente en ese punto de final de la metafísica podemos preguntarnos por aquello sobre lo que finaliza el principio del Sujeto: un fin, una finición o una finitud de o sobre constituyentes de *ego*. Para Nancy, Nietzsche da precisamente las condiciones de la interrogación, las más afortunadas. Y finalmente, casi como no podía ser de otro modo, Derrida. De él recoge la idea que el *cogito* por sí mismo es un exceso inaudito y singular hacia lo no determinado, hacia la Nada o el infinito. Para Derrida, el *cogito* desborda la totalidad de aquello que no puede pensar, desbordando originariamente, ante todo, la posibilidad misma de pensar el pensamiento.

Son cuatro caminos parecidos de los cuales podría empezar a intuirse la figura de esa “efectiva ineffectividad” y que provocan de entrada la idea de que la instauración cartesiana del Sujeto corresponde al agotamiento instantáneo de sus posibilidades de esencia. Es decir, que la inauguración del sujeto es la que provoca el hundimiento de su sustancia, o mejor, no la provoca ya que el hundimiento de la sustancia pertenece a la erección del sujeto. Como sea, el caso es que el sujeto no es ni Uno ni Otro, si no lo Mismo, y por eso se indecide, porque se mantiene como lo Mismo: *ego sum* se agota la enunciarse y de hecho porque se enuncia, agota así toda esencia del sujeto.

Entonces, Nancy se pregunta ¿Qué pasa con aquél que no puede sustentarse de esencia? Es decir, ¿qué pasa con el hombre? De momento habrá que buscar en aquello que ha hecho a los hombres, que los constituye, pero que no es nada de ellos.

Al mismo turno que la arrealidad sobreviene al Sujeto cuando dice *ego sum*, sobreviene en Nancy lo siguiente: *dum scribo, laravtus pro Deo, mundus est fabula y Unum Quid*⁴⁰. Se trata de acercarse al abismo, a la arrealidad que llena completamente el Sujeto, así como ver el momento mismo de la indecisión de este sujeto; a la vez, se trata de acompañar a este Sujeto y comprobar a qué responden las consecuencias de su desarrollo. En eso consiste un libro de Jean-Luc Nancy sobre Descartes y en este sentido lo busca, acompañándolo en lo más profundo de su filosofía.

6. *La relación del tema expuesto con el problema de la unión del alma y el cuerpo*

El problema de la unión del alma y el cuerpo está perfectamente insertado en este estado de la cuestión del pliegue antropológico e incumbe al tema del Sujeto, desde luego. No obstante, esto que hemos llamado pliegue antropológico, o bien pensamiento de la subjetividad, nos resulta útil de una manera subsidiaria. En este capítulo se trata de demostrar como delante de un determinado estado de la cuestión, se desarrolla una preocupación por el trabajo filosófico en un determinado sentido. Hemos visto como para Heidegger y para Nancy, la pregunta final consistiría en lo siguiente: ¿qué es el hombre?, matizando a su vez, ¿qué es el hombre si no se lo piensa como sujeto, si no se desarrolla a su alrededor un discurso antropológico? Y aún mejor, ¿cuáles son las razones por las que nuestro pensamiento queda desbordado o es incapaz de este ejercicio?

El tema de la unión del alma y el cuerpo es, a menudo, situada como una pregunta antropológica, de allí que incluso, como hemos visto desde el principio con Heidegger, ha sido así precisamente como se define el estado actual del

⁴⁰ *Ego sum*, p. 28.

pensamiento metafísico por la interpretación del hombre, privilegiando o bien su aspecto material, o bien el espiritual, o tratando de establecer un equilibrio aceptable entre ambos. Pero por otro lado, esto sólo nos invitaría a realizar un cierto cómputo de las distintas versiones sobre los pensamientos que se han ocupado de esta cuestión, es decir, construir una especie de historia de las ideas filosóficas, a partir de la modernidad, que versara sobre las distintas visiones de la unión entre el alma y el cuerpo, con la virtual y relativa ventaja de posicionarnos en alguna de ellas, de despreciar otras o, incluso, de empezar un ambicioso proyecto de superación.

Pero nuestro trabajo, sin embargo, no consiste tanto en la investigación de esta amplia historia como en el hallazgo de los elementos que problematizan el tema de la unión del alma y el cuerpo.

Eso sí, nos interesa destacar el hecho, mucho más importante, que de lo que aquí se trata es enfrentarse a toda una tradición, y debemos añadir, una tradición esencialmente cartesiana, en la que están tanto Descartes, como los cartesianos y anti-cartesianos de varias épocas. No importa tanto discutir si nuestro programa parte de Parménides o de Protágoras, ni si la metafísica acaba o no en Nietzsche. Tampoco importa mucho que nuestra inspiración crítica juegue con unos autores u otros. En este capítulo, por ejemplo, hemos hecho de Heidegger y Nancy unos perfectos compañeros de viaje⁴¹ por un estado de la cuestión general del pensamiento, y donde Nancy daba la sensación de tomar el relevo de un anquilosado Heidegger, hacia esa otra cosa que no sea esa subjetividad antropológica. Pero, de esta fantástica asociación es preferible no presentar una tradición demasiado sólida del pensamiento, ni hablar demasiado de superaciones, préstamos o influencias. Lo que se pone en juego es el análisis inaugural del sujeto y el rol que en esta inauguración tiene el tema de la unión del alma y el cuerpo, que apenas está aún esbozada.

⁴¹ De hecho Nancy admite y no admite “compañeros de viaje”, es difícil hablar de influencias y en muchas ocasiones se apuesta por decir que Nancy establece un diálogo. Por ejemplo, Begonya Sàez Tajafuerce en su capítulo *Jean-Luc Nancy, o la ontología desde/hacia el sentido*, en *Filosofías postmetafísicas. 20 años de filosofía francesa contemporánea* (coords. Laura Llevadot y Jordi Riba), retrata alguno de estos diálogos. En el caso de Heidegger, por ejemplo, la autora apuesta por señalar que el punto en común es la *Mitsein* (co-estar, ser-con) que circunscribe al área de la comunidad y la política, Cfr., p. 37.

Por este motivo, ya desde ahora, prescindiremos de una pregunta sobre el hombre, para centrarnos solamente en el rol del tema de la unión dentro de la inauguración de la modernidad, es decir, en Descartes.

De esta manera, las ideas más importantes y por las que hay que empezar en Nancy, de entre otras formas de acercamiento a la inauguración cartesiana del *cogito*, son las contenidas en el capítulo *Unum quid*, que es el que se ocupa explícitamente del problema de la unión del alma y el cuerpo, ocupándose además, y esto es importante a la hora de justificar el análisis cartesiano de Nancy, explícitamente desde una perspectiva anti-anropologicista y anti-subjetivista.

Seguimos la estrategia esbozada por Nancy (a quien nos encontraremos más tarde), la de un acercamiento multidimensional a Descartes desde el tema de la unión del alma y el cuerpo, y desde donde podremos empezar a delimitar con mayor precisión la pregunta sobre en qué consiste el problema de la unión.

CAPÍTULO II

El Problema de la unión del alma y el cuerpo en *Les Passions de l'Âme* y su conexión contemporánea

En Descartes, el tema de la unión del alma y el cuerpo aparece nuevamente en el tratado de *Les Passions de l'Âme*⁴², que se publica a finales de noviembre de 1649. En un sentido estrictamente cronológico, esta es la última obra de Descartes que ve la luz y convive con el autor durante el breve período que le separa de su muerte, el 11 de febrero de 1650. Por lo tanto, el asunto de la distribución y defensa de esta obra, por parte de Descartes, quedarán huérfanas muy pronto. No obstante, el tema de las pasiones preocupa a Descartes por lo menos desde 1645, como constata su correspondencia, y posiblemente es un proyecto ya anunciado en el *Discours* y adelantado en los *Principes*⁴³

Hablamos por lo tanto un tema importante, e incluso, a ojos de Descartes, el tema que comprende *la plupart des choses qui sont en la nature*⁴⁴, ya que en él se encuentran el contenido de la luz, los colores, los sonidos y en fin, todas las cualidades sensibles. Aunque dada la naturaleza de su materia, resulta imposible asegurar que pueda abordarse con las mismas garantías fundamentales que obtendríamos del estudio del alma o del cuerpo

⁴² ADAM, Charles y TANNERY, Paul. *Oeuvres de Descartes*. Vrin. Paris. 1996. VIII, p. 327. A partir de ahora, y para todo el trabajo restante, usaremos la citación clásica "A. T.", seguida del volumen, párrafo y página.

⁴³ La princesa Elisabeth le pide a Descartes un tratado sobre las *perturbations de l'âme* en una carta del 6 de octubre de 1645 (A.T. IV, p. 289 l. 25). Por lo que respecta al *Discours* (A.T. VI, p. 62), en la última parte, hace referencia al saber médico que ayudará a los hombres empezando por el estudio del corazón, entendiendo por medicina el estudio de la fisiología que culmina en la moral: *Je croi que c'est la Medicine qu'ont doit le chercher* (19-20). En la cuarta parte, artículo 188 de los *Principia*, conectando con la *lettre-preface*, se anuncia la aparición de una quinta y sexta parte que conecta con algunos de los nombres del artículo CXC de *Les Passions de l'âme* (Cfr. A.T. XII, p. 490 y A.T. IX, p. 323 y ss).

⁴⁴ A. T. VIII, p. 315 l, (22-23) *Principia: (...) explicacionis rerum naturalium partem viderer omisisse*.

separadamente: de las pasiones, que son las que constatan la unión, no podemos pretender, de entrada y casi hay que decir por defecto, ni la claridad, ni la distinción ni la evidencia; las pasiones, que son fenómenos propios de la unión, provienen por esta razón de una dimensión a la que accedemos de manera oscura y confusa.

De este modo, las pasiones no aseguran por sí mismas otro hecho más que la discriminación de otras cualidades diferentes que frecuentemente se confunden como nexos fundamentales de la unión, es decir, la única seguridad que puede revelarse del estudio de las pasiones es que sólo éstas pertenecen al dominio de la unión. Probablemente, las pasiones no conforman un tema propiamente coronario de la filosofía cartesiana, al menos en el sentido que lo harían las *Regulae*⁴⁵, por lo que la importancia del estudio de las pasiones, obviando la importancia general del tema, tiene mucho que ver con la demanda de ciertos problemas que constatamos en la relación epistolar de Descartes. No parece ser una casualidad que en la edición de Adam y Tannery la publicación de *Les Passions* venga precedida de una carta, probablemente del abate Picot⁴⁶, quien recrimina extensamente a Descartes la publicación de esta obra por complacer a la princesa Elisabeth en detrimento de la continuación de su *Física*⁴⁷. En una respuesta breve, Descartes contesta simplemente que, por un lado, el tema es importante y le compete; por otro lado, que con él sigue presentando la novedad de sus ideas: no complace los caprichos de una princesa, se dirige a los doctos, para quienes sigue siendo, como podría demostrarse precisamente en la confusión que origina este tema, difícil entender sus nuevas *invenciones*⁴⁸.

Esto que hay de nuevo en sus ideas, conforma para nuestro filósofo una preocupación casi obsesiva que remite, con independencia de la temática, a comprender aquello que él tiene por un conocimiento claro y distinto. El objetivo de Descartes es el de una ciencia nueva, cuestión que requiere, antes de la

⁴⁵ Sentido acuñado por Jean-Luc Marion en su traducción de las *Regulae ad directionem ingenii*, que comprenderían el nexo profundo de todo el pensamiento de Descartes. MARION, Jean-Luc. *René Descartes, Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité*. La Haye. Nijhoff. 1977.

⁴⁶ (...) *Descartes ait pensé, pour distribuer en France son ouvrage, à l'auteur de la Préface, à qui, en somme, le public était redevable de cette publication*. A. T. XI, p. 297.

⁴⁷ *En effet, je ne puis croire que ce soit autre chose que votre négligence, et le peut soin que vous avez d'être utile a reste des hommes, qui fait que vous ne continuez pas votre Physique*. A.T. XI, p. 303 (10-13).

⁴⁸ A.T. XI, p. 323 y 324.

redacción de cualquier contenido, la necesidad de aplicar un método. El conocimiento completo sobre cualquier cosa depende de unas reglas, y parte principalmente de la capacidad de conocer clara y distintamente los atributos que corresponden a cada sustancia, sin que la totalidad del conocimiento de todas las cualidades sea imprescindible, como era la intención general del saber renacentista. Esto es lo que realmente exige un método y el profundo ejercicio de la meditación.

En este sentido, la unión es intuitiva y no requiere nada específico: sabemos de ella a cada instante y no es necesario recurrir a la reflexión filosófica de ninguna clase para saber que está allí, que existe de tal manera que “yo sé que soy esa unión sin más mediación”. Pero la adquisición de esta verdad que se da naturalmente puede ser entendida mediante opiniones falsas que nos conduzcan al error. Entender errónea o falsamente la unión, no consiste en cuestionarla, si no en adjudicar arbitrariamente cualidades a los elementos que la componen, el alma y el cuerpo, con la inevitable consecuencia de distorsionar la verdad.

Pero, a pesar que tanto en el *Discours* como en las *Meditations* este tema es mentado, las dificultades que suscita la unión se acumulan en detrimento de la novedad cartesiana. Lo que le preocupa entonces a Descartes, antes que exponer algo muy razonado sobre la unión, es que las tesis defendidas en el *Discours* y las *Meditations* eviten todo tipo de contradicción. Así, como tendremos tiempo de ver, tanto en las *Responses* como en la relación epistolar con la princesa Elisabeth, Descartes evita profundizar en una justificación de la unión que se vuelva especulativa, para insistir, una y otra vez, en el valor que aporta la regla de la distinción para pensar sin error. El valor de la regla de la distinción ha de sostenerse por motivos tanto de coherencia intelectual como de defensa: por un lado Descartes no puede pronunciarse justamente en el sentido que él mismo censura en sus obras sobre el tema de la unión; y por otro, no son pocas las cuestiones en las que Descartes se ve interpelado, siendo muchas de ellas intencionadamente puestas en detrimento de su *filosofía*. Hay muchos ojos puestos en él, y un paso en falso puede resultar más que comprometedor. Como sea, Descartes acaba por ceder y conceder un lugar a esta temática, ya sea tras la insistencia de la princesa Elisabeth o tras las cuestiones nacidas en la pluma de Regius, Arnauld o Henry More. Precisamente, es a éste último a quien envía

el tratado de *Les Passions*, el 5 de marzo de 1649, pocos meses antes de su publicación, como respuesta al problema sobre el modo en que el alma y el cuerpo están unidos⁴⁹.

En este sentido, el encaje de *Les Passions de l'Âme* dentro del problema de la unión del alma y el cuerpo resulta un tanto ambivalente. Es cierto que en ella encontraremos nuevamente atestiguada la realidad e importancia de la unión, pero no un debate filosófico concreto sobre los problemas conceptuales de relación entre el alma y el cuerpo. Es necesario comprender que en la filosofía de Descartes es inconcebible el hecho de pensar por separado lo que se piensa como una sola cosa, y que no puede pensarse en los mismos términos el alma y el cuerpo cuando se conciben separadamente que cuando se conciben unidos. Tomados por separado, el alma y el cuerpo son sustancias claras y distintas, cada una con propiedades particulares; en su unión, ambas son una misma sustancia. Todo depende de la modalidad de conocimiento que podamos aplicar. Si lo que espera el público de Descartes es que éste diseccione el alma y el cuerpo en relación de su juntura, al modo en que por ejemplo Aristóteles, o Santo Tomás en la *Summa*, presenta el estudio del alma, es que hay de fondo un problema en la comprensión de la distinción. Como tendremos tiempo de examinar, el debate que se desarrolla en el cartesianismo durante el siglo XVII, sobre la “comunicación” entre el alma y el cuerpo, derivará en una interpretación seguramente no deseada por Descartes: las causas ocasionales, que son la base donde se sustenta la armonía preestablecida, cuestión que ya señala lo delicado de la interpretación del cartesianismo en sus primeros años.

De aquí se desata inmediatamente una consecuencia: el orden, las reglas que propone el método, en *Les Passions*, no se va a ejercer sobre una mayor evidencia del alma sobre el cuerpo ni viceversa: el orden pertenece exclusivamente a las pasiones, que van de las más primitivas al desarrollo de las más complejas, expuestas en la segunda y tercera parte del tratado. Poco importa que de hecho exista una auténtica fe, incluso justificada, en el poder del alma para dominar por completo al cuerpo. La voluntad puede dominar las pasiones que vienen del cuerpo, pero no puede asegurarse que ontológicamente el cuerpo carezca de poder sobre el alma, o tenga un poder menor; mucho

⁴⁹ A.T. XII, p. 489.

menos que el peso de la sustancialidad de la unión caiga antes en el alma que en el cuerpo. El rol exclusivamente metódico lo asume la mecánica de las pasiones, las cuales sí conforman un modelo geométrico y deductivo.

En *Les Passions*, el discurso de Descartes sigue partiendo fundamentalmente de la exclusividad de los atributos que resultan de concebir separadamente el alma y el cuerpo. Para Descartes, si se entiende bien la prueba de la distinción, no tienen cabida muchas de las dificultades que presenta la unión en sí, porque, aunque proviniendo de la confusión, es por su tiempo y alcance la más evidente. De hecho, la realidad de la distinción entre las dos sustancias no implica que éstas no puedan estar efectivamente juntas, pero sí modifica el modo de entender cómo lo están; del mismo modo, la realidad de la distinción de las sustancias no implica que no incidan una sobre la otra, pero sí determina el modo en el que no inciden absolutamente. Esto se vuelve tanto o más importante cuando sobre esta temática no sólo pesa el conjunto de la tradición anterior, sino que sigue generando una abundante literatura⁵⁰, existe una incidencia patente en las instituciones⁵¹, se habla en nombre de la medicina, de la mecánica y, en definitiva, del hombre, cuyo bienestar se juega precisamente en esto campos. No hay que olvidar que en Descartes la finalidad de la *filosofía* está, en última instancia, para el provecho de los hombres.

Por lo general no encontraremos una equivalencia perfecta entre el tema de la unión del alma y el cuerpo en la obra de Descartes, y lo que hoy pensamos, y tal vez esperamos aventuradamente, que deba responder a una *articulación entre la física y la metafísica*. No sólo porque los mismos conceptos de *física* y *metafísica* sean efectivamente distantes a los nuestros (Descartes trató de formular su propio “paradigma físico” que al menos hasta Fontelle tuvo sus intentos de equipararse al mecanicismo clásico newtoniano; por otro lado, Marion ha realizado un magnífico estudio al respecto de la cuestión de la metafísica en Descartes⁵²), sino porque no habrá manera, de hecho, de encontrar en

⁵⁰ Sabemos del interés de Descartes por leer los volúmenes aparecidos antes de 1650 de *Les Caracteres des Passions* (V volúmenes de 1640-1662) de Marin Cureau de la Chambre. Cfr. A.T. XII, p. 492.

⁵¹ Sobre todo en las escuelas, como ya se dice en el *Discours*. A.T. VI, p. 61.

⁵² MARION, Jean-Luc. *Sur le prisme métaphysique de Descartes*. PUF. Paris. 1986. En este estudio, el término metafísica en Descartes es investigado a la luz del concepto mismo, que sólo existe mentado como tal en la traducción francesa de la *Meditationes* de los primeros principios y en alguna carta a Mersenne.

Descartes, por más que se insista, por más que se le haya preguntado, algo que él rechazaba por principio: la unión se conoce de forma distinta a cómo se conocen el alma y el cuerpo concebidos por separado, y éstas son dos dimensiones inconmensurables, del todo incomparables.

1. *Estrategias y elementos respecto al tema de la unión*

La primera parte de *Les Passions*, ofrece la introducción general del estudio que precisa incurrir en distintos aspectos que incumben a las pasiones del alma. El objetivo es por un lado definir con precisión qué son las pasiones del alma y por otro, definir la posición ocupan respecto al hombre: *Des passions en general, et par occasion, de toute la nature de l'homme*, tal es el título de esta primera parte.

Si Descartes ya ha separado dos mundos que no tienen ninguna relación entre sí, el del pensamiento y el de la extensión, ahora deberá tratar de un tercero y más real: el mundo que se conforma a partir de la unión del alma y el cuerpo. Esta es la *ocassion* que presentan necesariamente las pasiones, la de toda la naturaleza del hombre, la cual es precisamente la unión del alma y el cuerpo. Así que, durante los cincuenta artículos que componen esta parte introductoria, Descartes trata de profundizar sobre el mecanicismo mismo, que es el que conforma la naturaleza de la unión.

Por enésima vez, la filosofía cartesiana ha de evocar cierta sorpresa cuando trata el tema de la unión: ¿cómo es posible que se resista a los hombres el estudio de algo que no necesita, por naturaleza, mediación para ser conocido? ¿Cómo es posible que aquello que no precisa objetividad, ni abstracción, sea un tema recalcitrante? Lo que entienden tanto la tradición como los contemporáneos de Descartes sobre las pasiones, es tan errado que sin duda hay que empezar por el principio, como si las pasiones constituyeran una auténtica novedad. *Este volver a empezar* implica una definición nueva de las pasiones, así como una explicación sucinta de la estrategia para abordarlas. La dificultad de las pasiones proviene precisamente de este punto: el de una confusión general de atributos y cualidades del alma y el cuerpo, que provocan ideas y opiniones falsas sobre la

naturaleza de las pasiones. La tradición adjudica papeles al alma que no le corresponden: supone un principio vital, la generación del movimiento, o bien partes divisibles en el alma que interactúan entre sí. Así que al abordar un tema como el de las pasiones, tanto los antiguos como los modernos cometen errores fundamentales: en ellos los debates se siguen de suposiciones erróneas. Por ejemplo, en este pasaje de Santo Tomás de Aquino, la revisión del problema de las pasiones sigue partiendo de los mismos principios:

Sobre esta cuestión los estoicos y los peripatéticos tuvieron diferentes opiniones, pues los estoicos afirmaban que todas las pasiones eran malas y los peripatéticos decían que las posiciones moderadas eran buenas [...] los estoicos no distinguían entre el sentido y el entendimiento, y, en consecuencia, tampoco entre el apetito intelectual y el sensitivo. Por eso no distinguían las pasiones del alma de los movimientos de la voluntad, por cuanto las pasiones del alma están en el apetito sensitivo y los simples movimientos de la voluntad se hallan en el intelectual; más llamaban voluntad a todo movimiento razonable de la parte apetitiva, y pasión al movimiento que salía de los límites de la razón. Y, por eso Tulio, siguiendo la opinión de éstos en III De tusculanis questionibus, llamaba a todas las pasiones enfermedades del alma. Por lo cual arguye que los que están enfermos no están sanos, y los que no están sanos son incipientes. De ahí que a los incipientes también les llame insanos. En cambio, los peripatéticos llaman pasiones a todos los movimientos del apetito sensitivo. Por eso las juzgan buenas cuando están reguladas por la razón, y malas cuando no están gobernadas por ella. Por lo cual Tulio, en el mismo libro, condena sin razón la opinión de los peripatéticos, que aprobaban el justo medio de las pasiones, diciendo que debe evitarse todo mal, aun el moderado; pues así como el cuerpo, aunque esté ligeramente indispuerto, no está sano, así esa mediocridad de las enfermedades o pasiones no es sana. Pues las pasiones no se llaman enfermedades o perturbaciones del alma, sino cuando les falta la regulación de la razón⁵³.

⁵³ *Suma Teológica*, I-II (Prima Secundae), q. 24. En contra por ejemplo de esto que encontramos en las Tusculanas de Cicerón: “*toda pasión es un movimiento del espíritu que carece de razón o que la desobedece*” [Tusculanas, III: 24]. En AQUINO, Santo Tomás. *Suma Teológica*. Edición Raimundo Suárez. Biblioteca de autores Cristianos. Madrid. 2011.

Al estudio de las pasiones le atañe todavía, en Descartes, el tema de la medicina, bajo el modelo que lleva al saber médico desde la mecánica fisiológica hasta la moral del hombre. Pero Descartes no puede admitir que la solución teórica parta de una lucha entre las diferentes partes del alma, así como lo hacían los antiguos. Descartes insiste en el hecho de que cada vez que se produce un pensamiento determinado hay un determinado movimiento, e inversamente, cada vez que hay un determinado movimiento, le sigue un determinado pensamiento. Pero, cada pensamiento puede ser separado del movimiento al cual de común va unido, y unirse a otros movimientos. Las pasiones no provocan movimiento debido a sus luchas entre los apetitos concupiscibles e irascibles que comprendían todas las pasiones para los antiguos, sino que su mecánica incide de manera distinta en un movimiento debido a la libertad de la voluntad.

Así, la primera novedad reside en tratar las pasiones de manera unitaria: la acción y la pasión sólo se diferencian cuando se habla del agente o el paciente, pero *l'Action et la Passion ne laissent pas d'être toujours une même chose*⁵⁴. Esto se diferencia del la tesis heredadas del aristotelismo donde la pasión (πάσχειν) y la acción (πο εἶν) eran categorías distintas, que involucran a un paciente y un agente, mientras que en Descartes la diferencia es simplemente nominativa, siendo una y la misma cosa. Bajo estas premisas, Descartes revisará cuarenta pasiones en la segunda y tercera parte del tratado.

Así, en primer lugar, el carácter general que define a las pasiones es muy parecido al que define la unión del alma y el cuerpo: son una sola cosa, pero son distintas si las concebimos separadamente. Llamar pasión o acción a las pasiones sólo depende de la relación del sujeto que bien las sufre o las provoca. Del mismo modo que hablar de las propiedades del alma y el cuerpo depende de nuestro punto de vista discursivo: si hablamos distintamente de cada una, o si las tratamos juntas. Pero a partir de este punto, este modo de reflexión se detiene. Después del primer artículo, la comprensión de las pasiones no se trata directamente de forma unitaria, sino que se aplica la regla de la distinción. Así, quienes buscan un posicionamiento filosófico de la unión en el tratado de *Les*

⁵⁴ A.T. XI, p. 328. Art. I (12-13).

Passions, se verán de algún modo decepcionados. Toda clase de pasiones tienen alguna clase de implicación con la unión del alma y el cuerpo, pero la introducción sólo se interesa por las pasiones del alma, es decir, que no serán estudiadas el resto de las pasiones: el tema de la unión queda, a excepción del artículo XXX, tratado desde el punto de comprensión que otorga la regla de la distinción. La gravedad cae interesadamente del lado del alma, pero, que nadie se llame a engaño, no hay en el título de este tratado otra cosa que el estudio de *las pasiones del alma*, éstas son su objeto exclusivamente: una primera parte para su estudio general, que compromete toda la naturaleza del hombre; una segunda parte sobre el orden de las pasiones y la explicación de las pasiones primitivas y, finalmente, el estudio de las pasiones particulares. Tal vez el tema de la unión, una cierta mecánica de la unión a la luz de las pasiones, encuentre en esta obra un mayor desarrollo por parte de Descartes que en sus obras anteriores, pero el tema en sí mismo no pierde su carácter periférico.

2. *El paso obligado por la regla de la distinción*

El artículo II y III, no dejan lugar a dudas. Si se desea conocer qué son las pasiones del alma hay que diferenciar las funciones del alma de las del cuerpo.

A partir de aquí, encontraremos recopilados y compilados los temas sobre la distinción del alma y el cuerpo que ya estaban presentes en las obras y cartas de Descartes cuando se apela al tema de la unión.

Como es costumbre, no se aborda directamente la unión, si no la necesidad de un método y unas reglas que nos permitan distinguir clara y distintamente unas cosas de las otras. La necesidad de la regla, una vez más, proviene del error, y este error es el de confundir la pertinencia de ciertas propiedades. Así como se confunden la acción y la pasión, siendo una y la misma cosa, se confunden el alma y el cuerpo, de cuya unión depende el estudio de las pasiones.

Aquí encontramos el primer subterfugio con el que Descartes ha eludido tratar directamente la unión: ¿Qué es lo que hay más cerca del alma, y por lo tanto la primera causa de sus pasiones y acciones?, se pregunta en el segundo artículo.

Esto es tanto como decir, si existe la posibilidad de causa en el alma como una entidad paciente o agente, cuál es intuitivamente el agente y paciente más sospechoso. En Descartes, es el cuerpo al que se encuentra unida. Y nuevamente, Descartes evita la confrontación directa con el tema de la unión: en virtud de este razonamiento, lo más importante es saber distinguir el alma del cuerpo mediante una sencilla regla, nada más:

*(...) tout ce qui est en nous, et que nous ne concevons en aucune façon pouvoir appartenir à un corps, doit être attribué à notre âme.*⁵⁵

La regla se basa en la *experimentation*, en distinguir aquello que experimentamos como cuerpo de aquello que experimentamos como alma. El juego tiene su encaje justificativo: la experiencia de la unión carece de reglas, que sólo son necesarias si queremos experimentar un modo de ser que no se nos da naturalmente, esto es, como alma o como cuerpo. El hallazgo de esta regla no solo suaviza la dificultad de la temática de las pasiones que *ne trouvera pas grande difficulté*⁵⁶ si se consigue pensar justo en estos términos, sino que deja encaminado el desplazamiento del tema de la unión: el tema en sí no necesita resolverse, es como es y se da naturalmente, su problema de fondo consiste en discernir las auténticas propiedades que le pertenecen. Es decir, que el tema de la unión, tal como es tratado en *Les Passions*, implica sólo la posibilidad de causación entre dos sustancias a partir de su resultado, que son las pasiones del alma. Descartes nos ha llevado muy rápidamente a su territorio, volveremos a hablar de la distinción, no de la unión.

Así, en el artículo IV se establece la diferencia de propiedades de cada sustancia y, entre los artículos V al XV, se habla de las propiedades del cuerpo para, en el artículo XVI al XXIII, introducir el rol del alma y, más tarde, en el artículo XXVII, llegar a una definición de las pasiones y la justificación de estas pasiones como exclusivas del alma. La totalidad de la unión, su totalidad sin fisuras, sin jerarquías, como composición sustancial del hombre, resta en la soledad del

⁵⁵ A.T. XI, p. 329. Art. III (8-10).

⁵⁶ *Idem* (3).

artículo XXX. Luego, en seguida, aparecen los lugares de importancia, los efectos preponderantes, las distinciones que acaban con el benemérito poder del alma sobre las pasiones del cuerpo, eso sí, solo se está hablando de pasiones, el resto de la corporeidad ha sido desplazado. El tema no deja de ser lo que es: las pasiones del alma, y no la unión del alma y el cuerpo, aunque el dominio de las pasiones esté circunscrito a ella. Como siempre, Descartes señala, advierte, recuerda, remarca, que estamos completamente unidos al cuerpo, pero nada más: no hay una totalidad mecánica, una razón ulterior, una suposición espiritual ni material que aborde en toda su totalidad el tema, no puede haberla. Lo más evidente para el hombre no puede ser evidente para el conocimiento. Tendremos que tomarlo así, sin otro remedio, al menos desde un principio, y atenernos primeramente al estudio de la unión desde la distinción.

La distinción ha de permanecer clara y distinta, y en este sentido a la unión le resultan otros efectos. Algo que en el alma no es pensamiento puro, tiene un correlato con el cuerpo al cual está unida. Y es por esa razón que una parte de la voluntad resulta divisible en virtud de la naturaleza de las percepciones. Así, existen una clase de percepciones que gracias a los espíritus animales no provienen exactamente de objetos exteriores, pero que han estado allí de alguna manera y donde el cuerpo tiene también un papel. Son las ilusiones en general, como la de los sueños. Este extraño mundo, que se desarrolla más allá de la distinción de las sustancias, es el que nos indica los rasgos de la unión y justifica y fundamenta las pasiones. Algo que sucede fuera de nosotros, evoca, promueve, incide en el alma: contemplar la luz del fuego, pero también el hambre, el sueño, el dolor, el calor que sentimos como nuestros, y ya no como pertenecientes a otros cuerpos: *Ainsi nous pouvons sentir en même temps, et par l'entremise des mêmes nerfs, la froideur de notre main et la chaleur de la flamme dont elle s'approche*⁵⁷. No hay corrupción del cuerpo sobre el alma, sino una unión natural de la cual se extraen ciertos fenómenos, que para el alma son las pasiones. Entonces, si el paso por la distinción es obligado ¿serán acaso el carácter unitario de las pasiones las que nos den la clave, aunque sea de un modo indirecto, sobre la unión del alma y el cuerpo?

⁵⁷ A.T. XI, p. 347. Art. XXIV (5-7).

3. ¿Qué son las pasiones del alma?

Para los escolásticos, el tema de las pasiones forma parte de la moral, así como los *meteoros*, forman un capítulo de la física. En ambos casos, resta la idea de ver las *perturbaciones* que causan los movimientos violentos, sin regla ni ley⁵⁸. Descartes se opone del todo a esta concepción. Aristóteles había dejado escrito lo siguiente en *de Anima*:

(...) *el alma no hace ni padece nada sin el cuerpo, por ejemplo, encolerizarse, envalentonarse, apetecer, sentir en general [...] parece que las afecciones del alma se dan con el cuerpo: valor, dulzura, miedo, compasión, osadía, así como la alegría, el amor y el odio. El cuerpo, desde luego, resulta afectado conjuntamente en todos estos casos.*⁵⁹

Definiendo como pasiones, en la *Ética a Nicomaco* lo siguiente:

*Entiendo por pasiones apetencia, miedo, ira coraje, envidia, alegría, amor, odio, deseo, celos, compasión y, en general, todo lo que va acompañado de placer o dolor*⁶⁰

En el razonamiento aristotélico, podemos argüir sobre un efecto natural su causa, así como se puede argüir sobre la causa su efecto. La causa y el efecto *in actu simul et non sunt*⁶¹, es decir, que están y no están juntos. El alma y el cuerpo no están separados y sus causas y efectos se copertenece, lo que ofrece una gran dimensión especulativa e interpretativa sobre el origen de las

⁵⁸ Cfr. A.T. XII, p. 492 cita *a*) donde se encuentra la indexación del capítulo *Ethica*, dentro de la segunda edición de la *Summa Philosophiae* de Eustache de Saint-Paul, de 1611.

⁵⁹ ARISTÓTELES. *Acerca del Alma*. Trad. Tomás Calvo Martínez. Gredos. Madrid. 2000. I: 403 a. (*De anima* a partir de ahora para la citación).

⁶⁰ ARISTÓTELES. *Ética a Nicomaco*. Trad. Calvo Martínez. Alianza. Madrid. 2001. II 1105 b.

⁶¹ Encontramos esta referencia aristotélica en tratados cercanos a la moral, donde se tratan las pasiones. La obra publicada en 1637 de Esteban Pujasol, *Filosofía Sagaz y Anatomía de los Ingenios*, se excusa con esta frase de ser un plagio del *Examen de los ingenios* de Juan Huarte de San Juan de 1575.

pasiones, que compromete resultados inesperados y erróneos por lo que respecta a las propiedades del alma y al cuerpo.

En Descartes, al contrario, la causa y el efecto de las pasiones tienen un lugar en la naturaleza, y no hay nada que sea una cosa a maravillarse ni sorprenderse. Las pasiones del alma para Descartes son semejantes a las de Aristóteles (*son les sentiments de joie, de colere*⁶²), pero hay una gran diferencia. En realidad, todas las pasiones atañen al alma y van acompañadas de placer y dolor –ya sea su origen corporal mediante los nervios, o de la percepción sensible del sonido de una campana o el calor de una antorcha, o bien la imaginación que suscitan los sueños, o las necesidades corporales como la sed o el hambre—. Pero concretamente, las pasiones del alma no se diferencian por este correlato que supone el placer y el dolor (existen muchas más pasiones a este respecto), si no en virtud de: *Les perceptions qu'on rapporte seulement à l'âme, sont celles dont sent les effets comme l'âme même, et desquelles on ne connoist comment aucune cause prochaine, à laquelle on les puisse rapporter*⁶³.

En Descartes, los sentimientos de placer y dolor que suscitan las pasiones en el alma son modificables, por lo tanto éstos no pueden ser la causa explicativa de las pasiones del alma. La causa de que una pasión se defina como pasión del alma resta en la imposibilidad de atribuir una causa exterior al alma que provoque la pasión; es ya la percepción de la voluntad donde está la causa de las pasiones propiamente del alma: *Car il est certain que nous ne savions vouloir aucune chose, que nous n'apercevions par même moyen que nous la voulons. Et bien qu'au regard de notre âme, se soit une action de vouloir quelque chose, on peut dire que c'est aussi en elle une passion d'apercevoir qu'elle veut*⁶⁴.

En artículo XXVII, donde se establece una definición de las pasiones que es debidamente tematizado, una vez diferenciadas las pasiones del alma, la clase de pasiones que pertenecen al cuerpo, donde se define generalmente que las pasiones son: *Des perceptions, ou des sentiments, ou des émotions de l'âme,*

⁶² A.T. XI, Art. XXV p. 347 (21-22).

⁶³ A.T. XI, p. 347 Art. XXV (19-21).

⁶⁴ A.T. XI, p. 343. Art. XIX (15-20).

*qu'on rapporte particulièrement à elle, et qui sont causées, entretenus et fortisées par quelque mouvement des esprits*⁶⁵.

4. No existe evidencia en el estudio de las pasiones

Esta definición precisa que los dos artículos siguientes la especifiquen. Y es aquí donde vuelve a insistirse en la naturaleza del conocimiento de las pasiones: éstas son todas *des actions de l'âme, ou des voluntez*⁶⁶, pero no cuando usamos este término para designar un conocimiento evidente. Descartes, como explica en el artículo siguiente, usa el término *passions de l'âme*, no porque las pasiones pertenezcan como propiedad sólo al alma, esto es algo que no podemos decir. Más bien, al alma sólo le pertenece el pensamiento y cuando se habla de "pasiones del alma" se hace intencionadamente para no confundir esta clase de pasiones con algunas que suceden en objetos exteriores como los colores, los olores o el sonido, y otras pertenecientes al cuerpo, tales como la sed, el hambre o el dolor. Las pasiones son exclusivamente productos de la unión y por lo tanto no podemos entender estas percepciones de otro modo que a partir *l'etroite alliance qui est entre l'âme et le corps* que además las *rend confuses et obscures*⁶⁷.

De las pasiones podemos decir que están causadas, reforzadas y sostenidas por el movimiento de algunos espíritus animales, cuestión ésta que las distingue de la voluntad. Sólo entonces, Descartes repite el mismo discurso que ya había evocado en el *Discours* y también en las *Meditations*, pero esta vez insiste en la totalidad de la unión desde la perspectiva de la indivisibilidad del alma. Si el alma está efectivamente unida a todo el cuerpo *à cause qu'elle est d'une nature qui n'a aucun rapport à l'entendue, ni aux dimensions, ou autres propriétés de la matière dont le corps est composé, mais seulement à tout l'assemblage de ses organes*⁶⁸.

⁶⁵ A.T. XI. Art XVII (12-16).

⁶⁶ A.T. XI. Art. XVIII, p. 349 (21-22).

⁶⁷ A.T. XI. Art. XVIII, p. 350 (2-3).

⁶⁸ A.T. XI. Art. XXX, p. 351 (13-16).

Un cuidado muy especial antecede a este artículo. Después de reiterar la importancia de la separación, las pasiones han sido puestas en el punto de salida de una mecánica que compromete una clase especial de sentimientos. La mecánica parte de los espíritus animales, cuyo estímulo se produce tanto desde el interior como del exterior, y ésta tiene su correlato causal en las pasiones del alma, las cuales son un tipo de percepción que no puede pretender evidencia.

Descartes ha encontrado incluso el lugar físico de reunión, la glándula pineal, hallazgo importante pues el lugar del alma no es el cerebro ni el corazón. La agitación del corazón ante una pasión bien puede explicarse por la localización de un nervio, sin que sea necesario imaginar que este es el lugar del alma. Por otro lado, el cerebro es doble, como lo son los ojos, los oídos, las manos y las piernas, y así, si nuestro pensamiento es uno, debe haber un lugar donde sea posible que todo lo doble se unifique y este parece ser la función de la glándula pineal. De esta manera, la glándula pineal es el lugar del alma, pero es el lugar del alma en virtud de una función mecánica, ya que por lo que respecta a la unión, ésta se da toda a la vez. Esta glándula es capaz de innumerables movimientos ya sea a causa del alma o de otro cuerpo. El alma, por ejemplo, puede agitar desde esta glándula a los espíritus animales que se colarán por los poros del cerebro y que éste remitirá a los nervios para producir movimiento. Al revés, cuando se trata de un objeto exterior que se presenta a la percepción del alma, será la glándula pineal la que convertirá la doble percepción de nuestros ojos en una sola imagen. Además, dependiendo de qué imagen percibamos, los espíritus suscitan también una pasión al alma que se traduce en una acción, por ejemplo huir mediante el miedo. Y todo ello gracias a que la misma glándula permite muchos movimientos para dar paso a los diversos espíritus animales. De este modo, las pasiones del alma son el resultado de una larga posibilidad de movimientos de la glándula pineal. Si el alma está unida a todo el cuerpo, en virtud de su naturaleza, ya que es una y no divisible, encontramos, no obstante, un lugar físico y orgánico que hace posible una mecánica que posibilita que *l'âme et le corps agissent l'un contre l'autre*, gracias a un *mouvement particulier des esperits*. Esto sucede de un modo formal, porque la glándula permite que el efecto de las pasiones sea diferente. Y así, a partir del artículo XLI hasta el L, Descartes no hará otra cosa que hablar de la primacía del alma respecto al

cuerpo en lo que se refiere a las pasiones, ya que el alma, a poco que la voluntad quiera, puede mover la glándula para *produire l'effect que se rapporte à cette volonté*⁶⁹, ya sea para buscar en la memoria algún recuerdo, mover el cuerpo, etc. La primacía del alma descansa también en la capacidad que tiene por hábito o por industria de cambiar la relación que tiene con cierto movimiento de la glándula, y así, como no existen almas lo suficientemente débiles para no determinar por voluntad alguno de estos movimientos, y pudiendo cambiar, no inmediatamente pero sí con esfuerzo su relación con alguno de los movimientos de la glándula, ésta puede acabar por controlar todas las pasiones. Esto lo hará tanto o más fácilmente mediante el conocimiento, y sobretodo el conocimiento verdadero, cuestión que cierra el círculo, pues el conocimiento verdadero pertenece a la evidencia que dan la claridad y la distinción, y esto implica la regla de distinguir clara y distintamente las dos sustancias, descartando otro tipo de estrategia para hablar de la unión del alma y el cuerpo.

Las pasiones no desvelan nada nuevo en lo que a tema de la unión del alma y el cuerpo se refiere, y dejan de hablar de la unión tan pronto como se establece que son pasiones del alma y se refuerza la necesidad de la distinción para su estudio. Todo lo cual confirma la imposibilidad de ser susceptibles de evidencia, ya que su existencia depende precisamente de la unión. Es decir, lo impactante del tratado no es llegar a pensar la unión, lo que sea la juntura del alma y el cuerpo, sino que gracias a la distinción nos es posible pensar de manera mecánica uno de los efectos de la unión.

Así, aunque el alma esté unida completamente a todo el cuerpo, como reza el artículo XXX, y por definición no pueda estarlo solo a una de sus partes, es posible proponer un lugar de interés, de importancia, sobre todas estas partes posibles, que es la glándula pineal. De los movimientos increíblemente diversos de esta glándula, el alma reserva un poder mayor que el cuerpo. En otras ocasiones Descartes habrá afirmado que el alma es superior al cuerpo, lo es por ejemplo como objeto de conocimiento gracias a su indivisibilidad incluso en su cercanía a Dios. Pero no lo es en un sentido fundamental en el hombre. El hombre no está arrojado al alma como un piloto en su nave, aunque estos últimos artículos sugieran algo parecido. No hay que olvidar que Descartes no abandona

⁶⁹ A.T. XI. Art. XLI, p. 360. (5-6).

el dominio de saber específico que afecta a las pasiones, las cuales son los productos de la unión, pero una clase de productos que se encaminan al alma, que la atañen en relación al cuerpo. No sabemos aún nada de la ontología de la unión, sino la reformulación cartesiana de su modalidad⁷⁰. Las pasiones y unión están ligadas, porque conocemos de su existencia y podemos especular sobre sus efectos, pero este conocimiento no puede acabar en nada evidente, y por esa misma razón queda vetado un discurso claro sobre la unión. Hay percepciones del cuerpo que son pasiones sólo del cuerpo y no del alma, pero veremos también que estas pasiones del cuerpo, estos sentimientos, son los que nos enseña la naturaleza como la unión de la que estamos hechos.

Como sea, el acceso del conocimiento al dominio de la unión nunca podrá ser claro y distinto, y no podremos esperar de él evidencia, cuestión que implica de entrada la imposibilidad de encontrar, formulado en Descartes, el tema de la unión con todas las preguntas que la claridad y la distinción requieren, modelo de pensamiento del que seguimos apropiándonos esperando que aparezcan en algún momento.

5. *Las conexiones con la contemporaneidad*

¿Acaban aquí todas las preguntas? Tal vez sí. Es posible que en *Les Passions* hayamos topado con una aporía ineluctable. Nada sugiere que podamos encontrar en Descartes su propia traición al intentar discernir de forma clara y distinta sobre la unión, pues a lo más que llega es a uno de sus efectos.

El análisis que realizará Nancy en su *Ego Sum*, no obstante, no se contentará tan rápido en esta *finta*, como así define Nancy la forma que tiene Descartes a la hora de hablar del tema de la unión del alma y el cuerpo, y tratará de realizar un análisis profundo sobre el problema de la unión. Del mismo modo, nosotros apenas hemos esbozado el contorno de lo que realmente el problema de la unión

⁷⁰ Así como en Aristóteles, la relación del lugar del alma, la necesidad del cuerpo y sus efectos, ya habían sido escritos por Santo Tomás y San Agustín. Al igual que Marion, Jean Laporte lo deja escrito en su *Etudes d'Histoire de la philosophie française au XVII siècle*. Vrin. Paris. 1951, p. 12 y ss.

plantea. Antes de analizar aquello que dice Nancy sobre Descartes, continuaremos nuestra historia paralela, que no sólo ha de constatar esta trama oculta del problema de la unión como el problema más general (si no es que esencial) del pensamiento moderno, sino que además, ha de mostrar con más detalle de qué forma el tema de la unión del alma y el cuerpo ha dado una cierta coherencia al desarrollo de los sistemas filosóficos de la modernidad.

Bien, en este sentido dedicaremos los siguientes capítulos al estudio del problema de la unión en Descartes, con, al menos, dos objetivos explícitos respecto al análisis de Nancy: el primero consistirá en determinar los elementos de los que se servirá Nancy para leer a Descartes; el segundo, en delimitar con precisión en qué consiste exactamente el problema de la unión de forma independiente a las consideraciones de Nancy, aunque en última instancia, estas “consideraciones” sirvan para constatar o no la hipótesis más general sobre el problema de la unión del alma y el cuerpo como el problema esencial de la metafísica moderna. Así, en primer lugar fijaremos nuestra atención sobre las consecuencias de la distinción ¿qué se pretendía exactamente con indicar la necesidad de distinguir aquello que está unido?

Capítulo III

Consecuencias de la distinción

en la unión del alma y el cuerpo:

El principio de la vida en Descartes.

¿Cuáles son las principales consecuencias de la distinción?, ¿qué representan respecto a la comprensión de la unión del alma y el cuerpo?

La aportación cartesiana al tema de las pasiones es esencialmente el intento de establecer su lugar en la naturaleza, cuestión que implica que las pasiones tengan leyes o reglas y no sean objeto de sorpresa o maravilla. Al resultar que las pasiones han de ser abordadas desde la unión, es conveniente distinguir las propiedades que pertenecen a cada uno de los elementos que la conforman.

Es así que, en el artículo VI de *Les Passions de l'Âme*, Descartes disocia el principio de la vida como un principio independiente del alma, justo antes de realizar una descripción del cuerpo y las funciones que le pertenecen. Todas las funciones corporales pueden explicarse con independencia del alma. El movimiento del cuerpo, que es como el de los autómatas de los jardines del rey, u otras máquinas, como los relojes, cesa al corromperse alguna de sus partes. Todas las funciones corporales pueden explicarse sin necesidad de un alma vegetativa o sensitiva, y también sin la necesidad de otra forma sustancial que no sea el cuerpo. La diferencia que hay entre un cuerpo vivo y uno muerto no implica la participación del alma: un cuerpo no cesa de vivir porque se retire de él el alma, sino que, en todo caso, es el alma la que se retira del cuerpo cuando en éste ha cesado la vida.

En *Les Passions*, Descartes insiste poco más en este hecho, pero así como no es la primera vez que lo nombra, esta concepción del principio de la vida como un elemento exclusivamente corporal nace más allá de los estudios de gabinete. La observación y la experimentación entran en el dominio del descubrimiento filosófico después de muchos años. Así, cuando Descartes profundiza en el

mecanicismo que rige el cuerpo humano, no llega a otra cosa que el mecanicismo mismo, y es allí donde aparece la naturaleza humana: esto es, la unión del alma y el cuerpo que, a partir de este momento, ha desplazado al alma como principio de dicha unión (habrá necesariamente un lugar físico para la unión).

La distinción nos ha conducido a este momento clave que representa una ruptura con la tradición e inaugura una nueva forma de concebir y problematizar la unión, pero ¿cómo ha llegado hasta nosotros este tema cartesiano sobre la unión? ¿Cuáles son los elementos que conforman la ruptura con la tradición? ¿Y qué consecuencias se siguen?

1. *Revalorización científica de Descartes.*

*N'est-ce d'ailleurs pas d'autant plus
intéressant dans le cas de Descartes dont les
ouvrages imprimés renferment plus d'anatomie
et un physiologie que de métaphysique⁷¹*

No es extraño, de hecho es muy común, que el problema de la unión del alma y el cuerpo se piense bajo la premisa de una separación antecedente, por otro lado, del todo constatable en Descartes. El problema de la unión, en este caso, restaría como el intento o la necesidad explicar cómo y por qué motivo el hombre es a la vez él y su separación; es decir, preguntaríamos por el tipo o clase de unión la cual posibilita que el hombre esté constituido por dos sustancias distintas e inconmensurables. El problema de la unión del alma y el cuerpo podría entonces desplegarse, y de hecho se ha desplegado, en varios sentidos que, o bien requieren un “refinamiento” de la filosofía cartesiana, o bien su destrucción

⁷¹ FOUCHÉ DE CAREIL, Louis-Alexander. *Oeuvres inédites de Descartes*. CF. XCV de l'édition de 1859. París, chez H. Durand. 1859.

o superación. Esta parte transversal de la historia de la filosofía ha inspirado la idea, por lo demás escolar, manualística y ampliamente aceptada por los no especialistas, del “dualismo cartesiano”, que implica una comprensión del hombre cuya constitución está basada en la mezcla de dos sustancias distintas entre sí, una inmaterial e indivisible, definida como una cosa pensante (*res cogitans*) y otra definida como cosa extensa, material y divisible (*res extensa*). Basta poco más para que la filosofía cartesiana llegue hasta nosotros de una manera ingenua y un tanto extravagante, sobre todo cuando se alega sin más que por ejemplo, para Descartes, la unión del alma y el cuerpo se encuentra justo en la glándula pineal⁷². Un pensamiento antropológico jamás dejará de ver en la filosofía cartesiana una suerte de incompletud, ya sea sobre una idea de fe en un cierto racionalismo que debe dar cuenta de esta posición dual del hombre –y de ahí la consecuente marginalidad de lo corporal, desprovisto de toda razón–, así como la idea de que los conocimientos científicos y biológicos de la época, sumados al conjunto del saber antiguo, medieval y renacentista, no podían ofrecer, o incluso obligaban, a especular sobre la realidad material de una manera que hoy nos resulta del todo fantástica, lejana y ciertamente perjudicial para una comprensión completa del hombre –y de ahí la consecuente espiritualización de lo corporal–. Sea como sea, bajo este entendimiento de la filosofía cartesiana, el propio Descartes pasa a ser con mucho un personaje honorario, cuyo valor se sitúa en un plano de desarrollo puramente histórico dentro de una evolución más general de la historia del pensamiento o las ideas. Podemos leer ya en plena Ilustración esta tesis, cuando en 1751 Voltaire describe así el rol de Descartes en su *Le Siècle de Louis XIV*:

⁷² BITBOL-HESPÉRIES, Annie. *Le Principe de la vie chez Descartes*. Librairie Philosophie. Paris. 1990, pp. 195-209. (a partir de ahora BH en la citación). Descartes se refiere también a ella como la glándula H (*l'Homme*, A.T. XI, p.170-187). La glándula había sido descrita por Galeno en *De Anatomicis Administrationibus*, como glándula “conarion”. Según Bitbol-Hespéries, Descartes habrá tomado el nombre H de la tabla 10, figura 10, del libro III, capítulo IV del *Theatrum anatomicum* de Caspar Bauhin. También se conoce como glándula L o D en el *De humani corporis fabrica* de Vésale. El rol determinante que juega la glándula para la distribución de los espíritus animales en Descartes está en contra de las tesis de Bauhin o Vésale. Descartes cree que los nervios tienen válvulas y pequeñas puertas, no son planos, y se encuentran cruzados en la glándula pineal: esto es así porque responde al paso de los espíritus animales. Con respecto a los conocimientos fisiológicos contemporáneos a Descartes, el uso de la glándula pineal como unión del alma y el cuerpo, responde a la necesidad de aplicar una explicación mecanicista a los espíritus animales, pequeños y sutiles, pero materiales, mecánicos y explicables por la razón dentro de la fisiología más general de cuerpo humano.

*Descartes parut alors; il fit le contraire de ce qu'on devait faire; au lieu d'étudier la nature, il voulut la deviner. Il était le plus grand géomètre de son siècle; mais la géométrie laisse l'esprit comme elle le trouve. Celui de Descartes était trop porté à l'invention. Le premier des mathématiciens ne fit guère que des romans de philosophie. Un homme qui dédaigna les expériences, qui ne cita jamais Galilée, qui voulait bâtir sans matériaux, ne pouvait élever qu'un édifice imaginaire*⁷³.

Voltaire reconoce un cierto mérito, pero que no rebasa otra cosa que la capacidad de intuición: ya era mucho destruir las quimeras del peripatetismo, nos dice, aunque fuera mediante otras quimeras; además, añade, Descartes introdujo el método, y la poca verdad que había en él se difundió, resultando un hilo del que otros se sirvieron para guiarse a través del laberinto de la oscura tradición europea. En este sentido, habría que agradecerle a Hegel el haber revalorizado la filosofía de Descartes, porque es a partir de él que con Descartes gritamos “tierra”, después de una larga travesía: más allá de ser el introductor de una pequeña luz que es la idea de un “método”, o de una inspiración intelectual para sus sucesores, Descartes pasa a formar parte de la historia de la filosofía en un sentido fundamental y necesario para el desarrollo de la misma⁷⁴. El rol de Descartes consiste, esencialmente, en hablarnos desde el pasado reivindicando el carácter científico de la filosofía⁷⁵. Pero, para este caso, sólo se trata de empezar nuevamente con esa tarea, porque el valor científico de Descartes es en sí mismo despreciable, es más, es necesario aprender a aislar esos elementos despreciables de lo que propiamente es su pensamiento filosófico, así es como podemos leerlo en Hegel:

⁷³ VOLTAIRE. F.M.A. *Le Siècle de Louis XIV*, chronologie et préface par Antoine Adam. Garnier-Flammarion. Paris. 1966, p. 322.

⁷⁴ Sobre la recepción de Descartes por parte de los filósofos véase Sales Coderch, J., *La situació filosòfica de René Descartes*. Anuari de la Societat Catalana de Filosofia, 1988, n.2, pp. 45-62.

⁷⁵ Schelling, en sus lecciones de Munich «*Contribución a la historia de la filosofía moderna*», dictadas entre 1827 y 1834, habla de la gigantesca tarea asignada a la filosofía moderna por Descartes: devolverle a la filosofía su carácter de ser «una ciencia donde se comienza absolutamente por el comienzo» Schelling, Friedrich, *Zur Geschichte der neueren Philosophie. Münchener Vorlesungen*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 1959, p. 9. Opus cit. CAMINO, Federico, *¿Por qué leer a Descartes hoy?* En Miguel Giusti y Elvis Mejía (editores) *¿Por qué leer filosofía hoy?* Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima. 2008, p. 54.

*Así, por ejemplo, las determinaciones de Descartes son de tal género que bastan para explicar el mecanismo, pero nada más; la exposición de las otras concepciones del universo, por ejemplo las de la naturaleza vegetal y animal, es, en este filósofo, insuficiente y, por tanto, carece de interés. Nos limitamos, pues, a tomar en consideración los principios de estas filosofías; pero, tratándose de filosofías más concretas, debemos atender también a los desarrollos fundamentales y a las aplicaciones. Las filosofías que parten de un principio subordinado no son nunca consecuentes; encontramos en ellas atisbos penetrantes, pero estos atisbos quedan al margen de sus principios*⁷⁶

Vemos que unos años más tarde, Fouche de Careil, o también Victor Cousin⁷⁷, comprueban entre la sorpresa y la ilusión, que Descartes tenía mucho de científico y naturalista, y que incluso, no hay tanto de descabellado en sus teorías como lo pudieran haber supuesto Voltaire o Hegel, es decir, el margen de los principios de la filosofía de Descartes es posible que no esté tan claro como pudiera parecer. Intuitivamente, estos autores empiezan a comprender el valor científico de las teorías físicas de Descartes, arguyendo que, en un sentido teórico, el mecanicismo cartesiano constituía un verdadero cuerpo científico, que nada tenía de quimérico ni fantástico, y que incluso se acercaba a muchos descubrimientos de la época decimonónica desde la cual redescubren a Descartes. La gravedad de los problemas metafísicos en la obra de Descartes, no están aislados temáticamente del resto de sus investigaciones.

En este sentido, para precisar en qué consiste el problema de la unión del alma y cuerpo, y siguiendo a Nancy en la idea de acompañar a Descartes en el momento mismo de la fundación de este problema de manera multidimensional, dedicaremos el siguiente capítulo a indagar sobre un tema general del pensamiento del siglo XVII, el principio de la vida, y el rol que juega en la

⁷⁶ HEGEL G. W. F. *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*. Trad. Wenceslao Roces. FCE. 1995 (5ª reimpresión). México D.F. (traducción del original de Karl Ludwug Michelet).

⁷⁷ BOUILLER. F. *Histoire de la philosophie cartésienne* (Vol. I y II) Paris. 1868. Impresión anastática Culture et Civilisation, Bruxelles. 1969. Bouiller dedica los dos tomos a su maestro Victor Cousin a quien honra el hecho de revalorizar la filosofía cartesiana en su conjunto y, en especial, por su lucha por el racionalismo desde la obra de Descartes, este "racionalismo" parte de la idea que el sistema filosófico de Descartes es un todo coherente (metafísico, físico y matemático), fundamental para salir de la "oscuridad" de las épocas precedentes. A partir de ahora citaremos esta obra como Bouiller, seguida de tomo y página.

necesidad de la separación entre el alma y el cuerpo, todo ello desde la perspectiva “científica” de la época.

2. El Descartes “científico” y su aproximación a la “vida”.

Podemos leerlo en el capítulo IV de su *Descartes* de 1882, *Le rôle de la expérience dans la physique cartésienne*. Lois Liard, quien sostiene que *Jamais physicien ne fut, semble-t-il, plus dédaigneux de l'expérience que Descartes (...) au lieu d'aller des effets aux causes, il procède des causes aux effets*, porque lo que busca Descartes no son los hechos de la experiencia sino *idées claires et distinctes de l'étendue, de la figure et du mouvement, il fait sortir, par une déduction progressive, les lois générales du mouvement, la formation des cieux, des astres, de la terre, la explication de la lumière et des principaux phénomènes physiques, celle de la vie et des phénomènes plus obscurs qui s'y rattachent, en un mot un théorie géométrique et mécanique de l'univers corporel*⁷⁸.

Pero además, poco más adelante, Liard reconoce un hecho excepcional, porque si bien es cierto que Descartes partió de las ideas claras y distintas para hablar de la experiencia, no se dedicó simplemente a pensar, él fue también un observador hábil y apasionado. De hecho la época y su carácter lo exigían. Sabemos por su introducción en el *Discours de la Méthode*, mil veces repetido, que Descartes estaba lejos de ser una clase de pensador contemplativo, y que él no llegó a su método sino después de haber hecho y visto muchas cosas. Sabemos que en los numerosos y lejanos viajes que preceden su retiro a Holanda, había observado tanto las diferentes costumbres de los hombres como las diferentes geografías donde habitaba, y una vez establecido en Holanda, su correspondencia y sus reseñas biográficas, constatan que *les expériences les plus diverses ne l'occupaient pas moins que les méditations métaphysiques*⁷⁹.

⁷⁸ LIARD, Louis. *Descartes*. Chez G. Baillieret c, Paris. 1903, p. 111.

⁷⁹ BH, p. 52.

De hecho, nos dice Baillet contando con el testimonio de P. Mersenne, que el invierno que pasó en Ámsterdam en 1629 lo dedicó al estudio de la anatomía:

Il dissèque des foetus de veaux et d'oiseaux à divers stades de leur développement, et s'il ne crée pas l'embryologie, il la pressent du moins. Le premier peut-être, il pratique la vivisection et cherche les secrets de la vie, non sur le cadavre inerte, mais dans l'animal vivant⁸⁰.

El Descartes “científico” –hasta incluso constituir un paradigma perfectamente diferenciado tanto del paradigma aristotélico como del paradigma hermético-animista del Renacimiento, incluso para retratarlo como un impulsor fundamental de la Nueva Ciencia hipotético-deductiva–, constituye un argumento fundamental si queremos entender por qué con Descartes somos testigos de una auténtica ruptura no sólo “filosófica”, sino propiamente “científica” con todo el saber de la tradición heredada⁸¹. Podemos seguir sus progresos, sus pasos. Vemos como hasta las *Regulae*, Descartes habría estado bajo el paradigma renacentista (los *Olympica*, *Experimenta*, *Preambulay Parnasus* donde dominan las simpatías y antipatías y los *inventum mirabile*)⁸², y sólo a partir de entonces abre el camino para la filosofía mecanicista y un pensamiento hipotético-deductivo⁸³. Para lo que ahora nos ocupa, de entre todas las rupturas, tal vez la más sorprendente, ya que significaba una distancia ontológica profunda entre el aristotelismo y el Renacimiento, fue la cuestión por el principio de la vida.

La vida, cuestión en principio por la que Descartes podría volverse paradójico si nos contentamos por los tópicos que establecen las condiciones de posibilidad de la física mecanicista, cuestión que parece recaer en toda la marginalidad con la que una historia de la biología, de la medicina o de la fisiología contaría con las ideas de Descartes. Pero tanto en la quinta parte del *Discours de la méthode*,

⁸⁰ BH, p. 58.

⁸¹ TURRÓ. Salvi. *Descartes, del hermetismo a la nueva ciencia*. Antrhopos. 1985. Barcelona. A esta tesis está dedicado el libro, defender que durante los siglos XVI y XVII, Europa está bajo el dominio de un paradigma renacentista que contó con una comunidad científica y que ya había roto con el paradigma aristotélico, su presupuesto fundamental es el hermetismo, ya sea humanista, alquimista, astrológico, religioso, animista, etc., basado en un saber acumulativo. Para la justificación de “paradigma” renacentista junto a la definición de Khun ver páginas de la 171 a la 179.

⁸² Cfr. Idem, p. 245 y ss.

⁸³ Idem, p. 263.

como en la primera parte del tratado de *Les Passions de l'âme*, y en algunos artículos del *Principes de la philosophie*, se exponen cuestiones biológicas, y en ellas podemos encontrar lo esencial de la fisiología de Descartes. A estas obras publicadas en vida del autor, se juntan las publicaciones póstumas –el tratado de *L'Homme, La description du corps humain*–, así como una abundante correspondencia y otros trabajos inéditos relatando y comentando los trabajos en anatomía de Descartes, que han sido publicados desde Foucher de Careil, pasando por J. Roger, A. Colin, hasta la edición de G. Rodis-Lewis⁸⁴, estableciendo todo un seguido de estudios cartesianos centrados en la historia de la ciencia.

Conocemos el interés y la dedicación de Descartes para con estos conocimientos. Él había confiado a Mersenne la idea de explicar todos los fenómenos de la naturaleza, de la física, y es a partir de esta cuestión que tratamos de comprender la finalidad de los estudios iniciados por Descartes sobre anatomía y química en la primavera de 1630⁸⁵. Estos estudios ayudarían a acercar la pregunta sobre los fenómenos de la vida, que ocupan una posición importante en la obra de Descartes, mucho más importante de lo imaginable.

La pregunta por la vida aparece esencialmente a la luz de las numerosas funciones que la acompañan. El hecho realmente relevante es que además, estas funciones pueden ser explicadas de forma mecánica (la digestión, los cinco sentidos, etc.). Aquí reside la gran originalidad del mecanicismo a la hora de

⁸⁴ Estos escritos fueron publicados por Foucher de Careil entre 1859 y 1860, a partir de las notas recopiladas por Leibniz en el manuscrito de Hanover, que comprenden fragmentos de diversas épocas (1631-1648). Los autores que se han percatado de la importancia del tema biológico en Descartes, o bien denunciado la ausencia de la relevancia de este tema entre sus comentaristas, son B. de Saint-Germain (*Descartes considéré comme physiologie et comme médecin*, Masson et fils, Paris, 1869) E. Gilson 1921 (*Descartes, Harvey et la scolastique*, en *Etudes philosophie médiévale*. Estrasburgo, 1921) y P. Mensarad (*L'esprit de la physiologie cartésienne*, *Archives de Philosophie* 1937). En esta tradición destacan también Jacques Roger (*Les sciences de la vie dans la pensée française du XVIII siècle* A. Colin, Paris, 1971), G.A. Lindeboom (*Descartes and Medicine*, Université libre d'Amsterdam, Rodopi, 1979), quien es mencionado por el traductor al italiano de Descartes G. Micheli, P-A Cahné (*Un autre Descartes: le philosophie et son langage*, librairie Vrin, Paris. 1980) y especialmente Geneviève Rodis-Lewis (*Descartes: Textes et Débats*, Librairie générale française. París. 1987).

⁸⁵ Esta importancia de la biología, la embriología, la fisiología y la anatomía en Descartes es difícil de negar. Cabe recordar que el *Discours de la méthode* fue importante para la difusión de las ideas de la circulación sanguínea de Harvey que obtuvo una resistencia perlongada y muy viva, en su *De motu cordis et sanguinis in animabilis*, por autores como Molière (*La Malade imaginaire, acto II, escena 5*) o en el libro II, segunda parte, capítulo III de *De la Recherche de la Vérité* de Malebranche. En el primero hace un juego entre la palabra francesa *circulateur* y la latina *cirrculator*, que significa charlatán. Mientras que el segundo dice que la idea de circulación dependen de la tradición, no de la razón.

enfrentarse a la cuestión sobre el principio de la vida: la posibilidad de demostrar que el principio de la vida es posible fundamentarlo sin la necesidad de un alma vegetativa, ni sensitiva ni de ninguna otra clase, tratándose de un principio corporal y mecánico.

Con esto, la posibilidad que la vida sea independiente del alma, se abre la gran ruptura con el conjunto de saberes que dominaban en la Europa del siglo XVII, y cuyas consecuencias son mucho más trascendentes de lo que dejan entrever. Antes habría que matizar la existencia de dos dimensiones sobre el principio de la vida, que no debemos confundir en la obra de Descartes, el principio de la vida como un término racional primero, y el principio de la vida en sentido cronológico.

En primer lugar nunca hay que perder de vista que el principio de la vida, como tal, es el resultado del análisis de las funciones del cuerpo humano. En este sentido, el principio de la vida es ante todo un término racional primero, o una proposición fundamental que da cuenta de los fenómenos de la vida. Es decir, el principio de la vida es independiente de cualquier otra entidad, y sobretodo y muy especialmente del alma. Iremos viendo como resulta fundamental para el problema sobre la unión del alma y el cuerpo esta idea sobre el principio de la vida como un elemento racional independiente, pues implica de principio una separación original y nueva sobre aquello que pertenece a las funciones del alma y de lo que pertenece a las funciones del cuerpo.

Convendrá decir en qué consiste el sentido secundario del principio de la vida. Éste es tomado en un sentido cronológico de eso que está en el origen de ese fenómeno. Dentro del sentido cronológico de la vida la dependencia precedente se invierte, por lo que nos situamos en el plano de que este principio de la vida se trata de la generación que funda la explicación de las funciones animales. Por este motivo la mecánica es diferente, pues la vida, en segundo término, el principio de la vida cronológico, ya no es el primer principio fundamental de la vida, sino que está ya contenido, como las otras leyes naturales, a la manera que son expuestas en el *Traité du Monde*⁸⁶.

⁸⁶ Todo el movimiento, y por ello todas las leyes, ya han sido puestas por Dios, es decir, no puede generarse más movimiento del existente aunque sí puede modificarse. Para una comprensión del movimiento dentro del mecanicismo cartesiano véase SHEA, R. William. *La Magia de los números y el movimiento. La carrera científica de Descartes*. Traducción de Juan Pedro Campos Gómez. Alianza,

La mayor importancia de la investigación recae en el principio de la vida como un término racional o proposición fundamental que da cuenta de los fenómenos de la vida cronológicos y del fenómeno de la vida en general. Es más, Descartes declina ocuparse de este “segundo” principio de la vida, el cronológico, ya que él no puede aplicar a propósito de los seres vivientes el método genético adoptado justo antes por la física:

Mais, pour ce que je n'en avais pas encore assez de connaissance pour en parler du même style que du reste, c'est-à-dire en démontrant les effets par les causes, et en faisant voir de quelles semences, et quelle façon, la nature les doit produire, je me contentai de supposer que Dieu formât le corps homme, entièrement semblable à l'un des nôtres, tant en la figure extérieure de ses membres qu'en la conformation intérieure de ses organes, sans le composer d'autre matière que celle que j'avais décrite, et sans mettre en lui, au commencement, aucune âme raisonnable, ni aucune excitât en son cœur un de ces feux sans lumière, que j'avais déjà expliqués, et que je ne concevais point d'autre nature que celui qui échauffe le foin, lorsqu'on l'a renfermé avant qu'il fût sec, ou qui fait bouillir les vins nouveaux, lorsqu'on les laisse cuver sur la râpe⁸⁷.

No obstante, el tema seguirá siendo objeto de una cierta atención por parte de Descartes si atendemos a algunas de sus cartas desde 1630 hasta 1648⁸⁸. Pero lo que nos interesa en este apartado es precisamente el hecho por el cual Descartes disocia el principio de la vida del alma, y comprobar la importancia de las consecuencias de esta separación.

¿Dónde sitúa Descartes el principio de la vida en su sentido primigenio y no cronológico? Podemos ver como desde el *l'Homme* hasta *Les Passions de l'Âme*, Descartes identifica el principio de la vida con el calor del corazón. Esto es muy importante porque de hecho el corazón es un órgano que pertenece sólo

Madrid. 1993. Aquí se explica que el movimiento cartesiano no es dinámico: no envuelve la intervención de fuerzas; y tampoco es cinemático: no envuelve consideraciones espaciales ni temporales; se trata de un movimiento diagramático: envuelve sólo consideraciones espaciales, Dios conserva lo que crea, p. 378 y ss. Nosotros retomaremos esta cuestión en el capítulo V.

⁸⁷ A.T. VI, pp. 45-46 (15-13).

⁸⁸ Las cartas a Mersenne (20 febrero de 1639) A.T. II, pp. 525-526 y a Elisabeth (mayo de 1646 y 31 de enero de 1648), A.T. IV, p. 470.

al cuerpo, órgano material completamente distinto del alma inmaterial. Como veremos, esto supondrá la ruptura más pronunciada con respecto a la tradición, no tanto la aparición del corazón como lugar de la vida, sino la idea de la independencia del corazón corporal del alma y por ende, la idea de la vida también independiente de ésta. A partir de Descartes, la vida ya no tendrá un papel intermedio en un sentido ontológico, habrá sido separada del alma tratando de localizarla en un lugar específicamente corporal, finito y divisible, y de este modo, habrá sido trasladada a su justa dimensión de investigación, lo que precisamente se encuentra entre la *metafísica* y la *física*, la *fisiología*⁸⁹.

No pensemos que ahora descubriremos algo nuevo que resitúe a Descartes en la jerarquía de los descubrimientos científicos, nos sigue ocupando la exégesis de una ruptura simplemente conceptual. La ambición, a veces excesiva de Descartes, lo conduce a dar explicaciones mecanicistas de todas las funciones corporales hasta donde llegaba el conocimiento en el siglo XVII. Tentativa prematura que ha suscitado en el conjunto de la teoría cartesiana física, fisiológica y anatómica, un rechazo muy rápido: lo que la historia de la medicina pueda recordar de Descartes, es sin duda algo negativo; su influencia hay que rastrearla en las formas de método, en separaciones sutiles, si se quiere esta explicación. La idea mecanicista ha sido defenestrada en las ciencias de la vida, y junto a ella esta idea de Descartes. Ahora bien, y aunque no es nuestro objetivo preocuparnos de este tema concretamente, existe otra visión, sin embargo, que ve en Descartes el mérito de haber buscado un esquema para comprender los hechos fisiológicos⁹⁰. Desde este punto de vista, las intuiciones y metáforas empleadas por Descartes no restan fecundidad a su obra. Por ejemplo, la idea de la producción de calor en el corazón, ha podido prefigurar la producción de calor en el músculo, y notablemente en el músculo cardíaco. También podríamos destacar que las dificultades que Descartes encontró para rendir cuenta de los fenómenos de refracción de la sangre contenidos en las cavidades ventriculares, sin invocar una elevación excesiva de la temperatura, encuentran su lugar en los problemas que se plantea después Lavoisier, concretamente en el hecho de cómo explicar la combustión del carbono en presencia del oxígeno en la

⁸⁹ A.T. I, p. 144. *L'oeuvre de Descartes* de G. Rodis-Lewis. Opus cit. BH, p. 34.

⁹⁰ Cfr. BH, p. 212 y ss.

temperatura del cuerpo. Descartes habla de un fermento, Lavosier de una enzima; la misma idea del fuego muestra su correlato en Lavosier mediante la idea de combustión. Y esto sólo como un ejemplo, pues desde los últimos cartesianos clásicos como Fontelle⁹¹, hasta los autores decimonónicos que volvieron a encontrarse con él, no han dejado de considerar que la física cartesiana guarda realmente un profundo interés e importancia en la historia de la ciencia, y que bien podría haber sido un *paradigma* sobre el cual se hubiera desarrollado fructíferamente el trabajo de una posible comunidad científica. No obstante, prescindiremos de cualquier proyección contrafáctica, lo que aquí nos interesa es con qué y de qué manera Descartes rompió, en base al principio de la vida, con toda una tradición que se remonta a Aristóteles.

3. *El paradigma aristotélico ortodoxo y las contradicciones en el Renacimiento.*

El aparato del paradigma conceptual aristotélico ortodoxo puede enmarcarse bajo un modelo biológico de explicación conocido como hilemorfismo. De manera muy breve diremos que el hilemorfismo es aquella teoría la cual afirma que una descripción empírica nos ofrece unos elementos comunes distribuidos de manera distinta, de manera que tendríamos un mismo material (*hylé*) con “estructuras” diversas (*morfal*). Para lo que concierne a los seres vivos, existe un “alma” que configura un “cuerpo” como un organismo estructurado que en cada especie es de un determinado modo. En este sentido, alma y cuerpo son como la materia y la forma, dos caras de una misma moneda. Y en este sentido también, el alma no puede concebirse como algo separado del cuerpo, tal como

⁹¹ Fontelle trabajó para conciliar la física de Descartes con la de Newton, de hecho el aspecto filosófico de Descartes le resultaba extravagante. En *Doutes sur le système physique les causes occasionnelles*, en disputa con Arnauld y Malebranche por el tema de las causas ocasionales, Fontelle, trata de cuestiones del movimiento como señal de la prueba de Dios y sus implicaciones con la física de Newton. Cfr. Bouiller, T II, p. 508.

lo concebían por ejemplo los pitagóricos⁹². El principio fundamental de la vida entonces, viendo lo que sucede tras la muerte, donde la unidad estructurada se ha perdido o disgregado hacia la corrupción y la descomposición, *parece más bien ser el alma la que mantiene el cuerpo unido, pues cuando aquélla se separa, éste se desintegra y se disipa*⁹³. El alma se define en Aristóteles como la forma de un cuerpo natural que tiene vida en potencia⁹⁴, no existe cuerpo sin alma ni alma sin cuerpo. Para dar cuenta de los cambios dinámicos de la vida, Aristóteles argüirá que todo ser vivo tiene una estructura de acto-potencia, un modo de ser actual que incluya la potencialidad de devenir algo distinto. Este principio biológico de Aristóteles, que partió del análisis de los seres vivos, se extendió al resto de explicaciones físicas.

Para el aristotelismo ortodoxo, estas nociones de materia, forma, acto, potencia y todo complejo teórico dependiente de los mismos, se ampliaron a toda clase de discursos provocando la división medieval del aristotelismo ortodoxo y el aristotelismo de raíz averroísta. Todo este modelo biológico estaba aplicado a los cuerpos inanimados, los seres humanos, las divinidades o la totalidad del cosmos, acabando de común sobre la discusión de temáticas tales como el alma del mundo o el entendimiento colectivo⁹⁵.

A parte de este compendio existe otra noción fundamental que es la de finalidad. Sobre la misma base de observación biológica, Aristóteles comprueba que hay una clara orientación teleológica, *las hojas nacen con el fin de cubrir y proteger los frutos, la golondrina hace un nido natural y teleológicamente, y natural y teleológicamente teje la araña su malla (...) es evidente que existe una teleología y una causa final en los seres que produce la Naturaleza*⁹⁶. La Naturaleza parece caracterizada por su teleologismo inmanente, tanto de los seres vivos como de

⁹² (...) conforme a los mitos pitagóricos, un alma cualquiera pudiera revestir un cuerpo cualquiera, opinión absurda pues cada cuerpo parece tener una forma y una figura propias. ARISTÓTELES *De Anima*. 407, B, 20.

⁹³ Idem. 411, b, 5.

⁹⁴ Idem. 412, a, 15.

⁹⁵ De aquí el gran trabajo de santo Tomás de Aquino, quien negó el entendimiento colectivo, aseguro la inmortalidad del alma, eliminando cuidadosamente la oposición al dogma cristiano y la aproximación al averroísmo, y quien significó *la adaptación del paradigma aristotélico* en el mundo medieval. Cfr. Turró, p. 33.

⁹⁶ ARISTÓTELES. *Física*. Trad. Guillermo R. de Echandía. Gredos. Madrid. 2008. (199 a, 20) (*Física* a partir de ahora para la citación).

las partes que los constituyen, sus órganos. La noción de finalidad, así, se extenderá de igual modo a toda la Naturaleza como había sucedido con los conceptos de materia, forma, potencia y acto. El modelo biológico será el paradigma de la explicación científica, utilizando conceptos acuñados por y para la biología. Así, resulta que el modelo de fondo siempre rezará que la forma es equivalente, o mejor, igual a la finalidad. Esta será, muy resumidamente, la doctrina general que heredó Europa en el siglo XIII hasta el siglo XV y XVI. Cabe resaltar que fuera como fuere, existe la confianza en unas “leyes naturales”, la Naturaleza encierra una legalidad perfectamente compatible con el dogma cristiano, ya que incluso permite asegurar a Dios y distinguir aquello que entra propiamente dentro de lo cognoscible. Pero esta seguridad legaliforme de la Naturaleza no es suficiente. La doctrina Aristotélica ortodoxa poseía también categorizaciones chocantes para lo que resultó ser el transcurso del desarrollo económico y social del siglo XV y XVI. Por ejemplo, la concepción aristotélica entre lo natural y lo artificial (natural es el origen de todos los cuerpos, mientras que lo artificial es secundario y subsidiario de lo natural) y la condena al trabajo manual, chocaban con la mentalidad y desarrollo del momento actual de la época, especialmente gracias al desarrollo de la técnica que van desde la sustitución de las antiguas calzadas romanas hasta los fenómenos urbanos del siglo XII, cuestiones que implican el resurgimiento de artesanos e ingenieros cuyo conocimiento práctico era obviamente útil y gozaba de prestigio.

Las ideas ortodoxas podrían casi parecer del todo inapropiadas y extrañas. Por ejemplo, según el aristotelismo, ningún procedimiento mecánico podría suplantar el trabajo del hombre, o ningún instrumento mecánico podría gozar de un funcionamiento automático, porque, en el fondo, y según el aristotelismo, ningún cuerpo natural puede reproducirse por medios artificiales. La idea general es que lo natural es superior a lo artificial, y esto significaría que la ocupación por los trabajos artificiales es contraria a la naturaleza del hombre libre. Parece que la ciencia y experiencia de los siglos XV y XVI estaba muy alejada de las tesis del aristotelismo ortodoxo, anclado en las universidades. De ello tenemos muchos ejemplos en la literatura renacentista, por ejemplo, en la *La Città del Sole* de Campanella, donde el sabio es el hábil ingeniero que se ocupa de la naturaleza mediante el trabajo y la técnica mientras que la figura del pensador *pedante*

aristotélico queda degradada. El ideal del conocimiento ha cambiado en gran parte gracias al desarrollo de la técnica y la artesanía, la filosofía aristotélica ortodoxa se vuelve abyecta y el tabú sobre lo artificial tiende a desaparecer forzosamente. Bien al contrario de las tesis aristotélicas, en la conciencia renacentista existe la posibilidad de cambiar lo natural mediante lo artificial y, también, es posible la reproducción de lo natural mediante los artificios apropiados. De todo ello hablaban la mecánica de los relojes y de los autómatas, hablaban la aceleración de la naturaleza y del crecimiento natural de los metales por parte de la metalurgia y la siderurgia, además de otras tantas muestras del poder de lo artificial para dominar los *naturalia*. Lo atestigua magníficamente la apología de artefactos mecánicos de Francis Bacon en la *Nueva Atlántida*, allí el conocimiento empírico artesanal se inserta en un modelo naturalista animista, donde la frontera natural y lo artificial va desapareciendo y con ello también la frontera entre lo natural y lo sobrenatural; lo artificial, lo natural y lo sobrenatural, son todos ellos partes del gran animal que es el mundo y se relacionan constantemente, la conciencia del sabio u hombre de *bon sens* del Renacimiento es la de que todo tiene que ver con todo. El hecho queda constatado cuando incluso, siguiendo a Bacon, debemos prescindir de los *idola*, pues éstos nos alejan o impiden un acercamiento directo a la realidad, acercamiento que jamás sería completo si no se prescinde de todos los instrumentos teóricos o prácticos que prejuzgan la dirección del experimento. Rotas estas fronteras conceptuales, ahora lo que fuera milagroso o maléfico, también forma parte del mundo: ya no se trata de cosas sobrenaturales, anquilosadas en un modelo forma-finalidad, sino “efectos admirables” (*marabilia*), cuya explicación encaja dentro de la imprevisibilidad del mundo. Este nuevo término convierte las experiencias curiosas, mágicas o prodigiosas, en algo que está al alcance del descubrimiento y manipulación por parte del hombre, quien, mediante una acumulación de conocimientos y bajo la guía de ciencias adecuadamente jerarquizadas, busca el saber universal, donde todo lo implica todo y todo está relacionado. El mundo se rige por un modelo de simpatías y antipatías, y bajo este modelo crecen todos los saberes, los cuales se jerarquizan por su proximidad a la totalidad de todos los fenómenos. De ahí a que los taumaturgos tengan ese poder mágico, porque aceleran el natural crecimiento de los metales, de ahí a que la medicina dependa de la astrología, como comprensión total del hombre y sus enfermedades en

Paracelso, y entre ellos medie el uso de una cierta farmacología, que, muy alejada del sentido moderno, estaba al servicio de la armonía entre el hombre y el mundo. Todo, lo corriente, lo artificial, lo natural y lo sobrenatural tienen un encaje racional, cognoscible y dominable por el hombre. Así, el pensador renacentista se caracteriza por esa voluntad de unificación y conciliación de todos los saberes: Platón, Aristóteles, Hermes Trimegisto y san Agustín, no es que digan lo mismo, pero perciben enteramente el carácter prodigioso de la realidad. Todos tienen razón, siempre y cuando lo dicho sobre ellos sepa integrarse dentro del marco teórico de la imprevisibilidad natural. Así, vemos el mundo renacentista, guiado por un hermetismo-mágico y que en el pensamiento de un Marsiglio Ficino, de un Pompanazi, un Bacon, Campanella o Giordano Bruno, se ocupa, casi siempre a la vez, con menor o mayor tono, de las grandes ciencias de *corpus theoricum* homogeneizado en la ciencia de la astrología, la alquimia, la cábala, la filosofía natural y la teología, comprendiendo su afinidad e interrelación. Es de esta manera, que Descartes rompe antes con una cierta tradición renacentista y no directamente con un aristotelismo ortodoxo, Aristóteles sigue allí, en el Renacimiento, pero se comprende su compatibilidad con el resto de la tradición heredada, dejando atrás su interpretación ortodoxa, que a la postre, es la que solemos reconocer como propiamente paradigmática.

4. La ruptura de Descartes y la consolidación de la distinción del alma y el cuerpo en base al principio de la vida.

Así, Descartes ya vive plenamente en esta época de ruptura. Descartes no se enfrenta a la tradición aristotélica ortodoxa, poco a poco desplazada desde la universidad de Padua o la Academia Florentina, sino a un conjunto múltiple que conforma el saber heredado de la antigüedad junto a la exégesis y contribuciones por parte de sus coetáneos, y todo ello bajo un modelo de saber propio y diferenciado, que junto a Salvi Turró, hemos llamado el modelo renacentista hermético-animista. Turró habrá defendido entonces que antes de la modernidad no sólo existe el modelo explicativo del aristotelismo ortodoxo. El pensamiento

cartesiano se hunde tanto en los conocimientos adquiridos en La Flèche como en los intereses herméticos de juventud. Además, añade, ni la filosofía moderna nace con Descartes ni éste es propiamente un filósofo. La “filosofía” y la “ciencia”, el conocimiento del mundo y la reflexión sobre los supuestos de estos conocimientos son extraños tanto a Descartes como a todos sus contemporáneos. Durante el siglo XVII no existen ni los físicos ni los filósofos en un sentido profesional, y tampoco la consolidación que estas palabras adquieren durante el siglo XIX. En el siglo XVII no se concibe un momento teórico separado del práctico, Descartes no sería ni un filósofo, ni un científico, sino un hombre de *bon sens*, que *impulsado por la idea renacentista del saber universal, trata de establecer definitivamente las bases de la sabiduría humana*⁹⁷.

Así que, cuando nos enfrentamos al carácter original que supone en Descartes la reflexión sobre el principio de la vida, como una entidad racional mecánica independiente del alma, debemos preguntarnos ¿en qué consiste la originalidad de esta reflexión dentro del contexto de la época? ¿Qué provoca esta reflexión en contra de toda la tradición y el paradigma renacentista?

Las fuentes a las que recurre Descartes parecen ser bastante claras y, a pesar de aceptar la tesis por la cual Descartes se enfrenta antes a un paradigma renacentista que al aristotelismo ortodoxo, las diferenciaremos en dos. La primera corresponde al saber legado de la tradición, la cual constituyen principalmente la Colección Hipocrática, Aristóteles, Santo Tomás de Aquino y Galeno. La segunda, a saber, son todos aquellos autores cronológicamente más cercanos a Descartes, como Fernel, Vésale, Fabrice d'Acquapendente y Bauhin; dentro de los cuales aún podríamos poner a Harvey e incluso Kepler, así como el aparato conceptual de la escolástica. Todos ellos siguen pensando el principio de la vida en base a la tradición heredada, y es así como, en contra de ellos, a partir de ellos, y llevando hasta el extremo el mecanicismo, aparece una nueva concepción del principio de la vida en Descartes.

La defensa de este principio de la vida, original y contrario a todo el saber de entonces, lo encontramos desde *L'Homme* hasta *Passions de l'âme*. Descartes es firme: los conceptos medievales sobre el principio de la vida heredados de los

⁹⁷ Turró, pp. 366-367.

griegos han de ser puestos en cuestión. La razón de esta puesta en cuestión reside en primer lugar en que, y en contra de lo que se creía, el principio de la vida es puramente mecánico y, en segundo lugar, que el principio de la vida está en el cuerpo y no en el alma⁹⁸, como se acostumbra a pensar. Es cierto que en Descartes todavía vamos a encontrar muchos arcaísmos como los que conciernen a los “espíritus animales”, o la creencia en la importancia de la glándula pineal, no obstante y a pesar de ello, nos resulta asequible encontrar esencialmente las razones mecanicistas que consiguen aislar el principio de la vida de cualquier consideración espiritual. El principio de la vida, dentro del conjunto del saber antiguo y para los contemporáneos a Descartes, se juega a partir del calor, el corazón, el movimiento y el alma.

5. *El principio de la vida, entre la antigüedad y los contemporáneos de Descartes.*

La colección hipocrática no sólo pertenece a la autoría de Hipócrates, muchas de las cosas que entendemos como *Tratados Hipocráticos*, conciernen a autores del siglo IV y V a. de C., aunque hay autores mucho más recientes. De este modo, muchos de los textos son anteriores a Aristóteles, contemporáneos o posteriores; esto implica una dificultad notable. La dificultad es también compartida por los anatomistas del siglo XVI, quienes se enfrentan a un conjunto de textos antiguos muy diversos, y donde las temáticas son profundamente discutidas a la luz de la cronología de la autoría de cada tratado. No obstante, podemos hablar de *Colección Hipocrática, Tratado Hipocrático (Corpus Hippocraticum)* como un conjunto representativo de la medicina pre-galénica, y donde tendremos uno de los testimonios más antiguos sobre la idea que se tenía sobre el principio de la vida. Resumidamente, podemos seguir la idea que la Colección Hipocrática viene a decir lo siguiente: En primer lugar, el principio de la vida es el calor y de este calor se siguen los elementos restantes. El papel del

⁹⁸ Cfr. BH, p. 37.

calor como principio de la vida será fundamental y esta idea sobrevivirá incluso en el mecanicismo de Descartes. Otra cosa será la naturaleza de ese calor. Dentro del cuerpo hipocrático y hasta el Renacimiento, hablamos de un calor primigenio, identificado con el fuego también primigenio. No se trata de un calor como el que percibimos en el mundo sensible, sino del calor en tanto que algo más originario que los elementos, un calor “innato”. De este modo es como, además, el calor ocupa el lugar predominante dentro de la jerarquía de los elementos por analogía del calor innato al calor como elemento: a partir de este calor aparecen los otros elementos, la tierra, el aire y el agua. Además, los cuatro elementos son análogos a las cuatro cualidades que conforman el cuerpo de los hombres y de los animales: lo cálido, lo frío, lo húmedo y lo seco; estos cuatro constituyentes comprenden en sí mismos un equilibrio entre las cuatro cualidades y las condiciones de la naturaleza que los rodea. Es gracias a esta analogía, un modo de pensar con el que romperá a toda costa Descartes, que el orden de los cuerpos imita a la naturaleza entera, y en este sentido, la idea de calor como principio de la vida da coherencia tanto de la vida humana y animal, como de la vida del resto del mundo. Para vida humana y animal, además, este calor tiene un lugar concreto en el cuerpo, y este lugar es el corazón. El corazón, no obstante, es un tema difícil en la Colección Hipocrática.

Por ejemplo, el tratado de *El Corazón* y *El de la Carne*, compilados dentro del VIII volumen, son considerados post-aristotélicos, cuestión que hace que el corazón quede en una posición indeterminada; de hecho, ambos tratados no se ponen de acuerdo. El corazón es el origen de vena más hueca en *La Carne*, mientras que en el tratado *el Corazón*, es el corazón quien lleva la vida, la fuente de la naturaleza humana. En este último, el calor hierve en el corazón que refrigera los pulmones, mientras que en el primero, el corazón y las venas son las partes más cálidas gracias al efecto refrigerante del aire de los pulmones. El primero apuesta porque el mayor calor está en la vena cava derecha; el segundo por la izquierda.

A pesar de ello, el *Tratado Hipocrático*, puede ser visto en su conjunto como una arquitectura de elementos, la combinación de los cuales sirve a la variedad del juicio de los médicos hipocráticos, y la idea más general sobre la cual pensamos que gracias al principio vital es el calor, y éste está en el corazón; el cuerpo

humano y animal tienen un lugar privilegiado sobre las otras formas de vida, es decir, son del todo válidos para establecer analogías entre el microcosmos y el macrocosmos, son cuerpos análogos al orden cósmico universal. Ahora bien, si nos preguntamos sobre cuál es el rol que asume el alma en todo esto quedaremos decepcionados. En la *Colección Hipocrática* no se especifica exactamente lo que sea el alma, ni si ésta es o no determinante para la vida, si es antes o después que ella. Encontramos que en *El Corazón*, hay una relación explícita entre el corazón, el fuego innato, particularmente con el ventrículo izquierdo, y la inteligencia⁹⁹, aunque lo que sea el alma no quede del todo explicitado. El movimiento del corazón es comparado al movimiento de una llama en la corriente del aire que ella sortea, a pesar de ello no queda establecida una idea clara sobre el estatuto concreto del principio de la vida, más allá de su descripción.

Si bien la Colección Hipocrática juega un rol fundamental sobre las bases del principio de la vida, con la idea de un calor innato y su principio en el órgano del corazón, lo que viene a denunciar Descartes, en base al principio de la vida, ha sido claramente heredado de Platón y de Aristóteles, donde la vida es dada por una entidad superior: en Platón la encontramos como un fragmento del macrocosmos, “del alma del mundo”, así lo vemos en el *Fedón*¹⁰⁰ donde el alma es claramente el principio de la vida, o en el *Timeo*¹⁰¹ donde alma y vida se identifican del mismo modo; en Aristóteles, el alma es concebida como una “entelequia” y “forma” el cuerpo, y esto se sigue en toda su filosofía. Descartes sigue de acuerdo con ellos en el hecho, tal vez metafórico, que el principio de la vida es el fuego situado en el corazón. Esto que Platón pondrá en boca de Sócrates en el *Timeo*¹⁰² y el *Fedón*¹⁰³; Aristóteles lo hará en las *Partibus Animalium*¹⁰⁴. Como sea, la discusión más importante es la que se cierna sobre la filosofía aristotélica.

⁹⁹ *L'intelligence de l'homme est innée dans le ventricule gauche et commande au reste de l'âme*. Nos dice Descartes siguiendo esta idea hipocrática. A. T. IX, p. 89 y A.T. II, p. 70.

¹⁰⁰ PLATÓN, *Fedón* 105 c-d. Opus cit. BH., p. 38.

¹⁰¹ PLATÓN *Timeo* 69 a 70 a. Opus cit. BH., p. 39.

¹⁰² PLATÓN *Timeo* 105 c. Opus cit. BH., p. 39.

¹⁰³ PLATÓN, *Fedón* 78 d-e 79 a. Opus cit. BH., p. 39.

¹⁰⁴ ARISTÓTELES *Partibus Animalium* 670 a, 22-25. Opus cit. BH., p. 38.

Descartes se enfrentará a dos temas importantes en Aristóteles. El primero, la naturaleza del calor que reside en el corazón; el segundo, la teoría del cambio que implica la definición de la naturaleza y la relación entre el alma y el cuerpo. La clave está en la prueba de la distinción del alma y del cuerpo, a su vez, del alma y los fenómenos de la vida, como sucede en la V Meditación¹⁰⁵. Aunque en primera instancia, contra Platón y especialmente Aristóteles, Descartes apela a las leyes naturales, y en particular a la ley de conservación del movimiento, leyes de la naturaleza impuestas por Dios¹⁰⁶, y el calor del corazón como principio de la vida, distinto del de los músculos¹⁰⁷, o del propio calor del corazón¹⁰⁸.

Descartes conviene con Aristóteles, y con el pensamiento hipocrático, en el hecho que el órgano más cálido es el corazón, pero se opone a él sobre la cuestión de la producción y naturaleza de ese calor. Como se ha señalado en varias ocasiones¹⁰⁹, la coincidencia de Descartes con la antigüedad respecto al calor del corazón es su carácter de “innata”. Ahora bien, este término adoptaba significados diferentes dependiendo de los autores que hablaban de ella, así que Descartes conviene con una noción precisa del calor, pero cuya existencia, en ningún caso, podría ser explicada por una analogía tal que equipare el Sol y su calor para la vida en el mundo y el posterior correlato del alma y su calor para la vida humana, estando el Sol en la esfera celeste y el alma en el corazón.

Y esto es así efectivamente, la denuncia de Descartes parte del error de creer que el alma es el principio de todos los movimientos del cuerpo, porque ¿no es más probable que el movimiento de un cuerpo sea provocado por otro cuerpo antes que por un alma? Si los movimientos dependen del pensamiento, no deben ser atribuidos al alma si no a la disposición de los órganos. La idea es que la complejidad que supone el movimiento está regida por leyes mecánicas, leyes

¹⁰⁵ A.T. VI, pp. 55-59.

¹⁰⁶ Cfr. BH, p. 38.

¹⁰⁷ Carta latina a Boswell, 1646. Opus cit. BH., p. 40.

¹⁰⁸ A.T. VI, Parte 5, A.T XI, p. 107 y carta Elisabeth de mayo 1646.

¹⁰⁹ La cuestión del calor innato, de la cual hace uso Descartes dando un valor racional a una expresión metafórica que encuentra en la *Physiologia* de Frenel, del que hace una autoridad y su teoría compatible con la circulación sanguínea. El calor innato presenta dos dificultades, una sobre cuál es la naturaleza de ese calor, y dos, lo que entendemos por “innato”. Parece que desde Galeno queda establecida la diferencia del calor entre calor innato y el calor como elemento, en el sentido de Empédocles. También para Frenel este calor “innato” es sólo comparable al rol vivificante del Sol en el mundo, y pone su origen como Aristóteles, en la “esfera celeste”. Cfr. BH, p. 41 y ss.

puestas por Dios, a las que responden la multitud y orden de los nervios, las venas, los espíritus animales, la circulación sanguínea, etc. En la cosmología aristotélica, en *De Generatione animalium*¹¹⁰ y en el *De Caelo*, el calor que reside en los animales no es el fuego, éste está almacenado en el esperma, y es análogo a un elemento astral. El calor innato no es el fuego, y proviene de una región supra-lunar que no está sometida a las mismas leyes a las que sí están sometidos los cuerpos que él anima. El tema del fuego, en Aristóteles, está emparentado a la sensación: la sensación es un principio unificador, donde se encuentra el sentido común y tiene su lugar en el corazón; aunque el corazón no es sólo el lugar de la sensación, es otras muchas cosas (venas, da sangre a todo el organismo sin recibir, etc.). Esto lo vemos en *Animales*¹¹¹ donde las tres cavidades son como las tres facultades del alma, encajando con la tradición platónica, o bien como término medio en la *Ética a Nicomaco*, o como el centro del alma en el *Parva Naturalia*¹¹². Sensación y movimiento, las partes más importantes del alma, se encuentran en el corazón, y es a partir de este órgano que el alma transmite el movimiento y la sensación, esto, junto con la distribución del calor explica porque la muerte se produce cuando este calor desaparece. Entre el alma y el calor está el principio de la vida, que es como un instrumento, un vehículo, la parte por la que nosotros vivimos¹¹³. El calor es análogo a un elemento astral, no se trata del calor ordinario: *Porque el hombre se engendra del hombre, pero también del sol*¹¹⁴. Cabe resaltar que este elemento es como la fuente principal de la “poética” del Renacimiento¹¹⁵, una de las composiciones “fuertes” de la analogía con la que operaba el saber renacentista.

Descartes rechaza esta analogía del corazón y del Sol, reniega del principio vital en analogía a los astros y, además, para él, no hay comparación posible entre medicina, astronomía y astrología. Podemos ver continuamente la fuerza de esta idea, para Paracelso, por ejemplo, los fundamentos de la medicina descansan sobre la astronomía y la filosofía¹¹⁶. En Descartes hay claramente una oposición

¹¹⁰ ARISTÓTELES *Generatione animalium* II 737 a 5-7, p. 61/43. Opus cit. BH., p. 44.

¹¹¹ ARISTÓTELES *Animales* 666 b 7-8. Opus cit. BH., p. 45.

¹¹² ARISTÓTELES *Parva Naturalia* 469 a 24-27. Opus cit. BH., p. 44.

¹¹³ Idem 469 b 6-20.

¹¹⁴ ARISTÓTELES. *Física* II 194 b 13 Trad. Guillermo, R. De Echandía, Gredos. Madrid. 2008., p. 69.

¹¹⁵ Para una mayor profundización de este tema ver Harvey Hallyn, *La structure poétique du monde: Copernic, Kepler, Des travaux/Seuil*. Paris. 1987.

¹¹⁶ Cfr. Turró, p. 153.

sobre la naturaleza del calor que reside en el corazón, su fuente, sobre lo que preside la existencia de los seres vivos. Por ejemplo, Descartes rechaza el *pneuma* como posición de principio. El *pneuma*, importantísimo en el cuerpo aristotélico, es equivalente a un elemento astral o al éter¹¹⁷, *que tiene su lugar en el corazón*¹¹⁸. El calor innato es llevado por el esperma y concentrado en el corazón, imprescindible para las funciones de la vida¹¹⁹. Aristóteles dirá que las obras de la naturaleza poseen la más alta finalidad, que son lo más bello. Esta idea sigue viva en el pensamiento del Renacimiento y continúa en Galeno, Fabrice d'Acquapendente, W. Harvey, C. Bauhin, y los lectores de Descartes: Henry More, Bousset, y Leibniz, por lo que nos hacemos una idea de la dificultad de rechazar estos principios y lo fructífero de la filosofía mecanicista para romper con la tradición.

Junto a esta discusión sobre la naturaleza del calor del corazón y el principio de la vida es fundamental la cuestión del movimiento. Es en el libro V de la *Física* donde Aristóteles expone su teoría del cambio. Hay tres tipos de cambio: la generación y la corrupción, que no son un movimiento, y el movimiento. Luego, hay tres suertes de movimiento: según la cualidad (alteración), según la cantidad (sin nombre que designe al conjunto, pero que son el crecimiento y el decrecimiento), y, según el lugar (carece de nombre, de conjunto y particularidad), que recibe el nombre de "transporte". Para ello, Descartes propone reducir todo cambio a una modificación de lugar, eliminando de esta manera todo lo que es extraño al conocimiento¹²⁰. La distinción del movimiento entre ambos autores es muy diferente, en la cosmología aristotélica se ponen en juego el mundo lunar y sublunar que ya no existen en Descartes, el principio interno se presenta bajo la forma de una conservación total del movimiento.

El principio del movimiento está en el alma gracias a su facultad desiderativa, *el principio motor, en fin, no es tampoco la facultad intelectual (...), a veces se actúa siguiendo la pauta del apetito (...) el deseo tampoco basta para explicar el movimiento, aunque, el motor es a su vez doble, móvil e inmóvil, el primero es el bien deseable de la acción mientras que el que mueve moviéndose es la facultad*

¹¹⁷ ARISTÓTELES, *De Caelo*, I, 3. *Gen. Animal*, II, I, 731 b, *Anima* II, 4, 415 a 26b-2. Opus cit. BH., p. 130.

¹¹⁸ ARISTÓTELES, *de Anima* II, 12, 424 a 25. Idem.

¹¹⁹ ARISTÓTELES. *Les parties animaux*: I 645 a 23-25, p.18 y Cfr. BH, pp. 63-102 y pp. 129-134.

¹²⁰ A.T. XI, p. 7 (10).

*desiderativa*¹²¹, aunque, al contrario de Demócrito, el alma no es ella misma movimiento: *luego el alma es necesariamente una entidad en cuanto forma específica de un cuerpo natural que en potencia tiene vida*¹²². Vemos aquí que para Aristóteles el alma es inseparable del cuerpo, en clara crítica a Platón, el alma es la causa de la vida en general y de cada función esencial de la vida, es decir, del principio de cada facultad, la nutritiva, pensante, sensitiva y del movimiento.¹²³

La eliminación de las partes no intelectuales del alma forman la gran división de Descartes en la biología Aristotélica¹²⁴. La asociación del principio de la vida con el alma es un error¹²⁵, asegura Descartes, ya que el alma es incapaz de movimiento, al contrario que el cuerpo.

La diferencia esencial con Aristóteles reside en que Descartes rechaza la finalidad y busca una “filosofía práctica”. Él no se contenta con admirar la localización de la glándula pituitaria, entre el corazón y la glándula pineal, o la constitución del cuerpo humano, o las modificaciones de la gestación. Insiste, más bien, sobre el hecho de que la ciencia mecánica permite explicar esos fenómenos. Él rechaza maravillarse¹²⁶, lo cual dice mucho de su ruptura con el Renacimiento. En su respuesta del calor como principio de la generación en referencia a las *naturae leges aeternas*, leyes eternas de la naturaleza¹²⁷, como también la concepción cartesiana del calor del corazón como el principio del movimiento y de la vida, se explican por causas mecánicas¹²⁸, sin relación alguna con el alma o el *pneuma*, ni asignando al alma su lugar en el corazón. He aquí la gran ruptura que es el pensamiento de Descartes con el aristotélico.

Otro de los autores importantes para Descartes era Santo Tomás de Aquino, ya que este último representa una importante depuración y actualización del aristotelismo. La concepción sobre el movimiento del corazón en Santo Tomás

¹²¹ ARISTÓTELES. *De Anima*, III, IX y X 433 1-10, y 433 b, Cfr., pp. 15-20.

¹²² Idem II. 412 a 19-20, p. 168.

¹²³ ARISTÓTELES. *Reproducción de los Animales*. Trad. Esther Sánchez. Gredos. Madrid. 1994. I, 641a 18-20

¹²⁴ A.T. VI, p. 45-46; XI, p. 202; XI, p. 330; XI, p. 225.

¹²⁵ A.T. XI, p. 330 y A.T. XI, p. 225.

¹²⁶ A.T. XI, p. 506, 513, 526, 532: non mirum est/ nec mirum/ nihil mirum/ nec idomirandum”; correspondencia, sobre la expresión : “*ce n’est pas merveille*”, respectivamente.

¹²⁷ A.T. XI, p. 505 y p. 524

¹²⁸ A.T. XI, p. 202 y A.T. XI, p. 407.

está en una carta titulada *de motu cordis*¹²⁹, este texto era conocido en la época porque incluso es citado en el *de motu cordis et sanguinis* de Harvey. En este escrito se testimonia la importancia que recibe el corazón en las investigaciones biológicas y filosóficas, y la influencia de la concepción aristotélica del corazón con relación al alma como principio de la vida.

Para Santo Tomás de Aquino, el principio de movimiento del corazón es el alma. El movimiento del corazón es un movimiento natural¹³⁰, porque es causado por el alma en tanto que forma un cuerpo. Para llegar a esta conclusión, Santo Tomás afirma y rechaza las concepciones anteriores. El movimiento del corazón no viene del alma: ni del alma nutritiva (las plantas no tienen corazón), ni del alma sensitiva, ni del alma racional (no es un movimiento voluntario), sino que el corazón es quien produce el calor. El movimiento del corazón es el lugar de la vida animal (cuando cesa, esta desaparece), y este movimiento reside en el animal mismo, y se trata de un movimiento natural porque es involuntario. De este modo, el movimiento del corazón es sólo del alma en tanto que ésta es la forma de un cuerpo, e insiste en que, a pesar de ello, esto no implica que el sitio del alma sea el corazón¹³¹. El movimiento del corazón es circular como las esferas celestes, o al menos parece muy circular. Esta circularidad se da en dos fases, comprendidas como *pulsus*, y otra como *tractus*, existiendo entre ambas una fase intermedia. De todos modos, esto no deja de ser, por principio, una analogía entre el microcosmos y el macrocosmos: *el hombre, la criatura más perfecta, es a veces llamado pequeño mundo*¹³². La diferencia está en que, contrariamente al movimiento del cielo, caracterizado por su uniformidad, el movimiento del corazón varía en función de las emociones del alma. De la misma manera, los movimientos del alma no son causados por las modificaciones del movimiento del corazón, bien al contrario, son éstas quienes los causan. Se abordan en esta carta todos los elementos necesarios para la discusión de qué es el principio de la vida que consiste en la relación del lugar del alma y el corazón, y la relación del movimiento del corazón, todo ello dentro del cuadro del

¹²⁹ LOBATO. A. *El tratado de Santo Tomás de Aquino "De Motu Cordis" en Littera, sensus, sententia, Studi in onore di C. J. Vansteenkiste*, Milano Massimo. 1991, pp. 341-380.

¹³⁰ AQUINO, Santo Tomás de. *Suma Teológica*. Edición Raimundo Suárez. Biblioteca de autores Cristianos. Madrid. 2011. Vol II Parte I-II, p.17, art.9 ad 2.

¹³¹ Opus cit. BH, p. 138, esta tradición también es continuada por Alfredo de Sareshel y Alberto el Grande.

¹³² HARVEY. *De Motu Cordis*. Opus Cit. BH, p. 49.

macrocosmos y el microcosmos de donde se establece la naturaleza del movimiento del corazón.

Como hemos visto con anterioridad, en Descartes, bajo la concepción práctica de la filosofía mecanicista, quedan rechazados los modelos sobre los cuales el principio de la vida consiste en otra cosa que no sea un principio corporal y material, aunque no deja de ser interesante que más allá de lo que se suele pensar, el principio de la vida fuera un tema vivo y fundamental en tiempos de Descartes. Si queremos comprobar hasta qué punto estas ideas sobre el principio de la vida eran influyentes, basta echar un ojo a las concepciones de la medicina galénica, la cual es sintomática de las creencias generales sobre el principio de la vida en la época Renacentista.

Galeno representa todo un conjunto de opiniones que Descartes rechaza fuertemente y le llevan a ocuparse e investigar la medicina.

*Ce sont des opinions vraiment monstrueuses que je vois dans livres, en provenance de Galien, je crois*¹³³, dice Descartes. Aunque la medicina no tenía la fuerza suficiente para plantear demasiados problemas –Descartes sólo entablará conversación con Pempilius sobre el tema–, su saber seguía prácticamente igual desde hacía quince siglos y la crítica a sus carencias sólo podía estar enfocada a la preocupación urgente de revisar y volver a mirar a la medicina desde la filosofía mecanicista: *Je veux commencer à étudier l'anatomie*, escribe Descartes a Mersenne el 18 de diciembre de 1629, muy seguramente bajo la idea de terminar con los “errores” a los que el saber antiguo estaba sometido¹³⁴.

En Galeno es el *pneuma* quien aporta al cuerpo una parte del “alma del mundo”. Para Galeno, el corazón cumple una doble función, como principio de la vida y fuente del calor corporal¹³⁵. El calificativo “innato” para el calor cardíaco en Galeno, sólo se refiere a una explicación sobre la cuestión de la producción de calor y a la naturaleza de ese calor. No existe en él una sola explicación de este calor. He aquí un buen ejemplo de los riesgos que suponía no diferenciar bien el

¹³³ A.T. XI, p. 531: *Montrosase sane sunt opiniones, quas video in libris, ut puto, a Galeno.*

¹³⁴ A.T. I, p. 85-86.

¹³⁵ GALENO *De usu partium* C.43. Opus Cit. BH, p. 89.

lugar del principio de la vida y el tipo de conocimiento que debe hacerse cargo de él, pues la vida asociada al alma era una idea desde la cual se podía llegar, con mucha facilidad, a pensar incluso en la existencia de un alma del mundo, y la consecuencia de una praxis médica totalmente alejada de conocimientos anatómicos y fisiológicos más precisos, todos ellos al alcance de los hombres del siglo XVII.

Como sea, los autores contemporáneos a Descartes estaban inmersos en esta estructura conceptual y sus aportaciones no podían dejar de ser bastante estériles.

Basta citar los casos de Frenel, quien asociaba de esta manera el calor a la vida en su *Physiologia* (antes conocida como *De naturali parte Medicina*), donde la vida es calor y la muerte a la extinción de ese calor. Frenel distinguía el calor innato del calor en tanto que elemento, refiriéndose a los cuatro elementos de Empédocles. El calor innato es sólo comparable al Sol en el mundo, y tiene su origen, como lo estableció Aristóteles¹³⁶, en la esfera celeste; el calor innato, o vital, es superior al calor como elemento y por lo tanto su origen es diferente al calor como elemento.

A esta tesis, comentada por Jean Riolan padre, por Plempius también, se opone Descartes, reconociendo a Frenel, por eso, como una autoridad. El tema del calor innato está igualmente en la obra de Fabrice d'Acquapendente, que se refiere directamente a Aristóteles, y Caspar Bauhin, donde el calor vital innato es comparado con la figura de Prometeo, y por tanto de esencia divina.

Para Descartes, ese calor es un fuego, pero un fuego regido por leyes eternas y únicas de la naturaleza. En contra de la tesis de Etienne Gilson, quien piensa que las figuras del “calor natural” son “expresiones imaginarias”, seguimos a Bitbol-Hespéries, para quien las ideas de Descartes son consecuencias “serias” de la concepción mecanicista¹³⁷. Por esta razón pervive de continuo en Descartes el rechazo por la analogía entre el sol y el corazón, el alma como principio de la vida y el resto de ideas que eran ampliamente recorridas por los

¹³⁶ ARISTÓTELES *Física*. IV, c. 1 y c. 2.

¹³⁷ Cfr. BH, pp. 45-47.

autores del Renacimiento¹³⁸. El tema era tan vivo en la época que vemos como incluso Descartes rechaza de Harvey todo aquello que, en el *de motu cordis et sanguinis*, atribuye al movimiento del corazón, sin dejar, por eso, de admirar el descubrimiento del todo coherente con el mecanicismo de la circulación sanguínea.

La confrontación con Pemplius¹³⁹ es reveladora para este debate. En su *Fundamenta Medicinae*¹⁴⁰, donde dice, en contra de Aristóteles y del propio Descartes, que *motus cordis sit facultat e pulsifica. Non fervore sanguinis contra Aristotelem et Cartesius*. Para él, el corazón es el asiento del calor innato; él se esfuerza por distinguir el “calidum innatum”, “calor innatus”, y “calor nativus”, donde el primero reside en el esperma y el corazón, siendo el primer instrumento del alma quien conecta con las funciones vitales, el segundo siendo calor en cuanto a la “forma”, y el tercero, siendo el primordial y cuyo origen es celeste. A Descartes no le resulta necesario establecer un sistema complejo de definiciones en base a la naturaleza del calor, ni a su correlato con el alma. Le basta con disociar el principio de la vida del alma, atribuírselo al corazón, que tampoco necesita más definición que su descripción anatómica como un órgano corporal. A este respecto el ejemplo privilegiado que es el movimiento del corazón en el método cartesiano toma ahora su fuerza:

*Descartes offre à ce sujet, et donc nouveauté sur un double registre, puisque Descartes associe la découverte récente de la circulation du sang à une explication radicalement mécanique de la chaleur du cœur conçue comme principe de vie*¹⁴¹.

Este es en resumen el triunfo del mecanicismo sobre el conocimiento renacentista y toda la carga del saber antiguo que arrastraba.

Y así también lo señala Gouhier:

¹³⁸ Hay multitud de ejemplos: Agripa *De Ocuculta philosophia*, Robert Fludd, Fernel, Kepler e incluso Harvey, a quien el propio Descartes admira y defiende, que en el *De motu cordis et sanguinis*, dice haber inspirado el nombre de “circulación” de movimiento aristotélico. Cfr. BH, p. 49.

¹³⁹ Cfr. BH, p. 50-51.

¹⁴⁰ CP. V, libro II, sección seis. Opus cit. BH, p. 52.

¹⁴¹ BH, p. 62.

*Tout ce qui ne relève pas de las res cogitans est rejeté du côté de la res extensa. Il n'y a donc aucune place pour vivre en constituant un ordre spécifique entre l'esse de la mens et l'esse du cadavre*¹⁴².

La clave de esta ruptura, la originalidad propiamente cartesiana, es que el principio de la vida está sostenido por un principio físico: el calor. De este modo, la vida pasa a ser un término directo de la naturaleza y su explicación depende de las leyes de ésta y no de las especulaciones de una metafísica del alma. Si la vida parte del calor del corazón, el alma ha quedado excluida como causa de la vida por un principio único, mecánico y corporal.

6. *Las implicaciones de este tema en el problema de la unión del alma y el cuerpo.*

Es tal vez por eso que podemos entender la expresión de Nancy cuando dice que la *encarnación en Descartes cesa de ofrecerse como la revelación de un misterio*¹⁴³. Con Descartes queda separada el alma del cuerpo de una forma desconocida hasta entonces y se hace principalmente bajo la coherencia de motivos teóricos de la filosofía mecanicista. La cuestión del movimiento mecanicista conforma un marco teórico donde la posibilidad de que el alma sea causa del movimiento material queda anulada. El principio de la vida ha de situarse y experimentarse dentro del dominio de lo corporal, y con esta conclusión, el lazo fundamental que aseguraba la unión del alma y el cuerpo ha sido eliminado. De ahora en adelante, el principio de la vida quedará fuera de la temática de la unión del alma y el cuerpo.

El problema de la unión del alma y el cuerpo está tematizado de forma muy distinta en la tradición que precede a Descartes y es precisamente a partir de él,

¹⁴² GOUHIER, M. *Cartésianisme et augustinisme au XVII siècle*. Paris. 1978, p. 173.

¹⁴³ *Ego Sum*, p. 73.

que el problema de la unión cambia radicalmente de sentido. Si tuviéramos que establecer cuál era el problema de la unión del alma y el cuerpo antes de la irrupción de Descartes, la formulación de dicho problema estaría esencialmente en establecer la relación entre el cuerpo y el alma, de manera que esta relación diera cuenta de la naturaleza de la unión. El principio de la vida es uno de los temas que ponen en juego el discurso sobre la unión, y en sus distintas versiones, la vida supone un elemento de primera importancia. A partir de la vida la unión del cuerpo y el alma puede darse por hecha, dejando sólo la preocupación de determinarla de manera adecuada: la vida da cuenta de la necesidad de la unión, porque en ella esta unión está ya en juego bajo la correlación que se establece entre la diferencia de un cuerpo vivo y un cuerpo muerto. Hemos visto que esta suposición representaba, en tiempos de Descartes, un auténtico problema conceptual, especialmente en el caso del alma y su papel en relación con la vida que da al cuerpo; lo hemos visto así: si el cuerpo y el alma están unidos por el principio de la vida, resulta necesario realizar una hipótesis sobre la relación que mantienen ambos, y nos hemos de preguntar sobre la naturaleza del alma que aporta este principio de la vida, sobre la vida misma dentro del alma y sobre los elementos que hacen posible el movimiento que imprime el alma al cuerpo, el *pneuma*, el fuego “innato”, etc. La dificultad aumenta conforme la propia vida es extensible más allá de los hombres ¿tienen entonces alma los animales, las plantas, la bóveda celeste? ¿Tiene en definitiva el mundo un alma que insufla vida?

Si el principio de la vida es convincentemente aislado del alma, y se supone sólo como un principio mecánico y corporal, sujeto a una legalidad, los misterios metafísicos que intervenían en la vida desaparecen: no se trata de realizar complicados sistemas especulativos, basta con ponerse a observar, a “experimentar”. La existencia de una relación del principio de la vida con el alma supone que la vida, y por ende, nuestro cuerpo, están rodeados de un cierto misterio, la propia alma, pero también la posibilidad de un alma del mundo, la imprevisibilidad natural de esta relación, su sentido o su necesidad.

Pero, tal como los vemos en *Les Passions*, al cuerpo le pertenece el calor y el movimiento, principio y continuidad de la vida, que encuentran gracias a los mecanismos que derivan de ellos toda explicación. A partir del artículo XVII se

explica que la única propiedad que tiene el alma es la del pensamiento, y sus funciones derivadas, para más tarde justificar cómo y de qué manera está unida al cuerpo. Todo ello convendrá en dar tanto una definición de las pasiones y más importante, como de sus efectos, los cuales están perfectamente coordinados a la unión del alma y el cuerpo, en un sentido de causación.

El conocimiento del siglo XVII puede demostrar que el cuerpo es una entidad independiente que está compuesta de unos elementos que le dan funcionalidad. Los órganos, los nervios o la circulación de la sangre así lo demuestran. El estudio del corazón, de los nervios, de los músculos o del cerebro, encajan con la teoría de un cuerpo con funciones mecánicas, incluso en partidas que *contient, ainsi que lui, un certain air ou vent très-subtil, qu'on nomme les esprits animaux*¹⁴⁴. No es necesario alegar a cuestiones no corporales para dar cuenta del movimiento, este aire o viento sutil, tal vez es muy pequeño y rápido, pero finalmente es material. El principio del calor del corazón es la génesis de todos los movimientos que van desde los espíritus animales hasta el movimiento corporal. Podemos ver que el corazón tiene unas partes que encajan con una función: el corazón late y envía sangre al resto del cuerpo. Hay venas, arterias, porosidades y dirección concretas que admiten más o menos flujo de sangre. Y no hay contradicción gracias a la naturaleza de estas partes en que existan partículas corporales muy pequeñas y rápidas que interactúen en el movimiento, del corazón al cerebro, y del cerebro a los músculos.

Este modelo interior de las funciones corporales que pueden explicarse por la constitución de sus partes, tienen también su referencia en los cuerpos exteriores. Como recuerda Descartes, en el discurso IV de la *Dioptrique*, ha dejado ampliamente explicado cómo los objetos exteriores excitan los órganos del cuerpo. Así, *en même façon que, lors qu'on tire l'un des bouts d'une corde, on fait mouvoir l'autre*¹⁴⁵, es posible explicar cómo un cuerpo exterior, aunque no sea apreciado por la vista, produce el movimiento de espíritus animales hacia el movimiento del cuerpo. Hay espíritus probablemente más grandes, o más rápidos, que pueden adoptar diferentes cursos y fuerzas. La diversidad y capacidad de los espíritus animales se explican por la disposición de las partes

¹⁴⁴ A.T. XI. Art. VII, p. 332. (30-31).

¹⁴⁵ A.T. XI. Art. XII, p. 337. (26-27).

del cuerpo humano, del mismo modo que estas partes explican su existencia: no hay necesidad que nos conduzca a establecer un alma que interceda en estas funciones.

Nuestro cuerpo, sólo se distingue del resto de los cuerpos en virtud de una razón de espacialidad, de cercanía de esta espacialidad. Nuestro cuerpo es como los otros en virtud de sus cualidades: el movimiento y el calor, lo vemos en los cuerpos inanimados, los cuales tienen como nosotros la capacidad de los mismos o más variados movimientos, como una llama que también posee calor, como un reloj o autómeta, gracias a la disposición de un mecanismo, tienen movimiento, así sucede en las plantas, los animales y el hombre mismo ¿Qué consecuencias tiene la separación del principio de la vida con respecto al alma? ¿Qué consecuencias se desprenden entonces para el problema de la unión.

Capítulo IV

La estructura de la unión del alma y el cuerpo en la obra y correspondencia de Descartes.

1. El tema de la unión del alma y el cuerpo en el *Discours de la Méthode*.

La condena a Galileo en 1633 supuso un punto de inflexión en el desarrollo de la filosofía cartesiana. Charles Adams nos dice que después de esta condena, Descartes sintió deseos de no escribir absolutamente nada, pero que dados los compromisos que había adquirido y para evitar el riesgo de acabar pareciendo uno de aquellos charlatanes que proliferaban en la época, se decidió finalmente a publicar su “nueva filosofía”, asumiendo las estrategias necesarias para no correr la suerte que conllevaba todo pensamiento nuevo y alejado de los principios aprobados por la Iglesia. Estas estrategias implican que la aparición de las ideas cartesianas se haga a partir de fragmentos o *essais*, con contenidos interesantes o fundamentales de sus ideas, pero que necesariamente restan en la incompletud de su pleno desarrollo¹⁴⁶. Es así como aparece en 1637 el *Discours de la Méthode*, sin nombre de autor y en francés. A la novedad de escribir un libro en francés (pensado para que todo el mundo pueda entenderlo, incluyendo a las mujeres¹⁴⁷), van unidas las propias titulaciones con las que se presenta el estudio: empezando por la idea de presentar como “discurso” la

¹⁴⁶ Mersenne se refiere en su *La verité des Sciencies* de 1625 a las ideas que Descartes apunta en sus *Météores*, esperando que el autor las publique. Cfr. A.T. XII.

¹⁴⁷ Y de hecho, con posterioridad a Descartes, hubo muchas mujeres importantes alrededor de su filosofía como El salón Madame Sévigné, que es donde *se entiende lo que es un cartesiano*. Coincidiendo con la persecución álgida en 1680, la marquesa de Sablé se plantea si la filosofía cartesiana es o no compatible con la eucaristía y si esto nos conduce o no a Spinoza. También la duquesa de Maine, cuya casa de Sceaux se convierte en un lugar de reunión del cartesianismo, junto con el cardenal Polignac, Malézieux y el abate Genest. Mademoiselle de Launay, en sus *Mémoires*, relata la pasión por el estudio de *Reserche de la vérite*, desde su convento dice que cree igual en Dios que en Descartes. Mademoiselle Dupré, escribe algunos poemas y es llamada *Cartésienne*. Mademoiselle de la Vigne, otra poetisa, es conocida por su cartesianismo. Mademoiselle Wailly, pariente de Malebranche, es otra admiradora de Descartes.

introducción a tres estudios que hoy calificaríamos de científicos, hasta los títulos y carácter de esos estudios. Descartes titula *Dioptrique* y *Météores*, a sus tratados físico-matemáticos y físico respectivamente, y no *Télescope* o *Arc-en-Ciel* como hubiera resultado propio de la filosofía antigua; además, la inclusión de un tratado matemático como es la *Géométrie*¹⁴⁸, marca indefectiblemente el carácter novedoso de la obra. Los temas y la lengua en la que están escritos estos ensayos han de despertar el interés de los curiosos y facilitar su acceso. A parte de viejas cuestiones clásicas a las que Descartes intenta dar solución, los ensayos tratan de temas actuales y de interés: la dióptrica conecta con la invención de los lentes de 1608, los meteoros con fenómenos como el parhelio y, los temas en geometría, que Descartes viene solucionando desde los años veinte, forman parte de la curiosidad general matemática¹⁴⁹ de la época. Todos estos ensayos exaltan la potencia del método. Por otro lado, estos temas de actualidad presentados bajo la brevedad de un ensayo y escritos en francés, limitan la gravedad y seriedad de la filosofía cartesiana a ojos de los doctos, para quienes la importancia reside en un tratado escrito en latín. Así, el proyecto de que el *Discours* fuera acompañado de un conjunto de objeciones y respuestas, como sí lo harán las *Meditationes*, queda frustrado. El temor a las represalias aunadas al hecho de que el libro estuviera escrito en francés, dejaron el proyecto de unas objeciones en apenas unos consejos de exprofesores de la Flèche¹⁵⁰.

En el *Discours* el tema de la unión del alma y el cuerpo es mencionado en una ocasión:

et comment il ne suffit pas qu'elle soit logée dans le corps humain, ainsi qu'un pilote en son navire, sinon peut-être pour mouvoir ses membres, mais qu'il est besoin qu'elle soit jointe et unie plus étroitement avec lui, pour avoir, outre cela,

¹⁴⁸ La ley de la refracción que postula Descartes ya había sido escrita en algunos tratados titulados *Telescopium* por ejemplo los de Jean Tarde en Francia en 1620, o Scheiner en Alemania a quien, por cierto, nombra Descartes: A.T., I, p. 245, 250, 282 y 331.

¹⁴⁹ Grandes personalidades planteaban problemas, incluso el Papa como lo señala Golius a Descartes en los años treinta. La geometría no tenía un *corpus* bien formado, se hallaba dispersa y exigía en ocasiones conocer el griego clásico. Descartes se vanagloria que su método le permite crear este estudio completo de la geometría: A.T. XII, p. 209 y ss.

¹⁵⁰ Cfr. A.T. XII, p. 236 y ss.

*les sentiments et appétits semblables aux nôtres, et ainsi compos un vrai homme*¹⁵¹.

La *cinquième part* del *Discours de la Méthode* está dedicada al orden de las investigaciones de física que ha realizado Descartes, al movimiento del corazón y otras dificultades relacionadas con la medicina junto a la diferencia entre los animales y el hombre en relación al alma¹⁵². No encontraremos más información al respecto. Detrás de toda la obra que compone el *Discours*, se encuentra la sombra de dos tratados inacabados que no verán la luz en vida de Descartes, y que forman el libro *Le Monde*, el cual comprende el *Traité de la Lumière* y su “segunda parte” el *Traité de l’Homme*. De esta manera encontraremos algunos temas de *Le Monde* como la ley de la refracción, mejor desarrollados en la *Dioptrique*, por ejemplo, pero muy poca cosa para lo que se refiere al *Traité de l’Homme*, aunque en esta parte del *Discours* estén ya contenidas todas las ideas sobre la fisiología desarrollada por Descartes y la *metafísica* que las acompaña: *Ces hommes seront composés, comme nous, d’une Âme et d’un Corps. Et il faut que je vous décrive, premièrement, le corps à part, puis après l’âme aussi à part; et enfin, que je vous montre comment ces deux natures doivent être jointes et unies, pour composer des hommes qui nous ressemblent*¹⁵³. El tratado no tiene como objetivo profundizar en el tema de la unión, sino en señalar el resultado de una investigación fisiológica: Descartes da por sentado que los hombres son esencialmente la unión del alma y el cuerpo, y esto queda comprobado si estudiamos la mecánica del cuerpo con independencia del alma.

La novedad del párrafo que encontramos en el *Discours*, es, a pesar de su brevedad, el esbozo de la estructura de lo que entiende Descartes sobre la unión del alma y el cuerpo, y que se mantendrá inalterable tanto en la VI Meditación, como en la respuesta a las objeciones de Gasendi que la acompañan, la correspondencia de los años treinta y cuarenta, o *Les Passions de l’Âme*. La estructura es la siguiente:

¹⁵¹ A.T. VI, p. 59 (13-18).

¹⁵² A.T. VI, p. 1 (9-14).

¹⁵³ A.T. XI, pp. 119-120.

- a) El verdadero hombre es el que está compuesto por la unión del alma y el cuerpo.
- b) Somos capaces de constatar esta realidad gracias al sentimiento, la unión se nos muestra por tanto de una manera “natural”.
- c) La modalidad de esta unión es sustancial, existe de manera independiente, tanto de las fuerzas materiales como de la fuerza inmaterial.

A pesar de esta supuesta claridad, como hemos visto, el tema de la unión en el *Discours* está pobremente desarrollada. Junto a la brevedad con la que se ha tematizado –apenas una pincelada dentro de la explicación general sobre los grados de investigación en *Física*, que comprenden los cuerpos inanimados que emiten luz, los que la reflejan, las plantas, los animales y los hombres, pasando por Dios y la fisiología humana– y lo que articula este discurso de la unión (la diferencia entre hombres y animales, además de la naturalización de la idea de inmortalidad del alma), no podemos extrañarnos que la cuestión pase completamente inadvertida o reste en la opacidad ante temas más urgentes, curiosos o importantes.

Por ejemplo, el debate que suscitaba la comparación entre las diferencias de los hombres y los animales estaba muy vivo en el siglo XVII¹⁵⁴, y probablemente incurría en un punto de paso prácticamente obligado que a Descartes le resulta incluso de utilidad. Por un lado, si el alma es esencialmente una *cosa que piensa*, puede demostrarse que los animales no tienen alma, y esto facilita el camino para no incurrir en concepciones tradicionales del alma como son sus posibles divisiones (alma sensitiva, vegetativa y racional como sostenía la concepción aristotélica por ejemplo), y la subsiguiente atribución confusa de propiedades que acaban por otorgar capacidades al alma que no tiene. Descartes explica esto

¹⁵⁴ Cfr. Bouiller, T I, p. 147 y ss. La diferencia entre los animales y los hombres es significativo en Descartes porque establece una diferencia entre la física y la metafísica. Era un tema tratado tanto por los antiguos como por los modernos, y a pesar de su recurrencia en el siglo XVII, nunca fue sistematizado. Existen dos visiones antagónicas sobre el tema. La primera, que podemos encontrar en los Epicúreos, Montaigne, Gassendi, Locke y sus discípulos, aboga por la superioridad animal, defendida en la apología de Raymond de Sébonde de Montaigne, o exagerando las cualidades adaptativas y sentimentales de los animales en Gassendi; se sostiene la idea general que hay más diferencias entre los hombres que entre el hombre y el animal. Quienes sólo consideran a los animales como máquinas, encontramos a los estoicos y toda la corriente cartesiana. Aun así, Descartes sólo entiende la inferioridad animal en relación al orden de grado natural; podemos verlo en una carta que envía la padre Mesland el 9 de febrero de 1645 sobre este tema, él no dice que el hombre sea mejor que los animales en detrimento de estos, sino en privilegio del mismo hombre, recalcando su libertad.

mediante la incapacidad animal para el lenguaje, o mejor, para articular un discurso. Los hombres, nunca están lo suficientemente embrutecidos, ni locos, ni sordos o mudos para articular un discurso. Por el contrario, las bestias son incapaces de discurso, es la Naturaleza quien obra sobre ellas y esto lo podemos constatar arguyendo el hecho que, las bestias, tienen una suerte de órganos dispuestos para ello: así como un reloj está compuesto de una serie de ruedas y resortes para medir el tiempo, el animal posee unos órganos para cumplir la finalidad de unas funciones.

Y es precisamente por este motivo, por un motivo de adecuación natural, que podemos constatar que el alma racional no puede explicarse a partir del poder de la materia, que no basta, no es suficiente, que ésta esté alojada en el cuerpo, como el piloto en su nave, sino que por razón de esa adecuación, es preciso que esté unida a él; todo lo cual aprendemos en virtud del sentimiento. No hemos de olvidar que estas temáticas como la unión, pero también sobre el lenguaje, o la disposición mecánica de los animales, pueden mentarse sin la sensación de estar incurriendo en dificultades severas que comprometan el mensaje del *Discours de la Méthode*, ya que a lo que estas reflexiones apuntan no es otra cosa que asegurar la existencia de Dios dentro de los peligros que puedan desprenderse para la divinidad desde una investigación *física*. Lo que Descartes llama Naturaleza compromete a esa física: ella nos enseña siempre algo¹⁵⁵, es decir contiene siempre algo de verdadero y por lo tanto, hay que asegurar lo divino dentro de las revelaciones de verdad que nos ofrece la investigación de la naturaleza. La cuestión de la naturaleza aparecerá en respuesta a las objeciones que hace Gassendi. Éste le hace una triple pregunta a Descartes. Primero, cómo se determina lo que entendemos por naturaleza; segundo, como distinguimos lo que llamamos naturaleza de los prejuicios y, tercero, qué significado o finalidad tienen las enseñanzas de la naturaleza. Descartes contestará que en primer lugar la naturaleza es Dios (*natura naturans*), a la vez que también entendemos por naturaleza la disposición de las cosas creadas por Dios (*natura naturata*), y finalmente la compleción o conjunto de todas las cosas que Dios me da. De esta manera, la naturaleza de la *res cogitans* se revela a sí misma en el *cogito*, y

¹⁵⁵ *Et premièrement il n'y a point de doute que tout ce que la nature m'enseigne contient quelque vérité* : A.T. IX, p. 64 (100-101).

puedo conocer su disposición gracias a la luz natural¹⁵⁶ que es independiente de la unión; por la misma razón, el cuerpo naturalmente se revela como una máquina. Es decir, la naturaleza implica necesidad, pero depende de la forma en que seamos capaces de abordarla para comprender esa necesidad de forma clara y distinta. Es por esta necesidad que implica la naturaleza que sabemos que *no es suficiente*, que el alma esté en el cuerpo como un piloto en su nave, porque lo que la naturaleza nos enseña sobre nuestra unión a un cuerpo comprende una realidad mayor.

De esta manera, es como vemos concluir la quinta parte del *Discours*, donde Descartes asegura que es *natural* pensar en la inmortalidad del alma, y no pensar que correrá la suerte de las hormigas o las moscas. Descartes no afirma que el alma sea inmortal, sino que en relación a un ser absolutamente perfecto hay algo natural que tiene una serie de grados: los hombres somos menos perfectos, pero más perfectos que los animales, y que los seres inanimados, y esto es gracias a nuestra alma, más cerca de Dios en virtud de su inmaterialidad e indivisibilidad. Así, desde este punto de vista, se da como *natural* la idea de la inmortalidad del alma, pero se trata de una *naturaleza* mecánica de la cual se nos permite deducir un pequeño principio, tal vez incompleto pero, seguro de una idea de la modalidad de la unión que por lo menos evita que incurramos en errores. Es decir, lo natural cuando es verdadero muestra la verdad divina de Dios. Así, la naturaleza del alma es la de algo creado, no creado desde la materia sino por Dios, que además la unió al cuerpo. La naturaleza de este mundo nos enseña a Dios mediante los casos que implican verdad, mostrando los grados que conforman el mundo de la imperfección a la perfección absoluta, lo cual no es otra cosa que la especificidad y fundamentación de la adecuación del método, un espejo del sistema subyacente de esta naturaleza creada por Dios y las verdades eternas creadas por Él, pero que lo comprometen también.

¹⁵⁶ La *lumière naturelle* aparece en distintos contextos en las Meditaciones, podemos definirla en estas tres acepciones: como esencial en el hombre, cuyas diferencias residen en el modo de aplicación de esta luz natural, es decir es la facultad de ver y comprobar las evidencias; como posibilidad crítica de las concepciones antiguas, bajo la sencillez de la luz natural, es decir la capacidad de evaluar, afirmar o negar, la intersección entre la voluntad y las ideas claras y distintas y, finalmente, como aquello que se nos da desde que nacemos, es decir, la regla del buen uso entre el entendimiento y la voluntad.

2. El tema de la unión en las *Meditationes Metaphysiques*.

Las *Meditationes* son la fundamentación del método empleado por Descartes para las investigaciones físico matemáticas. Si bien es cierto que entre la II y la V Meditación se hace un breve recorrido sobre cuestiones metafísicas, imprescindibles para un físico novel y una física completamente nueva, la I Meditación y la VI representan la obertura y cierre de la cuestión sobre la realidad física: poner en duda las cosas materiales en la I Meditación, para finalmente reafirmarlas en la VI Meditación. La afirmación del mundo físico, debemos señalar, no es el que entendemos hoy como tal. No se trata de afirmar la existencia de esa clase de objetos que percibimos con los sentidos: los olores, sabores, sonidos y colores; sino el mundo físico que comprende la extensión, la figura y el movimiento.

Las Meditaciones son una fundamentación de los ensayos del *Discours*, pero el carácter de la obra es radicalmente distinto. En primer lugar, el libro se publica en latín (cuestión que nos indica que está dirigida a la atención de los doctos), con el nombre del autor, y se acompaña de unas objeciones y respuestas que irán creciendo a lo largo de las nuevas ediciones hasta casi duplicar el contenido de la obra. Antecede a nuestra lectura la naturalización sobre la idea de que la obra cartesiana comprende un sistema, llevado si se quiere por un *nexo rationale* como defiende Geroult, donde podemos engarzar en un todo coherente las ideas de Descartes. Pero para los contemporáneos de Descartes esto no resultaba tan obvio, el impacto de su *filosofía* difiere del nuestro, y no siempre era fácil ver la novedad de las ideas. El mismo concepto de *systeme*, usado por los astrólogos, era extraño y raro para teólogos y filósofos.

Eso sí, la situación de peligro para una filosofía nueva se mantiene inalterable y las *Meditationes* habrán de sortearlo. Este peligro no es otro que las condenas de la Iglesia, a las que les basta una cierta interpretación, el apunte de una pequeña crítica o el gesto de un cierto desplazamiento sutil de escepticismo o herejía, para actuar con toda la contundencia posible. Para Descartes esto es lo primero que debe tener en cuenta, por lo que las *Meditationes* están condicionadas a este guion subyacente, donde, *larvatus pro deo*, nuestro filósofo ha de ingeniárselas para ser tan claro y contundente en la presentación de su

metafísica, como sutil para evitar el enfrentamiento con los teólogos. De hecho, ninguno de los que hoy podríamos considerar verdaderos filósofos cuestionarán a Descartes desde el prisma religioso: ni Gassendi, ni Hobbes, ni Caterus o Arnauld se proponen dirigir sus críticas en este sentido, como sí lo harán otros quienes, por ejemplo, ante la posibilidad de que Dios sea capaz de engañarnos, citan los casos del Faraón o los nibelungos, o bien, ante las cuestiones que implican la relación del alma y Dios, apelan a los ángeles y la gracia angelical como intermediaria de los hombres y Dios. Descartes es totalmente reacio y trata de mantenerse alejado de este estilo. El modo en el que, por ejemplo, Santo Tomás habla de los ángeles, como si él hubiera estado allí, es precisamente la clase de camino intelectual a evitar¹⁵⁷. Descartes rechaza de entrada todas estas cuestiones y lo hace precisamente en virtud de las razones que diferencian un género de otro. Escribir en un determinado género literario conlleva la renuncia a apoyarse en determinadas fuentes. La Biblia, por ejemplo, como fuente de autoridad, es un libro susceptible de interpretación y además, con muchas posibilidades que esta interpretación se vuelva peligrosa. Por otro lado, el género que trata Descartes, no comprende ni la revelación divina ni la teología, porque la temática presentada es de su propia invención personal¹⁵⁸. No obstante, Descartes también busca sacar un cierto provecho al llamar la atención sobre lo religioso. Sabe que, así como hay que cuidarse de la Iglesia, también hay que saber tenerla como aliada: de ella depende que una obra reste en una peligrosa clandestinidad o forme parte de los estudios y reflexiones de los doctos. La Sorbona, cuyo peso intelectual sobre la Iglesia es muy grande, recibe las *Meditationes* tituladas como *Meditationes de prima philosophia in qua Dei existentia et anime immortalitas demonstratur*, una presentación de la obra que claramente quiere llamar la atención de los doctos de esta institución. Vemos como la tercera edición sólo se refiere a la demostración de la existencia de a *Deo* sin el tema de la inmortalidad del alma, desapareciendo ya toda referencia tanto al alma como a Dios en enero de 1641, cuando Descartes deja de recibir las correcciones de P. Mersenne.

¹⁵⁷ Cfr. A.T. XII, p. 308 y ss.

¹⁵⁸ A.T. VI, p. 429 (5-8) y A.T. VII, p. 81 (8-17).

Estas fintas y coqueteos con lo religioso, imprescindibles en la época, no resultan fáciles para el tema que nos ocupa. En primer lugar, el rechazo de Descartes a todo desarrollo *teológico* en su obra, impide que el tema de la unión sea considerado más allá de una realidad natural, comprensible desde distintos puntos de vista, pero con fidelidad absoluta al método y despojada de más profundidad: no hay cabida ni necesidad, al menos en principio, para explicitar la sustancialidad de la unión y su rol con Dios, por ejemplo. Así, los temas más problemáticos parecen escaparse, de base, del juicio de los teólogos: el viejo tema que ocupa la *caro et mens* desde hace ya siete siglos de filosofía escolástica y quince o dieciséis de cristianismo, y que implica el sacramento de la eucaristía y otras importantes cuestiones relacionadas con la naturaleza de Cristo, la transubstanciación etc., quedan en un órbita distinta de la reflexión, que no pretende ser exactamente ni inclusiva ni exclusiva de lo religioso, pero cuya interpretación, en última instancia, nada tiene que ver con ateísmos ni escepticismos de ninguna clase. Lo vemos en la III Meditación cuando irrumpe el subterfugio que realiza Descartes para hablar de Dios. Desde hace muchos años, el gran servicio de la filosofía a la teología es abordar el problema del alma y de Dios, pero Descartes se propone probar a Dios por sí mismo. Así, nadie puede aludir a las problemáticas en boga de la época, que tenían cierta necesidad de un discurso completo de Dios y la relación con el alma del hombre, ya fuera para dominar a canadienses y hurones, con quienes se trataba hacía poco más de un siglo, o solucionar algunas temáticas como la que “los niños saben de Dios por herencia de la madre”. Descartes dice rápidamente que tenemos una idea incompleta de Dios, pero lo conocemos al modo con el que se conoce al mar, o a un tronco demasiado grande, en ambos casos son objetos enormes, pero tanto si tocamos este tronco con la mano o miramos parte del mar, sabemos que existen. El alma no necesita un conocimiento completo para saber de la existencia de algo, como si para conocer el universo tuviera que ser tan grande como éste.

El tema de la unión del alma y el cuerpo está de esta manera, explícitamente colocado fuera del ámbito religioso. En la VI Meditación de la versión latina de las *Meditationes* el tema de la unión se presenta así:

Docet etiam natura, per istos sensus doloris, famis, sitis etc., me non tantum adesse meo corpori ut nauta adest navigio, sed illi arctissime esse conjunctum et ponam. Alioquienim, cum corpus laeditur, ego, qui nihil aliud sum quam res cogitans, non sentirem idcirco dolorem, sed puro intellectualem sensum emistam perciperem, ut nauta visu percipit si quid in navae frangatur; et cum corpus cibo vel potu in diget, hoc ipsum mihi expresse intelligerem, non confusos famis et sitis sensus haberem. Nam certe istis sensibus sitis, famis, doloris etc. Nihil aliud est unquam confusum quidam cogitandi modi ab unione et quasi permixtio mentis cum corpore exortitur¹⁵⁹

En la traducción de las *Meditationes de Prima Philosophiade* de 1642, le sigue la traducción francesa del duque de Luynes, que reza del siguiente modo:

La nature m'enseigne aussi par ces sentiments de douleur, de faim, de soif, etc., que je ne suis pas seulement logé dans mon corps, ainsi qu'un pilote en son navire, mais, outre cela, que je lui suis conjoint très-étroitement et tellement confondu et mêlé, que je compose comme un seul tout avec lui. Car, si cela n'est étroit, lorsque mon corps est blessé, je ne sentirais pas pour cela de la douleur, moi qui ne suis qu'une chose qui pense, mais j'apercevrais cette blessure par le seul entendement, comme un pilote aperçoit par la vue si quelque chose se rompt dans son vaisseau; et lorsque mon corps a besoin de boire ou de manger, je connaîtrais simplement cela même, sans en être averti par des sentiments confus de faim et de soif. Car en effet tous ces sentiments de faim, de soif, de douleur, etc., ne sont autre chose que de certaines façons confuses de penser, qui proviennent et dépendent de l'union et comme du mélange de l'esprit avec le corps¹⁶⁰.

La estructura es la misma que vemos en el *Discours* con algunas ampliaciones y cambios de sentido. La unión no se predica sobre la suficiencia de una adecuación sino sobre una cierta fenomenología que podemos encuadrar en la *naturaleza*, así, no se apela al verdadero hombre compuesto de la unión, sino sobre del tipo de conocimiento del que es capaz el hombre quien es, de hecho,

¹⁵⁹ A.T. VII, p. 81 (102/ 1-14).

¹⁶⁰ A.T. IX, p. 64 (101).

el producto de esa unión. Así, vemos como la metáfora del piloto en su nave está mucho más matizada que en el *Discours*, con el claro propósito de ayudar a no confundir el carácter o modo de la unión del alma y el cuerpo. Esta metáfora, que en *Discours* representa un cierto apoyo al carácter de necesidad que seamos la unión del alma y el cuerpo, en la *Meditationes* explicita que no somos espectadores del cuerpo, sino que vivimos junto a él. El *Discours* constata un hecho físico del hombre, en la VI Meditación profundiza en el modo en el que el hombre aprehende este hecho. En ambos casos, el principio y finalidad del tema de unión como tema filosófico está cerrado, ni se deduce o espera nada más de él (no hay que seguir dando pruebas), ni nos conduce a algo más allá de él, la unión del alma y el cuerpo está allí como lo está el mundo y todo lo que contiene. Yo soy esa *quasi permixtio* del cuerpo y el alma, cuestión que me enseña la naturaleza a través de los sentimientos y cuya modalidad no implica ninguna jerarquía, ni un solo ápice de asimetría. No hay nada que me enseñe la naturaleza más manifiestamente que tengo un cuerpo. Para Descartes el hombre no es simplemente un entendimiento capaz de pensar el alcance de lo inteligible; tampoco es un cuerpo al que se le sumen accidentes.

La importancia de esta idea, para el hombre, es, que –gracias a la unión con su cuerpo, a través de su alma y sus sentidos que son los que le proporcionan *conocimiento*–, puede revelarse como un habitante y una parte del mundo material. Es el momento en el que la duda metódica que Descartes ha aplicado concienzudamente hasta sus últimas consecuencias, hipostasiando aquello casi imposible como el genio maligno, se va deshaciendo para revelar aquello sobre lo que el hombre puede asegurar el conocimiento de algo.

En la VI Meditación es donde se acaba el camino de fundamentación de los límites de validez que podemos conocer por los sentimientos y las inclinaciones naturales¹⁶¹. Podemos decir que la VI Meditación se interroga tanto sobre la existencia de las cosas materiales como sobre la confianza que podemos tener con aquello que se presenta como inclinación natural. Un juicio natural queda fundado sobre la base que las ideas sensibles son las más vivas, las más rápidas

¹⁶¹ Hemos de matizar que éstas no son lo mismo que la luz natural, no son naturales necesariamente y pueden llevarme tanto al bien como al mal. Para este tema puede verse a BENÍTEZ, Laura. *El Mundo de René Descartes*. UNAM. México. 1993, p. 46, donde se realiza un análisis sobre el conocimiento en Descartes aludiendo a diferentes obras y se trata de la relación entre luz natural, inclinación natural y voluntad.

y a su manera las más distintas; un juicio natural no depende de la instrucción intelectual, ni del género, ni de nada que no sea otra cosa que la unión del alma y el cuerpo que conforma al hombre: el juicio natural posee la virtud de constatar la existencia de los cuerpos materiales.

Nosotros poseemos un juicio natural, que a diferencia de la luz natural, no implica necesidad y puede llevarme tanto a lo bueno como a lo malo. Este juicio natural lo revela mi naturaleza, y esto no es extraño a un juicio que se funda sobre la razón, la razón opera sobre la conciencia sensible y sin saberlo en el sujeto de la conciencia sensible. Así, para Descartes, las posibilidades de este juicio natural son las de presentarnos la *res corporea*, en la percepción, la imaginación y el recuerdo. Por ejemplo, la percepción representa el índice del objeto que auxilia la imaginación, éste es más grande cuando lo veo que cuando me lo represento, como el célebre ejemplo del chiliágono, por lo cual se vuelve más distinto. No depende entonces del entendimiento puro y es así que podemos decir que es producido por otra cosa que por mí, si no lo conociera, tampoco podría pensar que es diferente. Así, las ideas sensibles vienen causadas por el objeto, pero no son idénticas al objeto, son sólo un signo, un *sens general*, como Descartes había dejado dicho en el cuarto discurso de la *Dioptrique*.

La VI Meditación, que ha empezado por distinguir el entendimiento puro de la imaginación, y hacer probables los cuerpos dada la existencia de esta última; llega a los sentidos y a la relación que establecen (entre placer y dolor), con los objetos que percibimos. De esto que percibimos sabemos que hay cuerpos fuera de nosotros y que nosotros poseemos un cuerpo, del que no podemos desprendernos y al que estamos adecuados como demuestra la correlación de las pasiones, por ejemplo que del hambre devenga la tristeza. Aunque los sentidos son una de las principales fuentes del engaño, no podemos cuestionarlos sistemáticamente, aportan conocimiento y una vez nos conozcamos mejor, también conoceremos mejor a nuestro creador. Así, podemos admitir la existencia de otros cuerpos que inciden sobre nosotros, y atender al hecho que hay cosas que no nos enseña la naturaleza sino que las hemos estimado nosotros.

3. *Objeciones al tema de la unión del alma y el cuerpo.*

Así, el tema de la unión del alma y el cuerpo en las *Meditationes* constata al del *Discours*, desde la perspectiva metafísica, o si se prefiere, desde la perspectiva de la validez de nuestro conocimiento. Pero ha de convivir con el mismo hecho paradójal de la distinción real de las sustancias. Las cuestiones críticas con el tema de la unión están en esta dimensión, la de la afirmación controvertida de la existencia de dos realidades incompatibles: la afirmación de la distinción e inconmensurabilidad de dos sustancias y la afirmación de su unión indisoluble. Descartes recibirá las siguientes objeciones sobre este tema, los cuales atienden o bien, a desprestigiar el sistema cartesiano o a su crítica interna. Las cuestiones, no obstante, inciden en la prueba de la distinción y no en un problema propio de la unión. La unión del alma y el cuerpo es una idea corriente en la época, que nada tiene de revolucionaria; su validez sólo está comprometida cuando se afirma, se justifica y se construye en nombre de una nueva ciencia, que supone el alma y el cuerpo como dos sustancias absolutamente distintas.

Las objeciones de Gassendi a la VI Meditación, son las más concretas al problema que nos ocupa. Si bien desde Caterus nos encontramos objeciones a terminologías que pueden comprometer de fondo la idea concreta de la unión del alma y el cuerpo en Descartes, es Gassendi quien lo critica abiertamente, desde la perspectiva de la incompatibilidad de la unión por la distinción de las sustancias, ¿cómo puede concebirse la unión de lo divisible e indivisible?

En primer lugar, Gassendi¹⁶², pone en cuestión la clase de cuerpo que Descartes encuentra sin auxilio, es decir, nuestro propio cuerpo. Gassendi plantea que tal vez ese cuerpo no “consista” en ese cuerpo grosero, sino tal vez de otro más sutil que está esparcido en otro. Descartes, sin embargo, insiste en que no hay diferencia posible entre los cuerpos, así que cuando se refiere a la exclusión del cuerpo distinto del alma, se refiere a todos los cuerpos sin excepción.

En segundo lugar, escribe Gassendi, si somos inextensos, cómo es posible recibir la especie representativa extensa que es el cuerpo. Aunque sepamos que no somos extensión, cómo es posible saber lo que somos. Aun dando por hecho que no somos extensión, cómo se puede estar siendo inextenso en todas

¹⁶² A.T. VII, p. 392 y ss. (versión latina) y A.T. IX, p. 198 y ss. (versión francesa).

las partes extensas del cuerpo, cómo es posible entonces que podamos mover el cuerpo.

En primer lugar, Descartes contesta que las especies corporales no son recibidas en el espíritu, porque no las necesita, la imaginación se aplica a ellas pero no las recibe, por lo que no hay un problema de comunicación de esta clase. En segundo lugar, por lo que se refiere a la definición de espíritu como algo indivisible y sin extensión, Descartes no dice que con esto sepamos qué es el espíritu, pero sí sabemos clara y distintamente aquello que precisamente no es, extensión. Y, en tercer lugar, nos encontramos también con una suerte de malos entendidos que se derivan de las definiciones de Descartes. Así, cuando Gassendi señala esta pregunta clave, sobre cómo algo inextenso puede hallarse en todas las partes de lo extenso, Descartes contesta que de la unión del espíritu y el cuerpo no se sigue que el primero se halle extendido por el segundo ni que sean de la misma naturaleza, aunque aquél mueva a éste.

La tercera cuestión de Gassendi se centra en la idea de cómo es posible que la unión sea positiva si los seres unidos son uno incorporeal y el otro corpóreo. Por ejemplo, si el dolor es separación de partes, cómo es posible sufrir dolor si eres indivisible.

Descartes contesta que por un lado no se puede comparar la unión del cuerpo y del espíritu a una mezcla. Descartes refiere tácitamente el carácter sustancial propio de la unión, diferente de la sustancialidad propia de la *res cogitans* y la *res extensa*, no es que dos sustancias distintas se mezclen, sino que su mezcla forma una sustancia diferente. Por esta razón, tampoco podemos imaginar que el espíritu tenga partes porque concibe el cuerpo; si fuera así, el espíritu, para concebir el universo, necesitaría de la misma grandeza.

El tema de la unión no compromete nada especialmente distinto al resto de las objeciones, Descartes insiste en que él no se pone a debatir sobre juicios, sino sobre concepciones y demostrar que éstas, al hablar del alma y el cuerpo, son distintas, se conciben distintamente y al hacerlo así, se perciben con claridad. El carácter de una concepción es distinto a la de un juicio. La primera es inmediata e independiente: la concepción guarda una cierta relación de identidad con el conocimiento puro, se concibe aquello que puede ser concebido; el juicio es dependiente de lo que se concibe y su resultado deriva de mediar sobre la capacidad de otras facultades. Es por esta razón que no tiene cabida o no es

posible contestar qué es el alma, es decir, formular un juicio que aplique definiciones sobre el alma. Al hacerlo, como es costumbre de los antiguos y muchos modernos, se está hablando precisamente del alma al modo como si fuera un cuerpo, y de ahí derivan ideas falsas tales como que el alma es un compuesto de tres cuerpos por ejemplo. No hay razones de juicio que nos digan por qué sabemos que somos un alma, por la misma razón que no las hay para que un hombre sepa que no es un elefante.

Incluso podemos decir, que con la salvedad de Gassendi, pero aún con él, que el tema de la unión del alma el cuerpo no se revela como un tema central de interés, ni hay en él nada que se revele como revolucionario. Son más bien las dificultades de su inconmensurabilidad, la distinción y la relación con el conocimiento y Dios las que están en juego. Y en parte tampoco podemos sorprendernos nosotros. El saber escolástico, el aristotelismo ortodoxo, jamás ha negado la unión, jamás la ha puesto en duda. La formulación de la unión en Descartes apenas si conlleva novedades, y las que conlleva se vuelven sutiles para el tema en concreto; es decir, comprometen otras inexactitudes y dificultades más apremiantes. Las consecuencias de la filosofía cartesiana para el tema de la unión se dirigen a otros debates y quienes las han llevado a término lo hacen en otra dirección. El tema de la unión del alma y el cuerpo sólo se desarrolló en profundidad en *Les Passions de l'Âme*, pero ya hemos visto la rapidez con la que Descartes lo despoja de dificultades ontológicas que lleva de sí: es algo evidente por sí mismo pero no puede asegurar ninguna evidencia para el conocimiento. Si Descartes se ve obligado más a insistir en el tema es sin duda alguna porque éste no termina de comprenderse entre sus contemporáneos, a veces con consecuencias peligrosas.

4. *Principia Philosophiae*.

El *Principia Philosophiae* de 1644 fue concebido para la exposición de toda la filosofía de Descartes. Los testimonios de A. Baillet, Reneri o Rivet¹⁶³ nos dan ciertas pistas sobre la recepción de este tema, más allá de *les Objection et*

¹⁶³ RODIS-LEWIS, Geneviève. *Le Développement de la pensée de Descartes*. Vrin. 1997, p. 87.

Reponses. Justo después de renunciar a la publicación del *Traité de la Lumière*, Descartes es impelido a llenar con contenidos las afirmaciones de su filosofía. La razón que hay detrás de esto, y que finalizarán con la publicación del *Principia*, es la de la opinión, más o menos compartida, de que Descartes es la gran promesa que anuncia una revolución en las ciencias, pero que es escuchado por una audiencia de nobles y magistrados, curiosa, pero poco especializada, que oye su filosofía como quien se sienta a oír una novela, huyendo de los enojos que provocan las dificultades de un saber más complejo, serio o auténtico. Quienes así se lo reprochan, no sólo acusan a Descartes de una falta de profesionalismo (el rechazo explícito a la erudición y a hablar latín), sino también la vanidad de sus promesas. En realidad, todo lo que Descartes ha sido capaz de producir son *essais*, que contienen cuestiones pueriles o marginales, como *Les Meteores* y *La Dioptrique*, o no son propiamente filosofía, como *La Geometrie*. Por esta razón vemos que después de la publicación de las *Meditationes*, Descartes se embarca en un doble proyecto: demostrar que él tiene una filosofía propia y que esta filosofía propia puede rivalizar con la filosofía anterior a él. Ambos proyectos son difíciles, por una parte, *Le Monde* y *Le Traité de l'Homme* no están completos y no se presentan sus temas bajo la forma del método anunciado; por otra parte, Descartes no desea publicar estos libros. Nuestro filósofo no tiene estrictamente nada más donde apoyarse. Además, la rivalidad con la filosofía antigua no ha consistido en otra cosa que declarar fútiles la gran parte de los problemas a los que ésta se dedicaba. Bajo todas estas motivaciones aparece el *Principia*, al modo de un manual tradicional, concretamente al modo manualístico de Eustache de S. Paul y su *Summa Philosophiae*¹⁶⁴: el objetivo, contradiciendo la imposibilidad que afirmaba en el *Discours*, será el de demostrar que Descartes tiene una nueva filosofía que no es deudora de la filosofía tradicional¹⁶⁵.

¹⁶⁴ *Summa philosophiae quadripartita, de rebus dialecticis, moralibus et metaphysicis* se publicó en 1609 por Carolum Chastelain, y le prosiguieron numerosas reediciones en París (1611, 1616, 1618, 1619, 1623, 1629, 1634, 1640, 1647, 1649) Leyden (1620 y 1626). Descartes, eso sí, renueva el estilo completamente, por ejemplo, en su concepto de *filosofía* no aparece la lógica, y las ramas del árbol con el que define la *filosofía* son *science* y no *artes*, como era costumbre llamar estas derivaciones por los lógicos y dialécticos. La obra además presenta las variaciones de traducción al francés más cambiantes que cualquier otro libro de Descartes, entre el *Principia Philosophiae* y los *Principes de la philosophie*, hay algo más que la relación de una simple traducción.

¹⁶⁵ Cfr. VERBEEK, Theo. *Les Principia dans la culture néerlandaise du XVIIe siècle*, p. 701 y ss. En *Descartes, Principia Philosophiae (1644-1994)*. Atti del convegno per il 350° anniversario della pubblicazione.

El hombre, sin contar la derivación temática, es mencionado en el *Principia* en veinticuatro ocasiones: once en la I parte, dos en la II, seis en la III y cinco en la cuarta. Cada vez que aparece el tema de la unión del alma y el cuerpo es nombrado¹⁶⁶.

En la primera parte, en el artículo 48, nos habla de las cosas *que nous expérimentons en nous-mêmes, qui ne doivent point être attribuées à l'âme seule, ni aussi au corps seul, mais à l'étroite union qui est entre eux*. En la segunda parte retoma el tema, en el artículo 2, especialmente en *chose qu'on appelle corps humain "quae res human corpus appellator"*. Y no es hasta el artículo 3 de la tercera parte que recurrirá a *car bien qu'il soit pieux de dire en Ethique que Dieu a fait toutes les choses pour nous (...) se serait (...) être impertinent de se vouloir servir cette opinion pour appuyer des raisonnements de Physique*. El artículo 188 de la IV parte, repitiendo la *Lettre-Preface* de los *Principia*, menciona que la VI parte que debe estar consagrada al cumplimiento de esto último. En rigor, los *Principia*, que están entre *Le Monde* (el capítulo XVIII, que Clerselier edita bajo el título *Traité de l'Homme*) y *Les Passions de l'Âme*, parecen omitir la cuestión del hombre y esto no deja de resultar sorprendente. Cuáles son los motivos por los cuales Descartes rechaza publicar la sexta parte del *Principia* así como el capítulo XVIII de *Le Monde*, un tratado del hombre, que no deja de ser una parte de la física, tal como era el sentido en los escolásticos. ¿Tiene qué ver esto con las dificultades que suscita la teoría de la unión del alma y del cuerpo? Nosotros podemos identificar al menos dos problemas de fondo antagónicas entre sí. Por un lado, las dificultades teóricas entre la compatibilidad de la distinción y la unión del alma y el cuerpo, por otro el vacío temático o la aproblematicidad del tema en sí mismo, como defiende Gouhier hablando de las objeciones, el problema está en la reducción del hombre a la egoidad del *ego* del *cogito*, que es el que vuelve imposible la interacción de las dos sustancias que

dell'opera (Parigi 5-6 maggio 1994, Lecce 10-12 novembre 1994). Istituto Italiano per gli Studi Filosofici. Biblioteca Europ. Napoli. 1996.

¹⁶⁶ *Principia*: I, 48; II, 2-3; IV 188-198. Cfr. *Index principia* de F. Meschini en Gilles Olivo: *Descartes critique du dualisme cartésien ou l'homme des principia: union de l'âme et du corps et vérités éternelles dans le Principia, iv, 188-198*. En *Descartes, Principia Philosophiae (1644-1994). Atti del convegno per il 350° anniversario della pubblicazione dell'opera (Parigi 5-6 maggio 1994, Lecce 10-12 novembre 1994)* Istituto Italiano per gli Studi Filosofici. Biblioteca Europea. Napoli. 1996.

son de naturalezas diferentes y que necesitan de una noción de claridad y distinción de la unión.

En su carta a Burman, Descartes escribe al respecto, *rien de plus difficile à expliquer, mais l'expérience suffit, qui est ici claire qu'il n'y a pas moyen d'assurer le contraire*¹⁶⁷. Por tanto, la explicación de la unión es difícil, pero no imposible. Eso sí, la unión es distinta a la forma en la que la experimentamos. La respuesta a esta posibilidad parece que se muestra en la IV parte:

*Ac etiamsi supponamus, Deum alicui tali substantiae cogitandi substantiam aliquam corpoream tam arcte conjunxisse, ut arctius iungi non possint, et ita ex illis duabus unum quid conflavisse, manent nihilominus realiter distinctae*¹⁶⁸.

En el artículo 60 del *Principia*, la unión como dato constitutivo de la naturaleza humana se formula bajo la forma de una hipótesis: bajo la tutela de la garantía divina. La versión francesa traduce *unum quid* por *un composé*¹⁶⁹. Esto ya pasa en la *Meditatio VI, conjunctum et quasi permixtum, adeo cum unum quid quid cum illo componam* es traducido a la suerte de *je composé comme un seul tout avec lui*. En la tradición, el alma intelectual no podía ser identificada con la forma del hombre, si bien el estatuto ontológico sustancial del alma no puede dissociarse del la unión con el cuerpo, se admite que la unión sea por accidente y no algo sustancial, la unión *per se*¹⁷⁰. Descartes había defendido la sustancialidad de la unión y su compatibilidad con la regla de la distinción, ya en *Responses a le quatrième objection*, sustentado en la omnipotencia divina, demostrada en la *VI Meditatio*: gracias a la distinción podemos, mediante la *lumen naturae* aprender qué es la unión¹⁷¹. Y es precisamente la garantía divina la que se pone en juego en el *Principia*, garantía que trasciende el árbol bajo el cual Descartes identifica

¹⁶⁷ A.T. V, p. 163.

¹⁶⁸ A.T. VIII-1, p. 29.

¹⁶⁹ A.T. IX-2, p. 51.

¹⁷⁰ CANZIANI, Guido. *Ego cogito, humanum corpus, nostrae mentis natura*. En *Descartes: Principia Philosophiae (1644-1994)*. *Atti del convegno per il 350º anniversario della pubblicazione dell'opera (Parigi 5-6 maggio 1994, Lecce 10-12 novembre 1994)* Instituto Italiano per gli Studi Filosofici. Biblioteca Europea. Napoli. 1996.

¹⁷¹ "Nihil (...) minus dici potest, ad astendum unam realiter ab altera distingui, quam quod per divinam potentiam possit ab ipsa separari" (A.T., VII, p. 227).

la filosofía en la *lettre-preface* de esta obra¹⁷². Prosiguiendo así, la línea de respuesta a la cuarta objeción donde apelaba al atributo divino de la omnipotencia para sostener, de un lado la legitimidad de la distinción junto a la compatibilidad de la *unio substantialis*, la unión tiene el servicio de meter la distinción en el *principia cognitionis humanae*, pues sólo mediante la distinción la certeza puede estar en el discernimiento.

Digamos que la distinción no sólo se enfrenta a un punto delicado de la doctrina tradicional, sino que además es contraria a nuestra experiencia natural ingenua. Por esta razón, la clave está en las verdades eternas como garantía de esta posibilidad¹⁷³:

*Omnia quae sub perceptionem nostram candunt, spectari ut res rerumve affectiones, vel ut aeternas veritates*¹⁷⁴.

Esto implica un desplazamiento del problema: no se trata de un problema que contenga el mundo, sino del hombre cuyo conocimiento se dirige a él. El hombre puede conocer las cosas de manera clara y distinta pero también de manera oscura y confusa. Este hecho viene atestiguado por nuestra propia experiencia perceptiva la cual nunca se refiere solamente a un alma, mente o espíritu, ni sólo a un cuerpo sino que lo percibe en su mezcla. Así, el misterio que rodea el conocimiento de la unión del alma y el cuerpo se parece al que debe relacionar el hombre y Dios. Sobre Dios, una vez más, para Descartes cabe decir *ut nihil sit quod evidentius et perfectius comprehendamus*¹⁷⁵. La infinita omnipotencia divina es al mismo tiempo absolutamente cierta e incomprensible para lo que se refiere a las limitaciones de finitud del conocimiento humano. Limitaciones

¹⁷² *Ainsi toute la Philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la Métaphysique, le tronc est la Physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences, qui se réduisent à trois principales, à savoir la Médecine, la Mécanique et la Morale, j'entends la plus haute et la plus parfaite Morale, qui, présupposant un entière connaissance de autres sciences, est le dernier degré de la Sagesse.* (A.T. IX-2, p. 14).

¹⁷³ Para Marion, esta es la gran aportación original de Descartes, por encima de resto de temas, en contra del pensamiento que establecía la analogía. A eso está dedicado el estudio *Sur la Théologie blanche de Descartes* (MARION, Jean-Luc. *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement.* Presses Universitaires de France. Paris. 1981), la doctrina de las verdades eternas en contra de la analogía, cuyo primer apunte es localizado por Marion en una carta que Descartes envía a Mersenne en 1630.

¹⁷⁴ A.T. VIII-I, 49, p. 22.

¹⁷⁵ A.T. VIII-I, 41, p. 20.

también emparentadas con la libertad, pues convive tanto la certeza con la que afirmamos a Dios como nuestra libertad de juicio: *nous erreurs sont deffaits de nostre façon d'agir, mais no point de nostre nature*¹⁷⁶. Es decir, que la posición ontológica de la unión es perfectamente compatible con distintas comprensiones, acercamientos, discursos porque depende de nuestro juicio, y no de su carácter sustancial ligado a las verdades eternas puestas por Dios, y a las que Él se mantiene fiel. El error en el juicio de los hombres no compromete la realidad de la naturaleza, sino la aplicación de su juicio.

Así, cuando Descartes escribe a Mesland el 9 de febrero de 1645, diciendo que la unión compromete al cuerpo como cuerpo humano¹⁷⁷, podemos suponer que la unión tiene de sí, como sustancia, un efecto de transformación que ha partido de la distinción. La distinción de las sustancias logra que entendamos el efecto de transformación en cuerpo humano de lo que es puramente la máquina corporal: *unum quid in genere substantiae*¹⁷⁸. Y precisamente esta transformación podemos reconocerla gracias y en virtud del sentimiento, cuestión que cierra el círculo explicativo de la manera en la que estudiamos la unión del alma y el cuerpo: el sentimiento en sí mismo oscuro y confuso. El sentimiento nada tiene que ver con aquellas propiedades que sí podemos distinguir claramente como propiedades de un cuerpo (la pesantez, la dureza o el calor), sino que su lugar está demasiado próximo al alma donde *non modo intelligit et imaginatur sed etiam sentit*¹⁷⁹. La particularidad de la unión es que se vive, y los conocimientos de los que el hombre es capaz deben dar cuenta de ella desde su legitimidad. En la *Metafísica* a partir de la distinción de las sustancias, en *física* partiendo de una teoría que tenga en cuenta el sentimiento exterior e interior, y así, elaborar una mecánica que partiendo de la distinción no hace otra cosa que constatar la unión del alma y el cuerpo.

¹⁷⁶ A.T. IX-2 (38), p. 41. En la versión latina *Esse defectum in nostra actione, non in nostra natura, quod erramus* (A.T. VIII-1, p. 14).

¹⁷⁷ A.T. IV, p. 166.

¹⁷⁸ A.T. VIII, p. 95. Canziani ve en la exclusión metafísica de mi cuerpo con el resto de los cuerpos revive la noción escolástica de la informidad del alma, el reconocimiento del alma intelectual que constituye al cuerpo orgánico. Debate que simplemente dejamos así: Cfr. Canziani, Guido. *Ego Cogito, Humanum Corpus, Nostrae Menti Natura*, pp. 123-124.

¹⁷⁹ A.T. VIII-IV. Art. 189, p. 315.

5. Relación epistolar de Descartes y el tema de la unión.

Esta constatación, que verá su cumbre en el tratado de las *Passions*, también podemos seguirla en la relación epistolar de Descartes, la gran mayoría de las veces enfocada a temas de anatomía y fisiología, pero que no dejan de tener su justificación metafísica, ¿revela en ellas algo nuevo de la unión del alma y el cuerpo?

5.1. Cartas a Mersenne, Morus y Arnauld.

En las investigaciones fisiológicas llevadas a cabo por Descartes, éste no duda en apelar a la unión del alma y el cuerpo, unión que se repite como modelo de todo lo doble que hay en nuestros órganos: el cerebro, las orejas, los ojos, todo lo doble se conjura para ser uno.

Descartes, por ejemplo escribe desde Leiden a Mersenne en 1640, demostrando que en la glándula pituitaria o pincali reside el *bon sens*, la función de una glándula es:

“(...) de recevoir les plus subtiles parties du sang qui exhalent des vaisseaux qui les environnent, et lien est de recevoir en même les esprits (...) de esta manera, le siege de sens commun, c’est à dire de la pensée, et par conséquent de l’âme ; car l’un ne peut séparer de l’autre¹⁸⁰.

La glándula pineal tiene esta ventaja sobre otras, su carácter doble y por lo tanto más esencial. Esencia de lo doble pero que conforma una sola cosa, o un intercambio constante donde todo forma parte de una sola realidad:

(...) nihil magis rationi consetaneum est, quam putemus mentem mentem corpori infantis recenter unitam in soli ideis doloris, ditillationis, caloris, figoris et similibus, quae ex ista unione ac quasi permistione oriuntur, confuse percipendis sive sentendis occupari¹⁸¹.

¹⁸⁰ A.T. III, pp. 264-265 (15-20).

¹⁸¹ A.T. III, pp. 421-422 (5) y (30-5).

Y esto que es originario en los niños, también puede verse en los adultos de los cuales no puede negarse la misma unión:

Si enim per corporeum intelligatur id omne quod potest aliquo modo corpus afficere, mens etiam eo sensu corporea esit dicenda; sed si per corporeum intelligatur id quo componitur ex ea substantia quae vocatur corpus, hec mens, nec etiam iste accidentia, quae supponuntur esse realiter corpore distincta, corporea dici debent atque hoc tantum sensi negare solet emntem esse corpoream¹⁸².

La unión puede comprobarse por las afecciones que tiene el alma y proceden del cuerpo y ya sabemos que Descartes tiene su propia explicación mecánica que será desarrollada en las *Passions*. Al hablar en términos de la unión la distinción no queda eliminada, pero sus supuestos están necesariamente mezclados, no como si las propiedades exclusivas de cada sustancia se metieran de algún modo en la otra, si no en virtud de la unión misma. Así lo escribe a Arnauld el 29 de julio de 1648¹⁸³:

Si enim per corporeum intelligamus id quo pertinet ad corpus, quamuis sit alterius naturae, mens etiam corporea dici potest, quatenus est apta corpori uniri, sin vero per corporeum intelligimus id quod participat de natura corporis, non magis ista gravitas, quam mens humana, corporea est.

Matizando que a pesar de esta naturaleza que comprende la unión, no hay dificultad en hacer la distinción de las sustancias:

Accedit quod vix intelligi possit, quomodo res incorporea corporea possit impellera est aliud. Sed quaeri posset, cum sit attributum cogitare et cogitativo, cui substantiae illud conveniat? Cum corporae? an vero incorporae et spirituali? Tum autem responsio clara est: cum enim concipias clare substantiam cogitentem distinctam a substantia corporea, quaque illiam negat, ut illa negat substantiam cogitantem, ageres certe contra tuam intellectionem et parquem

¹⁸² Ibid.

¹⁸³ A.T. V, p. 222.

absurda, si ella duo diceres esse eamdem substantia, quae tanquam duas substantias, quarum una non solum involvit alteram. Sed etiam negat, clare concipis.

Finalmente la respuesta a la sexta objeción de Morus, el 15 de abril de 1649¹⁸⁴, atiende el problema de la posibilidad del movimiento del alma sobre el cuerpo dada la incompatibilidad de las dos sustancias:

Conatus sum explicare maximam partem eorum quae hic petis, in tractatu de affectibus. Addo tantum nihil mihi hactenus occurrisset circa naturam rerum materialium, cuius rationem mechanicam non facillime possim excogitare. Atque, ut non dedecet nomen Philosophum putare Deum esse corporeum, ita etiam eum non dedecet aliquid finite de alis substantiis incorporeis iudicare. Et quamvis existens nullum agendi modum Deo et creaturis unius convenire; fateor tamen, me nullam in mente mea ideam reperire, quae repraesentet modum quo Deus vel Angelus materiam potest movere, diversam ab ea quae mihi exhibet modum, quo ego per meam cogitationem corpus meum movere me posse mihi conscius sum.

Es decir, que fundamentalmente Descartes continúa enfrentándose a las mismas dificultades que implican la controversia que hay entre la distinción de las sustancias y su unión sustancial.

El orden siempre trata de ser explícito. El mundo que percibimos naturalmente es el de la unión, esta unión ya está en nosotros desde que somos niños y nos conforma hasta que morimos. Si hablamos en términos de unión, el alma tiene algo de corporal y el cuerpo algo de espiritual, ya que en la unión son *unum quid*, como un solo todo. No es que el alma devenga en parte corporal y pueda dividirse, o que el cuerpo se vuelva espiritual y pueda ser capaz de pensar algo, sino que en la unión, alma y cuerpo son una y la misma cosa, y por esta misma razón es posible, como pasa en este mundo creado por Dios, que haya una cierta “comunicación”, una posibilidad de “movimiento” del uno sobre el otro. Esto no

¹⁸⁴ La respuesta es a la carta del 5 de marzo de 1649. A.T. V, pp. 313-315 y A.T. V, p. 347.

quiere decir que cuando queremos hablar del alma y el cuerpo no podemos hacerlo. Somos capaces de distinguirlos sustancialmente, y este ejercicio implica tan solo una sencilla regla, que consiste en atribuir propiedades a cada sustancia basándonos en la clase de propiedades que no les corresponden absolutamente.

5.2. *El caso de Regius.*

Pero, esto nunca deja de ser sencillo. Si Descartes se ve impelido a justificar la unión, no es porque su sistema lo reclame, sino que son sus críticos adversarios o amigos, los que le impelen a contestar y formular qué concibe Descartes como la unión del alma y el cuerpo y de qué manera esto es compatible con la distinción de las sustancias. El caso de Regius es tal vez el más célebre y significativo, quien pasará de ser un fiel seguidor a un crítico, el apodado “Bulldog” de Leiden, representa la problemática del tema de la unión en todos sus peligros, ya no sólo en una esfera puramente teórica. El contexto de libertad que promete Holanda se vuelve contra Descartes, es cierto que allí encuentra fieles seguidores y la impartición en la enseñanza de su filosofía; pero también allí encuentra detractores crueles. Voët, o Voetius, teólogo calvinista, profesor de teología y orientalismo en Utrecht, pertenece a la clase de hugonotes que destacan más por su fanatismo que los cristianos de París. Voetius se encargará de convencer a la autoridades eclesiásticas que la filosofía cartesiana es nociva para los jóvenes. La razón principal de su acusación en marzo de 1642, son las dificultades que entraña la filosofía cartesiana para la comprensión de la filosofía escolástica, pero las acusaciones contra Descartes son mucho más graves y peligrosas. Voetius no tiene reparos en atacar personalmente a Descartes: dice que es un hombre solitario, siempre viviendo en el retiro de las casas de campo, recibiendo amigos donde pronto acaba el decoro y el pudor y, donde también, abandona a los hijos ilegítimos¹⁸⁵. Su pensamiento no puede estar más que influido por los rosa cruces (Descartes no contesta a esta cuestión) pero la acusación más grave es la de ateísmo comparándolo con la filosofía de Lucinio

¹⁸⁵ De hecho Descartes tuvo una sola hija, Francine Descartes el 28 de julio de 1635, quien murió tres años después, con una tal Hèlene registrada en Deventer. El matrimonio de Descartes no consta, por lo que sí era ilegítima Cfr. A.T. XII, p. 575.

Vanini. Este choque con los hugonotes puede salpicar mal a Descartes, el *Discours* es anónimo pero no lo serán las *Meditaciones*. Voetius había prestado atención a Descartes a partir de Regius, quien en la primavera de 1641, se dispone a publicar una *novae philosophiae prodromus*, a partir de la lectura del *Discours*. La intención de esta obra es completar los principios de la *philosophiae cartesiana*, de aquí todo el ataque a Descartes.

Regius defiende la idea, inspirada en Descartes, pero también en la terminología escolástica, que *hominem esse ens per accidens*, sosteniendo que el alma es un accidente del cuerpo, en contra de la idea del hombre como un *esse ens per se* de Descartes¹⁸⁶, quien explicita a Regius que el hombre no es un ser por accidente ni un ser incompleto, como si el cuerpo sin alma y el alma sin cuerpo fuesen posibles. Regius intenta esclarecer sus ideas más tarde diciendo entonces, y otra vez recurriendo a la terminología escolástica, de que el alma es un modo del cuerpo, pero esto en nada cambia su concepción antropológica. Descartes escribirá lo siguiente a Regius a mediados del mes de diciembre de 1641:

(...) *quia, corpore habente omnes dispositiones requisitas ad animam recipiendam, et sine quibus non est proprium humanum corpus, fieri non potest sine miracula ut anima illi uniatur; atque etiam non esse accidentarium animae, quod iuncta sit corpori, sed tantum accidentarium esse illi post mortem, quod ad corpore sit seiuncta*¹⁸⁷.

Ni el cuerpo ni el alma, ni su unión, son accidentales en el hombre. Un cuerpo sin alma no es propiamente cuerpo humano, y éste tiene todos los requerimientos para unirse con el alma. Incluso contemplando el fenómeno de la muerte, donde el principio de la vida ha cesado en el cuerpo, no puede seguirse que haya accidente en lo que a la composición del hombre se refiere: un hombre es *esse ens per se* –contra la tesis del *hominem esse ens per accidens*–, como

¹⁸⁶ A.T. III, p. 460 (10-15).

¹⁸⁷ A.T. III, pp. 460-461 (1-6). De hecho no es Regius quien provoca directamente a Voetius. Esta carta está escrita durante el mes de diciembre, poco después de la “querrela de Utrecht”, iniciada el 8 de diciembre de 1641, por el alumno de Regius Henricus Van Loon. Éste afirma que el alma es accidental y no sustancial, lo cual puede traer muchos problemas a Regius.

alma, como cuerpo, y como la unión de ambos¹⁸⁸; en estos tres sentidos conceptuales, todo se da a la vez y más importante, se da necesariamente¹⁸⁹.

Como vemos el tema de la unión del alma y el cuerpo no dejará de generar dificultades comprensivas en los coetáneos de Descartes, y las respuestas de éste, aunque coherentes a su sistema, no revelan aún la posición exacta de la unión. La mejor explicación de esta posición, la mejor explicación que podamos encontrar, no estará ni en las obras de Descartes que hemos visto, ni en las *Passions*, donde supuestamente desarrolla todo lo referente al tema de la unión, ni a la introducción de su *física* en el *Discours*, ni en la justificación *metafísica* de esta obra que los las *Meditationes* (las cuales tienen apenas un cierto apunte sobre el tema), ni sobre el *Principia* que es el conjunto de toda su *filosofía*. Tampoco la encontramos en las cuestiones directas que o bien formula Gassendi, Merssenne, Arnauld o Morus, ni siquiera en la peligrosa polémica que principio Regius en su continuación del *Discours*. La mejor aproximación la encontraremos en la correspondencia publicada por primera vez por Foucher de Careil, en 1879, con la princesa Elisabeth, quien a su vez acompaña la última etapa de la biografía de Descartes, hasta la muerte en el riguroso invierno sueco de 1650.

5.3. *Las cartas con la princesa Elisabeth.*

Elisabeth, en mayo de 1643, preguntará lo siguiente a Descartes sobre su *Metafísica*:

(...) comme l'âme de l'homme peut déterminer les esprits du corps, pour faire les actions volontaires (n'étant qu'une substance pensante). (...) Pourquoi je vous

¹⁸⁸ A.T. III, p. 460 (17).

¹⁸⁹ La intención de Descartes es la de ayudar a Regius, para evitar la persecución político religiosa, con la que siempre tendrá cuidado el pensador francés. Pueden consultarse las tesis principales en A.T. III, pp. 462-463, véase también MARION, Jena-luc y BEYSSADE, Jean Marie en *Descartes: objecter et répondre : actes du colloque "Objecter et répondre"* organisé par le Centre d'études cartésiennes à la Sorbonne et à l'Ecole normale supérieure du 3 au 6 octobre 1992, à l'occasion du 350e anniversaire de la seconde édition des *Meditationes*, p. 411 y ss.

*demande une définition de l'âme plus particulière qu'en votre Métaphysique, c'est-à-dire de la substance, séparée de son action, de la pensée*¹⁹⁰.

La cuestión es razonable. Lo que ha entendido Elisabeth en las *Meditaciones* de Descartes, es que el alma y el cuerpo son dos sustancias distintas, cada una de ellas con unas propiedades únicas y exclusivas. El alma sólo es pensamiento, por lo cual el movimiento ha sido excluido de sus propiedades, sin embargo, cabe preguntarse si no hay algo más que defina el alma, si no hay otra definición del alma que separada de su acción nos ayude a obtener una idea más perfecta de ésta. Porque, si bien podemos suponer el alma como inseparable del pensamiento, cosa que *est difficile de prouver dans le ventre de la mere et les grands évanouissements*¹⁹¹, puede suceder como con los atributos de Dios: si los consideramos aparte, podemos adquirir una idea más perfecta.

Descartes contestará el 21 de mayo del mismo año, a esta cuestión. Para Descartes hay *deux choses en l'ame humaine, desquelles depend toute la connoissance que nous pouvons avoir de sa nature, l'un desquelles es qu'elle pense, l'autre, qu'estant unie au corps, elle peut agir et patir avec lui*¹⁹².

Por lo tanto existen al menos tres dimensiones de las cuales depende el conocimiento del hombre de todas las cosas. Una dimensión es la corpórea, la otra el alma, y la última la unión del alma y el cuerpo. No se trata de decir algo así como que el hombre está constituido por tres dimensiones, si no que dada la imperfección de nuestro conocimiento, y dada la metodología para conocer las cosas clara y distintamente, distinguiendo con ello clara y distintamente las propiedades que pertenecen a cada una, el hombre sólo puede acercarse de tres modos diferentes al conocimiento fundamental sobre el cual conocer el resto de todas las cosas, que son dependientes de estos principios. Estos caminos del conocimiento son inconmensurables entre sí, y por lo tanto incomparables. Esto significa que la realidad ontológica está lejos de ser comprendida aún, y además, que el punto de vista de quien se dedica a inteligir estos primeros principios, afecta al objeto que conoce. Pero a efectos ontológicos, el hombre, como tal, es

¹⁹⁰ A.T. III, p. 661 (9-11).

¹⁹¹ Idem (12-13).

¹⁹² A.T. III, p. 664 (23-26).

un *essen ens per se*¹⁹³, no es un ser por accidente ni un ser incompleto, como si el cuerpo sin alma y el alma sin cuerpo fuesen posibles.

No obstante la comprensión de todo esto no resulta sencilla. Por ese motivo Descartes se había preocupado más por la prueba de la distinción del alma y el cuerpo que por la unión del alma y el cuerpo, lo que da la impresión, hay que reconocerlo, que esto traiga consigo cierta confusión, sobre todo a lo que se refiere a cuestiones cruciales como las que implican el movimiento. El movimiento, así como la figura, pertenecen exclusivamente a la *res extensa*, entonces, ¿cómo puede entenderse que el alma tenga y no tenga una implicación sobre el movimiento del cuerpo? Es decir, sea cual fuere el estatuto del alma, activo o pasivo con respecto al cuerpo, su condición de inmaterial contradice la idea que ésta pueda ni ejercer movimiento sobre el cuerpo y, a su vez, sufrir el movimiento del cuerpo. Descartes matiza en su respuesta a Elisabeth que *je crois que nous avons ci-devant confondu la notion de forcé don t'ame agit dans le corps, avec celledont un corps agitdans un autre*¹⁹⁴.

En Descartes el conocimiento de la unión del alma y el cuerpo remite tanto en el *Discours*, las *Meditations* y las cartas a Elisabeth, a una concepción que podríamos llamar “natural”, la unión se percibe de manera tan inmediata que lo interesante es saber aislarlo convenientemente de la prueba de la distinción. Entender la unión del alma y el cuerpo está al alcance de todo hombre, sin que sea necesario que éste sea *filósofo*. Así, cuando Descartes contesta a Elisabeth vuelve a distanciarse de la unión para referirla a partir de la confusión que existe en atribuir cualidades al alma que sólo pertenecen al cuerpo, ejemplificando cualidades que pertenecen al cuerpo pero que por la misma razón, nosotros podemos tomar por independientes y por lo tanto sustanciales, y a partir de allí saber si son materiales o inmateriales y de esta manera adjudicarlas al cuerpo o al alma. Así sucede con cosas tales como el calor o la pesantez. Imaginemos, nos dice Descartes, que nosotros pensamos que la pesantez es algo independiente al cuerpo, que se trata de una cualidad real, ¿valdría la pena pensar entonces de qué manera la pesantez está unida al cuerpo y cómo es capaz de mover un cuerpo? Si hiciéramos esto estaríamos hablando de algo

¹⁹³ A.T. III, p. 460 (10-15).

¹⁹⁴ A.T. III, p. 667 (4-5).

inmaterial que causa movimiento sobre un cuerpo al centro de la tierra, lo cual implica un modelo sobre cómo el alma es capaz de mover un cuerpo. Pero la física demuestra que la pesantez no es algo distinto al cuerpo, y por lo tanto haríamos mal en pensar así¹⁹⁵. Descartes expone pruebas sobre la distinción del alma y el cuerpo, dando por supuesto que éstas ya sitúan en qué consiste exactamente distinguir las partes de una cosa concreta. El alma es una, inmaterial y sólo le corresponde al pensamiento porque lo que entendemos como cualidades inmateriales no lo son de ninguna manera, y no lo son porque pertenecen al cuerpo y son por lo tanto divisibles y materiales. La distinción de estas propiedades viene ejemplificada con la pesantez. Ésta puede parecer una cosa inmaterial, y por lo tanto, como podría ser con el calor, perteneciente a algún principio del movimiento del alma, además plenamente constatable en nuestra experiencia cotidiana. Pero ahí reside el gran esfuerzo de la prueba de la distinción, distinguir por su naturaleza lo que pertenece al alma de lo que pertenece al cuerpo, y esta clase de cosas, aunque no las veamos y sólo las sintamos, pertenecen claramente al cuerpo. En primer lugar porque las cualidades no son nada que encontremos clara y distintamente separadas del cuerpo, como si fueran una sustancia. El calor o la pesantez no existen fuera de un dominio de cuerpos, no existen aisladas por sí mismas. Y si su existencia depende de la existencia de un cuerpo, entonces pertenecen a una de las muchas partes de un cuerpo, y como la naturaleza de un cuerpo es completamente distinta a la del alma, estas cualidades si pertenecen a un cuerpo nunca podrían pertenecer al alma. Conocemos estas cualidades sólo a partir de los cuerpos, por lo que es un error pensar que son independientes, por lo tanto inmateriales y por esta razón, pertenecientes al alma, que mediante ellas podría tener la capacidad de mover un cuerpo.

El 10 de junio de 1643, Elisabeth vuelve a insistir en el tema, ahora ya no es una mejor definición de alma, de posibles partes del alma, lo que ella demanda, sino la cuestión de la posibilidad del movimiento del alma sobre un cuerpo: *d'excuse a ma stupidité, de ne pouvoir comprendre l'idée par laquelle nous devons juger*

¹⁹⁵ La pesantez está explicada en el capítulo XI de *Le Monde*, como una fuerza que une las partes de la Tierra y que hace que tiendan todas hacia su centro. Esta fuerza es causada por el movimiento, así el Cielo y los cuerpos que lo conforman al ir más rápido no sufren la pesantez de los cuerpos que hay en la tierra. El movimiento de las mareas con la Luna se explica de forma semejante Cfr. A.T. XI, p. 73.

*comment l'ame (non estendeu et immaterielle) peut mouvoir le corprs (...) porque je n'ay jamais pu concevoir que comme une negation de la matiere, qui peut avoir acune communication avec elle*¹⁹⁶. A Elisabeth incluso le resultaría más fácil conceder materia y extensión al alma que movimiento de algo material a algo inmaterial. Elisabeth sólo ve dos opciones a este problema de la unión esbozados en las *Meditation Metaphysiques*. Una es la de los espíritus animales y la otra la de unos vapores. Para la primera si hay una cierta información que pasa de un lugar a otro, los espíritus animales deberían tener inteligencia, cosa negada porque son materiales; la posibilidad que sean los vapores que rigen los que rigen el alma a partir del cuerpo, también queda descartada porque el alma nada tiene qué ver con este cuerpo. Entonces:

*Que vous m'expliquerez aussi bien la nature d'une substance matérielle et la manière de sensations et passions dans le corps*¹⁹⁷

Descartes atiende esta petición, y es ahora por fin, cuando nos encontraremos con la clave para resolver el problema de la unión del alma y el cuerpo en el sentido, con todo lo que implicaría de su inconmensurabilidad, al tratarlo como sustancias separadas y distintas.

Descartes reconoce en su respuesta que hay cuestiones que ha omitido en sus *Meditationes*, el tema de la unión ha sido esbozado, pero no ha sido tratado en profundidad, el interés de Descartes es el de demostrar la distinción del alma y el cuerpo, algo mucho más difícil que justificar su unión. La idea general que subyace a esta omisión, se debe sin duda a la creencia que la unión del alma y el cuerpo es cognoscible sin dificultad por cada hombre sin necesidad de que éste sea filósofo, mientras que la auténtica dificultad reside en distinguir bien una parte de la otra y saber qué propiedades le corresponden.

De esta manera, explica Descartes a Elisabeth que hay tres géneros de ideas o nociones primitivas que se conocen cada una de una manera particular *et non par la comparation de l'une à l'autre*¹⁹⁸, a saber: la noción que tenemos de alma,

¹⁹⁶ A.T. III, p. 684 (10-13) y (26-27).

¹⁹⁷ A.T. III, p. 685 (16-18).

¹⁹⁸ A.T. III, p. 691 (6).

la que tenemos de cuerpo y la de la unión que hay entre el alma y el cuerpo. Descartes se propone explicarle a Elisabeth las diferencias que hay entre las tres nociones y entre las operaciones del alma por las cuales tenemos estas tres nociones, además de los medios por los cuales podemos mostrar cada una de ellas de manera fácil y familiar.

Primero, el alma se conoce por el entendimiento puro. Segundo, el cuerpo (que es la extensión, la figura y el movimiento), se puede conocer por el entendimiento solo o bien, y mejor, por el entendimiento ayudado de la imaginación. Finalmente las cosas que pertenecen a la unión se conocen más claramente por los sentimientos.

Descartes ha necesitado sólo unas líneas para esclarecer las dificultades que implican la unión del alma y el cuerpo dentro de su prueba de la distinción. La unión en ningún momento está excluida, no se conforma de una paradoja por la existencia del cuerpo, como lo dijera Merleau-Ponty, sino que pertenece a un orden conceptual diferente. Concebir la unión es en realidad lo más natural, lo más fácil y lo que antes está al alcance del hombre. Descartes hace esto aún más evidente, cuando dice que incluso, aquellos que no filosofan nunca, si conciben por separadas el alma y el cuerpo, no dudan en que el alma *ne movue le corps, et que le corps n'agisse sur l'ame*¹⁹⁹, pero que si consideran una y otra como una sola cosa, es decir, si conciben la unión, sí tendrán esta representación de un movimiento sobre el otro, y esto por la sencilla razón que concebir la unión de dos cosas es concebirlas como una sola.

Todo depende de la perspectiva que ofrezca un conocimiento u otro. Los pensamientos metafísicos, que ejercen el entendimiento puro, nos dan una noción de alma familiar. Las matemáticas, que ejercen la imaginación, considerando las figuras y los movimientos, nos acostumbran a formarnos nociones de los cuerpos bien distintas. Y finalmente, viendo la vida y las consideraciones ordinarias, y absteniéndose de meditar y estudiar las cosas que ejerce la imaginación, aprendemos a concebir la unión del alma y el cuerpo. Y aquí Descartes no va a andarse con pedanterías, reconociendo que él dedica

¹⁹⁹ A.T. III, p. 692 (5-6).

mucho más tiempo a esto último²⁰⁰. El problema no reside en una importancia de orden fuera de nosotros, sino en la selección de estudio de eso que tenemos al alcance de manera más clara. La unión se sabe claramente por los sentimientos, pero los sentimientos son oscuros y confusos. Por otro lado, no se puede concebir la separación y la unión simultáneamente, porque *ne me semblant pas que l'esprit humain fois capable de concevoir bien dsitinctament, et le même temps, la distinction entre l'ame et le corps, et leur union*²⁰¹; ya que volviendo a la misma idea por la cual no se puede pensar como conjunto una cosa como separada de otra a la vez que unida, pues pensar en la unidad de algo implica pensar ese algo como una sola cosa; una cosa es contraria a la otra. Eso sí, sabemos que, sin filosofar, una sola persona es el conjunto de un cuerpo y un pensamiento, y esto es de tal naturaleza que este pensamiento puede mover el cuerpo y sentir los accidentes que hay en él. Pero esto es precisamente lo que nos hace caer en el error que existen cualidades como la pesantez, que como sucede en la unión del alma y el cuerpo, están unidas a un cuerpo; pero esto es una comparación y esas cualidades no son reales, siempre que por el camino inverso, estemos realmente persuadidos que el alma es una sustancia distinta al cuerpo. Si esto hace que, a pesar de todo, lleguemos a concebir el alma como material, esto no es otra cosa que concebir su unión. Pero una vez concebido esto y probado, podremos considerar que *la matiere qu'elle aura attribué à cette pensée, n'est pas la pensée même, et que l'extention de cette matiere est d'autre nature que l'extention de cette pensée, en ce que la premier est déterminée à certain lieu, duquel elle exclut tout autre extention de corps, ce que ne fait pas la deuxième*²⁰². De esta manera es posible conocer la distinción de las dos sustancias a pesar de haberlas concebido como una sola.

Los principios de una Metafísica, son los que nos sirven para conocer a nuestra alma y a Dios, se trata de meditar y no de sentir ni imaginar. Además, estas

²⁰⁰ *C'est ce qui m'a fait retirer aux champs; car encore que, dans la ville plus occupée du monde, je pourrais avoir autant d'heures à moi, que je employé maintenant à l'étude, je ne pourrais pas toutefois les y employer si utilement, lors que mon esprit serait lassé par l'attention que requiert les tracas de la vie.* A.T. III, p. 693 (5-11).

²⁰¹ A.T. III, p. 693 (21-24).

²⁰² A.T. III, p. 694 (23-28).

meditaciones están dichas de modo breve, de una sola vez²⁰³, podemos dedicar el resto del tiempo a la imaginación y al sentimiento.

6. *Camino de la contemporaneidad.*

La unión del alma y el cuerpo en Descartes es una noción primitiva, ese es su lugar en el conocimiento. Es una noción simple y evidente por sí misma. Otra cosa es que el conocimiento de los hombres sea capaz de representarla como algo evidente, al modo en el que el método nos muestra. Pero de hecho lo que ha remarcado Descartes, aún sin decirlo, pero implicándolo tanto en la presentación de su tema como en la contestación de los problemas que presenta, es que en realidad no se me permite dudar de la existencia de esta unión. El orden de los grados que hacen indubitable la unión poco importan. En el *Discours* y en las *Meditationes*, se ha presentado el carácter de esa unión. En el *Discours* la necesidad de adecuación para conformar al verdadero hombre, distinto a los animales, en las *Meditationes* en base al conocimiento, la raíz de esa necesidad de adecuación, que en cada momento tengo de esa unión gracias a lo que me enseña la Naturaleza, a lo que vivo y percibo cada día en ella. En ambos casos se excluye que esta unión sea la mezcla de, en este caso, dos sustancias preexistentes a la unión, las cuales quedan mezcladas, sino que esta unión es una sola sustancia, que existe por sí misma y no depende de nada para existir.

El *Principia Philosophiae* da calidad de verdad eterna a esta unión, y la hace en virtud de estas leyes puestas por Dios, compatible con la regla de la distinción, todo lo cual desembocará en su estudio, no el estudio ontológico de la unión misma, sino de las consecuencias que la prueban, es decir, las *passions*. En las cartas el tema nunca se desvía: ¿es lícito preguntar si una cosa que es la misma tiene movimiento sobre ella? ¿Es lícito preguntar sobre las conexiones que hacen posible a una sustancia si esta misma es una, entera e independiente?

²⁰³ Y Descartes habrá deseado que las meditaciones fueran sólo una y no seis, como le contestará a Mersenne en las *Objeciones y Respuestas*, cuando este le pregunta acerca de la inmortalidad del alma: *je n'ai peu toutefois me dispenser de donner une Meditation tout entiere* A.T. IX, p. 103 (170-171).

Descartes no omite contestación, aunque dentro de su concepción esta clase de preguntas lo único que señalan es la incompreensión de su *filosofía*, de su *física* y *metafísica*. Gassendi, Arnauld y Morus serán siempre contestados en este sentido, porque son personajes interesantes e influyentes en la esfera intelectual de la época. Descartes no apelara al sentido de noción primitiva de la unión como defensa o punto explicativo; se esforzará por reconducir y encajar las críticas en lo interesante y novedoso de su sistema, la regla de la distinción.

No será por fin hasta la insistencia de la princesa Elisabeth que Descartes cambie ligeramente a tonalidad de su discurso y explicita la idea concreta que tiene de la unión como noción primitiva y simple, compatible con el estudio independiente del alma como inextensa, pensante, y el cuerpo, extenso, con figura y movimiento, y carente de pensamiento. ¿Se le puede pedir más a Descartes? De hecho sí, y él responde con el estudio de *Les Passions de l'Âme*, que implican algo más que la reflexión ociosa de los primeros principios, los modos, los accidentes, las causas finales que ocupaban en el imaginario general aún empapado del aparato conceptual escolástico, y que a los ojos de Descartes mostraban un escenario deplorable para el buen avance del conocimiento humano. Las *Passions* apuestan por generar una articulación aún apresurada, latente en el *Discours*, las *Meditaciones* y los *Principes*, que engarza el mundo físico con el psíquico, no sólo a partir de especulaciones, sino de la actualidad en los avances sobre fisiología, la observación y estudio directo que ofrece la anatomía, acordes con un nuevo método para ordenar el conocimiento.

Aún así, el problema del tema de la unión del alma y el cuerpo queda irresuelto. Después de la muerte de Descartes, durante la segunda mitad del siglo XVII y principios del XVIII y hasta nuestros días, el tema tomará aires diversos, será olvidado, sustituido, rescatado, interpretado de muchas maneras, dejando la voz del propio Descartes en el olvido, y convirtiendo el tema de la unión del alma y el cuerpo en un asunto controvertido, del cual no se ha vuelto a desear esa posición elemental y evidente, inaccesible para el saber humano. La confianza en el saber del hombre, de la garantía que éste se da a sí mismo, y que debe mucho al método de Descartes, ha sido probablemente la culpable de ese inconformismo y la conquista de la esencialidad de la unión, se ha vuelto cada vez más obsesiva.

Capítulo V

La unión del alma y el cuerpo

después de Descartes

En 1656 Pierre Borel, en su *Vitae Renati Cartesii, summi philosophi compendium*, nos dice que Descartes “tiene más discípulos que estrellas hay en el cielo y olas hay en el mar”²⁰⁴. A pesar del tono poético, cuesta encontrar algo exagerado en esta afirmación: después de Descartes, las disputas intelectuales más significativas en Europa no podrán prescindir de la filosofía cartesiana, ya sea para defenderla, reformarla o desacreditarla. Descartes representa en estos primeros años *la nouvelle philosophie*, y es gracias a la ruptura con la tradición que establecen sus nuevas ideas, sus *invenciones*, que ya nada volverá a ser igual en el desarrollo del pensamiento europeo.

En Francia, a pesar de las prohibiciones periódicas de la filosofía cartesiana e incluso de las persecuciones, el cartesianismo entra dentro de los programas de la enseñanza filosófica. Arnauld jugará un rol importante a este respecto, llevando a cabo importantes reformas en la enseñanza motivadas por la filosofía de Descartes, con la clara conciencia que para un teólogo dedicarse a la filosofía es un privilegio²⁰⁵. Y es que de hecho, la nueva filosofía, permite un nuevo horizonte de apoyos y actualizaciones también para la reflexión teológica. El pensamiento oficial, institucionalizado y defendido por los padres jesuitas, requiere un rival fuerte y bien armado, no sólo capaz de superar los preceptos

²⁰⁴ Opus cit. Bouiller, T. I, p. 254. En la página 32, Bouiller señala el carácter breve, incompleto y desordenado de esta vida de Descartes, tal como fuera de Francia fueran las obras de Daniel Lipstorpius o Jean Tepellus, los cuales retratan de forma demasiado breve la vida de Descartes, aunque estas publicaciones entre 1656 y 1664, denotan la importancia del cartesianismo a quien ya se le dedican reflexiones históricas.

²⁰⁵ *La logique, ou l'art de penser, contenant, outre les règles communes, plusieurs observations nouvelles propres à former le jugement*, apareció en París en 1662 de forma anónima, aunque nos consta que la redactaron Arnauld y P. Nicole, es incluso posible que Blaise Pascal también contribuyera. Para esto véase *Dictionnaire des ouvrages anonymes et pseudonymes*, 1806, t. I, p. 496. Para profundizar en la Lógica de Port Royal es recomendable la obra de Jean-Claude Pariente, *L'Analyse du langage à Port-Royal*. Minuit. Paris. 1985.

peripatéticos, sino de ponerlos en cuestión con la suficiente elegancia para evitar la censura y en el peor de los casos la condena.

Los ataques contra Descartes y su filosofía, no sólo parten de cuestiones filosóficas, sino también de cuestiones políticas y religiosas. Las críticas feroces a la duda metódica, la evidencia, la distinción del alma y el cuerpo, las ideas innatas o las pruebas de la existencia de Dios, varían de matiz en cada país, pero no dejan de ser las mismas. Es así como en los dos países de mayor desarrollo del cartesianismo, Holanda y Francia, comparten, bajo distintas modalidades, los mismos focos de atención crítica hacia las concepciones de Descartes. En Holanda, se critica a los cartesianos por ir en contra del estatúder, tener simpatías con las tesis de Cocceius y estar a favor de Vanini, así como hacer colusión con los hijos de Loyola; las acusaciones de impiedad se apoyan en la Biblia y el sínodo de Dordecht. En Francia, se ve al cartesianismo en contra del monarca absoluto, se sospecha de las simpatías jansenistas y de estar en concordia con Lutero o Calvino; la impiedad queda referida al concilio de Trento. En ambos países, la infinidad del mundo y el movimiento de la tierra corrieron la misma suerte de ataques.

En el resto de Europa, el cartesianismo también tendrá una presencia importante. En Alemania, donde domina el peripatetismo de Melanchthon, el cartesianismo llega de la mano de las reformas universitarias, donde acaban llegando profesores de las universidades de Holanda, de Leiden, Groninga y Utrecht hacia Herborn, Duisburg, Frankfort, Brehme, Halle o Leipzig. En Suiza, el cartesianismo es prohibido en 1669 y 1680, y en Italia se desarrolla el cartesianismo en Génova muy a pesar del celo de la Iglesia, desembocando en una variante del empirismo acorde a la fe. Incluso en Inglaterra, donde ya domina el pensamiento empirista de Locke, encontramos cartesianos en una suerte de escuela platónica y mística, opuesta a Hobbes, quien había causado alarma entre los espiritualistas y teólogos ingleses²⁰⁶.

²⁰⁶ Las prohibiciones eran moneda corriente a finales del s. XVII. Sólo 1674 se prohíbe el *Tratado Teológico Político* de Spinoza, el *Leviatán* de Hobbes, así como las obras de Lodewijk Meyer, o los padres poloneses acusados de socinianismo. MOREAU, P. *Spinoza et le spinozisme*. Presses Universitaires de France. Paris. 2003, p. 6.

Las ideas nuevas son bien recibidas, aún mejor si comparten enemigos comunes. Es así como la sociedad de la abadía de Port-Royal, de raíz jansenista, como los son Arnauld o Nicole, encuentran y adoptan la filosofía de Descartes. Por un lado, el pensamiento de Descartes es enemigo de los jesuitas; por el otro, la sociedad de la Port-Royal encuentra una cómoda analogía entre Descartes y San Agustín sobre la doctrina que defiende que el hombre es la mano de Dios²⁰⁷. Para los jansenistas Dios es la única causa eficiente y toda su gracia opera a través de nosotros. No es que Descartes esté precisamente cerca Jansenius, vemos como Pascal es un crítico feroz de Descartes, pero al fin y al cabo Pascal no representa toda la Port-Royal y de hecho, los jansenistas más excesivos, más celosos, encontrarán mejor acomodo en la filosofía de Descartes que en cualquier otra.

La *Congrégation de l'Oratoire*, quien en su fundación deseaba restablecer la filosofía de Platón, más acordes a la fe y a los misterios que la de Aristóteles, y la cual se relaciona inmediatamente como opuesta a los jesuitas, acaba hacia 1655²⁰⁸, y por influencia del pensamiento desarrollado por su hijo predilecto, Malebranche, por introducir la filosofía de Descartes acorde, eso sí, a Platón y San Agustín.

De esta manera, vemos como el empuje social e institucional hará que, años más tarde, el cartesianismo sea parte de la filosofía oficial que se enseñará en la Sorbona hasta los acontecimientos que la degradan definitivamente en 1751²⁰⁹. Detrás de este proceso encontramos, aparte de Malebranche, Arnauld, Nicole, Bousset, Fénelon o Poiret, un impacto profundo que cruza desde Inglaterra, Suiza, Holanda hasta Alemania e Italia. Cada país cuenta con una

²⁰⁷ La tesis está presentada por P. Boursier *De l'action de Dieu sur les créatures*. Chez F. Bauty. París. 1714.

²⁰⁸ Podemos leerlo en la filosofía del P. Fournenc, *Universae philosophiae synopsis accuratissima, sinceriolem Aristotelis doctrinam cum mente Platonis passim explicata et illustrata, et cum orthodoxis SS. Doctorum sententiis breviter diluquideque concinnans*. Lutet 3 vol. 1685. Cfr. Arieu, R. *Descartes and the first cartesianes*. Oxford. 2014, p. 14.

²⁰⁹ La censura de la tesis del abate Prades, autor del artículo *Certitude* en *l'Encyclopédie* criticado por Diderot, es una reacción de la Sorbona delante de las críticas feroces de los enciclopedistas, que hacen que incluso el parlamento francés tome cartas en el asunto, pronunciándose en contra de las ideas innatas. Triunfan los defensores de la teoría de la sensación o sensualismo, representados por Locke, Gassendi, Condillac, Condorcet o Voltaire. En 1765, Gaillard rendirá un sentido homenaje a Descartes desde l'Académie Française, pero para ese entonces, lo que resta de Descartes, el entusiasmo de Turgot por el método, las influencias en la obra de Rousseau, es una comprensión superficial de la metafísica de Malebranche y Descartes. Los estudios cartesianos no se retomarán hasta principios del siglo XIX, de la mano de M. Royer-Collat y especialmente de Víctor Cousin. Cfr. Bouiller T.II, p. 632 y ss.

interpretación y desarrollo particular de la herencia de la filosofía de Descartes, focalizando ciertos entusiasmos místicos, matizando aspectos críticos con el momento religioso y filosófico, refinando aplicaciones espiritualistas o físico matemáticas; todo ello dependiendo del grado de resistencia, tolerancia y objetivos de cada país, en la medida en que cada tradición cultural e intelectual poseía unas determinadas condiciones de recepción y desarrollo.

¿En qué consiste el problema de la unión del alma y el cuerpo en el contexto intelectual europeo tras la muerte de Descartes? En la Europa de la segunda mitad del siglo XVII, aceptar la filosofía de Descartes equivale a adquirir el reto de reformular nuestro conocimiento de Dios y del mundo, además del esfuerzo en el estudio que implica defenderlo contra las doctrinas establecidas. La dificultad se multiplica cuando las terminologías ya no son las mismas y la idea del hombre y su relación con Dios ha cambiado tan significativamente, que los modelos de conocimiento se vuelven inconmensurables y a veces hay que recurrir a temas menos técnicos filosóficamente hablando. En este y otros sentidos, el tema de la unión del alma y el cuerpo vive un momento álgido y trascendente. No se trata tanto de su formulación, como quien recibe la revelación de una nueva verdad fascinante, sino de los puntos débiles que este tema implican para la filosofía cartesiana. Tanto los críticos como defensores de Descartes ven, precisamente en el tema de la unión, el talón de Aquiles del sistema filosófico cartesiano. Los temas que implican la unión hacen que, por un lado, los cartesianos sientan el apuro de dar una explicación consistente; y por el otro, que los críticos se den prisa en señalar la debilidad de la doctrina o su incompatibilidad con la fe. Podemos localizar al menos tres tendencias generales bajo las cuales se presenta el tema de la unión:

- a) El problema del movimiento, su causa y su continuidad, que comprometen a la *física*.
- b) Problema de la comunicación entre el alma y el cuerpo, que atañen a la *metafísica*.
- c) La conciliación entre la fe y la filosofía, la cual comprende la *física* y la *metafísica*.

Para muchos cartesianos el interés por la filosofía de Descartes consiste en el desarrollo de una nueva *física*, por lo que el problema de la unión del alma y el cuerpo está principalmente asociado al problema más general del movimiento. Lo vemos en Cordemoy, quien hace un esfuerzo por conciliar el problema del movimiento cartesiano en cuanto compromete la naturaleza humana. En *Discours physique de la parole* de 1668, excluye la idea de que los hombres sean simples autómatas gracias al uso de la palabra que se encuentra en ambas dimensiones, la corpórea y la espiritual. También podemos citar a M. Fardella, cartesiano y defensor del método experimental de Galileo, quien, en los años noventa del siglo XVII, compara, a partir del problema del movimiento en el cartesianismo, a Epicuro y Lucrecio, concluyendo: *In ipso enim vivimos, movemur et sumus*²¹⁰. Resulta incluso sintomático, de esta preocupación cada vez más fisicista del movimiento en Descartes, el caso de Fontelle, uno de los últimos cartesianos, para quien lo interesante del cartesianismo²¹¹ no son las cuestiones propiamente metafísicas desarrolladas por Descartes, que él considera incluso extravagantes, sino las cuestiones referidas al movimiento como señal de Dios y la necesidad de su encaje con la física de Newton. La urgencia de fondo en estos y otros autores, como Bertinaria, o los cartesianos hiperbólicos de Nápoles, reside en la necesidad de que la filosofía y las matemáticas encuentren su unión, fundamentándose mutuamente.

La siguiente preocupación es de carácter metafísico, la “comunicación” entre el alma y el cuerpo. Se trata de demostrar el modo en el cual el alma y el cuerpo se comunican y conseguir establecer las categorías o clases de ideas, grados, correspondencia o paralelismo necesarios para dar cuenta del modo formal en el que se produce la unión del alma y el cuerpo y que darán nacimiento a las doctrinas filosóficas más importantes que se siguen de Descartes: Malebranche, Spinoza y Leibniz. Pero si este tema deviene importante y clave para los cartesianos, no es tanto culpa de los problemas internos de la filosofía cartesiana como los que presentan sus detractores. Las críticas más feroces y peligrosas contra el sistema filosófico cartesiano son las que apuntan a la unión de la filosofía y la religión, por lo que se hace necesario que los descendientes de la

²¹⁰ Opus cit. Bouiller, T. II, p. 605-608.

²¹¹ No sólo Descartes ya que para muchos cartesianos como Jean Terrasson, el cartesianismo tiene una mezcla considerable de la filosofía de Malebranche Cfr. Bouiller T. II, p. 608.

filosofía de Descartes sepan construir un buen armazón teórico para las críticas de teólogos opositores. La comunicación del alma y el cuerpo remite en última instancia a Dios, a su omnipotencia, a su sentido de causa eficiente, a su garantía como verdad. En este sentido, el misterio de la Eucaristía no podría estar más alejado de las tesis cartesianas, porque desde el punto de vista de la doctrina católica, es relativamente sencillo que ante el tema de la distinción del alma y el cuerpo, la filosofía cartesiana devenga controvertida y peligrosa para la fe: cómo se hará cargo la nueva filosofía de los misterios de la fe, de los sacramentos, cómo conciliará la distinción de las sustancias vitales con el conocimiento humano, como se las arreglará para explicar la transubstanciación del cuerpo de Cristo. La Eucaristía, sin duda, está en el corazón de la crítica teológica al cartesianismo.

La unión del alma y el cuerpo compromete, de esta manera, los temas más generales que implican la unión de la filosofía y las matemáticas, así como la unión de la filosofía y la fe, durante los cien años de un cartesianismo que va ya mucho más allá de Descartes, y que ocupa el pensamiento desde la segunda mitad del siglo XVII hasta la primera mitad del siglo XVIII.

Pero, ¿bajo qué problema filosófico podríamos encajar estas variantes problemáticas de la filosofía cartesiana respecto a la unión del alma y el cuerpo? De hecho nos resulta posible encajar los problemas y desarrollo de la filosofía cartesiana en una discusión filosófica de fondo, la cual dará los sistemas de pensamiento más graves y fructíferos de la segunda mitad del siglo XVII, como son la obra de Spinoza y Leibniz, los cuales implican necesariamente una respuesta al tema de la unión del alma y el cuerpo. El debate filosófico de fondo que se desarrolla alrededor de la cuestión de la unión del alma y el cuerpo es el del problema de Dios y las sustancias creadas.

1. La doctrina de la creación continuada.

Si las sustancias son algo creado por Dios, para poder presentar esta comunicación es necesario tener en cuenta la naturaleza de las sustancias creadas, la relación que tienen entre ellas y la que tienen con Dios.

El trabajo de Descartes se ha ocupado principalmente de la distinción de las sustancias. La unión de éstas, de la que sólo ha explicitado que se trata de una noción primitiva y de la que no cabe más evidencia que la que ya lleva de sí, plantea algunos problemas. Cuando se concibe la unión del alma y el cuerpo, la concepción es oscura y confusa, de este modo, cuando se concibe el movimiento desde esta perspectiva, las dos sustancias que podemos concebir separadamente se entienden como una. De este modo, es posible que el alma tenga propiedades corpóreas, eso es concebir la unión precisamente, dirá Descartes. Un modo audaz de satisfacer esta concepción es como la que le relata a Gibieuf el 19 enero 1642: *Ainsi nous n'avons aucune raison pour assurer qu'il n'y a point de montagne sans vallée*²¹². Pero esta percepción de Descartes, repetida en infinidad de ocasiones, no parece conseguir disipar todas las dudas.

La garantía de la compatibilidad de la distinción y de la unión es en última instancia Dios y las verdades eternas creadas por Él, y sobre las cuales Dios se mantiene fiel. Otra cuestión diferente es la del conocimiento humano que es imperfecto y finito, y ha de habérselas con un Dios creador, que es infinito y perfecto. Lo que implica al conocimiento humano no implica necesariamente toda la creación divina, es decir, lo que a nosotros nos ayuda a pensar sin contradicción, como lo hacemos con la naturaleza del alma o del cuerpo, no es necesariamente así en su conjunto. Cuando sólo nos referimos al conocimiento

²¹² *Mais il faut en revenir à la règle ci-devant posée, à savoir que nous ne pouvons avoir aucune connaissance des choses que par les idées que nous en concevons ; et que par conséquent nous n'en devons juger que suivant ces idées, et même nous devons penser que tout ce qui répugne à ces idées est absolument impossible, et implique contradiction. Ainsi nous n'avons aucune raison pour assurer qu'il n'y a point de montagne sans vallée, sinon que nous voyons que leurs idées ne peuvent être complètes, quand nous les considérons l'une sans l'autre, bien que nous puissions par abstraction avoir l'idée d'une montagne ou d'un lieu qui va en montant de bas en haut, sans considérer qu'on peut aussi descendre par le même de haut en bas. Ainsi nous pouvons dire qu'il implique contradiction qu'il y ait des atomes, ou des parties de matière qui aient de l'extension et toutefois qui soient indivisibles, à cause qu'on ne peut avoir l'idée d'une chose étendue, qu'on ne puisse avoir aussi celle de sa moitié, ou de son tiers, ni par conséquent sans qu'on la conçoive divisible en 2 ou en 3 [...] Et si on me disait que, nonobstant que je les puisse concevoir, je ne sais pas, pour cela, si Dieu ne les a point unies ou jointes ensemble d'un lien si étroit qu'elles soient entièrement inséparables, et ainsi que je n'ai pas raison de le nier ; je répondrais que, de quelque lien qu'il puisse les avoir jointes, je suis assuré qu'il peut aussi les déjoindre de façon qu'absolument parlant, j'ai raison de les nommer divisibles, puisqu'il m'a donné la faculté de les concevoir comme telles. Et je dis tout le même de l'âme et du corps, et généralement de toutes les choses dont nous avons des idées diverses et complètes, à savoir qu'il implique contradiction qu'elles soient inséparables. Mais je ne nie pas pour cela qu'il ne puisse y avoir dans l'âme ou dans le corps plusieurs propriétés dont je n'ai aucunes idées ; je nie seulement qu'il y en ait aucune qui répugne aux idées que j'en ai et, entre autres, à celle que j'ai de leur distinction ; car autrement Dieu serait trompeur et nous n'aurions aucune règle pour nous assurer de la vérité.* Opus cit, Alquié II p. 907-908.

debemos tener claro, entonces, que hay una gran distancia entre la exclusión y la abstracción:

Il y a grande différence entre l'abstraction et l'exclusion. Si je disais seulement que l'idée que j'ai de mon âme ne me la représente pas dépendante du corps et identifiée avec lui, ce ne serait qu'une abstraction, de laquelle je ne pourrais former qu'un argument négatif, qui conclurait mal. Mais je dis que cette idée me la représente comme une substance qui peut exister, encore que tout ce qui appartient au corps en soit exclu ; d'où je forme un argument positif et conclus qu'elle peut exister sans le corps. Et cette exclusion de l'extension se voit clairement en la nature de l'âme, de ce qu'on ne peut concevoir de moitié d'une chose qui pense, ainsi que vous avez très bien remarqué²¹³.

Pero entonces, qué hay de esa tercera esfera, dimensión o mundo que pertenece al ámbito de la unión, en qué sentido debemos operar para comprender cómo se genera, se produce o se articula su movimiento. Sabemos que la unión se experimenta, pero, ¿qué clase de abstracción es válida y de qué depende?, ¿qué hay bajo la unión?, ¿existe la posibilidad de alguna exclusión que nos ayude a comprenderla? y dicho sea de paso, ¿cómo ha creado Dios el mundo para que todas las realidades que yo concibo de formas diversas sean posibles?

De hecho, para Descartes todo el movimiento del mundo ya ha sido puesto de una sola vez por Dios. Cuando un cuerpo se mueve no está generando nuevo movimiento, sino que se mueve a partir de ese movimiento ya creado: las criaturas pueden cambiar la dirección pero no la suma total de la cantidad de movimiento existente. Así, que si de hecho existe la posibilidad de movimiento entre el alma y el cuerpo, que Descartes no niega nunca, este movimiento responde al mismo principio de creación que el resto de movimiento. De esta concepción del movimiento se siguen una serie de cuestiones.

En primer lugar, si todo el movimiento ya ha sido puesto, ¿qué hay de nuestro libre albedrío? Descartes concibe la idea, en efecto, que las criaturas pueden de hecho elegir libremente la dirección de un movimiento, porque esto no implica ni su destrucción ni su generación. De este modo, nuestro libre albedrío es capaz

²¹³ A.T. IV, p. 120.

de inclinarnos a una u otra cosa, como hacemos mediante el juicio sobre un objeto de conocimiento.

En segundo lugar, la idea de que Dios haya creado ese movimiento en un solo momento conduce a pensar la existencia de un determinado tiempo y ocasión para que ese movimiento se encuentre. Del mismo modo que el movimiento no se genera, y que Dios ha puesto todo lo que está fuera de nosotros para que se presente a nuestros sentidos, debe existir un determinado tiempo y ocasión para el encuentro de uno o un conjunto de movimientos, y es precisamente allí donde descansa también la cantidad de movimiento posible que hay en la unión del alma y el cuerpo. Esta unión, de hecho, junto al movimiento que de ella se deriva, encuentra su base justo en este mismo orden: hay una cierta libertad de dirección en el movimiento del alma y el cuerpo, pero el movimiento total ni se genera ni se pierde y esto queda justificado en la naturaleza de las ideas adventicias, por ejemplo. Las ideas adventicias, las ideas empíricas que percibimos a partir de nuestra experiencia en el mundo, no nacen en el alma a consecuencia de una acción orgánica, sino que se producen por una suerte de correspondencia que está implicada en una causa necesaria antecedente.

No obstante, el alma no sólo es incapaz de generar movimiento sino tampoco de dirigirlo. Entonces, la cuestión sobre el movimiento que resulta de la comunicación del alma y el cuerpo en su unión ¿de qué manera puede explicarse respetando los principios de la filosofía de Descartes? Por un lado, la voluntad no responde a las inclinaciones del cuerpo en Descartes, al contrario, no niega en absoluto que algo espiritual pueda mover algo corporal, esta es una experiencia tan directa que resulta imposible negarla, pero esto no incumbe a la verdadera naturaleza de la sustancia espiritual y la material, de la cual sí dependen todos los atributos. Que el entendimiento, algo de naturaleza espiritual, pueda mover un cuerpo, no quiere decir que el alma, que por lo que sabemos, por todas las pistas, es sólo pensamiento, lo pueda hacer también. Las dos sustancias están separadas estrictamente, pero algo más profundo que esta oposición se encuentra en el carácter común de las dos sustancias. El alma y el cuerpo no sólo no son capaces de movimiento, sino que es gracias a su pasividad con respecto a esta incapacidad de generar el movimiento ya creado, que el alma y el cuerpo tienden a confundirse. La materia carece por principio de

movimiento, todo el que tiene es comunicado por Dios, porque la extensión, que es sustancialmente la materia, es propiamente lo inerte. Si la materia es inerte, entonces, su movimiento debe proceder de la acción inmediata divina. Por lo que se refiere al alma, Descartes también ha rehusado primeramente toda noción de fuerza o de causa, haciendo de ella una cosa que piensa y que es pasiva en relación a las ideas del entendimiento o la voluntad; Dios no sería perfecto si todo no viniera de él, como resulta de la analogía de la cera de la vela de la III Meditación, que es como el rol pasivo de alma respecto a las ideas. Entonces, si la voluntad no es una acción del alma, lo es de Dios, así como el resto de acciones y movimiento.

Nadie pone en duda que Dios es el creador de todas las cosas que hay en este mundo, como tampoco que el hombre respecto a Dios, es un ser inferior. Pero atendiendo al matiz que indica que esta creación está de hecho acabada, así como que el movimiento total de esta creación también esté acabado, propone varias cuestiones. En primer lugar, y contra gran parte de la tradición, queda eliminada la idea de las causas finales, las cuales ya no tienen sentido en un mundo acabado, con un movimiento acabado. En segundo lugar, la acción divina también queda eliminada, si todo ha sido creado, si todo el mundo es de Dios así como todo el movimiento que hay en él, Éste no tienen ninguna necesidad de intervenir: no hay posibilidad para los *milagros*. Además ¿qué sucede con el hombre? Como Bruno, Descartes cree que nosotros jugamos un gran papel en *la grandeur de l'ouvrage par la grandeur de l'ouvrier*²¹⁴, pero no podemos suponer ni cómo es el nacimiento del mundo, ni cómo son sus límites. Al hacer esto sólo impondríamos los límites de una inteligencia finita a un mundo infinito. El hombre no es el centro del universo y Descartes, así como Bruno, cree en la posibilidad de la existencia de otros mundos, con criaturas inteligentes.

Sea como sea, el núcleo de la cuestión que presenta Descartes es que, como todo a partido de Dios, y de una sola vez, Él no puede meterse, ni interceder constantemente por una acción o más acciones en la pasividad del alma o el cuerpo. El acto de la creación del mundo y de todo su movimiento posible ya ha tenido lugar, ¿cómo es posible entonces que el mundo y los hombres sigan su curso?

²¹⁴ Bouillier, T. I, p 172.

En Descartes encontramos en síntesis algo que podemos definir como la doctrina de la creación continuada. Esta doctrina se definiría por la creencia de que las cosas, una vez creadas pueden existir por sí mismas. De esta manera, no hay necesariamente incompatibilidad con la libertad humana, pues el primer acto de creación es incomparable, inconmensurable con el acto libertad de los hombres. La libertad en acto podrá seguir direcciones de lo establecido por Dios, pero no coexistir con el acto de creación donde fue puesto todo el movimiento del mundo y las verdades eternas que implican su necesidad. Es contradictorio ser maestro de sí y recibir la existencia, porque esto sólo compete a Dios. Dios ha puesto todo lo que está fuera de nosotros para que se presente a nuestros sentidos en determinado tiempo, y en ocasión de lo cual nuestro libre albedrío nos inclina a una u otra cosa. Pero, ¿no sigue existiendo en esta idea un determinismo recalcitrante?

Para Descartes, aquí se confunden las causas llamadas *secum feris*, de lo que los efectos dependen en cuanto a la producción, con las causas *secundum esse*²¹⁵ que no dependen tan sólo de la producción de los efectos sino de su subsistencia y continuación en el ser. Dios forma parte del conjunto de estas causas como le refiere a Gassendi²¹⁶, y no es fácil conciliarlo con la realidad de las criaturas. Pero Dios puede crear las cosas de tal modo que puedan existir sin él, y no dejará por eso de dejarnos ser, porque no dejaría de dejar de ser algo de sí. Así, lo que hace Descartes es separar la idea de causa de la idea de sustancia, despojando todas las sustancias creadas, incluso el alma humana, de toda fuerza y actividad, haciendo así de Dios la única causa.

La clave fundamental de Descartes en este argumento es el de las verdades eternas, sin las cuales la interpretación cartesiana se deforma ampliamente dando lugar a otro tipo de concepciones. Así, nacen dos interpretaciones de Descartes que bien lo conducen a la idea de una armonía preestablecida, o bien,

²¹⁵ La diferencia entre las dos causas se encuentra ya en Francisco Suárez, quien lo ejemplifica con una bellota una vez ha sido creada por el árbol. *Disputationes metaphysicae* 21.1.8, 1:787. Cfr, Lennon, T., Nicholas, J., Davis J. En, *Problems of Cartesianism*. McGill-Queens University Press. Québec. 1982.

²¹⁶ Cfr. A.T. IX, pp. 202-217 : *De cet usage admirable de chaque partie dans les plantes et dans les animaux, il est juste d'admirer la main de Dieu qui les a faites et de connaître et glorifier l'ouvrier par l'inspection de l'ouvrage, mais non pas de deviner pour quelle fin il a créé chaque chose. Et quoiqu'en matière de morale, où il est souvent permis d'user de conjectures, ce soit quelquefois une chose pieuse de considérer quelle fin nous pouvons conjecturer que Dieu s'est proposée au gouvernement de l'univers, certainement en physique où toutes choses doivent être appuyées de solides raisons, cela serait inepte.*

dada la posibilidad de las causas *secundum esse*, a la idea de las causas ocasionales.

2. *Las causas ocasionales.*

El ocasionalismo hará de las causas *secundum esse*, un argumento principal para lo que respecta a las causas ocasionales, donde, como sucede en las enseñanzas de la *Congrégation de l'Oratoire*, estarán ejemplificadas por el caso de la cera de la vela que Descartes presenta en la III Meditación²¹⁷.

No obstante hay que señalar de entrada dos elementos por los que el ocasionalismo se distancia de Descartes enormemente. Por un lado el ocasionalismo niega la comunicación del alma y el cuerpo, y, por el otro apuesta por las acciones recíprocas. En ningún lugar de la obra y correspondencia Descartes se niega la comunicación entre el alma y el cuerpo, como tampoco entre las sustancias creadas; en ningún lugar se apuesta por las acciones recíprocas. Esto le distingue crucialmente de todos sus discípulos, tanto en Francia como en Holanda, pues ni Cordemoy, ni de Geulincx, ni de Malebranche, pueden dejar de entender que la doctrina de las causas ocasionales está contenida en los principios ya señalados, los cuales indican que algo de naturaleza espiritual sea incapaz de mover algo de naturaleza corporal, pero que de hecho ese movimiento se produce, no en virtud de una causa necesaria que implica la acción de una sustancia sobre otra, sino por una suerte de reciprocidad dada en cierta ocasión. Lo necesario depende de Dios, el resto es un tipo de representación de esa necesidad, no una causa que no puede ser de otra manera, sino la ligazón de un hecho que se produce ocasionalmente.

²¹⁷ GEROULT, M. *Étendue et Psychologie chez Malebranche*. Les Belles Lettres. Paris. 1939, p. 49. En su curso sobre Malebranche, explica muy bien cómo se invierte el ejemplo de la cera, con el cual se demuestra que lo que afirma Descartes y los cartesianos no es otra cosa que el alma se conoce a través del cuerpo. La cera no se conoce por el intelecto, como afirman, primero porque atribuyen atributos sensibles al alma, creen conocer el alma por un arquetipo sensible del conocimiento, cuestión que para Geroult abre la puerta de la psicología.

Arnauld, quien representa una suerte de desarrollo de cartesianismo ortodoxo, no encuentra problemas ontológicos en la unión del alma y el cuerpo, sabe muy bien que ésta se establece gracias al sentimiento²¹⁸, por lo que la unión pensada aisladamente no representa un problema teórico en sí mismo. Arnauld defiende las verdades eternas y el modo epistemológico necesariamente variable de Descartes dada la confrontación cognoscitiva finita del hombre y la infinitud divina. Entre los años 1683 y 1685, entrará en una célebre polémica con Malebranche a causa del tema de las causas necesarias y las causas ocasionales que más tarde recogerá Fontelle en su *Doutes sur le systeme physique les causes occasionnelles*²¹⁹. La discusión entre Arnauld y Malebranche se produce a raíz del tratado *Des Vrais et Fausses idées* de Arnauld, que conforma todo un ataque a la visión de Dios que establece el tratado de la *Recherché de la vérité* de Malebranche. Arnauld pone el énfasis en la idea que, según Malebranche, los cuerpos no son visibles por ellos mismos, y que el alma sólo puede percibirlos inteligiblemente a partir de Dios. Arnauld defiende por el contrario que no son necesarios intermediarios para que el alma perciba los cuerpos, es una operación del espíritu a partir del *sens* y que llamamos intelección. Para Arnauld el *sens* percibe los objetos sensibles y el espíritu los objetos inteligibles o ideas. Malebranche se defiende en otra obra, *Réponses au Livre Des vraies et des fausses idées*, que Arnauld contesta en unas seiscientas páginas, en las cuales acusa a Malebranche de concebir a Dios como un ser corporal²²⁰.

En la *Recherché de la vérité. Où l'on traite de la Nature de l'Esprit de l'homme, & de l'usage qu'il en doit faire pour éviter l'erreur dans les Sciences*²²¹ aparecida en 1675, Malebranche intenta demostrar que Dios es objeto inmediato del alma, por lo que no podemos entender nuestra unión con Él a partir de las cosas sensibles :

²¹⁸ Cfr. Bouillier. T. II, p.77

²¹⁹ Bouillier. T. II, p. 508.

²²⁰ Malebranche ha sido identificado por Kéranflech o Norris, como un Cristobal Colón de la filosofía. Para ellos Malebranche ha hecho grandes y maravillosos descubrimientos, pero sus caminos para el resto de viajeros son impracticables. Cfr. Bouillier. T. I p. 618. Hay un estudio completo de este tema en la edición de D. Moreau, en ARNAULD, A. *Des vraies et fausses idées*. Vrin. Paris. 2011.

²²¹ La citación corresponde a la edición de Bouillier de 1910. *De la Recherché de la Vérité*. Garnier Frères. París. 1910. Libro IV; Cap. XI, pp. 423-452.

*Nous ne trouvons point naturellement de plaisir prévenant dans l'union que nous avons avec Dieu, les idées pures des choses ne nous touchent point, je veux dire qu'elles ne nous touchent point sensiblement et vivement. Ainsi l'inclination que nous avons pour le plaisir, ne nous applique et ne nous unit point à Dieu : au contraire elle nous en détache, et nous en éloigne sans cesse. Car cette inclination nous porte continuellement à considérer les choses par leurs idées sensibles, à cause que ces idées fausses et impures nous touchent fortement*²²²

Así, la existencia de los cuerpos depende de la fe, no del entendimiento. Si hay cuerpos, esto se debe a que éstos son causas ocasionales, porque así como el mundo no se sigue de Dios necesariamente, tampoco puede seguirse que existan los cuerpos a partir del entendimiento:

*La plus forte union naturelle que Dieu ait mise entre nous et ses ouvrages, est celle qui nous lie avec les hommes avec lesquels nous vivons*²²³.

De hecho, las causas ocasionales establecen la armonía del mundo y de esta manera, la unión del alma y el cuerpo, pertenece al ámbito de las causas ocasionales. En primer lugar el alma no es capaz de movimiento ni el cuerpo es capaz de movimiento sobre el alma. Por lo tanto, su relación no puede estar constituida por una relación causal. Alma y cuerpo son recíprocas, pero no en tanto que acción, sino más bien por una correspondencia mutua o natural. Así, no existe la unión real del alma y el cuerpo sino su correspondencia y su reciprocidad. El alma no puede estar unida a otra cosa que no sea Dios, y Él y solo Él, es el mediador de la unión:

Dieu, mais elle paraît encore très agréable à l'homme, qui sent une secrète joie, de faire partie de l'infini : parce que tout petit qu'il est en lui-même, il lui semble qu'il devienne comme infini, en se répandant dans les êtres infinis qui l'entourent. Il est vrai que l'union que nous avons avec tous les corps qui roulent dans ces grands espaces, n'est pas fort étroite, ainsi elle n'est pas sensible à la plupart des hommes : et il y en a qui s'intéressent si peu dans les découvertes que l'on fait dans les cieus, que l'on pourrait bien croire qu'ils n'y sont point unis par la nature ; si l'on ne savait d'ailleurs que c'est, ou faute de

²²² Ibid., p. 447.

²²³ Ibid., p. 448.

*connaissance, ou parce qu'ils tiennent trop à d'autres choses. L'âme quoique unie au corps qu'elle anime, ne sent pas toujours tous les mouvements qui s'y passent, ou bien si elle les sent, elle ne s'y applique pas toujours. La passion qui l'agite étant souvent plus grande que le sentiment qui la touche, elle semble tenir davantage à l'objet de sa passion qu'à son propre corps*²²⁴.

Es así que la reciprocidad en la que se comprende la unión del alma y el cuerpo se apoya en los eternos decretos divinos, y su unión es ocasional, causada por la ocasión de su paralelismo recíproco. Por esta razón, Malebranche rehúsa dar encaje de la unión del alma y el cuerpo a partir de un cierto mecanismo:

*Je ne prétends pas expliquer par un exemple quels sont les ressorts, et les rapports que l'Auteur de la nature a mis dans le cerveau des hommes et de tous les animaux, pour entretenir le concert et l'union nécessaire à leur conservation. Je fais seulement quelque réflexion sur ces ressorts, afin que l'on y pense, et que l'on recherche avec soin ; non comment ces ressorts jouent, ni comment leur jeu se communique par l'air, par la lumière, et par tous les petits corps qui nous environnent, car cela est presque incompréhensible et n'est pas nécessaire ; mais au moins afin que l'on reconnaisse quels en sont les effets*²²⁵.

En Malebranche existen las acciones recíprocas pero no implican necesidad, se dan en la ocasión de su correspondencia, pero la acción, la causa está en los eternos decretos divinos²²⁶. Así cuando un alma experimenta un cuerpo es Dios quien da esta experiencia, y cuando el alma desea un movimiento del cuerpo, es también Dios quien lo produce. En este sentido, la sola posibilidad de la causa ocasional es la que facilita formalmente las acciones de Dios, y es de este modo que, a su vez, las causas ocasionales representan una armonía preestablecida.

²²⁴ *Ibid.*, p. 449.

²²⁵ *Ibid.*, p. 450.

²²⁶ No obstante, esto no impide el conocimiento de una cierta afectación del alma por las pasiones, y por ello la posibilidad de una pseudo-psicología a partir de un conocimiento racional de un "como si" que puede decir algo de la conciencia. Gueroult se esfuerza en distinguir, por ejemplo, que una cuestión es el alma en sí y el alma para mí: *l'âme en soi, laquelle est en dehors de mon âme par moi devait valor précisément pour moi* GUEROULT, M. *Étendue et Psychologie chez Malebranche*. Les Belles Lettres, Paris. 1939, p. 116.

Encontramos otra versión del ocasionalismo en Geulincx, quien, en su *Metaphysica vera et ad mentem peripateticam, juxta manuscriptum jam editum* publicada en 1691²²⁷, se muestra como un cartesiano fiel. En esta obra, Geulincx cae en la cuenta que nadie hasta entonces ha hecho del hombre y la creación la aplicación rigurosa del gran principio el cual supone que Dios, sólo Él, es la gran causa eficiente. El alma es esencialmente pensamiento porque tiene conciencia, así que no solo conoce la existencia de las cosas, sino también sus modos de producción, las causas y los efectos: *Impossible es ut is faciat qui nescit quomodo fiat*²²⁸, este es el axioma por el cual Geulincx niega la acción recíproca del alma sobre el cuerpo, despojándolos de toda causalidad, haciéndolos instrumentos en manos de Dios. Las acciones que produce el cuerpo sobre el alma no pueden ser causas porque ambas sustancias son de naturaleza diferentes: el calor o la visión no son causas, sino instrumentos que sirven a un ser que conoce y que ve. El alma tampoco puede causar nada sobre el cuerpo, el movimiento de los músculos es también un instrumento que demuestra cómo se ha producido el movimiento, pero sólo esto, porque de hecho nosotros no sabemos cómo se produce exactamente ese movimiento, y si no podemos hacer esto sobre nuestro cuerpo, tampoco podemos concebir esta acción sobre los otros cuerpos. En una comparación que adoptará y popularizará Leibniz, Geulincx nos dice que el alma y el cuerpo son como dos relojes pre-acordados. Geulincx, no niega como Malebranche, toda acción del alma sobre el cuerpo, si bien el alma no puede hacer nada fuera de ella, sí le es posible la acción en ella misma, aunque de lo que pasa fuera de nosotros sí seamos simples espectadores. Nosotros vemos el mundo por la acción de Dios, y toda percepción de causa se debe a la ocasión de algo preestablecido. Si bien la idea de que el alma tiene una cierta capacidad de acción invita a Geulincx a escribir una *Ethica*. En esta obra se insiste en la necesidad nuestras acciones, pues como para Malebranche, las causas ocasionales no restan que de Dios exista la eternidad e inmutabilidad de las verdades naturales: los modos de los cuerpos son para los cuerpos, los espíritus particulares son modos del espíritu universal.

²²⁷ Existe una edición en University Michigan Libraries de 1817.

²²⁸ *Metaphysica vera*, p. 26. Amsterdam 1691, in-16. Opus cit. Bouiller, T. II, p. 286.

3. Spinoza.

Dentro de las distintas tendencias del cartesianismo, entre ocasionistas y cartesianos ortodoxos, se desarrolla un pensamiento original que desplaza el modelo de reflexión heredado de Descartes. Spinoza²²⁹ reformula la ontología de las sustancias, otorgando esta posibilidad sustancial solo a Dios, el resto de cosas, de objetos, incluso el propio hombre, restarán en los modos y atributos de esa sustancia única y divina.

En Spinoza no hay el deseo de explicar toda la naturaleza entera, es decir todas las cosas, en número infinito que resultan necesariamente de los atributos de Dios, sino aquello que puede conducir el conocimiento del espíritu humano y la beatitud soberana. La *física* por lo tanto, tiene un lugar menor en Spinoza que en Descartes. La pregunta fundamental que atañe al tema de la unión del alma y el cuerpo es cómo puede de la *natura naturans* ser engendrada *natura naturata*. Aunque este problema no existe propiamente en Spinoza, en quien reposa la idea sólo de la creación, emanación o generación de cualquier cosa a partir de una única sustancia, sí resulta importante para las cuestiones suscitadas en la época a raíz de la unión del alma y el cuerpo. Los atributos divinos, con sus modos, existen toda la eternidad, como la sustancia divina ella misma con todos sus atributos, o las cosas individuales, estando constituidas por sus modos, y son contemporáneas del mismo Dios. Si Dios las precede no es una cuestión que atañe al tiempo sino a la naturaleza y la dignidad divina, porque no se puede suponer que Dios haya estado sin modo, a menos que supongamos que ha estado sin atributos y sin modos. Pero los modos de la sustancia divina, coeternos, no son todos iguales los unos a los otros, y sin bien no hay emanaciones sucesivas sí que hay grados diversos en la *natura naturata*. En el *Deo et homine*, Spinoza divide en dos la *natura naturata*: aquello que es general y que consiste en los modos que dependen inmediatamente de Dios, de aquello

²²⁹ Sabemos por la correspondencia con Oldenbourg y el testimonio de su discípulo, el futuro pastor Casearius, que Spinoza será durante algún tiempo un cartesiano fiel, quien trata de resolver algunas cuestiones pendientes de esta nueva física que rompe con Aristóteles. Algunas de sus obras publicadas póstumamente, incluso en el siglo XIX (como el *Tractatus de Intellectus Emendatione* o el *Court Traité*), demuestran que su horizonte era cartesiano. Cfr. MOREAU, *Spinoza et le Spinozisme*. PUF. Paris. 2003, pp. 32-33.

que es particular y se constituye por las cosas particulares causadas por los modos generales²³⁰. Spinoza pretende hacer una teoría del alma humana, sin el auxilio de la observación y la conciencia, sólo de la deducción partiendo de las definiciones que él ha dado de la naturaleza del ser y de sus atributos.

Los modos de un atributo cualquiera tienen como única causa a Dios considerado desde el punto de vista de este atributo. Así, todos los cuerpos son atributos de Dios en tanto que extensión, y las ideas, los modos de Dios en tanto que pensamiento. Spinoza sigue de algún modo las ideas de las sustancias de Descartes, *res extensa* y *res cogitans*, pero en la *Ética*, no pierde de vista que esta extensión y este pensamiento son extensión y pensamiento de Dios. Todos los cuerpos tienen entonces la misma sustancia, la extensión, y sólo difieren los unos de los otros por sus modalidades: entre los cuerpos más simples no hay más diferencia que el reposo o grado de movimiento. Pero si la extensión es indivisible y no hay posibilidad misma de separación, para Spinoza la simplicidad, así como la composición de los cuerpos, es un valor relativo e ideal de su concepción de la física. Es decir, que el acto simple del pensamiento, el cual corresponde a un cuerpo, consiste precisamente en su simplicidad: la idea de un cuerpo y el cuerpo²³¹ él mismo, son un solo individuo, ya sea conocido desde el atributo del pensamiento o desde de la extensión. El cuerpo no es otra cosa que el objeto de la idea y la idea la forma del objeto, así, la simplicidad de un cuerpo depende enteramente de la simplicidad de su idea. Los cuerpos compuestos, sin embargo, corresponden a los modos complejos del pensamiento. Formados por cuerpos de diversos tamaños y grados de movimiento, pero comprendidos por otros que los rodean, están reunidos en un solo todo: todos los movimientos se comunican y están en armonía los unos con los otros. La coerción de los cuerpos exteriores sobre las partes que los componen, o la correspondencia de los movimientos de todas las partes, es lo que hace la individualidad de un cuerpo

²³⁰ *De Deo et homine*, prop. 21 : *Omnia quae ex absolutanatura alicujus attributi Dei sequuntur, semper et infinita existere debuerunt*. Cfr. Bouillier T I, p. 367.

²³¹ El cuerpo para Spinoza no es de ninguna manera una forma atravesada por una insuficiencia ontológica. Por el contrario, éste, al expresar a la sustancia como causa inmanente, conduce tanto al atributo de la extensión, como a la Idea de Dios, en la que Dios mismo se conoce como causa de sí y se ama a sí mismo. EZCURDIA, JOSÉ. *Cuerpo y sustancia en la filosofía de Spinoza: La perspectiva deleuziana* p. 39.

compuesto²³². Las modificaciones no perturban el conjunto y la correspondencia de las partes dejan igualmente subsistir la individualidad del cuerpo compuesto. Los cambios cumplen frecuentemente un orden eterno y necesario. Considerado por sí solo, un cuerpo es incapaz de cambiar el estado en el que se encuentra, así que los principios del mundo de los cuerpos son como la infinidad de anillos de una cadena.

El mundo de los espíritus es inseparable del mundo de los cuerpos, y no podemos concebirlos separadamente si no es a partir de la abstracción. Los dos mundos se corresponden, se adaptan exactamente unos a otros y se explican los unos por los otros. Tienen un paralelismo perfecto ya que los dos son atributos de una misma y sola sustancia: ya se considere desde un punto de vista o el otro, siempre se cumplirá una perfecta reciprocidad, una correspondencia exacta de los modos y de los atributos: cada idea en su idear, cada idear en su idea. El orden de conexión de las ideas es idéntico al orden y la conexión de las cosas²³³, todo lo que en el mundo sigue formalmente la extensión infinita de Dios, sigue objetivamente la idea de Dios, en el mismo rango, y con la misma conexión. Esto ha de posibilitar, en Spinoza, explicar la naturaleza tanto de los animales como del hombre. Para Spinoza, no obstante, el hombre tiene un lugar especial. Poco importa el testimonio irresistible de la conciencia del *je pense, donc je suis* de Descartes, ni las extremas consecuencias del método. Spinoza levanta del hombre toda realidad sustancial, por hacer de él un modo, o lo más, una colección de modos de una única sustancia. La única sustancia que existe es Dios, así que el hombre no es más que un modo complejo de atributos del pensamiento y de la extensión. El alma no es más que una idea, o un seguido de ideas, y aunque esas ideas sean todavía los modos del pensamiento infinito y en consecuencia una porción del entendimiento infinito de Dios, no son realmente nuestras. Nosotros no pensamos, es Dios quien piensa en nosotros, no tenemos conciencia de nosotros mismos, es Dios quien tiene conciencia en nosotros; tampoco es el alma la que percibe esta o aquella cosa, es Dios quien lo experimenta por la naturaleza humana y que tiene esta o aquella idea. El alma

²³² SPINOZA, Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Trad. Óscar Cohan. FCE. México. 2005, parte 2, axiomas y definición de la proposición 13 (a partir de ahora *Ética*, para la citación). Cfr. *Ibíd.*, p. 372.

²³³ *Ética*, parte 2, proposición 7. *Ibíd.*, p. 378.

humana es la idea del cuerpo humano, idea compleja que refleja necesariamente la complejidad del cuerpo compuesto de multitud de partes que a su vez son compuestas.

Así, parece ser que la unión del alma y el cuerpo se explica por los mismos principios que explican al alma y los mismos principios que explican el cuerpo. Pero a pesar de la reflexión de las diversas ideas del alma, de las relaciones constantes, de la armonía, que son la individualidad del cuerpo, la unidad del alma y el cuerpo, establecida de este modo, crea la idea de una falsa unidad.

Porque, según Spinoza, el cuerpo no puede determinar el alma ni el pensamiento, ni el alma puede determinar el movimiento o reposo de un cuerpo²³⁴, ambos están desprovistos del poder de acción o de reacción el uno sobre el otro. Así, como había pasado con los ocasionistas, la justificación resta en la armonía sólo con Dios: en la conexión de todos los modos y todos los grados se desarrollan los atributos de Dios. En Spinoza, todo lo que hay en el universo, todo lo que hay en el alma y el cuerpo se sigue, se encadena, se corresponde, se adapta y se armoniza, en virtud de un orden necesario y de absoluta coincidencia de todos los modos y atributos divinos, que emanan de una misma fuente y obedecen a una sola ley. Las dos series que comprenden los modos del pensamiento y de la extensión representan los desarrollos de una misma esencia infinita, son dos cadenas que parten desde un mismo punto, donde los anillos no sólo se corresponden sino que se entrelazan los unos con los otros.

Entre los modos de uno y otro atributo divino, entre el círculo existente y la idea de círculo, la conexión es siempre íntima y necesaria, son sólo dos caras de una misma cosa²³⁵. Así, el espíritu es lo mismo en el pensamiento que el cuerpo en la extensión: uno es siempre el reflejo necesario del otro. La unión del alma y el cuerpo es así, por medio de la sustancia única que es Dios, independiente de reciprocidad de acción. La conexión necesaria que implica que a cada alma le

²³⁴ *Ética*, parte 3 prop. 2. *Ibíd.*, p. 379.

²³⁵ Véase en la obra de Léon Brunschvicg, *Spinoza et ses contemporains*, Paris. Les Presses universitaires de France, 5e édition, 1971, p. 78, donde encontraremos una interesante reflexión sobre el rol del cuerpo en Spinoza, en los que respecta al problema de la unión dice Brunschvicg (...) *un jeu d'actions et de réactions réciproques entre substances essentiellement différentes ne constituerait qu'un mélange mal défini et incohérent; la véritable unité est une unité intérieure, nécessairement fondamentale et intégrale à la fois.*

corresponda un cuerpo, lleva a Spinoza a concluir que la naturaleza entera está animada²³⁶. El alma es restituida a los animales, a los autómatas: no tenemos el derecho de quitar en el alma a aquello que no comprendemos como nuestro. Así, las plantas y los minerales, los animales y todo, del grado que sea, está animado en el universo. Pero este animismo es fiel al mecanicismo cartesiano en el sentido que está sometido a las leyes generales del movimiento. Las leyes del mecanicismo invaden el alma humana a partir de la extensión, como el resto del universo.

Al contrario que Descartes, en Spinoza el alma no es lo más claro y distinto, sino lo más confuso²³⁷. Todo lo que sabe depende de las ideas que provienen de las afecciones del cuerpo. Los modos de pensamiento serán así oscuros y confusos. Las afecciones de otros cuerpos persisten en nosotros y persisten en nosotros hasta la aparición de otra modificación nueva: se produce como un encadenamiento de las ideas experimentadas fuera de nuestro cuerpo humano y por sus afecciones. La asociación de las ideas, son el fundamento de la memoria, pero la experiencia vaga o conciencia de primer género, donde el alma se abandona pasivamente al curso exterior de la naturaleza, nos vuelven a retrotraer a la constitución ontológica de que Dios es la única sustancia y el resto modos y atributos.

Con Spinoza se produce un acontecimiento inesperado, un giro total de las discusiones cartesianas. Ya no se tratará de enredarse en la naturaleza de las causas, su relación con Dios y el hombre. El camino que señala Spinoza puede prescindir perfectamente de estas discusiones porque ahora, la unión del alma y el cuerpo no consiste en comprender la naturaleza y articulación de dos sustancias y la relación con la sustancia perfecta e infinita que es Dios. Estas cuestiones pierden sentido al afirmar que no hay más que una sola sustancia de la que emanan todos los modos y atributos que encontramos en el mundo. El problema de la unión del alma y el cuerpo desaparece en cuanto a su consideración causal, y la discusión ahora se enfocará en la creencia y

²³⁶ *Ibíd.*, p. 84.

²³⁷ Descartes confunde las propiedades con la verdadera naturaleza como en el caso Dios, lo claro-y-distinto, lo extenso. El alma puede conseguir que todas las afecciones del cuerpo, o sea, las imágenes de las cosas, se refieran a Dios (Spinoza, *Ética*, V, proa. XIV). En Dios, sin embargo, se da necesariamente una idea que expresa la esencia de este o de aquel cuerpo humano bajo la especie de la eternidad. (Spinoza, *Ética*, V, prop. XXII) Dios es causa inmanente del cuerpo.

formulación de lo sustancial y no en las posibles modalidades causales²³⁸. La reducción de estos problemas al ámbito de las sustancias marcará el desarrollo del cartesianismo y sus problemas asociados, como son los que incumben a la unión del alma y el cuerpo.

Esta es la filosofía que desarrollará Leibniz²³⁹, también hay una solución fundamental a partir de la reconsideración de la naturaleza de las sustancias para lo que se refiere al problema de la unión del alma y el cuerpo, con el que se encuentra el cartesianismo delante de sus detractores. El problema de la unión en el misterio de la Eucaristía, además, viene acompañado de un ideal donde, bajo una consideración metafísica común, todos los saberes humanos puedan articularse. Pero antes, ¿en qué consistía el problema de la Eucaristía y la filosofía de Descartes?

4. *El problema de la Eucaristía.*

La filosofía de Descartes era incompatible con el aristotelismo ortodoxo. Así, la ruptura de la vieja alianza entre los peripatéticos y teólogos debió necesariamente inspirar algunas alarmas de los teólogos acostumbrados a ver en Aristóteles un sostén de la fe. Estas alarmas se manifiestan sobretudo el tema referente a la Eucaristía. La incompatibilidad con la Eucaristía, definida en el concilio de Trento²⁴⁰, pasa por delante, en los teólogos y los países católicos, del

²³⁸ Spinoza, como lo señala Moreau, sustituye el *Je pense por l'homme pense* cuestión que si está bien constatada *et un pensée qui suivant une excellente formule de Gilles Deleuze, dépasse la consciencie*. MOREAU, P. *Spinoza et le spinozisme*. PUF. Paris. 2003, pp. 76-77.

²³⁹ Deleuze, en su tesis doctoral, *Spinoza y el problema de la expresión*, habrá señalado un camino sensiblemente distinto que une a Leibniz y Spinoza contra el cartesianismo, para él, en ambos hay una implicación en el redescubrimiento de la Naturaleza y de su potencia, una re-creación de la lógica y de la ontología: un nuevo «materialismo» y un nuevo «formalismo». Las ideas verdaderas expresan a Dios y al mundo, Lo infinitamente perfecto como propio debe ser superado en pos de lo absolutamente infinito como naturaleza. De hecho, la hipótesis de una historia de la expresión (ignorada y complicada en Descartes, *más que la filosofía medieval*, cuyas especies son ser, actuar y producir, implican ya que a la expresión se encuentran atados la creación y la emanación) DELEUZE, G. *Spinoza y el problema de la expresión*. Trad. Horst Vogel. Atajos. Capellades. (segunda edición) 1999, p. 319 y p. 323.

²⁴⁰ En la Sesión XXIII (11 de Octubre de 1551), Capítulo 1 (874) se lee que, tras la consagración, Jesucristo «veré, realiter ac substantialiter sub specie illarum rerum [pan y vino] contineri». En el Capítulo 4 (877) se reitera que por la consagración «conversionem fieri totis substantiae panis in substantiam corporis Christi Domini nostri, et totius substantiae vinis in substantiam sanguinis eius». Para evitar dudas, el Canon 1 (833)

resto de críticas de la filosofía cartesiana, además de ser una de las más peligrosas. No es la primera vez que el tema de la transubstanciación se enfrenta a una u otra doctrina filosófica. Así es que en la Edad Media, los partidarios de la unidad y pluralidad de las formas en el hombre habían buscado en este argumento un arma contra sus adversarios. El peligro viene para el cartesianismo de la divulgación imprudente de explicaciones confidenciales de Descartes, por parte de los discípulos más celosos, que han querido cerrar la boca de los teólogos que se oponen a las demostraciones cartesianas de la Eucaristía, en lugar de refugiarse en la incomprendibilidad de este misterio. La vivacidad e importancia de este debate en la historia de la filosofía cartesiana, el lugar considerable que ocupa en las obras filosóficas del siglo diecisiete, las persecuciones donde este problema devino el pretexto contra cierto número de cartesianos, y contra la filosofía de Descartes en general, revelan esta importancia.

Descartes había rehusado tratar temas teológicos. Uno de los ejemplos más célebres es sin duda la cuestión de la inmortalidad del alma, sobre la que Descartes no se pronuncia, ni siquiera cuando esta cuestión se la formula Mersenne²⁴¹. En la segunda edición de las *Méditations* incluso dice con ironía que él no sabe más que M. d'Igby, autor inglés de una obra sobre la inmortalidad del alma. Aunque la omisión deliberada sobre la religión no resta probidad a Descartes —el filósofo francés es conocido por su catolicismo y su sistema tiene por cometido demostrar la existencia de Dios—, su filosofía no deja de implicar cuestiones religiosas delicadas. Pero ante estas cuestiones tanto el hecho de contrariarlo, o incluso llegar al extremo de desplazar la interpretación de sus ideas hacia el ateísmo, así como defenderlo ante tales ataques, no es una tarea clara ni para sus detractores ni para sus defensores. En estos debates se mezcla

anatematiza a quien niegue la presencia real y sustancial de carne y sangre afirmando a cambio «tantum modo esse in eo ut in signo vel figura, aut virtute»; mientras que el Canon 2 (834) anatematiza a quien pretenda que allí hay pan y vino además de carne y sangre («remanere substantiam panis et vini una cum corpore et sanguine»), negando así la transmutación «totius substantiae panis in corpus et totius substantiae vini in sanguinem». Cfr. *El Sacrosanto y Ecuménico concilio de Trento*, traducción de 1564 por Ignacio López de Ayala, edición bilingüe Librería de Rosa y Bauret. París. 1857, pp. 267-299.

²⁴¹ En el *Discours* la inmortalidad del alma tampoco es asegurada, sólo se confirma la idea que se perciba *naturalmente* como inmortal, las respuestas a Mersenne, Descartes sólo aduce la dificultad de haber escrito seis Meditaciones cuando debería ser suficiente con una. A.T. VI, parte cuarta y A.T. IX, p. 102 (167).

la lucha de dos aparatos interpretativos distantes, que comprenden nociones sobre las ideas, el hombre, las sustancias etc., a veces demasiado complejos. No obstante, existe un tema explícito de confrontación con lo religioso: la contradicción entre el misterio de la transubstanciación y su concepción de la distinción del alma y el cuerpo. El debate será muy vivo.

Sin duda, las consecuencias sobre la atención de esta temática ayudaron a degradar la filosofía cartesiana. Voltaire, en *Philosophe ignorant*, se burla de las explicaciones cartesianas de la Eucaristía: *Celui-là prétend me faire toucher au dit la transsubstantiation, en me montrant pas les lois du mouvement comment un accident peut exister sans sujet, et comment un corps peut être en deux endroits à la fois. Je me bouche les oreilles et je passe plus vite encore*²⁴². Pero en los años que preceden la muerte de Descartes, la cuestión admite poca mofa. Entre los defensores de la filosofía cartesiana se ven escenas de cierto patetismo, como cuando Rohault es obligado por su sacerdote a hacer una profesión pública de fe católica, pero por otro lado, Desgabets, Le Gallois, Cally, Maignan son duramente golpeados por la censura.

La Iglesia tiene por artículo de fe que la sustancia del pan es eliminada del pan eucarístico para dar lugar al cuerpo de Jesús Cristo. No queda nada más del pan que sus accidentes: la extensión, la figura, el color, el olor, el sabor y las otras cualidades sensibles. La física escolástica, con sus formas sustanciales, distintas de la materia, con sus accidentes absolutos que se conciben independientemente de su sujeto, ofrecía algunas facilidades para inteligir este misterio, el cual parece imposible en la física de Descartes, que niega las formas sustanciales, los accidentes absolutos y cambia las cualidades sensibles por modificaciones de la extensión. La indistinción por parte de Descartes de las sustancias y los accidentes, del cuerpo y de la extensión local, son los que provocan grandes dificultades a los teólogos que usarán contra el cartesianismo toda la fuerza de su controversia con la Eucaristía.

El tema es tan delicado que Arnauld se mostrará crítico con los cartesianos que como Desgabets comentan las tesis cartesianas sobre la lectura de las cartas de P. Mesland. Si bien en estas cartas está explicitado el tema de la

²⁴² Cfr. Bouillier T. II, p. 460.

transubstanciación, esto no deja de implicar que el tema sea peligroso tanto para quien lo comenta como para el conjunto de toda la filosofía cartesiana²⁴³.

Dos son las cartas a P. Mesland donde Descartes ofrece una explicación inédita sobre la transubstanciación que intenta ser acorde tanto con su filosofía como con las bases que ha sentado el concilio de Trento. La base fundamental del tema versa sobre la indistinción de las sustancias y los accidentes, así como de la indistinción del cuerpo y la extensión local.

El tema, que ya había sido sugerido ya por Mersenne²⁴⁴, se ha filtrado entre algunos cartesianos, los más privilegiados han leído alguna copia de la carta, otros, no tan privilegiados, han oído la existencia de estos documentos y su contenido. La correspondencia entre Descartes y P. Mesland había empezado en 1644 deteniéndose abruptamente en 1646, cuando P. Mesland fue a Canadá como misionero, donde moriría en 1672, probablemente por sus simpatías a la nueva filosofía.

La primera de estas cartas, y la más extensa, dice que no hay una sustancia real, sino un modo de la sustancia, por lo que no hay superficie real de la sustancia separada de la sustancia: basta que el alma de Cristo informe el pan, pues la materia es igual no siendo otra cosa que extensión, pues por superficie no entendemos una sustancia, sino un modo, así que:

Quand a l'occasion du Saint-Sacrement, je parle de la superficie qui est moyenne entre deux corps, à savoir, entre le pain (ou bien les corps de Jésus-Christ après la transsubstantiation) et l'air qui l'environne, par cet mot de superficie je n'entends point quelque substance ou nature réelle, qui puisse être détruite par la toute-puissance de Dieu ; mais seulement un mode ou une façon d'être (...) mais cette trois superficies ne sont en effet qu'une même chose, et différent au regard de notre pensée²⁴⁵.

²⁴³ Desgabets había recibido las cartas en 1663, por parte de su amigo y traductor de Descartes Clerselier. Las cartas circulaban entre algunos cartesianos; Baillet las cita por ejemplo. Durante mucho tiempo las cartas estuvieron en posesión de Pourchot, profesor de filosofía de la universidad de París, quien las incluye en su curso de filosofía. También entonces Bousset se opone a su publicación. No será hasta 1811 que estas sean publicadas por el abate Emery en su *Pensées de Descartes sur la religion et la morale*. Cfr. Bouiller, T.II p. 453.

²⁴⁴ 28 de enero de 1641. A.T. III p. 295 y ss.

²⁴⁵ 9 de febrero de 1645. A.T. IV pp. 161-165.

Es decir si la superficie se tratara de una sustancia, Dios podría crearla o destruirla, pero si nos referimos a un modo, o una manera de ser, ésta no puede cambiar si a la vez no cambia aquello en lo que existe, o por lo que existe. Podemos atenernos a un ejemplo que implica la misma contradicción como que *la figure carrée d'un morceau de cire lui soit ôtée, et que néanmoins aucune des parties de cette cire ne change pas*. Así como en la respuesta a las cuartas objeciones de Arnauld, Descartes insiste en que no todas las sustancias dependen de su superficie, algunas dependen claramente del volumen, por ejemplo, los colores dependen de la superficie, pero la solidez, el peso o la densidad dependen del volumen.

Para Descartes el nombre cuerpo es equívoco, tanto si este significa una cualidad determinada de la materia como solamente la porción de la materia animada por el alma de un hombre. En este segundo término hay que pensar la Eucaristía. Aquello que es la cantidad o la figura de la materia y que prevemos que está unida a nuestra alma, la tenemos por el cuerpo del hombre mismo. El cuerpo es siempre *idem numero*, porque está unido sustancialmente a la misma alma: aunque es evidente que yo no tengo el mismo cuerpo que cuando era un niño éste sigue siendo mi cuerpo, el mismo cuerpo porque lo informa la misma alma. En ningún caso el cuerpo es *eadem numero*:

(...) Celles que vous trouvez en l'explication du Saint-Sacrements, me semblent aussi pouvoir facilement être ôtées ; car 1^o comme il ne laisse pas d'être vrai de dire que j'ai maintenant le même corps que j'avais, il a dix ans, bien que la matière dont il est composé soit changée à cause que l'unité numérique du corps d'un homme ne dépend pas de celle de la matière, mais sa forme qui est l'âme. Ainsi ces paroles de Notre-Seigneur n'ont pas laissé d'être véritables, hoc est corpus meum quod pro vobis tradetur, et je ne vois pas de quelle autre sorte il eût pu parler, pour signifier la transsubstantiation au sens que je l'ai expliquée (...)²⁴⁶ .

Establecido este punto, y tal como desarrolla su explicación a P. Mesland, Descartes cree descubrir en la asimilación de los alimentos del cuerpo del hombre por la nutrición, el ejemplo de una transubstanciación sin milagros. Las

²⁴⁶ A.T. IV, p. 350.

partículas de pan y de vino que nosotros comemos se disuelven en el estómago, circulan en la sangre, devienen partes de nuestro cuerpo y se transubstancian naturalmente. Incluso, con una mirada más sutil, podemos verlo también en la sangre, la cual cambia y sólo la llamamos la misma sangre en virtud de la unión del cuerpo con nuestra alma. Del mismo modo, podemos pensar que todo el milagro de la transubstanciación consiste en las partes de pan y vino que se habrían mezclado en la sangre de Jesús Cristo, porque éstas se unen naturalmente a su alma que deviene cuerpo. Puede hacerse por la sola virtud de las palabras de la consagración, y también que, en lugar del alma de Jesús Cristo, no pueden naturalmente permanecer juntas a cada una de sus partes, a menos que no fuesen juntadas de manera que formen todos los órganos necesarios para la vida, y ellos permanecen juntos a cada uno de ellos cuando son separados²⁴⁷. Esta explicación es tomada por cartesianos para la conciliación con el concilio de Trento. Así, lo toma por ejemplo el geómetra Varignon, quien imagina cambiar todas las partes sensibles de la Eucaristía como corpúsculos organizados, que a pesar de su pequeñez, serán los verdaderos cuerpos humanos, y todos lo mismo en tanto están unidos a la misma alma, a la sazón de evitar el reproche de la hipótesis cartesiana de que el cuerpo de Cristo es un cuerpo de pan y no un verdadero carne dotada de órganos. Muchos otros cartesianos tratan de perfeccionar la explicación geométrica para conciliar el misterio de la Eucaristía, pero tanto Régis, Arnauld, como Nicole o Bousset, alertan de los peligros de dar armas con estos argumentos a los adversarios del cartesianismo.

Descartes se ha explicado a este respecto en la respuesta a las objeciones de Arnauld, quien parece entenderle mejor que sus discípulos más reservados y circunspectos.

El gran agravio de Descartes en la explicación a P. Mesland, es dejar subsistir la sustancia del pan y del vino, dejados solamente animados por el alma de Cristo, sin que sean verdaderamente cambiados al verdadero cuerpo de Cristo. Descartes responde en primer lugar que no es el pan el que se transforma en el cuerpo de Cristo, sino el cuerpo de Cristo en pan, y en segundo lugar, que si el

²⁴⁷ Cfr. Bouiller: reproducción de la carta a P. Mesland, pp. 454-457.

pan deviene el cuerpo de Jesús Cristo, esto se hace sin ningún cambio real o físico, solo mediante el hecho de la unión con Cristo.

Bousset sale en defensa de Descartes. Primero, sea lo que le hubiera dicho a P. Mesland, Descartes no ha publicado nada al respecto y que en ese punto esencial que ha dejado subsistir la sustancia del pan y del vino en la respuesta a Arnauld, se contenta con decir que la materia en la doctrina de Descartes no es ni más ni menos con otra doctrina filosófica acorde con las decisiones de la del concilio de Trento.

El abate Douguet, quien en un tratado teológico de 1727, *Dissetations théologiques*, en la segunda disertación sobre la Eucaristía combatió las explicaciones cartesianas muy del gusto de *L'Oratoire*. Se opone a una filosofía curiosa e indócil que pone en peligro la fe al tratar de explicar sus misterios. Es el fallo esencial de no conservar la verdad del cuerpo único de Cristo crucificado e inmolado por nosotros.

Il y a une barrière insurmontable contre les nouveaux systèmes, c'est que la chair de Jésus-Christ dans l'eucharistie est la même qui est née de la Vierge, immolée sur la croix, etc., ainsi se terminent ces malheureuses recherches et ces funestes conciliations de nous redoutables mystères avec une raison que Dieu ne nous pas donné pour cet usage. On pose pour fondement de ces recherches et ces conciliations l'idée naturelle qu'on a de l'entendue et de l'essence de la matière, sans souvenir que nos idées naturelles ne nous représentent pas tout ce qui est possible à Dieu, et qu'elles sont seulement les premiers fondements d'une raison limitée²⁴⁸.

Esta frontera con lo religioso que está en mente de la mayoría de cartesianos, choca con las reformas de Francia y Holanda que se dedican a envenenar las querellas, oponiéndolas al concilio de Trento y a la fe católica. Wittichus, Claude, Jurieu, Bayle, y la mayor parte de los ministros, no dejan de dar razón a Descartes en lo que al tema de la materia se refiere, pero al mismo tiempo son sus adversarios en cuanto a la incompatibilidad de esta doctrina y el concilio de Trento. Se proclaman cartesianos vencedores en tanto que filósofos y vencidos

²⁴⁸ Bouiller T II, pp. 461-462.

como católicos. La censura se sirve de la Eucaristía y crea un debate tenso entre la sustancialidad de la extensión y los accidentes absolutos, como si esta oposición fuera un paladín de la fe.

El contexto general del debate filosófico en torno al problema de la unión del alma y el cuerpo se ha vuelto una discusión teológica, y el papel de la filosofía, como una herramienta al servicio del desarrollo del conocimiento para el hombre, pierde con ello su fuerza y su ideal. Por otro lado, cabe mencionar que la batalla entre filosofía y religión, durante el siglo diecisiete, no tiene propiamente sentido. La negación de lo religioso, que se gestará en el siglo siguiente, no existe.

Así como una generación anterior de pensadores, Ramus, Vanini, Campanella o Bruno, se expusieron a las condenas de la Iglesia por criticar el sistema establecido, proponiendo nuevas fuentes de autoridad y a lo sumo, atacando a la Iglesia o identificando a Dios con la naturaleza; la generación que precedió a Descartes se expuso por las mismas cuestiones, con la salvedad de apoyarse en un nuevo sistema. Es decir, mientras que las reformas de Ramus o M. Saisset son literarias o pedagógicas antes que filosóficas, y Bruno, Juste Lipse o Guillermet de Bérigard, quieren ir más allá del aristotelismo buscando el conocimiento en la filosofía clásica griega o irania, defendiendo el examen de una razón libre, los cartesianos se apoyan en un nuevo método cuya geometría y matemática lo hacen universal: allí reside la gran diferencia por la que llamamos modernos a estos autores y moderna su filosofía, por la novedad de un sistema.

Aun así, la filosofía continúa, a la postre, sirviendo al sustento de la fe y a la demostración de la existencia de Dios. La discusión entre la nueva filosofía y la religión, no hace otra cosa que provocar que la comunidad de intelectuales, doctos y curiosos de la época, reste en un punto muerto de incompreensión. La preocupación principal no es ni de lejos la de acabar con los ministros eclesiásticos, ni lo esencial de la cosmogonía religiosa, sino de encontrar las bases de una reflexión en la que puedan avenirse tanto los discursos científicos, teológicos y filosóficos. Esta motivación es precisamente el motor de la filosofía de Leibniz.

5. El restablecimiento de las formas sustanciales y la conciliación con la fe.

El restablecimiento de las formas sustanciales es casi un escándalo para la filosofía cartesiana, para la cual las formas sustanciales son banas para las ciencias, puras quimeras. Pero para Leibniz es necesario volver sobre estas unidades *de plan et de vie*, sin las cuales no hay un ser verdadero. La crítica de Leibniz apunta directamente a la concepción de la *res extensa* que defienden los cartesianos.

La sustancialidad de un cuerpo se define como *res extensa*, es decir que el carácter esencial de un cuerpo es su divisibilidad, pero, se pregunta Leibniz, ¿cómo es posible admitir que la divisibilidad al infinito pueda definir una sustancia? En la naturaleza hay compuestos, agregaciones o mezclas donde la esencia se define por una variabilidad que implica la unidad, entonces ¿cómo admitir esta consecuencia absurda de los cartesianos, donde hay multitudes sin unidades compuestas sin elementos?, además, ¿cuáles son esas unidades de la sustancia?, ¿cómo encontramos los principios de una verdadera unidad en la materia y en aquello que es pasivo? Leibniz rescata la idea, como el mismo dice, de las formas sustanciales, que presenta de una manera inteligible que excluye su abuso e indica en qué sentido debe tomarse. Las formas sustanciales, que representan elementos únicos, simples y universales que dan cuenta de toda la realidad, de la forma y de la materia, darán nacimiento a las mónadas. Al contrario que los átomos materiales de Demócrito, las mónadas son formales y espirituales y en consecuencia, realmente indivisibles; además, implican la simplicidad absoluta de los elementos de todas las cosas. Sin estas verdaderas unidades no es posible que exista una verdadera multitud²⁴⁹, ni un lugar que haga inteligibles los fenómenos

Leibniz escribe a Jean-Fédéric en 1679, sobre el proyecto de restablecer las formas sustanciales demostrativamente²⁵⁰:

²⁴⁹ *Système nouveua de la Nature*. Erdam., p.124. La teoría de las mónadas está principalmente en *Monadologie* y en los *Principes de la Nature et de la Grâce*. Opus cit. FICHANT, Michel. *Science et Métaphysique dans Descartes et Leibniz*. PUF. París. 1998, p. 225.

²⁵⁰ A I, 1, Opus cit. Idem.

(...) J'avais dressé le plan d'un ouvrage important sub titulo : demonstrationum catholicarum... Ce grand ouvrage (non mole sed materia rerum) devait être précédé par les Éléments démontrés de la vraie philosophie... Car je rétablis démonstrativement les formes substantielles que les Cartésiens prétendent d'avoir exterminées comme de chimères inexplicables, au préjudice de notre religion dont les mystères ne seraient que des impossibilités si la nature des corps ne consistait que dans l'étendue comme prétend Descartes. Ce point de métaphysique sera infiniment agréable aux Jésuites et autres docteurs Théologiens.

En 1686, después el *Discours de la Métaphysique*, Leibniz anuncia también a Arnauld el restablecimiento de estas formas sustanciales:

Si le corps est une substance et non pas un simple phénomène comme l'arc-en-ciel, ni un être uni per accident ou per agrégation comme un tas de pierres, il ne saurait consister dans l'entendue, et il faut nécessairement concevoir quelque chose qu'on appelle forme substantielle, et qui répond en quelque façon à ce qu'on appelle l'âme²⁵¹.

El intento e comprometer al duque Jean-Féderic en un programa de unidad religiosa, como el de persuadir a Arnauld sobre una verdad metafísica contraria a sus convicciones cartesianas, responde proyecto leibniziano de que la filosofía natural pueda trabajar con la garantía del irenismo de una comunidad espiritual y científica racional.

Para Leibniz, tanto la teología, como la física o la geometría carecen de esta posibilidad de trabajo si la única definición de la sustancia corpórea es la extensión, sin contemplar la fuerza. Esta fuerza simple e irreductible, que introduce Leibniz, ha salido de la ciencia del alma humana, del carácter de su inmanencia. Nosotros conocemos el poder de producir acciones inmanentes o, lo que es la misma cosa, *d'agir d'une manière immanentes*, lo que nos lleva a concebir otras sustancias a la imagen de nosotros mismos, y después concebir

²⁵¹ GP II, 58. Opus cit. Ibíd., p. 226.

el tipo de *l'unique substance qui nous soit immédiatement connue*²⁵². Conocemos esta fuerza no en virtud de sus efectos ni por sí misma, sino porque tenemos alma: *externa non cognoscit nisi per ea quae sunt in se ipso*.

Así, la dualidad del pensamiento y de la extensión, ha desaparecido para hacerle lugar a la unidad de una sustancia, por lo cual pierde su sentido plantear un problema sobre la unión del alma y del cuerpo: concebida una forma sustancial, no hay posibilidad para que sustancias esencialmente diferentes –la extensión no puede ser una forma sustancial– entren en hipotéticas contradicciones de unión.

Es así, que Leibniz se muestra capaz de explicar todo el universo material a partir de las mónadas. Los cartesianos pueden reprochar a Leibniz el orden de las palabras y de los pensamientos, o bien que Leibniz de hecho está tomando el sujeto de un fenómeno por el fenómeno, tomando el efecto por la causa. Pero queda claro que para Leibniz que si la extensión es un fenómeno que resulta de la coordinación de las mónadas y su relación con los órganos, la pasividad por la que es definida la materia primera en Leibniz es precisamente el límite de esas fuerzas: la materia no es más que una abstracción del espíritu sobre el poder activo de las mónadas. Una materia segunda no es una sustancia, sino el resultado de innumerables sustancias completas donde algunas son entelequias de esa materia primera.

El problema de la unión del alma y el cuerpo es reconstruido por primera vez a partir de la monadología de Leibniz que nace de la crítica a la sustancialidad de la materia. El cuerpo queda excluido de la metafísica, es una abstracción donde operan las fuerzas de las mónadas, y esta exclusión es completamente fundamental para resolver los problemas del cartesianismo. Mientras que en Descartes la distinción real entre el alma y el cuerpo le compete a establecer el método sobre el que ha de desarrollarse una nueva ciencia, las mónadas sustituyen el carácter *científico* de la distinción por una fundamentación ulterior que concilie las disciplinas del saber humano. Así, los grados a los que había establecido Descartes, por ejemplo, en la quinta parte del *Discours* entre plantas,

²⁵² *De ipsa Natura*. Erdam. Cfr. Opus cit. Ibíd., p. 157.

animales y hombres desaparece, la diferencia ya no puede basarse en la pertinencia o no del alma. Para Leibniz todos tienen alma, más o menos aturdida, pero dado el carácter de las mónadas, las plantas tienen necesariamente percepciones, así como los animales percepciones y memoria, y los hombres percepciones y apercepciones o conciencia. El concepto de sustancia que implica el restablecimiento de las formas sustanciales, implica un concepto radicalmente distinto al de Descartes. La monadología tiene una base en la acción, en la entelequia, incompatible con el razonamiento cartesiano como en sus continuadores ocasionalistas, bajo el lema *Deus ex machina*. Del mismo modo, las mónadas no tienen ventanas y no pueden actuar en la materia. La cantidad de movimiento sigue siendo limitado pero, a diferencia de Descartes, las direcciones de este movimiento son todas también invariables como la forma del movimiento ella misma, al igual que le sucede a un jinete sobre su caballo, hay una cantidad limitada de movimiento que el caballo pueda ejercer, pero también unas direcciones limitadas de movimiento por las que el caballo pueda optar. En este sentido las mónadas tratan de simplificar y universalizar, así como de cohesionar, aquello que estaba distinto en Descartes, incluso el principio de la vida, relegado como un principio mecánico corporal, vuelve a espiritualizarse en virtud de la teleología inmanente de las mónadas que componen a los seres vivos.

De un modo parecido, el tema de la unión del alma y el cuerpo en Leibniz también esta suerte de espiritualización. Para Leibniz es el tema que más demostración necesita, o bien, el tema por el que la monadología más esfuerzos ha de hacer. El problema de la unión del alma y el cuerpo en Leibniz es un problema totalmente referido a la conciliación de la filosofía con la religión. Si Descartes había sabido salir de un modo más o menos elegante de la cuestión de la transustanciación, por permanecer fuera de la esfera de los conocimientos religiosos de carácter revelado, lejos de una *filosofía* de invención propia, para Leibniz, la justificación racional de la transustanciación, es un tema crucial. La transustanciación, confirmada durante el concilio de Trento, establece que, en la Eucaristía, el cuerpo y el alma de Cristo están en una sola sustancia.

Pero aun así, en la filosofía de Leibniz podemos distinguir entre dos clases de explicaciones. La primera entre la relación de la mente y la materia que necesita

una explicación metafísica; la segunda la explicación mecánica de los fenómenos materiales, necesita una explicación física donde se conciba en la materia las emisiones y recepciones de sus partes.

La solución de esta coordinación la encontramos en la *hypothèse des accords* o *l'harmonie préétablie*, desde donde Leibniz releerá a Descartes. Sin embargo, como ha visto B. Russell en su obra *Exposición crítica sobre la filosofía de Leibniz*²⁵³, hay dos teorías incompatibles que se refieren a la unión del alma y el cuerpo en el filósofo alemán. La primera teoría, acorde a los esbozos que hemos expuesto sobre la filosofía de Leibniz, sostiene que cuerpo y alma en conjunto no forman una sustancia, ni siquiera interactúan. En cambio, la segunda teoría defiende que el alma y el cuerpo unidos forman una sustancia que posee una sola unidad. Esta segunda doctrina, añade Russell, está contenida en las cartas al sacerdote jesuita Des Bosses, y proviene del intento de Leibniz de conciliar la filosofía con el dogma católico. Según la opinión de Russell, Leibniz no podía creer realmente en esta segunda teoría que parece más la concesión de un diplomático que el credo de un filósofo.

Sin duda alguna es aquí donde la reconstrucción o restitución de la unidad de las dos sustancias de Descartes, toma una de sus hitos más primigenios, influyentes e importantes. El problema de la sustancialidad de la unión es superado transfiriendo la definición de sustancia a una competencia puramente espiritual y formal, la mónada. De esta manera el privilegio de lo espiritual triunfa sobre el binomio alma-cuerpo, merced la eliminación del carácter sustancial de lo corporal.

La vida, por ejemplo, relegada a un principio exclusivamente corporal y mecánico se espiritualiza y abandona su implicación material, a un nivel fundamental. En el pensamiento de Leibniz, la vida ocupa un lugar importante, pero ahora la vida es la idea de una finalidad externa que es referida a Dios como causa trascendente que se propone fines al crear a la naturaleza. Dios, piensa Leibniz, asigna un fin a cada ser vivo en un universo que se rige por los principios de la armonía preestablecida. El orden que hay en el mundo no puede ser comprendido con independencia del supuesto de una sabiduría infinita y de un

²⁵³ Cfr. RUSSELL, Bertrand. *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*. George Allen and Unwin Lid. London. Cap. XII, p. 164.

diseño de acuerdo con el cual Dios creó ese mundo. Muy especialmente los organismos o máquinas naturales constituyen la materialización de un orden cuya complejidad (cada parte de los mismos es a su vez una máquina hasta el infinito) implica un fin que remite al creador de las máquinas. Un organismo comprende una totalidad de partes funcionalmente coordinadas y comporta una armonía entre orden mecánico de los fenómenos del cuerpo y orden de los actos del alma, lo cual no puede ser explicado sin echar mano de principios arquitectónicos como el de finalidad. Leibniz dice que la admirable estructura de los animales induce a reconocer la sabiduría de Dios, que la ha creado y diseñado de acuerdo con lo que exigía el fin que se había propuesto. Pero, además de la finalidad externa que el creador imprime en los seres vivos, también es tomada en consideración en la filosofía de Leibniz una teleología interna que se vincula a la naturaleza de esos seres. Los organismos no se limitan, piensa Leibniz, a estar ordenados a una finalidad recibida de fuera (como la que el martillo recibe del hombre), sino que tienen también, en virtud de su estructura y de la fuerza propia de la que son portadores, una finalidad estrictamente interna.

Le cartésianisme est l'antichambre de la vérité, nos dice Leibniz, pensando en un Descartes lúcido pero con algunos errores fundamentales, como le de haber otorgado sustancialidad a la materia, o el haberse quedado muy cerca de la idea de la armonía preestablecida. En un sentido más general, esta “antesala de la verdad”, representa bien el trabajo cartesiano de todo pensamiento filosófico, que sigue buscando la verdad sin poder desembarazarse del propio Descartes.

Si Nancy y Heidegger siguen viendo en Descartes el “pliegue antropológico” sobre el que se desarrolla toda la filosofía moderna ¿tiene esto sentido en las filosofías de Spinoza donde los hombres devienen modos de la sustancia única divina, o la de Leibniz donde todo está constituido por mónadas sujetas a una teodicea?, ¿Dónde está la clave del “pliegue antropológico” desde el problema de la unión del alma y el cuerpo?

6. Sin repetición y sin individualidad.

Durante el siglo diecisiete y principios del dieciocho, los problemas del cartesianismo se atenderán fundamentalmente desde dos perspectivas que ya hemos visto: la reflexión por la naturaleza de las causas y la reflexión por la naturaleza de las sustancias. En ambos casos, los problemas que incumben a la investigación física van quedando desplazados. La victoria pírrica del cartesianismo ya no supone el sacrificio de ciertos estatutos del credo religioso, sino el sacrificio de las aportaciones de las investigaciones físicas en la filosofía. El mecanicismo es una idea compartida, y sus cuestionamientos son formales, ligados a una suerte de concepciones ontológicas y epistemológicas. Cuando el siglo dieciocho echa un ojo a sus antecesores, sólo le cabe valorar el esfuerzo de un grupo de pensadores por romper con la larga y coercitiva historia del pensamiento medieval, pero no deja de ver en los pensadores del siglo XVII, un panorama general de anquilosamiento terminológico que llevan a cabo una serie de *filósofos* ingenuos y aventurados, quienes se debaten en largas obras llenas de quimeras, quienes aún pertenecen a un estadio del desarrollo del pensamiento relativamente primitivo, demasiado condicionado por la fe religiosa. Lo cierto es que, en plena Ilustración, las consecuencias del cartesianismo han sustituido de lleno la posición extravagante que ocupaban los teólogos cien años atrás, y muestran un panorama filosófico estéril, ocupado en las sustancias, el mejor de los mundos posibles y la demostración de la existencia de Dios y la naturaleza de las causas. Sólo las matemáticas ocupan el espacio donde antes estaban la fisiología, la anatomía y la mecánica de las leyes físicas en general.

La vuelta de un discurso sobre las sustancias demuestra bien esta contracción del pensamiento cartesiano, lejos de su objetivo principal de reformar las ciencias y todo el conocimiento humano. El problema de la unión del alma y el cuerpo ha perdido su sentido originario como una noción primitiva del conocimiento, limitada por la finitud y limitación intelectual del hombre. Primero por su desplazamiento temático a raíz de la controversia con los principios religiosos y, finalmente, por su total exclusión como un problema real dadas las reformulaciones sobre lo que es una sustancia. En Spinoza el alma y el cuerpo se han vuelto modos de una única sustancia divina, por lo que su unión pierde

un sentido diferenciado de la unión de todos los modos posibles con Dios. En Leibniz, la total aniquilación de una concepción sustancial de la *res extensa*, provoca igualmente que la unión del alma y el cuerpo se vuelva aporética: no tiene sentido preguntar sobre algo parecido a una unión sustancial. Descartes continúa siendo la antecámara del conocimiento moderno, pero representa unos comienzos devaluados y un modelo de pensamiento con el que conviene más romper que buscar inspiración.

Ni Descartes ni sus continuadores definieron nada parecido a la subjetividad ni la individualidad, aunque sea precisamente en ellos que nuestras investigaciones contemporáneas fijan la atención de su nacimiento. Muchos cartesianos, incluso, habían deducido de la filosofía cartesiana que el hombre era una mera repetición. Fenélon nos dice que todos los que nacen y mueran nunca existirán, mientras que Clauberg cree que el hombre es una repetición del poder divino. Poco importa que en estos casos se produzca una mala interpretación de la doctrina de la creación continuada, donde no se puede concluir que exista repetición cuando Dios lo ha creado ya todo de una sola vez, porque de hecho los modos en los que el hombre se representa delante de Dios, dan cada vez más concesiones a la divinidad reinterpretando el libre albedrío humano. La construcción de la subjetividad moderna después de Descartes, constituye la derivación de distintos humanismos, como el de Spinoza o Leibniz, pero en la que sólo sobrevive de manera parcial la filosofía de Descartes, una parte de su metafísica donde el problema de la sustancialidad de la unión del alma y el cuerpo ha desaparecido como problema concreto. El problema de la unión no pertenece necesariamente al sujeto y tal vez, acaso, al sujeto en tanto que individuo. De hecho el nacimiento de la propia individualidad aún se encuentra en construcción. No es lo mismo individualidad que diferenciación, en Spinoza, por ejemplo, el alma, por ser a la vez el cuerpo, no tiene otras ideas que las afecciones del cuerpo, pero como este es capaz de muchas codificaciones y cambios, esto se convierte en la única razón de la diversidad y la superioridad del alma humana.

A propósito de la idea del nacimiento de la individualidad, Fichant ha criticado la idea que sostiene Renaut en su *L'ère de l'individu*²⁵⁴, a propósito de situar a

²⁵⁴ RENAUT, Alain. *L'ère de l'individu. Contribution à une histoire de la subjectivité*. Gallimard. Paris. 1989.

Leibniz como el partícipe de la mutación que sufre la subjetividad a su paso a la modernidad y no sólo, como sostenía Heidegger, el reino de la subjetividad moderna. Para Renaut, Leibniz desbordaría la espiritualización de lo real en su monadología por la fragmentación de lo real²⁵⁵ en unidades diferentes y radicalmente independientes, pero para Fichant no hay tal fragmentación, no existe en el léxico de Leibniz por lo que la hipótesis de Renaut se viene abajo²⁵⁶.

Sea como sea el resultado de estas disquisiciones, lo cierto es que las consecuencias principales del cartesianismo, para el desarrollo de la filosofía, son espiritualistas. El principio de la vida, que Descartes había excluido del alma y había servido como la gran ruptura con el pensamiento aristotélico, quedará fuera del discurso filosófico: no habrá vida “real”, vida orgánica, sino una fuerza subyacente metafísica que explica antes que la vida, su razón y sus objetivos. Ante la vida física y material, emergen las fuerzas de los modos en Spinoza, que responden al desarrollo necesario de la esencia y la inherencia de todos los modos en una sola y misma sustancia. Antes que la vida orgánica, en Leibniz hay una armonía preestablecida y un plan de Dios, un propósito, una teodicea. Como sucede en Malebranche y en Spinoza, nuestra alma está más unida a Dios que el cuerpo, el cual, con todos los fenómenos que conlleva, pierde todo interés filosófico: hablar del cuerpo, una vez éste ha perdido su existencia sustancial, es prácticamente hablar de nada, al menos nada que pueda ofrecernos un conocimiento ontológico seguro y real. Descartes se ha plegado sobre Descartes: la certeza, la evidencia, la duda metódica, implosionan en una profundidad metafísica sin límites, excluyendo toda consideración sensible: la vida, lo vivo se espiritualizan y dejan de ser aprehensibles por sí mismos.

La manera en la que Spinoza y Leibniz restituyen la vida a los hombres y a la naturaleza no es más que mediante el pensamiento y la vida misma de Dios. Así es como la unión del alma y el cuerpo desplaza la gravedad de la reflexión a las capacidades de la conciencia, las cuales, después de un largo agotamiento a través de los idealismos, devendrá en una reivindicación de lo corporal. Hasta la aparición en 1819 de *Die Welt als Wille und Vorstellung*, de Arthur

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 69.

²⁵⁶ Fichant, en *De l'individuation à l'individualité universelle*, p. 143.

Schopenhauer, el cuerpo como elemento de interés filosófico, restará en la oscuridad del pensamiento

Este retorno tendrá mucho que ver con la reinserción de la vida en el discurso filosófico, noción que implica una crítica al nihilismo en Nietzsche o el nacimiento de la filosofía existencial. No obstante, aún entre nosotros, la tensión conceptual entre la unión del alma y el cuerpo sigue vigente, siendo todavía un tema cartesiano, entonces ¿qué elemento cartesiano ha resistido la subjetividad, la individualidad?, ¿qué razones lo han hecho resistente a los discursos sobre las sustancias y Dios?, ¿qué papel ha jugado y juega todavía hoy y qué escenario constituye?, ¿Por qué ninguna filosofía de la modernidad ha conseguido que olvidemos a Descartes? Siguiendo a Heidegger, la distinción de Descartes entre la *res cogitans* y la *res corpórea*, determinará ya ontológicamente la distinción entre naturaleza y espíritu ¿qué provoca aún la vigencia de esta distinción y motiva aún los esfuerzos de su unidad?

Hablamos del *cogito*, del *cogito* cartesiano que aún se nos resiste y que sigue haciendo tan problemática la noción del alma y el cuerpo, tanto en su distinción como en su unión.

CAPÍTULO V
El Problema del *Cogito*
y la unión del
alma y el cuerpo

¿Por qué precisamente quiere Nancy acercarse a Descartes desde la fundación del *cogito*? ¿Qué posee este elemento de enigmático para el tema de la unión del alma y el cuerpo que nos ocupa?

En su *Sur la théologie blanche de Descartes*²⁵⁷, Marion nos dice que este tema, como otro en Descartes, está en el centro de una reformulación. La proposición por la que se revela el *cogito* la encontramos ya en San Anselmo, así como en algunos autores españoles. La originalidad nunca es absoluta y para Marion, si hay algo que resta como original en Descartes se trata de la doctrina de las verdades eternas que se contrapone a la analogía defendida por Suárez. Nada qué decir a este respecto, el propio tema de la unión consiste en una reformulación y no en una aportación absolutamente original. Hemos ido viendo, en el transcurso de estos capítulos, que es precisamente este motivo el que invita a las cuestiones contemporáneas a Descartes sobre el tema de la unión, así como su reformulación a partir de otras filosofías sobre las causas o los problemas de la sustancialidad que la unión implica.

El tema del *cogito* ocupa una parte tan densa de los estudios cartesianos que es imposible reproducir toda su magnitud en tan sólo un capítulo. Nos contentaremos con señalar al menos que esta figura del *cogito* de Descartes ha tenido al menos dos consecuencias importantes para lo que respecta al problema de la unión del alma y el cuerpo:

- a) La particularidad de las características constitutivas del *cogito*.
- b) La interpretación de la proposición en la que es enunciado.

²⁵⁷ MARION, Jean-Luc. *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement*. Presses Universitaires de France. Paris. 1981, p. 11.

Estas dos dificultades son las que se insertan de la comprensión del problema sobre la unión del alma y el cuerpo en nuestras actuales filosofías. De hecho, hay que resaltar que el *cogito* está de entrada representado históricamente en nuestras formas de pensamiento, en tanto que es la garantía nuestro conocimiento, garantía que sustituye la otorgada por la revelación. El *cogito* es la identidad del alma, una sustancia independiente y por la cual podemos decir que Dios existe. Descartes no niega la posibilidad que haya más capacidades en el alma de las cuales no sepamos nada, pero la que resta clara y distinta es precisamente la cuestión de que el alma es pensamiento.

1. *Características constitutivas del cogito.*

Las dos características principales del *cogito* están en su evidencia y su auto fundación. Es decir, la verdad del *cogito* es absoluta y su aplicación universal, y responde a este principio gracias a la evidencia con la que se proclama, de forma que el *cogito* resta independiente en tanto que es indubitable por sí mismo, asegurando no sólo la lógica que implica cumplir reglas del *método*, sino fundando la veracidad de este mismo *método*: el *cogito* no sólo se aplica, en busca de la verdad, a tal o cual orden de las ciencias, sino a todas las ciencias sin excepción. Su aplicación es general para toda suerte de métodos y no particular por el sólo análisis, como se decía en la *Logique de Port-Royal*²⁵⁸.

Así, en primer lugar encontramos esta universalidad del *cogito*, tanto por su sujeto como por sus objetos. Esta es la característica principal que constituye el *cogito*, ya sea en las *Regulae*, el *Discours* o las *Meditationes*, el sujeto que es el *cogito* no está diferenciado y pertenece por derecho a los hombres en tanto que son hombres: el método confiere a todos exactamente el mismo poder, la certeza sobre los mismos objetos. Como Descartes ha dejado dicho en el *Discours*, la capacidad de diferenciación del buen sentido divide al hombre de los animales:

²⁵⁸ Cfr. Bouiller T I, p. 66.

la bestia más perfecta es incapaz de usar ningún signo, así como el hombre más imperfecto sigue siendo capaz de usarlos²⁵⁹, no hay en las bestias otra carencia que la ausencia de *cogito* lo que les impide el uso de signos, es decir, de lenguaje. Si las bestias no hablan como nosotros no es porque no les falten órganos, sino porque no tienen pensamiento. La universalidad atañe a los hombres y los distingue del resto de criaturas, del mismo modo que gracias al *cogito*, los hombres se distinguen como individuos por su número, no por su esencia. En este sentido el *cogito* es idéntico a sí mismo, e idéntico al resto de *cogitos*. Por otro lado, como dice Descartes en los *Principia*, “tampoco puedo no afirmar como verdad el *cogito*, por el cual se representa en mí la idea de Dios. En primer lugar, cuando concibo clara y distintamente el pensamiento, no puedo dudar del acto del pensar aunque estos pensamientos sean falsos o no tengan ninguna existencia²⁶⁰”; en segundo lugar la claridad y la distinción del acto de pensar se sabe como un ser finito e imperfecto por contraposición a la idea de un ser infinito y perfecto. Es decir, Dios existe y no es la causa de nuestros errores. Es así que la operación del *cogito* consiste en la doble afirmación: diferenciar a los hombres en tanto son sustancialmente una cosa que piensa, y demostrar la existencia de Dios en tanto esta concepción es inherente a esta cosa pensante.

Por otro lado, el *cogito*, a diferencia del alma en la tradición antigua, está auto-fundado, y del mismo modo que Dios no es el culpable de que nos engañemos sobre las cosas que conocemos, el pensamiento ha de preguntarse a sí mismo por su esencia y no a Dios. Su existencia es independiente y su garantía se da en su enunciación. Pase lo que pase, cada vez que yo lo pronuncio, lo enuncio, lo escribo o lo digo, el *cogito* se revela, se funda precisamente en esto que yo hago, en el actuar esencial de mi yo²⁶¹. El *cogito* resulta del encuentro de una cosa cierta e indubitable, un punto de apoyo desde el cual mover el mundo, tal como pedía Arquímedes²⁶², y por ese mismo derecho. El punto de apoyo no se funda en la idea de que el hombre sea un animal racional, ni una reunión de

²⁵⁹ Carta del 23 de noviembre de 1646 al marqués de Newcastle. A.T. IV, p. 573.

²⁶⁰ (...) *les pensons existons, encore qu'elles soient peut-être fausses ou qu'elles n'ayant aucune existence*. A.T. IX-I, 11, p. 29 (8).

²⁶¹ (II Meditación) *Je suis, j'existe, es nécessairement vrai toutes les fois que je la conçu en mon esprit*. A.T. IX, p. 19 (19).

²⁶² (II Meditación) A.T. IX, p. 19 (18).

miembros llamada cuerpo humano, ni un viento, soplo o aire sutil. Eso, que Descartes describe (ese conjunto de miembros que llamo cuerpo humano o ese aire sutil) no soy yo en absoluto, pues nada de lo que conozco clara y distintamente depende de la imaginación ni de los sentidos. Como muestra el ejemplo de la vela de cera, yo conozco con más claridad aquello que percibo por el entendimiento. En este sentido, y por esta relación de identidad, qué otra cosa hay que pueda conocer más fácilmente que el propio espíritu. Lo que conozco de las cosas no es *autre chose sinon que les idées ou les pensées de ces choses se présentaient à mon esprit*²⁶³, y por esta razón, la forma en la que opera el *cogito* apunta directamente al conocimiento de las sustancias, revelándose en la aplicación de un método. Así, por un lado, la existencia de un contenido real no es importante en cuanto a la cantidad de conocimiento que pueda aportar, como son las percepciones sensibles que recibimos del cuerpo: del mismo modo que no puedo saber si el frío es la ausencia de calor, o el calor la ausencia de frío, la idea de infinito, que es la idea de un ser perfecto, no viene de otra cosa que de la negación de lo finito. Es decir, no hay nada salvo el *cogito* que revele la auténtica esencia de nuestra humanidad y la auténtica esencia de Dios: ni Dios revela esta verdad, ni esta verdad es percibida por cualquier otra facultad.

Así, la duda hiperbólica que Descartes lleva hasta sus últimas consecuencias, no forma parte de otra cuestión que la de la propia metodología. Dios no nos engaña en ningún punto y los errores del pensamiento hay que buscarlos en nuestras facultades. La facultad de conocer y la facultad de elegir, es decir de la percepción del mundo que se nos presenta a través de las cosas sensibles y el juicio que aplicamos a ellas, son las auténticas culpables y no un hipotético genio maligno, aunque su suposición fuera útil precisamente para llegar a aquello realmente indubitable. Pues esta flaqueza de las facultades innegable en los hombres puede, a través de una meditación atenta y reiterada, conocer *la raison formelle de l'erreur et du peché*²⁶⁴, sin el concurso de Dios, y de este modo tomar el hábito de no errar. Este hábito consiste en deliberar sólo sobre las cosas que se nos presentan de manera clara y distinta, de lo que tendremos la evidencia de lo que son las cosas y, por la misma razón, la representación del *cogito* es

²⁶³ (III Meditación) A.T. IX, p. 28 (36).

²⁶⁴ (IV Meditación) A.T. IX, p. 48 (71).

ineluctablemente el punto de partida y de llegada de todo el conocimiento.

Estas características han marcado las interpretaciones de la filosofía cartesiana, más allá de los problemas inmediatos de sus críticos o continuadores, los cuales, como Gassendi, han puesto el acento del problema de esta cuestión en la supuesta naturaleza innata de las ideas, o como Malebranche que quiere hacer del *cogito* la unión de la esencia de los hombres con Dios.

2. *La interpretación del cogito en la tradición.*

Las distintas coyunturas del desarrollo del pensamiento moderno han querido que le debamos a Hegel el comienzo de los estudios cartesianos. Este hecho es capital para el papel que ha jugado Descartes en la filosofía contemporánea, y a él se debe a la inserción de Descartes en la historia de la filosofía, donde los elementos filosóficos de Descartes quedan inscritos más allá de él, y son puestos bajo la mirada de un desarrollo general de toda la filosofía moderna.

Resulta que, bajo esta mirada, el *cogito*, antes que considerarse en sí mismo, se ha pensado, dentro de la historia de la filosofía, como la identidad entre pensamiento y ser, como si se tratara de un principio primitivo desplegado por Spinoza y especialmente por Fichte²⁶⁵. Hegel recoge esta interpretación en sus *Lecciones sobre Historia de la Filosofía*, distinguiendo entre el proceso de los pensamientos cartesianos (*der Gang*) y su desplegamiento (*Der Weise*). Los pensamientos cartesianos son *populares, oblicuos, empíricos, ingenuos, con fundamentos populares*, mientras que su desplegamiento retoma esta misma cuestión de la identidad entre pensamiento y ser. Para Hegel, el *cogito* cartesiano da al yo la significación del pensamiento y no la individualidad de la conciencia de sí. Se trata entonces de un *cogito* como principio de la conciencia

²⁶⁵ Recogemos aquí el resumen esbozado por Jordi Sales i Coderch en *La situació Filosòfica de Descartes* en *Estudis Cartesians*, Barcelonesa d'Edicions. Barcelona. 1996, p. 11-37; quien se apoya en la edición *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, III, en *G.W.F. Hegel Werke in zwanzig Bänden*, 20. Surkamp Verlag, pp. 126-153.

(*Bewusstsein*) cuyo movimiento está mal acabado y culminará Fichte²⁶⁶, derivando (*entwickeln*) todas las determinaciones partiendo de la certeza absoluta. El trabajo de comentario realizado por Hegel, consiste en proyectar el *cogito* de manera spinozista, enlazando un pensamiento en primera persona con un pensamiento universal indisociable del ser, por lo que la presentación del *cogito* cartesiano en Hegel, está al modo de un pre-fichteísmo. Esto hace pensar que la interpretación de *cogito* en Hegel, como el resto de los temas cartesianos por él abordados (la duda metódica, la demostración de la existencia de Dios y los límites del conocimiento humano), restan en la utilidad de la reconstrucción hegeliana de la configuración de la modernidad, pero no pueden tomarse como una interpretación fiel de Descartes. Sin embargo, la influencia de lo que entiende Hegel sobre el *cogito* de Descartes, como -si se nos permite- un idealismo primitivo nacido en los mismos albores de la modernidad, tendrá una sombra bastante alargada.

El neokantismo, por ejemplo, adoptará esta posición de Descartes en el desarrollo de la historia de la filosofía. Para Cassirer²⁶⁷, Descartes ocupa una posición simbólica en tanto la filosofía cartesiana expresa los fundamentos del idealismo. Así, nos queda la misma idea hegeliana en la cual la filosofía cartesiana, a pesar de haber sido ampliamente superada, sigue siendo interesante a la luz de contribuciones primigenias para la modernidad. En Cassirer, esta contribución de Descartes se resume en la idea que otorga al método una nueva tarea, en virtud de una doble cuestión. Por un lado, como el desplegamiento y exposición de la unidad del intelecto en principios cada vez más determinados y concretos (así se originan las matemáticas y las ciencias de la naturaleza), y por el otro, como el intento de reducción de todo el saber a un ser metafísico supremo. Cassirer apuesta por poder reducir la importancia del método a esta primera consideración, como desplegamiento y exposición de la unidad del intelecto. Allí se encuentra la verdadera fuerza histórica y la *unvergängliche Wirkung* de la filosofía cartesiana, la cual consiste precisamente

²⁶⁶ Lauth ha defendido incluso una doctrina de la naturaleza dentro de la Doctrina de la Ciencia, demostrando como desde el yo, y su oscilación y transferencia al no-yo, Fichte llega hasta el cuerpo humano, a cada órgano, a cada nervio. Cfr. LAUTH, R. *La doctrina trascendental de la naturaleza de Fichte: según los principios de la doctrina de la ciencia*. Trad. A. Ciria y J. Rivera de Rosales. UNED. Madrid. 2000.

²⁶⁷ Cfr. Sales i Coderch, p. 16-19. Se basa en la edición de 1922 de Cassirer *Descartes Kritik der mathematischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnis*, pp. 440-446.

en la aportación del método, ya que su metafísica se diluyó y desintegro en una variedad de sistemas entre sus discípulos y continuadores. El método confiere unidad a toda la obra cartesiana. En este sentido, el *cogito* es interpretado como un constructo metódico obtenido de una forma parecida a la noción de cuerpo extenso en física, pues para Cassirer: *Si intentamos definir la consciencia como un concepto lógico genérico, nos haría falta seleccionar y adjuntar determinadas características genéricas que se repetirían en todas y cada una de sus determinaciones. Pero la cosa propia y peculiar de la conciencia es que no puede ser concebida nunca como un conjunto de cualidades quietas y constantes de esta clase, sino que únicamente podemos comprenderla y retenerla, en su función directa, en eso que nos aporta. Es la actividad del pensamiento y no de su ser genérico eso que se nos manifiesta... Los comienzos de la psicología nos guían y nos gobiernan por el mismo ideal de conocimiento que sale de la física*²⁶⁸.

El método es lo que confiere originalidad y fuerza a Descartes. El *cogito*, su identidad, la fuerza de la proposición como *argumento ontológico*, no se diferencia del de Anselmo de Canterbury, y no es necesario detenerse en la *Crítica a la Razón pura* para cuestionarlo²⁶⁹. En el neokantismo las aportaciones de Descartes no rebasan el interés histórico, la herencia sutil de algunos elementos que se han vuelto ya demasiado sofisticados.

A pesar de aportaciones como las de León Brunschvicg, quien a partir de una crítica a una interpretación limitada del cartesianismo, trata de expresar el sentido de la revolución cartesiana, no se rebasa este límite.

Para Brunschvicg, Descartes, como otras autoridades intelectuales en la historia cultural europea, es un representante de su pueblo, de su cultura, y donde se contraponen el logos al verbo interior. El yo cartesiano es el sujeto de un pensamiento universal, apoyado en la intuición que no se limita únicamente a recibir la realidad exterior, sino que la crea ella misma con su propia luz, independiente de las circunstancias de espacio y de tiempo, cuestión por la cual,

²⁶⁸ *Ibíd.*, p. 19, traducción propia del original en catalán.

²⁶⁹ Kant habrá nombrado en una ocasión a Descartes en la *Crítica a la razón pura*, como ejemplo de refutación de una variante empírica del idealismo (la dogmática es ilustrada por Berkeley, quien pone en duda la experiencia externa que Descartes no niega) que refuta convincentemente la *Estética Transcendental*, que niega que el espacio y el tiempo estén fuera de nosotros, en las cosas.

el *cogito*, no puede interpretarse en un sentido de personal ni quedar reducido a otros elementos del sistema cartesiano.

Como sea, en estas tradiciones queda patente que la constitución del *cogito* representa un valor histórico, algo sobre lo que la tradición filosófica se desarrolla. Este elemento de valor histórico provocará tanto la crítica que ejerce Nietzsche sobre Descartes, así como la posición que adopta Heidegger y que ha sido tan fructífera para los estudios cartesianos desarrollados en Francia. Esta reacción ha ido más allá del *cogito* como un elemento pre-idealista, que necesita el auxilio de una posición histórica que ya ha sido superada.

3. *El problema de la interpretación de la proposición en la que el cogito es enunciado.*

En la segunda de las *Meditaciones* ha quedado la siguiente conclusión *Cogito, ergo sum*, que en las traducciones francesas ha pasado bajo distintas denominaciones del *Je pense, donc je suis*, o *Je suis, j'existe*. El análisis lógico del significado de esta proposición, ha ocupado una parte importante de la cuestión cartesiana, porque nuestro tópico moderno, tal como ha ido siendo heredado desde Hegel, establece que históricamente, con esa misma proposición, es como se ha inaugurado la subjetividad moderna, inaugurando eso mismo que afecta al modo de conocer que tiene el hombre moderno, como si *Cogito, ergo sum* fueran las primeras palabras de un sistema, y justamente con esas palabras se expresa lo que diferencia a la filosofía moderna de todas las filosofías precedentes.

No resulta nada sencillo enfrentarse a la esencia fundamental metafísica de la proposición de Descartes. El análisis semántico y sintáctico ha sido presentado de diversas maneras desde la cuales la posición con respecto a Descartes y su auténtico alcance metafísico en la modernidad pueden variar hondamente²⁷⁰.

²⁷⁰ *Descartes dans son moment historique, au cœur des conflits qui en disparaissent que lorsqu'une culture cesse d'être vivante. Il n'invente pas une forme, il en copie pas la syntaxe latine (...).* CAHNÉ, Pierre-Alain. *Un Autre Descartes. Le philisophie et son lengage.* Libraire philosophique J. Vrin. XXXVI. Paris. 1980, p. 35.

Heidegger, en su *Nietzsche*, no se ha cansado de insistir en el carácter no silogístico de la proposición, lo que ha implicado un análisis defectuoso recurrente por parte de la tradición; el propio Nietzsche cae en esta mala interpretación. Para Heidegger, la metafísica moderna está en la tesis de Descartes: *ego cogito, ego sum*, “pienso, luego existo”, donde en la autoconsciencia del sujeto humano se ha puesto el fundamento de toda certeza, reconduciendo la conciencia de las cosas y del ente en su totalidad. Siendo así que, la realidad de lo real, queda determinada mediante el sujeto humano, que queda representada por *medio* de éste y *para* él; el hombre como “sujeto” de toda objetividad. Según Heidegger, en Nietzsche se radicaliza esta posición convirtiendo todo lo que es tal como es en “propiedad y producto del hombre”, productor y propietario de toda objetividad. Y aunque Nietzsche deplora a Descartes e interprete el *cogito* bajo su forma silogística, representa para Heidegger *el despliegue extremo de la doctrina de Descartes*. No es que Nietzsche enseñe lo mismo que Descartes, sino que piensa *lo mismo en su acabamiento histórico esencia*²⁷¹. Es decir, que para lo que respecta al desarrollo de la metafísica moderna, la formulación por la que el *cogito* es comprendido, compromete toda esta metafísica, y de allí sí podemos colegir la consecuencia antropológica de una cierta superioridad, sobre todo a lo que respecta un tema de fundamentación última. Nietzsche es en Heidegger el final de la metafísica, y lo es esencialmente por desarrollar las últimas consecuencias de la filosofía cartesiana, las últimas consecuencias del pensamiento moderno.

En este sentido, el *cogito* cartesiano ha legado en última instancia el problema de la fundamentación de la subjetividad, que bajo la forma del *cogito* no es otra cosa que auto-fundamentación. Para Nancy esto que ha marcado el modelo de pensamiento moderno, ha permitido la proliferación de una subjetividad capaz de hacerse cargo de todos los discursos, pero que está asida de una punta, siempre tendiente al abismo, replegada mil veces en sí misma. Esto ha provocado una lucha constante de reconstitución, de reconstrucción, que no ha sabido escapar del sujeto, el cual en última instancia porta todas las consecuencias dramáticas del despliegue del *cogito*. Este es el motivo principal

²⁷¹ *Nietzsche II*, p. 124.

por el cual Nancy reconduce la estrategia interpretativa del *cogito*, y aboga por una perspectiva multidimensional que dé cuenta del nacimiento de este *cogito*, antes que de su interpretación posterior. Aun así, es importante centrarse en la interpretación de la formulación del *cogito*.

4. Amor y odio en la formulación del *cogito*.

Bouiller, en el siglo XIX, comenta la proposición cartesiana junto con la fe y la convicción de una genialidad del racionalismo. La frase es perfecta, irrefutable, y ha de seguir alumbrando al pensamiento durante los siglos venideros. Para Bouiller la proposición es silogística, y se cumple perfectamente, de un modo inimaginable ante el caos que precede a Descartes, compuesto por escépticos, ateos, o magnetistas, carentes de un sistema deductivo real.

Por otro lado Charles Adam, en su estudio histórico sobre Descartes²⁷², toma una posición distinta. Señala el carácter no silogístico de la proposición, pero lamenta que esta formulación sea precisamente a la vez el punto fuerte y débil de la filosofía de Descartes. Con la carencia de la distinción que hoy en día se hace sobre la conciencia y la existencia, la proposición de Descartes apunta a este doble problema. Descartes anuncia una primera verdad *Je pense*, de la que el pensamiento está bien diferenciado del resto de clases de pensamiento o sus posibilidades: el pensamiento imperfecto de los hombres, el pensamiento perfecto de Dios y las esencias materiales. Pero una vez introduce el *donc je suis*, después del *Je pense*, se produce el efecto indeseable de haber expuesto la filosofía cartesiana en la cuestión ociosa e insoluble de la existencia, sin que por ello ésta gane nada importante para sí. O bien la existencia se confunde, se identifica con el pensamiento mismo, lo cual hace que la reiteración sea inútil; o bien se trata de otra cosa, de un silogismo que lleva de sí todas las enojosas críticas de la escolástica. Y si esto no es así, ¿por qué entonces repite Descartes dos cosas que son lo mismo? Del *Je pense*, puede seguirse tanto que *donc je suis* como *donc je ne suis pas*, y si Descartes está introduciendo algo nuevo,

²⁷² Cfr. A.T XII, pp. 323-326.

entonces de qué elemento irreductible e impenetrable se trata y cómo podemos esperar ninguna certeza de él:

*C'est le dilemme qui apparaît de plus clair de nos jours: hors de l'idéalisme, point de certitude absolue. Mais aussi pourquoi ne nous contenterions-nous pas d'une certitude relative laquelle peut suffire, sans plus nous embarrasser des problèmes insolubles d'une prétendue ontologie?*²⁷³

Las dificultades de la proposición en cuanto a su garantía están en gran parte condicionadas por el modelo matemático que es la referencia metódica y sistemática de Descartes. En la segunda parte del *Discours* Descartes nos dice que su método lleva todo lo mejor del análisis geométrico y del algebraico, *et corrigeant tous les défauts de l'une par l'autre*²⁷⁴. Es decir, que detrás incluso de las ciencias deductivas hay algo que las asegura, una evidencia mayor, la cual es la más clara y distinta de las verdades. Recurrir a esta proposición ontológica indubitable deja un amplio espacio para distintos tipos de crítica. Esto queda bien retratado en las *Meditaciones Cartesianas* de Husserl. El padre de la fenomenología presenta su obra con el mismo espíritu que sirvió de guía a Descartes, crear una nueva ciencia, pero para él:

*El propio Descartes tenía de antemano un ideal de ciencia, el de la geometría (...). Ese ideal determina aquellos siglos como un prejuicio fatal (...). El axioma de absoluta autocerteza del ego, junto con los principios axiomáticos de ese ego tiene para Descartes (...), un papel análogo al que en la geometría tienen los axiomas geométricos (...). Todo esto no puede determinar nuestro pensar.*²⁷⁵

Así que el espíritu válido en Descartes reside en encontrar una ciencia universal con una actitud de principiante, pero nada más, el resto de la lectura que realiza Husserl se vuelve necesariamente anti-cartesiana.

²⁷³ A.T. XII, p. 326.

²⁷⁴ A.T. VI, p. 24.

²⁷⁵ HUSSERL. E. *Meditaciones cartesianas*. Traducción Mario A. Presas (3ª edición). Tecnos. Madrid. 2006, p. 12.

El anti-cartesianismo incluso, ha tomado posiciones auténticamente beligerantes.

En su *Descartes Inutile*, Hervé nos propone una obra de destrucción total, la cual se basa sobre la prevaricación institucional académica de un engaño: la institucionalización frívola de un autor para sustentar las supuestas grandezas del desarrollo intelectual y su modelo. Así resume la presentación: (...) *ce livre s'adresse aussi à tous ceux que les mystifications de la langue de boi*²⁷⁶. Hervé se pregunta, ¿por qué alguien tan intrascendente para nuestro conocimiento científico merece tanta atención? Nada hay de Descartes que pueda importarnos en las historias del progreso moderno: la medicina, la biología, la física podrían haber vivido igual sin él, incluso las matemáticas, porque ¿qué hay de la curva de Pierre Fermat, qué hay del álgebra de Viète, verdaderos precursores de la geometría analítica? Ni siquiera, para Hervé, ese pequeño lugar de generalidades que es la historia de la cultura puede justificarlo, ¿por qué no están R. Queneau, R. Lull, la escolástica, Aristóteles, Santo Tomas, justo a esa misma altura fundacional?, entonces ¿por qué Descartes? ¿Qué hay detrás del hecho de hacer de Descartes el fundador primordial de toda una época, la matriz desde donde todo ha sido ya pensado?

Sólo los “filósofos”, nos dice, parecen los responsables de que esto siga pasando, y es suya la tarea de acabar con el diálogo cartesiano, hacia él, contra él, a su favor o en su contra. Hay que localizar sus prejuicios, reconocer sus terribles errores y fundar nuevamente otra clase de pensamiento. Hay que agotar definitivamente la metafísica moderna si es que esta es aún cartesiana porque tenemos la urgencia de rendir honor a quienes decidieron enfrentarse al problema de la filosofía cartesiana (desde Charles S. Peirce en adelante – L.Wittgenstein, H.Arendt, Th. Adorno hasta M. Foucault-), o empezaron a inventar las armas para confrontarla. Y debemos confrontarla desde su fundador hasta las razones de su defensa, defensa por parte del saber aceptado y legítimo, esclavo del poder del orden establecido, de la falta de miras y de la

²⁷⁶ HERVÉ. Gerald; BUDRY. Hervé. *Descartes Inutile, la nuit des Olympica. Essai sur le national-cartésianisme***.. L'Harmattan. Paris. 1999.

reflexión crítica, ¡seamos más listos, más listos que antes!... ¡Descartes inútil!, concluye Hervé con mucha energía.

Pero cómo agotar a Descartes, cómo sobrepasar la tierra donde se hundan todos los fundamentos de la modernidad; cómo destruir el escenario donde se erigen también los fracasos de los grandes ingenios de la historia de la modernidad.

Hervé insiste en que fallamos enseguida cuando queremos revelar una verdad, fallamos incluso antes de cualquier enunciación. La verdad de la que no se habla y que hay que rastrear en la historia de nuestra cultura, revisándolo todo. Hay que librarnos de nosotros mismos, de nuestros manuales, nuestras creencias, de nuestros diccionarios enciclopédicos, porque Descartes lo empapa todo y debemos demostrar que esto pudo ser de otro modo.

Ahí hay un riesgo terrible, dice Hervé, el método, pero aun así, todo en Descartes es desmontable. Y si “todo es desmontable”, por qué no atacar la parte más significativa de la filosofía cartesiana.

El *cogito*, algo más que un ejemplo de la filosofía cartesiana por las grandes implicaciones que se le han dado para el nacimiento de la filosofía moderna, nos dice Hervé, es de orden performativo (*et non constantif*)²⁷⁷, matizando que es en el sentido que lo entiende J. Austin y la filosofía de Hintikka, que hacen de lo performativo el fundamento del análisis lingüístico. El *cogito*, se presenta como la primera persona del presente de indicativo (voz activa): Yo *pienso*, Yo *soy*. Antinomia entre un verbo de estado y un verbo de acción.

Pero “*Cogito, ergo sum*”, resulta un enunciado que ni es verdadero ni es falso. No hay necesidad de ninguna verificación, ninguna verificación empírica, claro está. Solamente su pronunciación se profiere, no hay por lo tanto ninguna inferencia. “*Cogito, ergo sum*” todavía no juega, como acto, el tiempo de su enunciación, de su efectividad performativa.

El tiempo del verbo cumple efectivamente el acto nombrado (Yo pienso) pero se trata de un acto de la lengua no susceptible de éxito o fracaso. Y todo ello porque

²⁷⁷ *Ibíd.*, p. 451. Las referencias, a parte de Austin e Hintikka, son claramente a E. Benveniste (*Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, 1966), S. Felman (*Le scandale du corps pensant*, Seuil, 1980) e incluso J.P. Sartre.

el acto (Yo pienso) se identifica con el enunciado del acto (Yo pienso, yo soy), el significado es idéntico al referente. Por lo tanto, el enunciado que se toma en sí mismo por referente es más bien referencial, por lo que se produce esta proximidad constantiva, y la forma cognitiva del lenguaje se opone a la concepción performativa de este.

El lenguaje no informativo es un camino de ociosidades y nunca un conocimiento. El orden del acto y el orden del sentido no se comunican, la verdad de la enunciación no se encuentra en la causa, por lo que no hay ningún punto de carácter transitivo.

Así, el *cogito* de Descartes en su intransitividad, es un efecto de sentido ilusorio producido por un significado reflexivo auto-referencial, y esa es nuestra filosofía canónica, se queja nuestro autor cuya educada indignación no conoce límite alguno. Hervé nos dice que en el fondo, el problema de la unión del alma y el cuerpo lo compromete todo, las matemáticas, los autómatas y que esto demuestra además que Descartes ni fue tan genial ni original, añadiendo, “pobre Descartes” cuando cree descubrir algo que ya se había pensado: *Métaphysique oblige – de représenter chez l'homme l'union de l'ame et du corps. Mathématicien pusillanime ou philosophe buté*²⁷⁸.

Resulta interesante que precisamente el anti-cartesianismo más duro encuentre las bases exactas sobre las que pensamos a Descartes. En primer lugar esa necesidad del discurso filosófico para hacerse cargo de Descartes, (un Descartes inventado por la filosofía sólo puede ser destruido por la propia filosofía), la necesidad de esclarecer el rol dentro del desarrollo de la ciencias, obtener un análisis definitivo de la proposición *cogito, ergo sum*, y resolver el problema de la unión entre el alma y el cuerpo, todo ello dentro del desarrollo más general de la historia del pensamiento moderno.

Nancy, habrá señalado precisamente esta comunión que hace que tanto cartesianos como anti-cartesianos estén inmersos justo en los mismos problemas y dificultades. Realmente no hay “otra” clase de pensamiento que sepa interpretar el cartesianismo de otra manera, que sepa abordarlo o

²⁷⁸ Ibid., p. 324.

desbordarlo, pues tal parece suceder que ya todo se encuentra desbordado por Descartes. Y este desbordamiento es bien seguro que no se encuentra en otro lugar que en el tema del *cogito*. Éste desborda de una manera múltiple: su fuerza da coherencia a la historicidad filosófica moderna, a la vez que a su desarrollo bajo la forma de la subjetividad. Se trata, si se quiere, de la última y más importante cuestión del método, que está en el fondo del modelo, sea cual sea su forma, de nuestro discurso epistemológico y ontológico contemporáneo.

Ahora bien, antes de adelantarnos más, detengámonos todavía en la cuestión de su formulación, ¿cuáles son los problemas de esta formulación? Ya que se trata de lenguaje, y su principal crítica viene de allí, de lo que se afirma en el *cogito ergo sum*, ¿qué hay del aspecto lógico de la proposición?

5. Los problemas lógicos de la proposición y el “sum” del cogito.

Los textos canónicos están escritos en un meta-lenguaje²⁷⁹, de este modo, la proposición *cogito, ergo sum* no se escribirá igual en todas las obras de Descartes. Por ejemplo, en el *Discours*, la primera vez que es mencionada la proposición dice: “*Je pense, donc je suis*”, *était si ferme et si assuré que toutes les plus extravagantes suppositions* de los escépticos no han sido capaces de sacudir. En la II Meditación, se presenta de este modo: “*Je suis, j'existe*”, que es necesariamente verdad todas las veces que yo la pronuncio o que la concibo en mi espíritu, y según los *Principia*, no podemos pensar que no sea verdad que “*Je pense, donc je suis*”. Los cambios en la proposición caracterizan a su vez un tipo de verdad: inamovible, necesaria, irresistible, dependiendo del enunciado que se considere.

Dos consideraciones muy importantes para el análisis de la proposición es reiterar, como lo hará Heidegger, que el “*Cogito*” no implica ninguna forma

²⁷⁹ Esta es la hipótesis que presenta PARIENTE, Jean-Claude. *Problèmes logiques du Cogito en Le Discours et sa Méthode*. Dirección de Nicolas Grimaldi y Jean-Luc Marion. Presses Universitaires de France, 1987. Paris. pp. 229-269.

silogística, que la performatividad²⁸⁰ no es una manera adecuada de criticar la proposición, porque, a pesar de no ser silogística, se trata de una conclusión, una inferencia pero en la acepción que Descartes le da a este término. *Je pense* no es idéntico a *la pensée*. *Je pense: je suis*, nos dice que yo me reconozco como portador de un cierto atributo, sin darme una representación diferente a lo que soy yo, pero instalándome como soporte de esa realidad. La conclusión del *cogito*, no expresa nada distinto que la proposición inicial: *Je suis*, explica la condición ontológica de *Je pense*, o más exactamente, la verdad de *Je pense*. Porque el *cogito*, como toda inferencia, transmite la verdad de su punto de partida a su conclusión, con el añadido que la modalidad epistemológica que implica es indubitable (cuestión esta que hace posible una doble verificación: la verdad de la conclusión es constitutiva de la verdad de la proposición inicial). Se revela así, que la conciencia de la originalidad del orden en relación a la representación y la lógica. Hay un entrelazamiento, entre sutil y riguroso, de las consideraciones epistemológicas junto con las consideraciones propiamente lógicas. Este entrelazamiento es el culpable de la de la dificultad que exige el *cogito*, y lo encontramos precisamente en el *sum* que acompaña al *cogito*.

La referencia del *sum*²⁸¹ en la proposición *Cogito sum* es estrictamente idéntica, ella se refiere al mismo objeto. Pero no puede haber una significación directa, porque el *cogito sum*, pretende explicar un progreso del pensamiento y no una tautología. Hay dos interpretaciones que pueden explicar ese sentido “progreso”, una de ellas es metafísica analógica y la otra especulativa y dialéctica; de hecho fue Descartes quien elaboró esta segunda por primera vez. Ser no es un concepto unívoco, no es claro ni distinto ni primordialmente objetivo para la conciencia, no es un *cogitatum*. Ser quiere decir *actualitas* o actualidad de lo viviente, la vida es el paradigma fundamental del *ser*²⁸². Por ejemplo, cuando Santo Tomás comenta el *de Anima* de Aristóteles, dice que la vida inconsciente no puede entenderse como vida propiamente, no hay analogía con la conciencia,

²⁸⁰ HINTIKKA, J. *Cogito, ergo sum: Inference or Performance?*, en *Philosophical Review*, LXXI, I, enero 1962, pp. 3- 32.

²⁸¹ SPAEMANN, Robert. *Le “sum” dans le “cogito”* en *Le Discours et sa Méthode*. Dirección de Nicolas Grimaldi y Jean-Luc Marion. Presses Univesritaires de France. Paris. 1987. pp. 271-283.

²⁸² Spaemann opone esta definición a la de Quine, “*to be the value of a bound variable*” y resalta que es más parecida a la de Aristóteles, “*Vivere viventibus est esse*”, que fue muy citada en la Edad Media, con especial atención a Albert le Grand, donde el fenómeno de la conciencia no es un accidente de la vida, sino su actualización más elevada. Idem, p. 280.

así como el *ser* no viviente no puede entenderse como *ser* por analogía a lo viviente, existe un movimiento específico interno teleológico. Pensar el *ser* es una cuestión, *a fortiori*. Toda esta concepción emana de la triada *ser-vida-pensar* que está presente en el *Sofista* de Platón, y que adquirió una posición central en la tradición platónica, recorre la filosofía clásica hasta el final de la Edad Media. Pensar la relación de la conciencia y del ser como una relación de analogía, presupone el concepto intermediario de la vida. Las experiencias de la vida, el deseo, el sentimiento, el dolor, toda suerte de tendencias, son los contenidos inmediatos de la conciencia, pero son señalados en un sentido vectorial: *Elles fontvoir un au-dessous et un en-deçà de la conscience*²⁸³. Nos encontramos siempre en una estructura dinámica y teleológica que precede toda acción consciente y voluntaria y que nos emparenta con todo ser viviente.

El concepto intermedio de la vida ha desaparecido en Descartes, y es el culpable de que la razón moderna haya renunciado a todo principio, consideración programática o teleología de la naturaleza; hoy en día, estos principios son considerados como supersticiones, idolatrías, oscuras y, sobre todo, inútiles. Abandonada la noción teleológica de la vida, desaparece la analogía: Descartes es el primero en averiguar las consecuencias, y sólo le queda el camino de la dialéctica. Speamann ve esta dialéctica entre el reduccionismo y el trascendentalismo. La vida queda como un estado muy complejo de la *res extensa* y la conciencia un estado aún más complejo de la vida. Así, el *sum* del *cogito* es explicado por *une théorie évolutionniste comme être-là intra mondain*. Por eso la naturaleza no ha de explicar ninguna intención cognitiva. Si la conciencia no es más que un estado interno de un sistema finito y material, por el cual ese sistema reacciona a los estímulos del entorno, ese hecho no podrá nunca ser conocido. El *ser* es sustituido por el *ego*. Lo vemos en Husserl, quien en sus *Meditaciones cartesianas*, abandona el *sum* de Descartes como recaída hacia el naturalismo, el estatus del *ego*, es el estatus del horizonte puro, o bien el trascendentalismo es impotente de defender la subjetividad trascendental contra la reducción evolucionista. La búsqueda hegeliana de “aquello que es de verdad”, se disuelve en dos caminos metódicos inconmensurables, cuya elección depende del gusto personal. Es Heidegger quien trata de renovar el

²⁸³ *Ibid.*, p. 273.

“*viver viventibus estesse*” de Aristóteles, y esclarecer el sentido del *sum*, para una fenomenología de la vida consciente y el sentido de “vivir” por analogía a “*In-der-Welt-sein*”, su ser en el mundo de los seres conscientes.

Para Descartes la vía de la analogía está cerrada, como para toda la ontología moderna. Pero, sin embargo, Descartes ha tirado de esta consecuencia sin perder en la dialéctica inconsciente el naturalismo y el trascendentalismo subjetivo. El precio que ha de pagar Descartes, y que de hecho pagará a partir de Leibniz hasta Hegel, es la teologización de la ontología. La analogía es desplazada por la dialéctica especulativa de la conciencia finita y la conciencia infinita.

En este marco, el *sum* adquiere una nueva significación. El *sum* establece la diferencia entre la conciencia finita y la conciencia infinita, permitiendo falibilidad de la conciencia finita, su facultad de ser tramposa. Pero al mismo tiempo pone un límite definitivo a esa falibilidad.

Debemos señalar que el *ego* de la proposición no es un nombre propio en sentido lógico; por otro lado, el *cogito sum* será fundado como una *petitio principii* de lo cual podemos seguir cuatro grados:

1. Una conciencia ingenua.
2. La duda.
3. La subsunción de la duda bajo el *cogitatio*.
4. La reflexión sobre el *cogito*, el *sum*.

Se establece una dialéctica singular, la de una conciencia de horizonte y una conciencia de objeto. El *cogito* es por una parte límite del mundo, horizonte de todo lo que se piensa, y de otro lado es él mismo un acontecimiento, un objeto en el mundo, aunque sea el mundo consista en ese único objeto. De este modo la conciencia ingenua no es más que un horizonte, el límite del mundo, sólo la duda objetiva de ese horizonte la transforma en objeto. Gracias a la duda la evidencia deviene una idiosincrasia posible, el estado de una cosa o un sistema intramundano que se entiende mal en sí mismo si se lo toma como un estado

cognitivo. O, por un lado, el *cogito* es el descubrimiento de la duda hecho objeto de duda, con lo cual desaparece porque la duda no deja de ser otra cosa que una figura de la conciencia, y reside en el mismo horizonte que ha intentado objetivar; o bien, ahora, gracias al *sum*, es ese horizonte donde está incluido el *cogito* pensado. En el sentido de la *cogitatur*, el *cogito* es un objeto, un hecho del mundo, una *res*. Al mismo tiempo, esa *res* no llena *a priori* y de manera necesaria el espacio desplegado por el *cogito*. Más bien, ella misma es un acontecimiento en el espacio. Es de un tipo de clase que él mismo no puede indicar cuál es. El *ser* del pensamiento es distinto al pensamiento él mismo; el *sum* es distinto del *cogito*. Descartes lo interpreta con la ayuda de los conceptos aristotélicos de *sustancia* y *accidente*²⁸⁴. Para Husserl, el *ego* trascendental es esencialmente el último horizonte, y por esta razón jamás un objeto posible, jamás un ser intramundano. Esto implicaría un regreso al infinito, y por definición jamás llegaría a ser, es decir, justamente lo contrario que la certeza que pone en juego Descartes. Pero éste escapa de la reflexión que hace que el *cogito* sea un objeto por sí mismo por su aparición siempre nueva detrás de su objetivación como horizonte no objetivo. De los tres estados de derivación del *cogito*, del primero y el tercero, son aquellos donde la conciencia es solamente horizonte, límite del mundo y no un hecho intramundano: descubren la duda con su objetivación de la conciencia como un modo de la *cogitatio* incluida. Al contrario, la segunda y la cuarta, transforman a las anteriores en un hecho del mundo. De este modo, lo que hace posible la duda y la superación de esta duda, son la misma cosa, a saber, la anticipación de una conciencia absoluta y con ello, de un mundo definitivamente verdadero. Y si hay un mundo verdadero, la suposición que el mundo pueda ser falso ya no tiene sentido. Si bajo esta conclusión aún pensamos que entonces también sería indistinguible el hecho que un sueño fuera indistinguible de una conciencia despierta, sabemos por qué Descartes tuvo que recurrir a Dios porque no es casualidad que la duda implique que Descartes pueda pensar que Dios es un ser tramposo, aunque la ejemplificación fuera el genio maligno. Sin esa hipótesis de un Dios tramposo la duda no habría tenido el alcance radical y universal necesarios. Si la conciencia puede errar, entonces es una cosa finita siendo la idea de Dios, el horizonte delante del cual

²⁸⁴ Cfr. *Ibíd.*, p. 277.

el *cogito* cesa de ser horizonte absoluto y deviene un hecho finito, una *res*, y en tanto que tal, víctima de un posible genio tramposo. Decir que “yo soy una cosa tal”, es precisamente poner la posibilidad de que me puedan engañar; del mismo modo que decir, “yo no soy una cosa tal”, quiere decir que sí hay una cosa que me hace tal. Es solamente la anticipación de la dimensión de infinito que hace posible la transformación del *cogito*, en un horizonte englobado en un objeto, una cosa finita. Es solamente gracias a Dios que el genio maligno es posible por lo que lo mismo que permite la trampa pone un límite a la trampa. No es necesario Dios para establecer de manera puramente formal el carácter de horizonte del *cogito*, pero Descartes ha introducido la idea de Dios, como si dijéramos, empíricamente. La encontramos en nosotros, y sabemos que no podemos ser su causa. “Yo soy” es puesto como posible por el mismo pensamiento que introduce al principio la posibilidad de la trampa sistemática. El pensamiento de otra conciencia, la idea de un espacio constituido por una conciencia infinita, espacio donde el *ser* puede aparecer: *peut-être-là comme lui-même pour un autre être*²⁸⁵. La idea de la creación es la idea de un espacio tal. Así, el hecho de que yo sea “una tal”, finito, objeto posible de influencias exteriores, presupone mi fiabilidad, pero la trampa no puede disponer de esta presuposición. Es gracias al reverso de esta idea que el sujeto finito ha tomado conciencia de su fiabilidad, es decir, es a partir de la idea de Dios, que el sujeto finito toma conciencia de esta presuposición de dubitabilidad. Sin la idea de Dios creador, nosotros seríamos incapaces ni de la duda radical ni de su superación en la certeza.

La *cogitatio* es la manera suprema del ser viviente. El *cogito* cartesiano es incautado en tanto que de una parte es anticipación del ser absoluto, indicando solamente que él no lo es, y otra cosa condicionada por su ser. Sólo por la anticipación de un Otro y de su visión es que la reflexión infinita de *cogito me cogitare* encuentra un punto de detenimiento: *Dans ce cogitare debet me cogitare, le cogito se dévoile comme sum*²⁸⁶

²⁸⁵ Ibid., p. 280.

²⁸⁶ Ibid., p. 283.

6. La fuerza filosófico-histórica del cogito.

El análisis del *cogito*, probablemente, seguirá admitiendo y comprometiendo durante mucho tiempo, la creatividad intelectual de su análisis. Hemos visto como una interpretación fenomenológica de Descartes se resiste al análisis lingüístico del *cogito* como proposición, incluyendo la cuestión por la vida, la cual da coherencia, junto a Dios, del carácter de la enunciación del *cogito*, el *sum* que le sigue, todo ello referido a una dialéctica defendida como novedad, entre lo finito y lo infinito, que dan como resultado lo intramundano que caracteriza al *cogito* como horizonte finito. Pero sean cuales sean los resultados que el ingenio filosófico sepa interpretar sobre la forma de la enunciación del *cogito*, lo interesante, la fuerza irresistible del *cogito* se encuentra en su inevitable indiferenciación, imposibilidad total para diferenciarse y diferenciar a los hombres.

Derrida, por ejemplo, ve en el *cogito* aún esta característica de universalidad indiferenciada señalando, por ejemplo, el hecho que el *cogito* es asexuado y por esta misma razón indiferenciado:

Le cogito, dans sa pensée comme dans son énoncé, dans la grammaire de sa phrase, se rapporte à un sujet qui ne porte aucune marque sexuelle, puisque c'est une res cogitans et non un corps. Comme toujours, cette neutralisation produit des effets ambigus. Elle ouvre l'accès des femmes à une communauté universelle et à la philosophie (ce qu'on peut considérer comme un progrès) mais au prix d'une neutralisation de la différence sexuelle, reléguée du côté du corps, inessentielle à l'acte du cogito, à l'intuition, à la raison, à la lumière naturelle, etc. La subjectivité du sujet qui se fonde alors dans le geste cartésien resterait, qu'il s'agisse de corps ou de langue, sexuellement indifférenciée²⁸⁷.

²⁸⁷ DERRIDA, J. *Le Droit à philosophie*. Galilée. Paris. 1990, p. 322. En este sentido se refuerza la marginalidad del cuerpo, se resalta su inutilidad, el universal del *cogito* en Derrida, tiene el precio de una neutralización: Derrida recuerda que él ha propuesto deconstruir el sujeto cartesiano proponiendo una analítica del *Daisen*, para evitar reproducir esta neutralización.

Pero de un modo más potente tal vez, vemos como Derrida²⁸⁸ ha puesto en entredicho, por esta misma razón, a Foucault y su interpretación del *cogito* en *La Historia de la Locura*²⁸⁹, donde para Foucault con Descartes encontramos la locura del lado de los sueños y todas las formas del error. La posesión de una verdad no ahuyenta la posibilidad de la locura, sino que *la folie est exclue par le sujet qui doute*²⁹⁰, por lo que se produce un desequilibrio entre el error y la locura dependiendo de una perspectiva de la economía de la duda.

Derrida se muestra crítico con estas conclusiones. El loco no está nunca suficientemente loco, no siempre se equivoca o se equivoca en todo. Foucault había defendido la idea que con el establecimiento del *cogito*, la locura queda apartada; Derrida se opondrá por principio a la idea que el *cogito* no sea otra cosa que él mismo, la locura no forma parte del *cogito*, sino que ha sido expulsada al lado de la percepción sensible, al lado de la imaginación, y por lo tanto al cuerpo: si bien se podrían abordar la clase de relaciones que mantienen el *cogito* y la locura, no está claro que el *cogito* haya establecido con su aparición, una distinción entre la anormalidad y la normalidad, ya que su estatuto es esencialmente diferente, universal, indivisible, además, y de forma muy importante, su existencia está plenamente demostrada. Si Foucault formulaba, yo pienso, entonces no estoy loco, atendiendo a esa economía de la duda, de quien la puede llevar a cabo, Derrida señalará que el matiz no se encuentra de modo exclusivo, sino totalmente inclusivo, *soy esa cosa que piensa aunque mi pensamiento esté loco*; pase lo que pase el *cogito* se mantiene, su acto vale a pesar de todo, incluso a pesar de la existencia del mundo, pues el *cogito* escapa tanto de la locura como de una razón determinada.

Todo se une en un origen común, y esta es probablemente la mayor audacia de Descartes, lo que sucede *en* el pensamiento, sea lo que sea, vuelve siempre al origen del *cogito*, que está allí como origen, irremisiblemente. En el *cogito* se enraíza todo discurso, incluso el de Foucault, pues consiste en el punto-cero de una totalidad infinita e indeterminada. Es de esta manera que Derrida sostiene

²⁸⁸ DERRIDA J. *La escritura y la diferencia*. Traducción Patricio Peñalver. Anthropos. Barcelona. 1989, p. 72 y ss.

²⁸⁹ FOUCAULT, M. *Histoire de la folie à l'âge classique*. Gallimard. Paris. 1968. El capítulo donde habla de Descartes es *Le gran renfermement*, p. 56 y ss.

²⁹⁰ Idem, p. 57.

que el *cogito* desborda la totalidad de lo existente y de un sentido determinado, por esa razón el *cogito* se aguanta de una sola punta siempre excediéndose.

Incluso es posible señalar, para Derrida, en la historia del pensamiento filosófico, aquellas limitaciones que ha representado conceptualmente la solidez del *cogito*, su infinita finitud si se nos permite. Se trata de una historia de la filosofía que apoya toda la historicidad en este drama cartesiano, de superar un *cogito* que ya se excede el mismo: el infinito con otro finito, que están en Husserl, Heidegger o Merleau-Ponty. Nancy habrá hecho suya esta interpretación del *cogito* extendiéndola hasta el punto en que vuelve a ser necesario el encuentro con la fundación misma del *cogito*. Y todo ello porque, si hay un tema de relevancia para el pensamiento contemporáneo que implique el *cogito*, este es el problema de la unión del alma y el cuerpo, cuyo intento de reconstitución, reformulación o superación, constituyen para Heidegger o Nancy los elementos clave de todo el desarrollo de la filosofía moderna.

7. *El vínculo del cogito con el problema de la unión del alma y el cuerpo.*

Hemos constatado hasta este momento que el tema del *cogito* en Descartes no está resuelto y hemos visto varios modelos bajo los cuales queda interpretado. La mayoría de estos modelos, aquellos que no pertenecen a estudiosos entusiastas, implican un rechazo a Descartes. Por un lado, están quienes consideran la distancia histórica, y perciben la filosofía cartesiana como superada: como en Hegel o Cassirer, sólo cabe rescatar su fuerza o inspiración; por otro lado, interpretaciones más amables, ven el *cogito* de Descartes como algo obsoleto: como alude Husserl²⁹¹, debe repensarse el *cogito* por estar planificado bajo la inspiración de la geometría o las matemáticas. Otras críticas han sido feroces y apuntan hacia los errores lógicos, gramaticales o conceptuales de Descartes. Desde los esfuerzos por detractar y defender la proposición en la que se enuncia el *cogito*, hasta la defensa de la constitución de

²⁹¹ Véase la Introducción en HUSSERL, Edmund. *Meditaciones cartesianas*. Traducción Mario A. Presas (3ª edición). Tecnos. Madrid. 2006, p. 3 y ss.

ese *cogito*. Lo vemos en el caso de su análisis lógico dadas las tesis de Hintikka, o también lo hemos visto en la crítica que lleva a cabo Derrida sobre Foucault. El debate no se ha zanjado y parece que el propio modelo de pensamiento nos aleja irremisiblemente de este objetivo. Pero, ¿el problema del *cogito* es simplemente eso?, es decir, ¿el *cogito* consiste precisamente en ese juego intelectual de salón, de preguntas que a la postre sólo remiten a un modo de interpretar la historia de la filosofía?

Ahora, ha llegado el turno de preguntarnos exactamente cuál es la intensidad real de este problema, por qué sigue siendo un problema, o averiguar qué otra cuestión lo convierte en problemático.

Si algo no encaja en el *cogito* es su naturaleza radical, su absoluta pureza como *res cogitans* ¿y por qué exactamente? Bueno, podemos verlo de este modo, el *cogito* es pensamiento, pero no compromete al pensamiento de *facto*: puedo estar loco y sigo siendo esa cosa que piensa. Soy esencialmente eso que piensa, y esta existencia es más clara y distinta que cualquier otra: el *cogito* no está arrojado al mundo, implica una trascendencia subjetiva sólo en tanto que garantiza potencialmente el conocimiento subjetivo, auto referenciado. Así, el *cogito* existe como existen las verdades eternas, las verdades matemáticas y geométricas, es decir, con completa independencia del mundo de la experiencia, de la vida. No hay cabida para ningún análisis existencial en su sentido contemporáneo, lo que existe es infinito, pero nunca en un sentido de existencia arrojada al mundo. Por esa razón, en Descartes resulta totalmente vano preguntar sobre la inmortalidad del alma. El *cogito* no tiene, si se quiere formular así, vida, y por lo tanto tampoco puede morir o dejar ser. El principio de la vida ha sido desterrado del alma, es sólo un principio físico que pertenece al cuerpo. Eso sí, a parte de esta diferencia, de todas las diferencias posibles que no sean sólo puro pensamiento, no hay almas solas por el mundo, la manera de estar del *cogito* en el mundo, su forma existencial, depende del cuerpo, de la unión con el cuerpo y de la manera en la que está unido. Por eso, una vez se ha desterrado el principio de la vida del alma, ¿cómo se produce la unión? Aquí parecen estar todas las respuestas, como si consiguiéramos aunar en un todo este complejo de sustancias inconmensurables... Entonces, ¿cómo ha de entenderse y abordarse el tema de la unión? Y de aquí ¿nos mostrará algo significativo para

lo que nos concierne, para poder identificar en qué consiste precisamente el problema de la unión del alma y el cuerpo en relación al *cogito*?

En *Sur la pensée passive de Descartes*²⁹² Marion, a quien hemos mencionado escasamente, a pesar de ser una autoridad en los estudios cartesianos, nos ha preparado una sorpresa interesante para el tema que nos ocupa. En esta obra nos presenta una especie de contrapunto: la ontología, la teología y metafísica cartesiana dejan de ser los objetivos de sus investigaciones para tomar ahora el texto cartesiano en sí mismo y por sí mismo. No hay en esta ocasión un marco predefinido, no en el sentido de las hipótesis anteriores. En esta ocasión, para Marion, opera una metodología radicalmente distinta. Determinar lo que Descartes quiere decir equivale a una lectura meticulosa del texto: no lo que hace Descartes sino lo que dice. Probablemente, Marion sabrá justificar este nuevo ejercicio dentro del conjunto de su obra, no obstante, el lector familiarizado con sus estudios cartesianos, no encontrará una justificación evidente, al menos a primera vista. Para nosotros, la obra de Marion se presenta como una constatación del problema y no iremos más allá.

Marion consagra su obra al problema de la unión; con una orientación marcadamente fenomenológica, si así queremos entender la omnipresencia de la *carne* a través de todo el libro. A pesar del carácter fenomenológico, Marion no peca de anacronismos ni tendencias extrañas de su trabajo. *La pensée passive* introduce una discusión con el concepto *meum corpus* en relación a una estructura pasiva y legítima de la *cogitatio* en la obra de Descartes.

Empezando por el párrafo 81 de la Meditaciones, junto con su traducción²⁹³, queda claro que yo soy el ensamblaje de todas las cosas que Dios me ha dado (*meum corpus*) y lo sé por la Naturaleza. El juego se ha establecido del siguiente modo: el cuerpo, en la V Meditación, ya no aparece como algo ajeno tal como lo describía la II Meditación, por lo que no hay ruptura de sentido. Para Marion, Descartes trata de señalar la objetiva ambigüedad del cuerpo humano, pero entonces, ¿por qué esta anomalía no anunciada en la V Meditación donde se trata de demostrar la existencia de los cuerpos materiales y la distinción del alma

²⁹² MARION, Jean-Luc *Sur la pensée passive de Descartes*. PUF. Paris. 2013. (A partir de ahora *Sur la pensée passive* para la citación).

²⁹³ A.T. IX, p. 64 y 65.

y el cuerpo? Esta cuestión, ni es novedosa ni está alejada de la tradición²⁹⁴, y tal parece aparentemente que se trate de un fiasco, aunque este supuesto fiasco se debe, según Marion, a una comprensión parcial de Descartes. La demostración de los cuerpos materiales y extensos sólo fracasa si no se sostiene desde la constatación de la unión de la mente con su cuerpo, que por ella sola puede sentar la causalidad eficiente de las sensaciones exteriores sobre la prueba o adversidad de la pasividad del pensamiento. Así, el fiasco de la demostración tomada por ella misma rebelaría en esencia la necesidad de la unión por la cual la *cogitatio* se le reconoce un modo pasivo estructural y fundamental de su modo activo. En otros términos, el privilegio de un *meum corpus* no siendo aquello que poseo sino que lo soy en el sentido más fuerte del término, rebela en el extraño fracaso de la V Meditación: el riesgo de establecer argumentos lacunarios a fin de convertir en evidente e innegable la necesidad de la pasividad de la *cogitatio* que Marion resume brillantemente en estos términos:

Bref, il n'y a de corps matériels que parce que je suis une chair – et non l'inverse.

Hay quien habrá criticado este análisis²⁹⁵, precisamente bajo la demanda del siguiente criterio ¿Por qué escribir un libro con este supuesto intencionado error?

Ainsi le sensible se trouve-t-il enfin mis en doute: non certes directement, mais par la découverte de ses conditions transcendantales de possibilité – il ne reste certain que dans les limites de la rationalité créée de la mens finie, et devient problématique par rapport à l'infini (la toute-puissance) de Dieu²⁹⁶.

²⁹⁴ La cuestión de esta mala operación en Descartes ya está señalada en Leibniz. Cfr. *Sur la pensée passive*, p. 11.

²⁹⁵ Es aquí donde podemos expresar un primer reproche que podría dirigirse a la sorprendente prudencia del autor: qué significa concretamente producir un texto el fracaso explícito del cual es de orden programático. Tan remarcable es la forma en la que Marion rebela las ambigüedades de la V Meditación como podemos deplorar el hecho que no interroga lo que podríamos llamar “la voluntad de ambigüedad” de Descartes.

²⁹⁶ *Sur la pensée passive*, p. 110.

Esta parece ser la respuesta de Marion ante esta cuestión, de lo cual hemos de suponer que, aunque la prueba de la existencia de otros cuerpos fuera errónea, en nada afectaría a la hipótesis cartesiana.

Para hacerlo así, deberíamos explicar todo el razonamiento de la V Meditación que exponía una *carne* (*meum corpus*) que sentía los cuerpos exteriores, experimentándolos como habituales o comunes y experimentando la exterioridad radical, la experiencia del dolor la cual alimenta el paradigma más avanzado. Experimentar dolor es experimentar bajo forma consciente una cierta relación de la afección pasiva de mi cuerpo por otro cuerpo, de manera que el dolor experimentado sea tan íntimo que me empujara a admitir la existencia de cosas materiales que me afectasen en tanto que *carne*. Pero se trata aquí de una afección y por lo tanto de una pasividad que Marion restituye. Toda su obra busca demostrar que la pasividad es un modo de la *mens* que sólo tiene sentido en la condición explícita de una pertenencia de mi cuerpo a mi *ser*: sólo si mi cuerpo me constituye –y no es un objeto que observo desde el exterior- esta pasividad tiene un sentido y puede ser erigida al estatus de modo de la *mens*.

Comment l'ego peut-il sentir, autrement dit penser passivement? En se laissant instituer comme chair, sous le nom de meum corpus – non plus seulement comme ego pensant selon la spontanéité de l'aperception et des diverses activités de « l'âme toute pure » (...), mais comme ego pensant selon sa réceptivité envers tout ce qui lui devient présent, non point par la modélisation que les corps subissent, mais par l'aspect et l'effet qu'ils imposent à sa chair²⁹⁷.

La consecuencia de los análisis de Marion consisten en introducir, para hablar como los gnósticos, de una región de disparencia entre mi *meum corpus*, asociado a la *carne*, y los cuerpos materiales: *le doute ne met en cause que les corps physiques du monde et jamais ma chair²⁹⁸*

Podemos dar una definición unívoca del cuerpo, siendo un objeto de un único sentido. Si mi cuerpo difiere de los cuerpos exteriores, entonces es la equivocidad misma la que se encuentra convocada. Y esta es la conclusión

²⁹⁷ *Sur la pensée passive*, p. 127.

²⁹⁸ *Idem* p. 111.

lógica que saca Marion²⁹⁹. Además, el cuerpo lleva de sí la unión como su primera definición³⁰⁰, no hay un alma inmaterial que se une a un cuerpo material, sino que es el cuerpo el que se define por la unión con el alma, siendo el cuerpo humano otra cosa que no sabría reducirse al sentido material de los cuerpos: el cuerpo humano está más allá de la materia, está desmaterializado y por eso acoge el alma, el cuerpo humano sería algo más que una cosa mecánica. Se trata de probar mi cuerpo desde mi mismidad y no como un objeto distinto y extraño, cosa que señala la efectividad de la unión. Uniéndose al alma, *meum corpus* puede decirse por sí mismo.

Debemos aún mencionar que en el V capítulo de la obra de Marion se aborda una cuestión decisiva con la naturaleza de la unión y la relación con la sustancialidad. Marion cita lo siguiente, a saber, que la unión es calificada por Descartes de sustancial, sin que el término sustancia sea directamente movilizad. La hipótesis saldría de aquí: la unión no es como tal una sustancia porque la noción misma de *meum corpus* la descalificaría. Vemos nuevamente como la constatación de la unión pone en crisis el concepto cartesiano de sustancia, retrospectivamente, desde la inconsistencia original. No es la sustancia lo que pertenece a la unión pero sí es la unión la que ultrapasa su presa marcando la carencia de la sustancia. Análisis atrevido del sentido de la carencia de la sustancia que revelaría la unión: para Marion la unión no es una tercera sustancia, la unión opera para sí y por sí³⁰¹. Pero hay que aclarar que la unión no es una sustancia en el sentido que tenga que mantenerse a sí misma, sino una sustancia sin más.

El modo pasivo de la *cogitatio*, su programa, se anuncia en seguida, en la Introducción: pensar la *cogitatio* hasta su pasividad, en su pasividad, y pensar esta pasividad como un modo de pensamiento tan esencial como cualquier otro. El estudio de las pasiones constituye el medio más evidente de una empresa

²⁹⁹ Puede leerse este análisis también en Thibaut Gress, *Apprendre à philosopher avec Descartes*, Ellipses, 2010, p. 175.

³⁰⁰ *Sur la pensée passive*, p. 119.

³⁰¹ Cfr. *La pensée passive*, p. 208. Puede seguirse la conclusión del análisis: *L'union n'ajoute pas de nouvelle substance; «elle a pour fonction d'ajouter substantiellement à la res cogitans ce qui manquait à sa substance instable, son dernier mode, le plus instable, mais aussi absolument indispensable, autrement dit substantiel, pour faire de la mens celle d'un homme, le sensus, seul mode lui permettant de penser enfin passivement (...).*

más radical. No se limita a la moral ni a la fisiología –establecer, ver restablecida, la pasividad en el ejercicio del pensamiento-. *La pensée passive* permite reunir la cuestión de la unión (*chair, meum corpus*) *et la recension des passions, et de prolonger celle-ci dans une doctrine des vertus. Ainsi s’accomplit le dernier mode de la res cogitans*³⁰²

El libro es un giro dentro de los estudios a los que Marion nos tiene acostumbrados, sobretodo en su forma de aprehender el texto cartesiano. No busca identificar la naturaleza del discurso cartesiano, sino que busca lo no dicho y las ambivalencias. Más cerca de Descartes que en sus obras precedentes, Marion nos ofrece la referencia anacrónica a las *meas corpus* y con ello todo el interés que sigue teniendo en nuestros días el problema de la unión, incluso diríamos, la consideración profunda e interesante de este problema.

Pero es justo en este momento donde volvemos a Jean-Luc Nancy, cuya consideración sobre el *cogito* descansa en un lugar distante de la de Marion. En Nancy, lo veremos, no hay ningún resquicio para la fenomenología, ni para una problematicidad centrada en las estructuras del *cogito* ¿de qué manera logra esto Nancy y por qué su análisis resulta más comprometedor para el pensamiento moderno? Es hora de observar su análisis del problema de la unión del alma y el cuerpo en Descartes, y su conexión con el pensamiento contemporáneo a partir del momento mismo de la fundación del *cogito*.

³⁰² *Ibid.*, p. 23 y 24.

CAPÍTULO VII

El análisis de la unión del

alma y el cuerpo

en Jean-Luc Nancy

*Yo estoy mezclado con mi cuerpo, hasta el punto de que compongo con él una cierta unidad –algo así como un: unum quid*³⁰³. “*Unum quid*”, formulación bajo la que hay que poner toda la atención en el análisis. Tal vez no en todo lo que se refiere a la filosofía de Descartes –la cual porta en nuestra larga interpretación también un *dum scribo, laravtus pro Deo, mundus est fabula*–, pero sí el aspecto que, por decirlo de alguna manera, compromete la estructura formal de una doble confrontación en la historia de la filosofía: la confrontación interna del sistema cartesiano y la confrontación externa de sus consecuencias. Nancy se compromete a acompañar la fundación del Sujeto cuando este enuncia *ego sum*; a su vez, entender a qué responde su proliferación, cuáles han sido los préstamos, las interpretaciones erróneas, las transferencias desde Descartes hasta nosotros, pero también, qué elementos del sistema filosófico cartesiano han quedado irresueltos, qué lleva de sí, endémicamente, el modelo de pensamiento cartesiano que pervive en el desarrollo de la filosofía moderna.

Ante esta doble confrontación hay un tema que destaca sobre los demás, el tema de la unión del alma y el cuerpo. En primer lugar, se trata, para Nancy, del último problema al que se enfrenta Descartes; en segundo lugar, también es propiamente el último tema al que se enfrenta la filosofía moderna. El pensamiento moderno se identifica con el cartesianismo en tanto que supone el intento de recomposición, restitución, reconstitución de la dualidad entre el alma y el cuerpo: esta cuestión conforma su escenario, su finalidad, lo que esencialmente encaja con el modelo del “pliegue antropológico”. El sistema filosófico de Descartes, por otro lado, se identifica con el pensamiento moderno

³⁰³ *Ego Sum*, p. 105 y ss.

por llevar, en esta cuestión de la unión del alma y el cuerpo, la simiente que reproduce incansablemente la obsesión por establecer definitivamente en qué consiste la juntura excesiva que se da entre el alma y el cuerpo: es la parte primigenia de la inserción de todos los discursos en el “pliegue antropológico”.

Habrá que decir ahora mismo, otra vez, para Nancy, el desarrollo de la filosofía moderna es esencialmente la ocupación del problema de la unión del alma y el cuerpo: todos los sistemas de pensamiento moderno comparten el intento de reformulación, restitución o fundamentación de la unión, y todo ello con un cierto motivo de urgencia, como una finalidad necesaria, intrínseca al programa.

Hay, sin lugar a dudas, un aire de cierto dramatismo, porque la cuestión de la unión del alma y el cuerpo en Descartes es ya dramática. El tema de la unión del alma y el cuerpo en Descartes no es sólo un elemento inacabado, se trata más bien de un estremecimiento total del sistema, de una convulsión interna, de un desorden por la juntura excesiva con la que se revelan dos sustancias que a la vez son una.

La forma en la que esta cuestión ha sido desarrollada, en la que trata de superarse esta convulsión, se sigue en el pensamiento moderno de la existencia de una *incesante reivindicación anti-cartesiana, de una reencarnación que procede directamente de Descartes*³⁰⁴. Esta reencarnación es la que portan los discursos contemporáneos, los discursos filosóficos, los discursos científicos y, cómo no, todo aquello que recrea las excrecencias de nuestra cultura: el auxilio de las pseudociencias, los medios de comunicación, la tortuosidad con la que se revela esta temática en todas las expresiones imaginables.

La figura de esta convulsión interna del sistema de la filosofía cartesiana sobre el tema de la unión del alma y el cuerpo, es *la de un desgarramiento o un estremecimiento total*³⁰⁵, el cual forma un desorden; pero no un desorden por dispersión, sino al contrario, por un estrechamiento y un encajamiento excesivos. Si esto es posible, es porque esta convulsión no está provocada desde el exterior, sino desde el interior mismo de un sistema, de un pensamiento, y este suceso de caos inmediato nos indica que, bajo el consabido lema del dualismo

³⁰⁴ *Ego Sum*, p. 109

³⁰⁵ *Ego Sum*, p. 110.

cartesiano, opera la cuestión final del problema de la unidad final de las dos sustancias. A poco que nos acerquemos a Descartes, topamos con esta cuestión.

Como en otras ocasiones, las variantes entre las versiones latina y francesa ofrecen siempre la oportunidad de reflexionar sobre el sentido preciso que Descartes atribuye a uno u otro concepto, a una u otra concepción, así como comprobar las mutaciones primigenias de la interpretación cartesiana. Así, la primera traducción de las *Meditationes* al francés realizada por el duque de Luynes, se vio obligada a cambiar el acento en esta descripción de la unión latina *unum quid* irreproducible en la lengua francesa, que relegaba *la reserva o limitación que introduce el quasi* por la transferencia de *la permixtio* al “*como un solo todo*”, “*un composé*”³⁰⁶.

Aquí, en el desplazamiento del acento de la traducción entre *unum quid* y *un composé*, se produce el olvido fundamental del nacimiento de la subjetividad, desarrollándose al infinito el paroxismo por la pregunta sobre el hombre desde el hombre, la efectiva ineficiencia de todos nuestros discursos, el círculo de garantías que no cesa nunca su actividad para evitar la contradicción, porque circula sobre lo que propiamente, de entrada, no admite un cálculo claro ni una garantía.

Por esta razón Nancy rechaza muchas de las interpretaciones sobre Descartes. El rechazo, más que a una cierta variante interpretativa de la filosofía cartesiana, se centra en nuestra posición y relación hacia esa interpretación. No se trata de encontrar una nueva verdad en Descartes, sino de evitar el olvido de lo que compromete históricamente nuestro modo de pensar con el de Descartes, situando el desarrollo de la filosofía moderna en este momento indisoluble que implica la sustancialidad de la unión.

La relación interpretativa consiste en fijar qué es precisamente aquello que se mantiene inalterable desde Descartes, cuál es la fuerza que persiste y sigue comunicándose con nuestra actualidad. Así, la doble confrontación se vuelve una

³⁰⁶ La edición de Adam y Tannery reproduce de hecho la segunda edición de la *Meditations* de Cleselier, la cual está revisada y por él y Descartes. Sin embargo no hay modificaciones en el parágrafo de la VI Meditación que nos ocupa (A.T. IX, p. 198 y ss.).

al poner la atención sobre el carácter enunciador de *ego*, su fundación precisamente mediante esa enunciación que se da, pero que nunca se da sólo de una vez, sino cada vez que se produce, cada día, en cada ocasión que la pronuncio. Descartes y la actualidad comparten un mismo modelo sobre la arrealidad con la que el sujeto llena el abismo de lo que no es él, pero a lo que se halla irremisiblemente unido. Cuando se produce el abismo tras la enunciación de *ego*, se produce el espaciamiento, se generan los límites y aparecen allí entonces el cuerpo y el mundo. Todo parte del caos de la juntura, del ayuntamiento del alma y del cuerpo.

Así, Nancy ha empezado un libro que no es propiamente ni de Descartes ni sobre Descartes, sino a partir de Descartes. El corazón del “pliegue antropológico”, es rápidamente reconducido a esta cuestión de la unión. No es el único tema desde la cual podamos presenciar o acompañar el nacimiento mismo del *cogito*, pero sí es el tema crucial, incesante y aporético por el cual se explica la historia de nuestro pensamiento y la finalidad esencial que comparten. Detrás del privilegio de la conciencia, el alma o el espíritu, detrás del privilegio de la materia, del cuerpo; detrás de los equilibrios aceptables entre ambas, se encuentra la preocupación de este caos, de este desorden de juntura excesiva, de convulsión interna que es ya el espejo de todo pensamiento desde Descartes.

1. *La pregunta esencial sobre el problema de la unión, más allá de Geroult.*

La dificultad no reside para Nancy en aprender de qué se trata en la unión. En la VI Meditación queda explicitado: el hambre, la sed o el dolor, esos sentimientos físicos me enseñan que yo no soy un piloto en su nave alojado en un cuerpo, sino que estoy unido a él estrechamente, confundido o mezclado.

Para Nancy, el problema hay que buscarlo en el carácter de la unidad del alma y el cuerpo en Descartes, donde la unidad no es anterior a la composición que produce. Su *ser-uno* se da por oposición a *estar-junto* o *estar-pegado*. Por esta razón, Nancy se pregunta sobre qué hay de ese *unum quid*, cuyo *unum* parece

atestiguado, pero cuyo *quid* permanece suspendido sobre su propia unidad. Sólo la garantía de Dios puede asegurar la función teleológica del ensamblaje entre el alma y el cuerpo; pero una verdad funcional de la unión, su *proposición* en tanto que verdad de una función y una finalidad, no puede recubrir por ella sola la *naturaleza* de esa verdad; esta verdad, en Nancy, apunta a la necesidad de la unión sustancial como tal.

Para Nancy, Geroult³⁰⁷ es un buen ejemplo de esa garantía de la verdad por la función³⁰⁸. Geroult llega a la conclusión que han sido dos las ocasiones en las que se ha evocado el problema de la unión del alma y del cuerpo en las *Meditations* de Descartes, la primera en la operación imaginativa y, la segunda, en la demostración de la existencia de otros cuerpos³⁰⁹. En un primer momento, Descartes vuelve a la operación imaginativa para encontrar un argumento en favor de la existencia de los cuerpos: una vez establecido el significado de esta operación, encuentra las razones para creer en la unión del alma y del cuerpo, ya que la hipótesis por la cual Descartes explica la operación imaginativa, envuelve esta unión. Pero esta operación no es válida si no se demuestra que los cuerpos existen: si es verdad que hay cuerpos, esta hipótesis adquiere la fuerza de una ley, y la unión del alma y el cuerpo deviene *ipso facto* cierta. Pero Descartes no señala por sí mismo esta conclusión que deja al lector, ya que no se trata sólo de probar esta unión, sino de probar su carácter sustancial, que el proceso imaginativo no puede por sí solo establecer.

Así, aparece este segundo momento donde se trata de probar la existencia de los cuerpos y de su unión sustancial, y de la misma manera, se trata de rendir cuenta de los contenidos de los diversos órdenes de ideas y el examen de su creación. El problema del valor de los contenidos de las ideas no puede

³⁰⁷ GEROULT. *Descartes selon l'Ordre des Raisons. II, L'Ame et le Corps*. Aubier-Montaigne. Paris. 1968., p 137-150 (a partir de ahora "Geroult" para la citación).

³⁰⁸ Esta garantía por la función se encuentra aún vigente como una suerte de análisis "al uso", por ejemplo para J. M. Beyssade, donde la unión, "verdadera verdad de los sentidos", se sustenta en una analítica cuyo encaje final es su funcionalidad: *la intuición sensible sin el entendimiento es ciega, pero el entendimiento sin la intuición sensible pierde el mundo exterior, que existe indubitablemente*". Cfr. Xavier Ibáñez i Puig, *Memòria del seminari "Lectura de la Meditacions"* por J.M Beyssade en *Estudis Cartesians*. Barcelonesa d'Edicions. Barcelona. 1996 p. 89.

³⁰⁹ En la obra de Geroult se establece la siguiente triada sobre la existencia de las cosas en Descartes, el entendimiento indica la posibilidad de esa existencia, la imaginación implica la probabilidad de esa existencia, el sentimiento, como veremos al final, implica la certeza de la existencia.

contentarse simplemente con lo ya indicado: el contenido de un sentimiento, por ejemplo, aún no ha sido explicado ni justificado. Del mismo modo, el problema del valor que tengan lo oscuro y lo confuso como tales, tampoco ha sido resuelto y, para Geroult, el orden analítico de las razones exige que este último elemento sea considerado. Y todo esto porque el pasaje que trata de la prueba de la unión del alma y el cuerpo no se efectúa partiendo de los resultados precedentes probados en las Meditaciones: ni la certeza³¹⁰ de que existan los cuerpos, ni que un cuerpo ajeno a mi sustancia existe fuera de mí, dan cuenta de la necesidad de la unión sustancial. Este carácter sustancial de la unión no será, entonces, inmediatamente establecido, con lo que el orden analítico se rompe, porque ya no seguirá buscando en un orden gradual, de lo más simple a lo más complejo, de las ideas y las diversas existencias que van siendo puestas: mi existencia, Dios, los cuerpos, que son los correlatos del valor objetivo que lleva a cabo el análisis³¹¹.

Hasta la VI Meditación, Descartes ha rendido cuenta de tres de los caracteres de las ideas sensibles: *restricción, realidad objetiva y verdad del contenido cualitativo*; pero no de un cuarto, el más específico: lo oscuro y confuso como tal de la *cualidad*.

La prueba de la unión sustancial del alma y el cuerpo se comienza a desarrollar en el curso mismo del párrafo donde son deducidas las pruebas de la existencia de los cuerpos y su relación con las cosas materiales que le son cercanas a la psique propiamente dicha. Estas consecuencias señalan el contenido cualitativo sobre el cual se funda exclusivamente la prueba de la unión, pero en lo que respecta al valor objetivo de la realidad objetiva de los sentimientos, en la prueba de la existencia de los cuerpos, sólo la variedad se constata en relación del orden de las verdades de la psique, determinando sólo esta realidad objetiva. Debemos, entonces, sostener que existen cuerpos

³¹⁰ Si el entendimiento asegura, garantiza la verdad, la certeza de las cosas claras y distintas, entonces posibilita la existencia de esas cosas, pero no la necesidad de su existencia, sólo lo infinito es necesario. Para Malebranche el entendimiento sí lo garantiza. *Ibíd.*, p. 25.

³¹¹ Para Geroult, en la VI Meditación acaba el encadenaje de la filosofía de Descartes. Al ser la última, es la más difícil y compleja. El *nexus rationum* por el que aboga Geroult, parte de la prueba de la existencia de las cosas materiales que establecen de manera necesaria tres suertes de existencia: Mi espíritu (II Meditación), Dios (III Meditación) y el cuerpo (VI Meditación). El problema de la existencia de las cosas materiales se resuelve en dos tiempos: prueba de la realidad de su esencia, y luego, de su existencia.

diferentes a nosotros, ofreciendo las variedades particulares de cada uno, donde la sensación no hace que podamos conocer la verdadera naturaleza de esas variedades, es decir, lo que son en sí mismas, en los cuerpos que existen fuera de mí. Esto precisamente, es lo que invita a eliminar el carácter cualitativo, establecido como una cosa falsa en relación a la realidad formal de las cosas exteriores, ya que esto sólo nos asegura, en virtud de la veracidad divina, que nosotros disponemos de la facultad necesaria para la eliminación de las cualidades, pero no nuestro conocimiento sobre ellas o mediante ellas de algo objetivamente real.

Pero, una vez realizada esta demostración, que se encuentra en la conciencia como una cosa incuestionable, este residuo cualitativo que, por haber sido eliminado por la psique como una cosa falsa en relación a la objetividad de las cosas exteriores, como ilusoria respecto a los cuerpos que están fuera de nosotros, sabemos que no existe más que en mí. Pues si soy una cosa verdadera, como una especie de cosa positiva o real, no importa que las verdades cualitativas respondan, fuera de ellas, a alguna cosa de la geometría o de la cantidad que le es ajena, como tampoco si tienen una presencia intermedia, pues, si las cualidades no son reales fuera de mí, esto no significa que no sean reales en absoluto, ellas siempre serán reales dentro de mí. Todo lo que es real, además, tiene a Dios como autor, y todo lo que tiene a Dios por autor es real y está garantizado por él. En consecuencia, la veracidad divina tiene a bien que nosotros descubramos la verdad de este residuo cualitativo, donde lo real no puede ser negado.

No obstante, todo ello no puede ser posible si nosotros lo consideramos desde las opiniones falsas que nos formamos al respecto. Pero la corrección que se presenta de aquí en adelante, no pertenecerá ya más a la conciencia del cuerpo existente exterior, no será la propiedad de una cosa. La investigación ya no pertenece a la esfera de la conciencia, sino a la biología humana como disciplina psicológica.

Se trata de una nueva suerte de verdad que no tendrá más que un contenido representativo, en una realidad objetiva, y así mismo, una suerte de verdad cualitativa, considerado como un signo de variedad geométrica, en el aspecto

oscuro y confuso de su *darse*, a saber, la cualidad. De este modo vemos como a una verdad del entendimiento le sobreviene una verdad de lo vivido.

El error fundamental es mezclar los dos órdenes, e incluso, un error más grave, es negar uno de los dos órdenes en provecho del otro³¹²: Y este segundo error no es más difícil de evitar que el primero. Sabemos, en efecto, que el sentimiento de la unión oscurece la idea clara y distinta de la distinción real del alma y del cuerpo y viceversa; además también sabemos que la gran filosofía obedece mal a las enseñanzas del sentimiento, de lo vivido; esta filosofía, al contrario, enseña al hombre común a librarse precisamente de lo vivido para apreciar la verdad del cuerpo y *pratiquer la vraie physique*³¹³.

Pero el entendimiento, siguiendo el encadenamiento de las ideas claras y distintas, es necesario para la veracidad divina validar con una prueba racional esta verdad de lo vivido, que es por sí misma irracional, delimitando a su vez la esfera pertinente.

Entonces, como podemos ver, somos conducidos a la cualidad, sobre la que hay que llevar el análisis. Ésta será considerada en sí misma distinguida de la restricción, de la cantidad y de la verdad de la realidad objetiva. Y es allí donde se buscará rendir cuenta de su a su naturaleza constitutiva y descubrir su significación, que, como en los casos precedentes, habrá que asignarse a un correlato a la vez que a una función.

A esta justificación se impone con urgencia el salvaguardar la tesis de la veracidad divina. Dados lo oscuro y lo confuso de la cualidad, aparece –justo cuando el resultado fiable de la cantidad de la realidad objetiva constituye el contenido de la idea sensible y donde se puede pensar en las propiedades y las funciones que han sido reconocidas en la idea sensible– la relación de una pequeña cantidad de realidad en virtud de sus dos otros caracteres: la reducción y la diversidad de contenidos. Estos son suficientes para justificar enteramente la verdad de la idea, en los límites de su realidad, ya que, en esos mismos límites, se ha satisfecho plenamente la veracidad divina que la garantiza. La cualidad en

³¹² Carta a Elisabeth, 21 de mayo de 1643 A.T. III, pp. 665-668. Opus cit. *Ibíd.*, p. 126.

³¹³ Carta a Elisabeth, 28 junio de 1643. A.T. III, pp. 692-695. Opus cit. *Ibíd.*, p. 127.

sí misma es distinta, tanto de la cantidad como de la realidad objetiva y de la verdad de los contenidos.

De este modo, aparece la encarnación como todo lo falso material, como el lugar donde se refugia esta falsedad, como, incluso, toda posibilidad de lo falso y del mal. La comparación entre esto y la veracidad divina, parece entonces poner en evidencia una suerte de *escándalo analógico*, pues, no en balde, estamos refiriéndonos a nuestra conciencia y por extensión a una obra de Dios. Aquí encontramos la confrontación al modo de la IV Meditación entre el error formal y la veracidad divina. El error, debe ser explicado *dans la possibilité en quelque sorte technique*³¹⁴, que de una misma vez hace posible justificar la posibilidad metafísica, que Gueroult señala de este modo:

*(...) de même l'obscurité et la confusion du sens – la qualité en tant que telle, – doivent être (en tant que faux ou principes de fausseté) expliquées dans leur possibilité technique, de telle sorte que, d'autre part et du même coup, elles soient justifiées dans leur possibilité métaphysique au regard d'un Dieu tout bon et tout vérace*³¹⁵.

El principio de la veracidad divina, como lo vemos, es un principio heurístico, el hilo conductor indispensable para descubrir la explicación de un hecho y su legitimidad de derecho ¿Es lo cualitativo equiparable entonces al error formal descrito en la IV Meditación? El error formal es culpa del hombre, y en este sentido Dios está excusado. Descartes aporta dos respuestas diferentes a la misma alternativa. La primera es que siendo Dios veraz, el mal no existe y es sólo una apariencia; en la segunda, Dios es el autor, pero *un néant quin'a rien d'un cause proprement dit*³¹⁶. En ambos casos Dios está disculpado porque no es responsable. En el caso de la falsedad formal, Descartes opta por la segunda explicación mientras que en el caso de la falsedad material opta por la primera.

Realmente, lo oscuro y confuso no son propiamente nada malo. Considerados en sí mismos, nos revelan *auténticamente* la unión del alma y el cuerpo como

³¹⁴ Gueroult, p. 128.

³¹⁵ Idem.

³¹⁶ Gueroult, p. 129.

una unión sustancial³¹⁷. Lo cual, a su vez, es causa de eso que las constituye como tales, como cualidades, las cuales salvaguardan esta unión. Vistas así son verídicas y sus pretensiones legítimas: son justificadas intrínsecamente en el hombre y metafísicamente en Dios, que es su autor. Pero este sólo es un elemento de la solución.

A pesar de su veracidad intrínseca y de su función útil, aún han de rendir cuenta de algo más. No se trata que las ideas del entendimiento sean erróneas, sino que el error es consubstancial a la naturaleza de la idea. La causa se encuentra fuera de la idea, en el juicio libre que confiere a la cualidad una competencia que no le pertenece.

Los resultados del juicio llegan de este modo a ser falsos, no solamente en la conciencia del entendimiento, sino en la verdad misma de los sentidos. El error formal descubierto en la IV Meditación se aplica, en esta medida, al error cometido a propósito de los sentidos, del mismo modo que se habían aplicado al error cometido en la idea del entendimiento.

Por otro lado, también, hay que constatar que el sentimiento es verídico por sí mismo, y no lo es siempre. En ocasiones él falla en esta función y es intrínsecamente tramposo. De este modo es imposible justificar su falsedad por su función ni por la libertad del hombre. En el primer caso porque la trampa nos traiciona, y en el segundo, porque el hombre no depende de esta clase de sentimientos. Encontramos entonces una investigación inédita sobre estas deficiencias de la obra divina desde el punto de vista de la veracidad de Dios, investigación dirigida a justificar el sentimiento. Y esto se hará a través del entendimiento que es un *maximum* absoluto.

Así, la investigación será doble. En primer lugar la determinación de la cualidad como algo casi-objetivo, no objetivo en sí mismo pero susceptible de esta medida. Este valor afecta a la verdad de las cosas que están fuera de mí, no en sí mismas, sino en cómo se presentan favorable o desfavorablemente sobre mi

³¹⁷ *Dios*: ¿tiene limitación de su ser y su poder? San Anselmo lo había planteado, y no es posible que sea nada. La limitación es por el ser, orden superior. Dios puede unir sustancias, pero no hacer de ellas una sola cosa. *Ibíd.*, p. 29.

naturaleza, en sentido estricto, es decir, se descubrirá así la función útil de la cualidad como tal, función puramente biológica.

En segundo lugar, serán devueltas al problema del error propiamente dicho, y que se aunará a los temas de la IV Meditación, adaptando la esfera de lo oscuro y confuso, cuando se trata de determinar los factores humanos (libertad, juicio) del error formal relativo a la cualidad sensible. El resto de problemas propios del sentimiento, no pueden ser explicados más que por cuestiones ajenas al hombre y su libertad, y tampoco pueden ser resueltos por la combinación del análisis de la estructura psicofísica del hombre con las razones metafísicas que han sido puestos en la IV Meditación.

Encontramos que, la primera investigación a este respecto, se encuentra en la línea de la III Meditación. Se trata de una tentativa para encontrar si un elemento de la consciencia perteneciente a la esfera de las ideas, si posee o no un valor objetivo, y en qué medida. Este elemento es aquí la cualidad, concebida en su propiedad constitutiva y específica de oscuro y confuso. Pero el problema es más difícil que nunca, porque esto no se puede apoyar en los elementos que nos han permitido resolver, tanto desde la esfera de las ideas claras y distintas como en las ideas sensibles, la objetividad real del sentimiento. Estos elementos son la cualidad de la realidad objetiva de la idea dada por el sentido, y por otra parte, la reducción interna dada por la razón. Parece que todo el valor objetivo posible que comporta el sentimiento ha sido ya establecido, a saber, su valor objetivo existencial que es correlativo a la división de lo infinitamente pequeño de su realidad objetiva, especificada gracias a la reducción, *particularisé eau tant de fois que cette réalité offre de variétés différents*³¹⁸.

La cualidad como lo oscuro y lo confuso en sí mismo, no es la realidad objetiva misma, sino el resultado para el entendimiento de la infinita división en elementos más pequeños de su realidad. No constituyen el contenido de la idea pero sí el aspecto mezclado por el cual se presenta ante nosotros.

Por lo tanto, la idea sensible no podrá ser reconocida en virtud de cantidad de realidad objetiva, entonces ¿qué afinidad tiene la idea sensible respecto al valor objetivo, la manera en la que se relaciona con la cosa fuera de la idea sensible?

³¹⁸ Geroult, p. 131.

Lo único que puede garantizarlo es la veracidad divina, pero esta no interviene sola ni directamente. Los criterios que garantizan las ideas no funcionan con las ideas sensibles. Si sólo Dios puede asegurar la verdad de la idea sensible, entonces debe buscarse necesariamente el principio y el *a priori* de la cualidad, el valor y la significación que se reconocen en sí misma, por la sola razón de que es Dios quien la ha puesto en nosotros.

De este modo, la cualidad oscura y confusa, consultada integral y auténticamente, debe aportarnos la certeza de su significación, su propio valor, y su naturaleza constitutiva: toda la prueba consistirá en recoger la naturaleza misma en su autenticidad. El entendimiento no es suficiente, ¿cómo nos dirigimos a esa “naturaleza” de la idea sensible? En primer lugar constatando el hecho de que yo tengo un cuerpo, y no sólo soy un piloto en su nave. No percibo las reacciones interiores como ideas claras y distintas, sino confusas e íntimas, porque mi cuerpo es un accidente que se modifica pero que, a su vez, trata de una modificación de mí mismo. En *l'espèce*, mi alma y mi cuerpo forman uno. De este modo los sentimientos son: *des façons confuses de penser qui proviennent et dépendent de l'union et comme du mélange de l'esprit avec mon corps*.

Si esto pasa es porque Dios los ha puesto en mí para que sea posible aprehender la unión sustancial entre el alma y el cuerpo. El sentimiento es lo oscuro y lo confuso, puesto en mí por Dios, a fin de darme conciencia de la unión sustancial del alma y el cuerpo, que constituyen mi naturaleza.

Así, vemos el modo en el que Gueroult ha dado cuenta de la prueba interior al sistema cartesiano sobre la unión del alma y el cuerpo. La mayor dificultad reside en conciliar las ideas claras y distintas, por lo tanto objetivas, que garantizan el conocimiento y dependen del entendimiento, con su antónimo conceptual, las ideas oscuras y confusas, susceptibles de falsedad, dependientes del sentimiento, y que no pueden garantizar conocimiento. Entre estas dos posiciones, Gueroult se pregunta sobre la cantidad de realidad objetiva de la cualidad, que proviene del sentimiento, de la oscuridad y la confusión. La cualidad es verdadera en virtud de su *darse* y no en virtud de sus contenidos. Este *darse* es evidente en tanto que se da en mí, existe y por lo tanto es cierto ya que toda existencia implica a Dios y su creación. De esta manera el tema de la unión del alma y el cuerpo en Gueroult queda justificada dentro del *nexus*

rationum que comprende el conjunto de la filosofía de Descartes. Es decir, Gueroult atiende el problema de la unión del alma y el cuerpo en Descartes desde la posible controversia que pudiera implicar, para un sistema racional, asegurar la existencia objetiva de algo que parte de la irracionalidad. La función del sentimiento es algo, independientemente de su contenido, y tiene un fin, puesto por Dios, que es el que me permite saber que estoy unido a un cuerpo.

Nancy se propone señalar que el problema es otro diferente, no se trata de justificar un elemento problemático dentro de todo el conjunto de la filosofía de Descartes, sino indicar dónde apunta justamente el conjunto de todo el pensamiento cartesiano. Es decir, no se trata de contestar sobre la posibilidad, o la coherencia de la sustancialidad de la unión, sino responder *por qué es necesario que la unión sustancial sea real*.

Al tratar así la problemática de la unión del alma y el cuerpo en Descartes, Nancy ha descartado dos posibles vías explicativas o interpretativas de la unión del alma y el cuerpo. La primera hace referencia a la justificación de la unión del alma y el cuerpo mediante el sentimiento. Esto ya está explicitado en la VI Meditación donde se nos dice que la justificación es completamente sensible: el dolor, el hambre, la sed, todo ello nos hace ver que no somos un piloto en una nave, no estamos alojados en nuestro cuerpo, sino confundidos o mezclados. Nancy se pregunta más bien por la *necesidad* de semejante unión, donde bastaría, por ejemplo, el cálculo divino.

La segunda cuestión hace referencia a la función de esa unión. En este apartado, Nancy discute el punto de vista de Gueroult. Los “sentimientos” que hacen posible la enseñanza de la unión entre el alma y el cuerpo (la sed, el hambre etc.) indican el valor de finalidad más bien que de verdad de ese conocimiento, cuestión que implica la veracidad divina, la función teleológica del ensamblaje. Por eso, antes que la función, hemos de preguntarnos qué hace que esa función esté determinada como *ser*.

Es cierto que Descartes da como real esa unión pero esto no implica que haya en esta unidad compuesta ninguna *realidad más que en la realidad de sus componentes*. Es en este sentido precisamente que cabe la pregunta sobre la *necesidad* de realidad de la unión sustancial y que, ni la mera justificación de la

unión (el acceso al saber) ni su funcionalidad teleológica (la verdad de una finalidad de la unión), pueden dar cuenta de la verdad de la unión en tanto que necesidad.

2. *El análisis de la unión y su necesidad real.*

De esta manera, Nancy empieza su propio análisis sobre el tema de la unión del alma y el cuerpo en Descartes. Si de este análisis ha de salir la conexión con nuestra actualidad, no podemos pretender simplemente justificar cómo se produce la unión en Descartes, que la posibilita y a qué fin tiende, sino lo que reclama, ¿qué hace necesario que la unión del alma y el cuerpo tenga exigencia de realidad en cuanto a sustancia?, ¿qué implica esta exigencia misma de la filosofía de Descartes y qué consecuencias produce?

2.1. *Ego sum, ego existo.*

Es la tradición la que compromete a desconocer: en la VI Meditación, y sólo en ella, insiste Nancy, se dice que el cuerpo no piensa, cosa que nos lleva a suponer que el establecimiento del *cogito* en la II Meditación no descansa en la separación del alma y el cuerpo.

El enunciado del *cogito* es “*Ego sum, ego existo*”³¹⁹. Descartes avanza muy rápido en la VI Meditación cuando dice que *yo no soy en absoluto ese conjunto de miembros que es llamado cuerpo humano*, precisamente porque el *ego* implica una posición auto-enunciadora que es propia del pensamiento. Pero aun siendo únicamente una cosa que piensa, no determino aún sino una parte de mí, como aparece en la III Meditación, *no se trata todavía aquí precisamente sino de*

³¹⁹ A propósito del *Ego sum, ego existo*, hemos de descartar la existencialidad en sentido moderno, el *existo* se determina por el *ego*, por la primera persona de la enunciación y no a la inversa. Esta “vena interpretativa” es representada por Jean Laporte (*Le Rationalisme de Descartes*, París, 1950) que Nancy se da prisa en desacreditar.

una parte de mi mismo. La clase de *Yo*³²⁰ que se enuncia de *ego sum* no agota la naturaleza o la sustancia de otra clase de yo. Nancy dice que Descartes lo precisa en la carta al P. Gibiuef el 19 de enero de 1642, donde la demostración de la necesaria distinción del alma y el cuerpo, se produce en razón de la idea “completa” que tengo de la una y del otro. Porque completud, en Descartes, corresponde solamente al hecho de que “yo puedo concebir sola” cada sustancia, cosa que no compromete la exhaustividad de las propiedades de cada una. En efecto, Descartes no niega que pueda haber en el alma o el cuerpo varias propiedades de las que no tengo ninguna idea³²¹.

Es decir, que en todo caso, el puro pensamiento no agota ni garantiza la realidad sustancial de otra sustancia que no sea ella, y lo más importante, a la que va unida. Así, *ego* no implica su existencia independiente como sustancia distinta del cuerpo. Es más, esa “misma cosa que piensa” es también la que “quiere”, “desea” o que “imagina”, *todas las operaciones que serán confirmadas en su determinación corporal*³²². Desde la segunda hasta la VI Meditación, ha de prevalecer un tono vago: si el *sentir* es donde reposa la evidencia, entonces no hay relevancia posible del alma respecto al cuerpo, ni del cuerpo respecto al alma. Y en respuesta a las segundas objeciones, Descartes deja muy clara esta intencionalidad pues no investigaba todavía en ese lugar si ese espíritu era diferente del cuerpo.

Ego ha jugado un papel ficticio pero sólo en lo que concierne a su propio reporte. Ha sido capaz de negar que tenga un cuerpo, que tengo incluso pensamiento, pero hasta el punto que no puede fingirse a sí mismo. No se ha tratado, en la VI Meditación, de un rodeo por una *ficción*, ya que la existencia se afirma tanto más cuanto finjo no tener cuerpo y no tener pensamiento. *Ego* es capaz de hacer este subterfugio y garantizarse, pero nada dice de la unión del alma y el cuerpo, de su necesidad real, no la implica necesariamente, es decir, que en su afirmación,

³²⁰ Nancy, distingue dos clases de yoes en francés. El Yo (je) que se enuncia con el *ego sum*, del yo (*moi*) como naturaleza o sustancia, retomando en cierto sentido la distinción de Lacan entre el *je* y *moi*.

³²¹ Nancy adelanta: *Veremos más adelante que en última instancia una de esas propiedades desconocidas podría ser una naturaleza extendida del alma*. *Ego Sum*, p. 119. Nosotros no abordaremos esta cuestión sino más adelante, en el capítulo X.

³²² *Ego Sum*, p. 110.

ego es capaz de diferenciar pero no tiene que vérselas directamente ni con la posición ni la calificación de las sustancias.

2.2. *Las implicaciones exactas de la dualidad entre el alma y el cuerpo.*

En la VI Meditación es donde se asegura la independencia de las dos sustancias, siendo necesario asegurar la independencia de la realidad pensante. Lo que prueba la prueba de la distinción ha de verse en tanto la relación de la necesidad que mantiene con la unión, que le puede ser contraria o heterogénea. Lo que ha quedado probado es la distinción del alma y el cuerpo, e incluso que el *ego* que piensa no es, en cuanto a tal, un cuerpo, y esto pasa, para la interpretación de Nancy, por la respuesta de las objeciones, bajo tres determinaciones las cuales le confieren su carácter exacto.

La primera consiste en lo siguiente: si la prueba implica que las cosas que percibo como distintas lo son efectivamente, eso quiere decir que “pueden estar puestas separadamente”, aunque esto no me garantiza que esa *posibilidad* se actualice de una manera o de otra. No puedo saber efectivamente cómo, cuándo y dónde pasa esta separación cuya garantía nos proporciona Dios. La indistinción de la actualidad de la separación del alma y el cuerpo nos dice que la independencia, la certeza de su autonomía, de la cosa pensante no conlleva la existencia independiente de algo así como un “puro espíritu” (Dios podría haber hecho el alma mortal). Además, enseguida, hay otra aprehensión de la existencia del pensamiento que tiene lugar en y como la aprehensión de mi existencia, en la cual *ego* no se determina como sustancia independiente, sino, como existencia pensante.

La segunda consiste en que si bien la prueba concluye en la distinción real de la sustancia, no podemos por ella tener un conocimiento positivo de lo que es esa sustancia, si decimos que el espíritu no es extenso no para decir lo que es, sino para desengañar a aquellos que piensan que es extenso. El conocimiento del espíritu es tal vez el más amplio de nuestros conocimientos, pero esto no quiere decir que sea el más completo. Nancy recurre a la respuesta de Descartes a Gassendi, no se trata que el ciego no sepa nada del sol, sabe algo aunque no

todo, igual que nosotros con la sustancia pensante. Así, el conocimiento de la distinción dice algo respecto a la sustancia pensante pero no todas sus propiedades, tanto de la inmortalidad como la unión.

Finalmente, la distinción “entera y verdadera” así probada, es la distinción entre el yo (*moi*) es decir mi alma, por lo que yo (*je*) soy lo que soy. En relación al yo (*moi*), la “cosa” así representa a la vez el todo y la parte. A la vez yo (*je*) soy distinto de mi cuerpo, en tanto que soy una cosa que piensa, y ese yo (*moi*) no soy yo (*moi*), sino en tanto que constituye eso que soy “yo soy eso que soy”, lo que no excluye que yo (*je*) sea todavía otra cosa que eso *por lo que yo soy eso que soy*.

Descartes adelanta que tal vez “yo” comporte una muy estrecha unión con lo que no soy yo, y por lo tanto, que sea todavía otra cosa que eso que soy esencialmente, sin que por ello esto sea planteado como un puro accidente en relación a esa esencia. La unión que se anticipa en la distinción, no viene a sumarse a la sustancia pensante ni como exterioridad, ni como modificación de la “esencia o naturaleza” de esa sustancia.

Nancy nos dice que en la prueba de la distinción encontramos el terreno para algo que él va a llamar singularmente el “doble del yo” (*moi*). Se trata de una extraña pareja de fuerzas que contienen disyunción y contracción ejerciéndose sobre el yo y nos acercan al esclarecimiento de esta aparente contradicción entre la distinción y la unión de las sustancias.

2.3. *Singular dualidad.*

*Certum est me a corpore meo esse distinctum*³²³, no conlleva la forma que la traducción francesa muestra con claridad y que implica la aparición del yo como *ego*. Esta frase habla sobre la totalidad del yo (*je*) sin posición ni restricción y del yo en posición de sujeto que portaría la distinción. Se hace necesario distinguir lo que *yo soy* de eso *por lo que yo soy lo que soy*, la distinción se forma correctamente cuando se la plantea *simultáneamente* entre yo y el cuerpo y entre

³²³ *Ego Sum*, p. 114.

dos cosas mías, *entre dos cosas del yo, y quizás entre dos cosas que son yo, o en entre-dos-cosas del yo*³²⁴.

No se puede reducir la distinción a un *tener* y un *ser*. Es cierto que yo soy una cosa que piensa y que tengo un cuerpo, pero estoy unido a ese cuerpo. Y la estrechez de esta unión, su *permixtio* (su estrechamiento), es lo que hace imposible que la unión pueda ser reducida a una relación extrínseca del tener: el ser de la propiedad se opone a la impropiedad del tener³²⁵.

El alma representa ese yo (*moi*) por el cual yo soy eso que soy, pero no representa de una manera zanjada que ese yo (*moi*) debería ser el sujeto de la proposición “es cierto que yo, soy”. Nancy apela en este caso a una silepsia, es cierto que “yo soy enteramente distinto” implica que al mismo tiempo que yo (*moi*) sigue siendo sujeto de derecho, pero cede su lugar a una tercera persona y, además, femenina, el alma. La silepsis ayunta dos cosas que no deberían estarlo y muestra la no-consecución del yo (*je*) como sustancia pensante al yo (*moi*) sujeto de la existencia enunciativa. Esto, que otrora revela en Nancy una implicación de la concepción moderna de la subjetividad, ha de ser debidamente matizado.

Cuando enuncio yo (*moi*) doy la posición de una sustancia, pero la presuposición de la existencia de esa sustancia, de la sustancialidad de la sustancia, cabe en el único enunciado en primera persona que la hace posible “yo soy yo que es sustancia”. En ese enunciado y de ese enunciado, el sujeto a la vez se identifica a la sustancia pensante y se distingue de ella. La prueba de la distinción del alma y del cuerpo conlleva a la vez una conclusión y una implicación: el sujeto en tanto que sustancia que piensa es enteramente distinto de la extensión y también ese sujeto es *distinto de la distinción* de las dos sustancias.³²⁶

³²⁴ *Ego Sum*, p. 114.

³²⁵ *Ego Sum*, p. 115.

³²⁶ *Ego Sum*, p. 116.

2.4. *La distinción original, ego.*

La prueba de la distinción de las sustancias nos ha dado la distinción entre el sujeto y la distinción entre las sustancias. Esas dos distinciones son en realidad la misma, por extraño que parezca, ya que se trata de la distinción entre la sustancia objeto y la sustancia extensa: discernir su identidad implica la necesidad de distinguirlas. Su identidad consiste en el alcance todo negativo de la distinción del alma y el cuerpo, pues el alma no es del orden del cuerpo, no es extensa. A su vez, el *ego* del *cogito* se distingue negativamente, éste no es del orden en el que hay lugar para distinguir esas dos sustancias. ¿Cómo se articulan estas negaciones?

En el primer caso hay que advertir que Descartes distancia el alma del cuerpo para prevenir a aquellos que puedan creer que el alma tiene las propiedades de éste. El espacio de restricción que implica la unión del alma y el cuerpo, determina en este caso el objeto de la distinción, porque no es lo propio del espíritu el estar extendido, sino solamente pensar, pero aunque no está extendido como tal y propiamente, esto tampoco le impide estar unido a la extensión, ya que, sin ninguna reserva, él está extendido a todo el cuerpo. En el seno del régimen de la distinción, la unión no queda reservada en la excepción. La unión es contraria por definición a la parcialidad, no se trata nunca de una sola parte de ella, ni de las partes que la componen. La unión debe ser total y para ello, la distinción debe ser absoluta: sólo lo que no está extendido, puede, en vez de difundirse por el cuerpo, estar unido a él. Así, la no extensión del alma cumple lo que exige la unión y garantiza la distinción: *lo que es de tal suerte exigido y garantizado, es la unidad del sujeto en tanto que su verdad*³²⁷.

Un espíritu extendido no podría ser la unidad del *ego*, estaría efectivamente dividido. La distinción del alma y el cuerpo garantiza esa unidad del *ego*, a la vez que es exigida para que la unión del alma y el cuerpo sea posible, y no sea un puro encajamiento de partes, cuya lógica no podrá ser otra que la distinción del *ego* y la distinción de las sustancias.

³²⁷ *Ego Sum*, p. 120. En la nota 20 de la misma página, Nancy recurre al ejemplo de la glándula pineal, en esta opera una suerte de mezcla, no la unión, ya que es extensa.

Nos advierte Nancy que esto no significa ni mucho menos que *ego* se encuentre previamente constituido, como algo independiente y disponible, estructurado según su unidad, como si se tratase de una realidad de naturaleza, puesta frente a la extensión plural. Eso sí, *ego* sí puede haber sido predeterminado como el contenido unitario de la verdad, porque *consistiendo la verdad en un indivisible*, y excluyendo todos los contenidos de verdad y todas las posiciones de realidad (mediante la duda metódica), *la verdad se ha producido como enunciación*³²⁸. En este sentido, la verdad no se ha producido como una sustancia que se hubiera hecho manifiesta al conocimiento; más bien esta sustancia no se ha producido más que como “puntualidad” enunciativa, y por esta razón, la II Meditación nada dice de la sustancialidad del *ego*.

Y esto sucede desde el momento en el que Descartes plantea al espíritu como sustancia distinta, resultando una doble operación.

La primera pertenece a una cierta subordinación de la egología a la ontología, tal como lo propone M. Henry en la introducción de su *L'Essence de la Manifestation*³²⁹. Hay una sustantificación de la “pura” enunciación de *ego*, instalado en la posición de *sub-jectum*³³⁰, donde la enunciación *ego* se haya siempre presupuesta ella misma como posición de *sub-strato*³³¹. Mientras que la segunda operación hace que presuponer *ego* como sustancia no es otra cosa que *la distinción misma*, una distinción absoluta que no puede más que acompañar *ego*, ya que para esto es totalmente insuficiente el *Je*, el cual no produce la separación de una sustancia distinta. La primera operación recubre a la segunda. Decir *yo* es insostenible si no hay algo más que cumpla una función de sostén, la primera operación no se sostiene de discurso (sólo de decir *yo*). No concebir la distinción nos condena a no concebir nada absolutamente, pues no concebir la distinción sería no concebir *la posición de la auto-enunciación en la concepción misma en la enunciación*³³² de *ego* que hace propiamente que *yo*

³²⁸ *Ego Sum*, p. 118.

³²⁹ HENRY. M, *L'Essence de la Manifestation*. Martinus Nihjoff, The Hague, Netherlands, 1973.

³³⁰ Tal como lo analiza Heidegger, como lo que es constante y consistente, en tanto que sujeto permanente de la representación, y entonces en tanto que “el re-presentarse a sí mismo”, que hace sustrato del régimen moderno de verdad como certeza.

³³¹ *Ego Sum* p. 119.

³³² *Ego Sum*, p. 120.

piense, que es para Descartes aquello que es percibido inmediatamente por nosotros mismos, sin ningún elemento reflexivo o especular.

La distinción, por lo tanto, es en origen pre-sustancial, anterior y exterior a la posición de las sustancias y a su distinción correlativa, de este modo, la distinción es con-sustancial al *cogito*. La distinción del alma y el cuerpo, es una distinción derivada en relación al *ego que se distingue*, y asegura o sostiene esa distinción original. La distinción garantiza a *ego* la naturaleza de una cosa que piensa: *ego* no se mantiene más que sobre la punta de una enunciación, lo cual se satisface con esa asignación de “cosa”, sin que eso implique una determinación verdadera de la naturaleza de esa cosa. El conocimiento de esa cosa está mal asegurado, y para demostrarlo, Nancy cita directamente a Descartes de las *Responses*, donde no está probada la indivisibilidad de la sustancia pensante, solamente necesaria para nuestra comprensión (no ha sido revelada por Dios ni comprendida por el conocimiento humano), la inmediatez de *ego* le confiere la indivisibilidad pero no *a título de sustancia*. Es la distinción sustancial del alma y el cuerpo la que tiene como fin asegurar la indivisibilidad de *ego*, que *nunca se ha asegurado de otra manera, que en la precariedad y la inestabilidad constitutivas de la “pura” auto-enunciación*³³³. La distinción del alma y el cuerpo, sería necesario arriesgarse a decir, no ocupa sino una situación funcional en la teoría cartesiana, mientras que la ontología a la cual remite sería la ontología misma del *ego*, en tanto que enunciándose él se distingue y por ese mismo hecho, se plantea como distinto de la distinción de las sustancias.

2.5. *Evidencia del Sujeto como convulsión.*

Estas dos distinciones componen un sistema que hace que la unión vaya de suyo. Por un lado, la distinción de las sustancias es la distinción de dos cosas inconmensurables, gracias a la distinción primera que permanece de trasfondo. La cosa extensa es la única que tiene auténtica figura de sustancia, ella tiene un lugar, se mantiene en un lugar, un substrato, una base, un soporte para toda cosa que pueda ser planteada y mantenerse en un lugar. La segunda, la cosa

³³³ *Ego Sum*, p. 123.

que piensa, no se sostiene en nada más que en esa inmediatez e instantaneidad, de una sustancialidad que no tiene propiamente lugar. Todo lugar y ningún lugar, y es gracias a ese efecto de inconmensurabilidad total que la unión es posible: la una no puede hacer obstáculo a la otra y es por esa razón que sobra la pregunta por el ayuntamiento de dos cosas completamente heterogéneas, si el *cuerpo ofusca el alma* como dice Descartes, es por esta diferencia mencionada antes entre lo divisible y lo indivisible. Un espíritu extendido podría ocupar un cuerpo extendido (alojado, como un piloto en su nave), pero lo inextendido del espíritu puede estar unido (*quasi permixtum*) al cuerpo extendido.

La distinción de *ego* es la distinción de una sustancialidad que no tiene realmente sustancialidad (el *Je* del yo que dice yo), plantea el estatuto de existencia que yo se confiere, que yo como tal consiste en conferirse. Plantea un estatuto no sustancial, una inestabilidad constitutiva que viene del *sum*. El estatuto de esta insustancial sustancia es idéntico a su aprehensión: *ego sum es verdadero todas las veces que yo lo concibo en mi espíritu, yo (moi) soy quien subraya yo (je)*, y en este sentido hay esencialmente la estructura de una inmediatez como relación para consigo mismo (*à soi*), y no se distingue la aprehensión del alma y el cuerpo tal y como la consideramos en un instante. No se trata de una diferencia de naturalezas para con lo que respecta a la unión, pues no podemos considerar que la primera sea de índole intelectual y la otra sensible, ambas se juegan en el mismo punto. La “prueba” de la unión no sustituye con una certeza sensible la claridad intelectual, sino que ella transporta la claridad y la certeza al orden de los sentidos: la distinción de *ego* no prohíbe la unión pero tampoco la establece. Punto idéntico y doble, la estructura de las evidencias *reintroduce como opacidad sensible* lo que creíamos una pura naturaleza intelectual. La evidencia intelectual es clara porque es instantánea, en este punto idéntico y doble, dos veces distinto de la distinción de las sustancias. La evidencia se redobra (punto de *ego* y de la unión, punto de *unum quid*), lo que creíamos una pura evidencia intelectual se reintroduce como opacidad sensible, opacidad de los sentidos que procura la claridad, tal como sucedería con el diafragma de una cámara fotográfica.

Recapitemos un instante para comprender qué quiere decir Nancy con esto. La enunciación que supone *ego* tiene una consustancialidad con el abrir y el

cerrar (¿qué otra cosa pertenece al enunciar que apenas abrir la boca y luego cerrarla?), al modo de un diafragma que para tomar una imagen de *ego* necesita tanto abrirse como cerrarse. Se trata de un instante y, además, de un instante que “es” también inestabilidad: *la evidencia del cogito tiene la naturaleza de un diafragma: de eso que se pone atravesado para obstruir y ofuscar*³³⁴.

Esta metáfora del diafragma indica la evidencia de un instante inestable, instantáneo pero impreciso, de la certeza del Sujeto, y esto es lo que provoca la convulsión. Se trata de una contractura: se fija la posición del sujeto reuniéndolo consigo mismo, esta posición y esta reunión que provoca el enunciar de *ego*, desarticula al propio Sujeto. La evidencia de la distinción de *ego* no se distingue de la evidencia opaca de la unión.

La evidencia va entonces por vías distintas a las del reconocimiento, puede que sean o bien la reflexión o bien la especulación. No hay, no se trata, de un estadio del espejo, porque *ego* se pone, se impone, mucho antes que cualquier estadio, estación o estancia del sujeto; se ocurre a sí mismo antes de un tiempo si es que esta identidad puntual anterior a la convulsión ha tenido lugar. Su unicidad adviene a su propia extremidad que no puede articularlo sino desmembrándolo.

2.6. *Sustancias y dificultad de establecer la unión.*

Si consideramos así distinguida la esencia de la sustancia de *ego*, es cuando podemos decir que se trata de una sustancia incompleta. Sobre que las sustancias incompletas son una contradicción Nancy nos recuerda que Descartes lo sabe³³⁵. Si Descartes, para hablar de la unión ha rehuído por un lado de hablar de sustancias incompletas que hayan su completud en la unión, tanto como de sustancias completas que cuyas completudes pueden además encontrarse unidas, es a razón de excluir cualquier modalidad de unión que venga del exterior. La figura del piloto en su barca de la VI Meditación ya lo ha

³³⁴ *Ego Sum*, p. 125.

³³⁵ En cuarta *Responses* Opus cit., p. 124. Las sustancias “incompletas” no lo son de sí, eso sería la contradicción, pueden serlo en el sentido de dependencia para otra sustancia con la cual se relacionan y componen un todo por sí y distinto de todo otro.

excluido, en el modo de unión donde un piloto gobierna su nave, éste (la sustancia que piensa), no podría evitar someterse a las exigencias de la extensión.

El *cogito* es el que lleva la incompletud de la sustancia pensante, no tiene nada absolutamente común con el *parte extra partes* y debe rechazar cualquier modalidad de unión que se parezca precisamente a ese armado de partes: “Eso” es como “ego” en la boca dice Nancy.

El pensamiento se revela sustancia incompleta al pensarse a sí mismo, como puro enunciarse, excluyendo cualquier contenido y cualquier discurso, al enunciar *ego*. La distinción hecha por Descartes, se juega en la sustancia y aún se distingue todavía en la distinción de las sustancias: entre la sustancia (en tanto que ella es sustancia) y la sustancia (en tanto que se relaciona con algún otro). La sustancia como sustancia es así mismo la sustancia como relación con otra, y esto nos dice que el conjunto de la proposición al enunciar *ego* implica que esa relación pertenece a la problemática de la sustancialidad de la sustancia, donde, al menos en la unión del alma y el cuerpo que a la vez distingue *ego*, el alma en cuanto a tal debe estar en unión con el cuerpo y éste debe estar, como cuerpo, dispuesto a la unión. El cuerpo debe ofrecer el sustrato que exigen el alma y la unión, o el sustrato de la distinción absoluta con *ego*³³⁶. Esta unión, además, presenta el agravante de su producto que es un “todo por sí”. Es cierto que Descartes no habla del hombre como una sustancia, *pero lo llama incesantemente “todo por sí” o “ser por sí”*³³⁷. Qué es este todo por sí sino una sustancia, se pregunta Nancy. Esta sustancia es el hecho de ser un sujeto, pero un sujeto que no puede nombrarse, un sujeto que no se puede sujetar.

Esto implica la razón por la cual la unión es tan necesaria como difícil, *por no decir imposible*, de establecer.

Si la estructura misma del *subiectum* pasa por el pensamiento, éste pasa por una doble prueba. Por un lado el pensamiento no puede ser más que pensamiento *del hombre*, en tanto que este no piensa como Dios o como animal,

³³⁶ Es necesario que el cuerpo se contraiga en postura de alma: convulsión que tiene nombre, “glándula pineal” donde el alma encuentra su primera pasión, su primera alegría.

³³⁷ *Ego Sum*, p. 125.

y, por otro lado, el pensamiento del hombre como *sujeto*, se separa en el instante de su exposición. Esta separación se da en la unión y se da porque yo pronuncio o concibo, remuevo mi lengua o pienso, abro la boca o el espíritu, yo hablo y yo pienso, hablo pensando, pienso hablando: el hombre es el sujeto de pensamiento hablante, en el sentido del enunciar, no del discurso.

El hombre-sujeto no tiene historicidad, no sobreviene ni se borra, él no ha conquistado ninguna figura del sujeto, acaso su pensamiento no habrá sido más que una convulsión, la contracción brutal de la inestabilidad de la sustancia sobre *la sustancia misma de la dispersión*: el *unum quid*, una unidad improbable del pensamiento y de la extensión.

He ahí las vías extrañas y a su vez improbables de la prueba de la unión, que por un lado no satisfacen al estatuto del *ser* de la unión que Descartes llama sustancial: unión de las *sustancias* como *sustancia*, aunque no se haga una tercera sustancia y el régimen de las funciones y los fines, en *el que el hombre no ha dejado de estrangularse*³³⁸. Nexo de las funciones y de los fines, Descartes abre esta vía moderna del hombre funcional a la vez que inicia la existencia exorbitante de un sujeto que no era, que no podía o no debía ya ser ni una sustancia ni una función.

Este es el motivo por el cual la vía del *cogito* ya no se distingue o se distingue mal de la de la unión. Tanto para el *cogito* como para la *unión*, se trata de una experiencia cuyo concepto escapa de toda tentativa, epistemológica o existencial, de determinarlo. Toda esta realidad sustancial se experimenta todos los días, pero esta experiencia, ¿no es el modelo mismo de certeza? Sabemos que Descartes lo había apuntado en varias ocasiones, en las *Responses* por ejemplo, tanto el pensamiento y la existencia no pueden aprenderse de otro modo que no sea por uno mismo³³⁹. De este modo todos sabemos de la unión, y cómo el alma puede ser llamada del corporal en tanto que es propia para unirse al cuerpo, cómo el alma es propiamente lo que enunciándose se siente existir más acá de toda pasión, y que sabiéndose existir se siente propiamente unida al cuerpo, del mismo modo que la experiencia de la unión no puede no estar

³³⁸ *Ego Sum*, p. 126.

³³⁹ Cfr. *Ego Sum*. p 127.

implicada en la del *cogito*: Es *unum quid* quien pronuncia *ego*, y esa experiencia, una y doble a la vez, que es para siempre, que tiene un lugar imposible de establecer (*todos los días, cada vez*), no es más que lo que ocurre todos los días, sin ser producido, demostrado o construido: “*Unum quid*, un algo ni-alma-ni-cuerpo abre la boca y pronuncia o concibe *ego sum*”³⁴⁰. *Unum quid* no tiene propiamente boca, como no tiene propiamente inteligencia, pero algo se abre, y esa *abertura articulada, en una contracción extrema*, forma: *yo*³⁴¹.

2.7. Doble y uno de *Unum quid*.

De este modo la experiencia del sujeto no tiene nada que ver con el orden de lo empírico, ni con la intimidad existencial: ella hace la experiencia de la propia sustancia cuando ésta deviene Sujeto moderno. La experiencia tiene lugar en las formas antinómicas del ego y de la unión, que en el fondo son la misma experiencia, anterior o posterior a la distinción de las sustancias. La experiencia del *unum quid* es dual y contradictoria, la evidencia del *cogito* se mantiene del lado de toda sustancialidad y toda facultad, de esta manera la experiencia está simultáneamente en *las dos formas antinómicas del ego y de la unión*, lo que quiere decir que en realidad son la misma experiencia anterior y posterior a la distinción de las sustancias, atravesada por una contrariedad, la unión y la distinción³⁴², meditación mediante la cual se asegura el sujeto. En las *Meditaciones*, en su final, el trayecto se invierte, cambia o se perturba para pensar la unión, hemos llegado a la prueba de la distinción mediante las *Meditaciones*, pero pensar la unión: *Es usando la vida y las conversaciones ordinarias y absteniéndose de meditar y de estudiar en las cosas que ejercen la imaginación que uno aprende a concebir la unión del alma y del cuerpo*³⁴³.

³⁴⁰ *Ego Sum*, p. 128.

³⁴¹ (...) “*Tú*” *haces esta experiencia todos los días (...) cada vez que formas el o de la primera persona: ego cogito existo. Una O forma el bucle inmediato de tu experiencia. A decir verdad, es de eso, que ella es y que ella hace experiencia –que lo hace o que lo forma porque ella no puede serlo. Ego Sum*, p. 129.

³⁴² (...) *la distinción que hay entre el alma y el cuerpo, y su unión; a causa de que se requiere, para eso, concebirlos como una sola cosa, y unidos concebirlos como dos, lo que se contraría. Carta a Elisabeth, 28 junio de 1643 Opus cit. Ego Sum*, p. 129.

³⁴³ Carta a Regius, enero de 1642, II, 914, Opus cit. *Ego Sum*, p. 129.

Y en este punto, se adivina un paralelismo corpuscular. Abstenerse de meditar, obligado por la punta de mi *finta*, que pronuncia *ego sum*, el hombre determina como indeterminada la unidad del Sujeto, un hombre verdadero que es *de sí*, pero que no se sustantifica de su propio *per se*. *Unum quid* se da dos veces, como ego y como unión, porque es algo que hace Uno sin tener coseidad, sin tener entonces tampoco unidad. En este darse dos veces el sujeto se da siempre y no se da nunca: no es nada que *uno pueda poner y que uno pueda tomar*. El sujeto no es otra cosa que la experiencia del *Unum quid*, experiencia sin objeto, procedimiento ni estatuto. El hombre, *no se sostiene más que de no sostenerse por nada*: ahí está el sentido de la prueba de la unión del alma y el cuerpo, para señalar el *ser-por-sí* del Sujeto, un *ser-por-sí* que dice que el hombre es ese Sujeto, y en el hombre ese sujeto *infinitamente se abisma*.

En ese punto, el pensamiento se convulsiona: alcanza propiamente lo que piensa, cierra un sistema sobre su última certeza –la unión del alma y del cuerpo–, y porque esta certeza es ella misma permanece ahí, tan anudada sobre sí como arrancada de ella misma, en ese doble suspenso sin estatuto en el que el sujeto, simultáneamente, ya no puede ni dudar ni meditar. Ego cataléptico y descompuesto a la vez.

3. *La conexión final de la subjetividad cartesiana y el desarrollo del pensamiento moderno.*

No ha sido de otro modo, sino mediando el desconocimiento de la imposible experiencia del hombre, que podría decirse con legitimidad que Descartes haya fundado alguno de los programas que podrían caber en las llamadas ciencias del hombre, a partir del *unum quid*, que se hace y se deshace, al que no es posible hacer frente forzándonos a acceder e impedidos para afrontar. *Sujeto sin rostro, sin sustancia*, postura convulsiva que se articula y desarticula, es esta convulsión inicial que se da en el mismo gesto, la enunciación. *Ego sum-unum-quid* dice más, añade una sobrecarga a la subjetividad que nada tiene qué ver

con los discursos de la subjetividad. No hay efecto de historicidad, de imaginario, subconsciente o simbólico, mucho menos de estructura, porque *unum quid* no se sostiene de nada más que de enunciarse, y ni siquiera de eso, pues en el instante en que sucede se desvanece, del mismo modo que en la unión al cuerpo, que siendo *de sí*, se pierde, o no se puede concebir sino a condición de cesar de concebir. Humanismo exorbitante en el que se han dado todas las formas históricas de pensamiento que han intentado reconstruir la unión sustancial, generando topologías de sustancia en algún lugar, sosteniendo algo.

Cuando Freud escribe *la psique está extendida pero no lo sabe*³⁴⁴, lo ha hecho en contra de Descartes, pero llegando con él al mismo problema que se encontró. No hay *medida*, es lo inconmensurable lo que hace posible la *quasi permixtio* de la unión, y en esta *quasi permixtio* es cuando el pensamiento se *extiende*. Formas exorbitantes al propio pensamiento, volcadas inexorablemente afuera, excesivas.

La extensión inconmensurable del pensamiento es la abertura de la boca, lugar de la unión en tanto que la unión se abre y se afloja, siendo como adviene *unum quid*. Lugar que no es lugar pero que no está fuera de los lugares: forma en un lugar, la extensión de un rostro, la abertura de un no-lugar donde se ayuntan y distinguen la figura (extensión, medida) y la no-figura (pensamiento sin medida): El lugar del enunciar está formado, para Nancy, por la “dis-locación” interna de esa reunión.

En la antigüedad la *psyché* estaba unida en cualquier lugar. La sustancia formal de un cuerpo vivo, en *De Anima*, está para Aristóteles unida al cuerpo “como una huella de cera”³⁴⁵. Pero el alma cartesiana en tanto que alma cuyo ser es el enunciar, se mantiene en ese lugar-no-lugar de una boca que se abre y que se cierra sobre “*ego sum*”.

La boca, elegida por Nancy, es como el rostro mismo tomado como metonimia; no se trata por lo tanto de una figura ni de una sustancia que remitiría a *os*, *oris*, boca de oralidad, lugar de pasaje de todas las sustancias, lugar de la sustancia aérea de un discurso. Pero aquí se trata de *bucca*, término mucho más antiguo

³⁴⁴ Cfr. *Ego Sum*, p. 129.

³⁴⁵ ARISTÓTELES. *De anima*. 412A y 412B.

y primitivo, mucho más que la oralidad: (...) *es las mejillas infladas, es el movimiento, la contracción y/o distensión del soplar, del comer, del escupir o del hablar*³⁴⁶. Se trata de una abertura inestable y movable que no es un lugar y en lo que todavía nada tiene lugar, formada en el instante de hablar pero en el que todavía no se distingue nada, no se discierne nada: ego no quiere decir nada, ya que no hace otra cosa sino que abrir esa cavidad. Todo lo que forma lo hace desde las tinieblas.

El niño en Freud, no se inicia en el “estadio oral”, el futuro del pensamiento a partir de una mímica que está en primer lugar en la boca que se abre paso, abierta de un grito, cerrada sobre un seno, boca entreabierta al despegarse de ese seno, sonrisa más tarde. Si la boca es una abertura de *Ego* y *Ego* una abertura de la boca, lo que tenemos ante nosotros es un espaciamiento, siendo el hombre eso que se espacia, que siempre no es otra cosa que su propio y arreal espaciamiento.

Ego se exterioriza, aunque esto no significa que haga visible algo que interiormente era invisible, *ego* hace literalmente exterioridad, espaciamiento de lugares, separación y extrañeza que hacen el lugar, espacio mismo, por lo tanto espacialidad primera donde *Ego* puede *sobrevenir, y trazarse, y pensarse*.

El *ego unum quid* no da lugar al reconocimiento del sujeto, del hombre. Ya ha sustraído para siempre la posibilidad de reconocerse. No es una violencia, la violencia se engendra en eso que uno rehúsa afrontar, pero los pensamientos posteriores a Descartes sí que lo han sido, rehusando afrontar su propia convulsión. Pero la convulsión no es en ella misma violencia, ni enfermedad, ni desorden, aunque si es caos. Caos que comunica, para Nancy, una prueba y una tarea que *bien podrían formar el futuro menos impropio del hombre*³⁴⁷.

³⁴⁶ *Ego Sum*, p. 132.

³⁴⁷ *Ego Sum*, p. 133.

4. *El espaciamiento, resultado del reino de lo corporal.*

Nancy ha recubierto el análisis de la unión del alma y el cuerpo con el espectro temático de las implicaciones no contempladas en la historia del pensamiento que componen la triada *ego-unum-quid*. Todo depende en un principio del carácter enunciator del *cogito*, que se haya desprovisto de un sostén: es pronunciado (a su vez, a veces no es pronunciado), pero carece de un tiempo para esta pronunciación. Su verdad se ha jugado en el lugar de las sustancias que es el lugar de lo mismo, y que a su vez, conforma un lugar por espaciamiento, pero un espacio que se abre y se cierra sin compás, sin un modelo fuera de él. En el capítulo IV hemos comprobado que la unión del alma y del cuerpo para Descartes conforma una noción primitiva del conocimiento, como también hay otras, y que es evidente por sí misma: no puedo dudar que tengo un cuerpo al que me encuentro unido. Del mismo modo, sé que soy al menos pensamiento cuando se vuelve evidente que tampoco puedo dudar de que dudo. Nancy postula toda la problematicidad de la unión a esta noción aún anterior al pensar, aún anterior a toda conformación del sujeto que, irónicamente, es la forma del sujeto mismo, cuyo principio no se sostiene de nada, a caso tan solo del espaciamiento que produce, aunque este espaciamiento es siempre posterior a él. Nancy explicitará estas ideas en su *Corpus*, donde el acento está puesto precisamente en la gravedad de lo corporal en tanto que espaciamiento, espaciamiento que conforma un lugar pero como, en el ejemplo de la boca, un lugar sin lugar o un no-lugar en tanto que conforma contra un lugar el espacio de su no lugar. El tema de la unión del alma y el cuerpo de Descartes, es en Nancy precisamente la clave del desarrollo del pensamiento moderno en tanto no se ha comprendido que el juego ontológico de la subjetividad parte de la nada y tiende precisamente hacia ese abismo: es, por decirlo de alguna manera, una realidad tan apremiante que ha invitado a cientos de pesadores a llenar ese espacio de arrealidad, de sustantivizar de alguna manera ese abismo que abre *Ego* al enunciarse.

Si el tema de la unión en Descartes se ha mantenido enigmático, es precisamente en virtud de esta nada que antecede a la división de las sustancias,

la auto-enunciación de *Ego*. Lo hemos visto, los continuadores más inmediatos de Descartes jugaron todas las reformulaciones y críticas en base a la idea de sustancia, la irrupción de los idealismos vieron en Descartes un *cogito* inacabado. El propio *cogito* sigue su propio debate interminable y, mientras tanto, la proliferación de todo saber basado en la Subjetividad, no pierde su fuerza, continúa replegándose sobre sí mismo.

Nancy, habrá desarrollado su propia opinión al respecto y habrá contemplado las consecuencias que esto conforma para lo que entendemos hoy como *metafísica*. Pero antes de analizar y comprobar estas consecuencias debemos preguntarnos si efectivamente todo se ha jugado precisamente en la nada sobre la que se sustenta la auto-enunciación de *Ego*, y aún más, si no hay aún otros elementos de importancia que, insertos en el tema de la unión del alma y el cuerpo, hayan sido constitutivos del mismo pensamiento de Nancy a este respecto ¿no ha jugado precisamente esta noción de lo vivo un papel ambivalente y siempre extraño para el problema de la unión del alma y el cuerpo antes que la sustancialidad de sus componentes y de la unión misma? ¿No conforma la restitución de lo corporal en el pensamiento occidental otra cosa que la misma reconstitución sustancial de la unión que propone Nancy?

CAPÍTULO VIII

La revalorización del cuerpo:

Schopenhauer y Nietzsche.

Parte I

Schopenhauer

Según Nancy, la historia de nuestra filosofía moderna se ha dedicado a postular todas las subjetividades posibles, debido esencialmente a que este desarrollo de la filosofía consiste esencialmente en una *reencarnación* anti-cartesiana. La “reencarnación” no se refiere a otro fenómeno que los intentos de sustancialización del *cogito* cartesiano, que el propio Descartes habría dejado suspendido sobre sí mismo, sosteniéndose de la nada, pues el *cogito* depende sólo de su auto-enunciación. El enunciar da cuenta de su existencia, justifica su necesidad y hace del *cogito* –intemporal, asexuado, independiente, universal e indivisible–, la identidad sustancial del hombre en tanto que pensamiento: todo lo cognoscible por el hombre empieza y termina por el *cogito*. No es que todo lo existente se represente en el *cogito* (la comprensión humana es finita), pero todo lo que se representa en el *cogito* existe. Tampoco es que todo lo que se representa en el *cogito* sea completo o exacto, (aunque el *cogito* tenga la capacidad de aplicar la regla de la distinción para que así sea), sino que, del mismo modo que el *cogito* existe en el *darse* de su auto-enunciación, lo que se da en él debe existir también, necesariamente, aunque no sea claro y distinto: ya sea que pertenezca a la infinitud y perfección inalcanzable de lo divino, o bien a lo oscuro y confuso de la cualidad y el sentimiento.

Así, la dificultad no reside ni en la debilidad ni en la fuerza del *cogito*. La filosofía de Descartes, lo hemos visto, se ha guardado bien de estas dificultades. Gracias a la doctrina de la creación continuada, el *cogito* mantiene su independencia de lo divino, del concurso de Dios para el acto de su existencia que puede valerse

sólo de su auto-enunciación; gracias a las reglas del método, de la distinción, también conserva su independencia respecto al cuerpo al que se encuentra unido. El problema, el problema que lee la tradición, que interpreta la continuación de la nueva filosofía desde sus inicios, ya sea a favor de Descartes o contra Descartes, consiste precisamente en asegurar, fortificar, formar o constituir la raíz sustancial de ese *cogito* que sólo se sostiene de su propia enunciación. Y esto pasa en virtud de un hecho paradójico: si nada pone en duda, que de una manera u otra, todo parte de Dios, esto no implica que el *cogito* a su vez no esté estrechamente unido a un cuerpo sobre el cual, sustancialmente, no tiene ningún derecho de mando o de jerarquía. Es la conjunción de esta nueva y extraña sustancia, sobre la que nada puede decir la claridad y la distinción, cuya evidencia parte de lo oscuro y confuso dándose solo *de sí*, cuya fundamentación es una noción primitiva de nuestro conocimiento, que se produce un desorden fundamental: toda sustancia es evidente por sí misma e independiente, pero toda sustancia es formalmente idéntica a la otra y está de algún modo predispuesta para la unión. Una unión que a su vez es sustancial, pero cuyas características se pierden en los límites del conocimiento, no basta la justificación de su existencia (su funcionalidad, su teleología, la manera en la cual es aprehendida), sino que es preciso el esclarecimiento de su necesidad real. Cuestión contenida desde el principio en la composición, en el *unum quid* con el que se expresa la unión, y que conforma la última cuestión de un sistema.

Esta cuestión del *unum quid* se traduce en el desorden caótico por el ayuntamiento y juntura excesiva del alma y el cuerpo, nos dirá Nancy, porque entonces la formación de *Ego*, es decir, la formación de todas las posibilidades en las que se puede constituir *Ego*, son infinitas y reclaman esta proliferación constante de infinidad de constituciones. De ahí que la historia del pensamiento moderno pueda leerse en la clave de una larga proliferación sobre la construcción de la subjetividad sobre dos ejes inconmensurables, el alma y el cuerpo, sobre los cuales (y habría que decir, a pesar de los cuales), se dan las más diversas formulaciones filosóficas.

Todo discurso es cartesiano en la medida en la que se ignora ese caos, y por esta misma razón, profundamente anti-cartesiano. El modelo de razonamiento

no sale de lo Mismo, no deja de pensar en los mismos términos, no deja de ser sustancialista. Hemos visto este sustancialismo extremo en sus primeros continuadores, ya sea en Malebranche, Leibniz o Spinoza, ya sea a partir de las causas ocasionales, la negación de la sustancialidad de la materia, o la negación de cualquier sustancia que no sea la divina, el esfuerzo se centra en salir de ese caos de estrechamiento que lleva contradictoriamente el *cogito*. Una vez reformulada la naturaleza sustancial del *cogito*, su unión con lo corporal adopta un sentido más a la mano del cálculo de su discernimiento de lo corporal o material. El *cogito* está unido al cuerpo, pero no totalmente unido, porque su realidad sustancial no es necesariamente la de la unión, sino la de la ocasión recíproca, la de la reducción a un modo o a una monadología.

Durante los idealismos, Descartes reaparece en lo filosófico, pero ya no como el hombre que lleva la nueva filosofía, sino como el personaje histórico cuyo pensamiento lleva, un poco emborronados, los principios del desarrollo de un conjunto de filosofías. El caos de juntura excesiva cartesiano es desviado, reducido, desplazado, pero ya no en virtud de los desajustes con la escolástica, que requieren de un encaje de mayor exigencia ontológica, sino desde el juicio de lo histórico, que ve en el *cogito* un proyecto inacabado y en el método el derecho de pertenencia de lo científico en lo filosófico. Es la historia la que juzga el *cogito* cartesiano que no se ha desplegado con toda la fuerza que requiere su pleno desarrollo, a la luz de la intención última del método. Ya no es necesario canalizar los esfuerzos hacia los problemas que representan la sustancialidad de la materia, ni la omnipotencia divina, ahora, la sustancialidad de unión del alma y el cuerpo es una cuestión que se resuelve desde los principios que conforman el *cogito*, postulado aún en las tinieblas del adecuado discurso filosófico.

En este sentido, los Idealismos están más cerca de la comprensión del *cogito* del que habla Nancy que cualquier otra corriente filosófica, porque nuestro modelo de pensar e interpretar es ya para siempre histórico. No obstante, el *cogito* provoca un fenómeno contrario: como hemos visto, mientras que el *cogito* tiene la pretensión de asegurar y garantizar la validez y posibilidad del pensamiento, su forma (su formulación, su enunciarse que es un auto-enunciarse), no se sostiene de nada: ni de un tiempo, ni de un espacio anterior,

ni de una ontología antecedente, ni siquiera del cálculo divino. El *cogito*, postulado como un Idealismo primitivo, se revela muy pronto contra esa idea.

El espaciamiento que provoca el *cogito* parte de la nada y se aboca al abismo de la nada. La subjetividad, cuyo programa es intrínsecamente inacabable por más que se multiplique, se repliegue, por más que prolifere y prolifique todos los discursos imaginables, no se sostiene propiamente de nada, no está genéticamente sujeta a nada. Es así que la subjetividad moderna es *efectivamente ineficiente*: todo se reduce a un sujeto que reclama por derecho una modalidad de *ser* de la que carece por principio.

¿Cuánto tiempo podría resistir esa interpretación cartesiana bajo su forma primigenia sobre el que se desarrollarían los Idealismos? Pues precisamente hasta la inversión de su contrario, de los elementos excluidos en esa comprensión histórica, que han abigarrado la definición del *cogito* cartesiano en su comparación de la “cosa-en-sí” kantiana, o el absoluto hegeliano.

1. *Brevemente: la unión considerada antes de Schopenhauer.*

Precisamente es en Hegel donde el *cogito* prácticamente tomó la forma en la que hoy lo reconocemos. Tal como hemos visto en el capítulo V, el tema pasó a Cassirer y de esta forma se constituyó una noción de *cogito* “popular” y que ha quedado adoptada por el pensamiento posterior. Es imposible no hablar de Hegel, aunque lo hagamos muy brevemente. No sólo porque el autor que nos ocupa a continuación sea, en cierto sentido, un anti-hegeliano, sino porque no es fácil borrar la impronta de Hegel³⁴⁸ ¿Cuál era la concepción hegeliana sobre el tema de la unión?

³⁴⁸ Entre otros ejemplos, véase por ejemplo el prólogo a la *Introducción a la Filosofía de la Historia* de Hegel que hace E. Terrón: *La filosofía de Hegel es la última gran filosofía especulativa. En ella finalizan y se articulan todos los movimientos del pensamiento del pasado. La filosofía de Hegel contiene todos los momentos del desarrollo del pensamiento... pero superados y unificados.* También, más adelante, se repite el “fin” de la filosofía con Hegel, pudiendo, como reza el tópico, poner la fecha de su final en 1831. Existe un Hegel para cada época y para cada corriente, no sólo vemos, por ejemplo esta deuda con Hegel en el prólogo al primer volumen del *Capital* de Marx en enero 1873, sino que está implícito en un gran

Hegel se distanciaba de conceptos de la unión como los de Schleiermacher, cuyo evolucionismo le hace ver en la naturaleza y la historia el ascenso y la diferenciación hasta llegar a la existencia humana bajo lo cual opera el principio informador que es la razón. Al contrario, el absoluto de Hegel, en sus distintos estadios, prevalece sobre el alma y el cuerpo. El cuerpo, que es objeto de la *Filosofía de la naturaleza* y de la *Antropología* (disciplinas derivadas de la Filosofía) no deja de ser una entidad abstracta aunque su presentación como aquello a “lo que se dirige la idea”, su “realidad”, su “ser-allí inmediato” como es el caso del cuerpo vivo, podría resultar confusamente alentadora, aunque no esboza propiamente una fenomenología. Y esto es así porque el cuerpo humano, en Hegel, es tanto la obra de arte del alma³⁴⁹ como un elemento corruptible, siempre enfermo (ya que esto último le pertenece al cuerpo del mismo modo que al alma le pertenece el no enfermarse) y prácticamente un lugar de paso. En la *Antropología*, el problema del alma y el cuerpo no debe conformar un problema de sustancias separadas, sino el estudio de la incidencia, la *acción mágica* de su voluntad: el hombre es espíritu y su espíritu se determina como alma³⁵⁰. Es cierto que en Hegel hay una victoria declarada de la subjetividad sobre su corporeidad, aunque esta “subjetividad” presente grandes y profundos problemas dentro de la Filosofía. El cuerpo no es un sepulcro, ni una cárcel propiamente -es superior, por ejemplo a los animales, porque más allá de la autoconservación se hace sentir en el alma como espíritu desprovisto de interioridad-, pero no deja de tener un papel transitorio, un lugar privilegiado, propio, pero en vistas al despliegue del espíritu hacia lo absoluto. El cuerpo es problemático para el espíritu subjetivo, pero el espíritu es antes un dinamismo

número de obras. En Francia, hasta los cursos de Kojève, que influyeron en toda la generación estructuralista, aún no estaba traducido. Actualmente, obras como las de Fukuyama (FUKUYAMA, F., *El fin de la Historia y otros ensayos*. Trad. M, T. Casado. Alianza. Madrid. 2015) son aún apuestas intelectuales profundamente hegelianas. Para una crítica a estas concepciones véase la obra de Derrida, *Espectros de Marx* (Trotta. Madrid, 2012) donde la noción de espíritu es reformulada principalmente bajo la idea de *logocentrismo* derridiana.

³⁴⁹ *Encyclopédie* III (1830), § 411, W. 10,192, trad y cit. Gilles Marmasse, p. 218.

³⁵⁰ *L'homme est esprit et son esprit se détermine comme âme, comme cette unité du vivant – cette vitalité sienne, qui reste une dans le déploiement de l'organisation, pénétrant et conservant tout. Cette activité efficiente est présente dans l'homme sa vie durant sans qu'il le sache ou le veuille, et cependant son âme vivante est la cause– c'est-à-dire la chose originaire – qui le produit. L'homme, qui est précisément cette âme vivante, n'en sait rien, il ne veut pas la circulation de son sang et ne lui prescrit rien: cependant [...] tel est son agir* (HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion, II. Die bestimmte Religion*, hrsg. von W. Jaeschke, Hamburg, 1985, p. 468.) Traducido por Marmasse.

creador que una cosa; además, su estudio, al menos el de su problema con la unión del alma, sólo puede ser considerado por una subdisciplina, objeto de estudio de la *Antropología*, que en palabras de Marmasse:

L'anthropologie désigne le terminus a quo de la philosophie hégélienne de l'esprit. Elle permet d'observer l'ensemble des propriétés fondamentales de ce dernier (ainsi l'unité, la connaissance de soi et l'Aufhebung de la « naturalité »), alors même que ces propriétés s'expriment dans une figure qui reste proche de ce dont l'esprit constitue précisément la négation, à savoir la nature. L'anthropologie met en scène les affects, les passions, les habitudes, mais aussi l'appartenance ethnique ou sexuelle et le rapport au corps propre comme « œuvre d'art de l'âme ». L'esprit anthropologique tend vers la prise de possession de son essence pré-donnée et de sa corporéité, préparant ainsi la libération consciencielle de sa « naturalité » comme monde extérieur³⁵¹.

La cuestión de esta subjetividad transitoria, supeditada, marginal en última instancia, no se quedará sin respuesta. Tal vez no inmediatamente en Schopenhauer, en quien no leeremos una crítica profunda del sistema hegeliano, pero sí en otros autores, como es el caso de Kierkegaard. La pre-donación del espíritu que en Hegel debe alcanzarse es muy distinta en Kierkegaard³⁵². Éste desarrolla su existencialismo presentando diferentes niveles de composición en el hombre y donde el tema de la unión está presente. En Kierkegaard, el hombre es un espíritu, pero lo es sólo en virtud de la síntesis de su alma y de su cuerpo. La síntesis es la relación del alma y del cuerpo desde la cual se despierta la autoconciencia, relación desapercibida en la infancia y que el yo encuentra más tarde, entendiendo su significado, su complementariedad y su oposición, sus determinaciones y sus posibilidades, empezando así la autoconstrucción del individuo, su *autoafirmación*. El espíritu, al relacionarse consigo mismo demanda una cuestión primordial, su *autofundamentación* ¿es absoluto o derivado? Sin duda, la existencia humana no puede ponerse a sí misma, ha sido puesta por

³⁵¹ Marmasse G., «Hegel: les enjeux de l'anthropologie », Revue de métaphysique et de morale, 4/2006 (n° 52), pp. 545-557.

³⁵² Véase por ejemplo a FAZIO, M. *Un sentiero nel bosco. Guida al pensiero di Kierkegaard*, Armando, Roma 2000., pp. 79-84.

otro. Un yo es una relación doble y puede escoger de hecho si relacionarse consigo mismo, como *autofundado* o por un tercero, Dios. Si escoge la primera opción cae en la desesperación (como un Don Juan), si escoge lo segundo, *autofundamentarse* en lo Absoluto, es libre. El Absoluto es su verdad y su fin, su verdad intrínseca, su propia *autofundación* es una traición óptica de su ser íntimo, su ser dialéctico síntesis del alma y el cuerpo fundamentado en Dios. En realidad, esta segunda opción no consiste propiamente en una elección sino en perderse en lo inmediato careciendo de un verdadero y propio yo³⁵³.

Nadie como Kierkegaard contiene precisamente estos fundamentos de la subjetividad, fundamentos en contra de un pliegue hegeliano, y toda su partida es en base el problema de la unión. En Hegel, el hombre es un espíritu como para Kierkegaard, pero en el primero este espíritu determina nuestra alma, mientras que para el segundo, el espíritu es la síntesis de la unión.

Para Nancy, el debate sustancialista sobre el *cogito*, admite ya desde Descartes (donde el *cogito* no está solo sino unido a un cuerpo), la introducción de aquello de lo que se le excluye. Así, aquello que lleva secretamente el alma, la conciencia o el espíritu, aquello que bien se puede demandar para una comprensión total del hombre, aquello que se resiste a su reducción o desaparición, aquello que sigue estando allí, vuelve a la escena del pensamiento: el cuerpo, del que, a pesar de todo, no nos hemos desprendido. El cuerpo sobreviene en Hegel como la plasticidad de un tránsito hacia lo absoluto y en Kierkegaard es un elemento constitutivo de la *subjetividad*, en tanto que forma una síntesis con el alma de la cual el producto es el hombre. El cuerpo está presente, forma parte del *discurso* filosófico, aunque en principio no termina por formar el centro de ninguna ontología ni epistemología: aún no llega a centrarse el desarrollo de un sistema filosófico en él. No obstante, sí será otro anti-hegeliano el primero en poner el cuerpo humano ya no sólo como un concepto “interesante” de la filosofía o imprescindible, sino absolutamente fundamental

³⁵³ *Ibíd.* Kierkegaard concibe al hombre como una tesis y una antítesis (cuerpo/alma así como otras bipolaridades: finitud/infinitud sustentada por el momento o necesidad libertad sustentada en el destino) que son superadas por una síntesis, el espíritu. La dialéctica toma su movimiento de la búsqueda de lo absoluto, Dios.; no se trata de una dialéctica objetiva como la de Hegel, sino que parte del sujeto.

tanto para la ontología como para la epistemología, este autor es Arthur Schopenhauer.

2. Schopenhauer, la “revalorización” de lo corporal.

En los dos primeros capítulos del primer volumen del *Mundo como Voluntad y Representación*, podemos encontrar al menos dos elementos interesantes para el tema que nos ocupa. En primer lugar, Schopenhauer trata de superar precisamente el razonamiento sustancialista que ha conducido a la gnoseología y ontología de los Idealismos; en segundo lugar, y a consecuencia de esto, Schopenhauer establece una nueva forma de entender la subjetividad, la cual no depende de ninguna sustancia, sino que es la única raíz gnoseológica con la que propiamente se conocen, a partir del cuerpo, los dos mundos, el de la representación y el de la voluntad. El problema de la unión del alma y el cuerpo, a primera vista, queda resuelto. En Schopenhauer, el alma no existe como tal: una sustancia independiente del mundo de la representación no tiene sentido cuando todo el sostén de ese mundo es la voluntad, además, a Schopenhauer le basta hablar sobre el cuerpo como elemento intermediario entre el mundo de la voluntad y de la representación:

De hecho, el significado del mundo que se presenta ante mí simplemente como mi representación, o el tránsito desde él, en cuanto mera representación del sujeto cognoscente, hasta lo que además pueda ser, no podría nunca encontrarse si el investigador mismo no fuera nada más que el puro sujeto cognoscente (cabeza de ángel alada sin cuerpo). Pero él mismo tiene sus raíces en aquel mundo, se encuentra en él como individuo; es decir, su conocimiento, que es el soporte que condiciona todo el mundo como representación, está mediado por un cuerpo cuyas afecciones, según se mostró, constituyen para el entendimiento el punto de partida de la intuición de aquel mundo. Para el puro sujeto cognoscente ese cuerpo es en cuanto tal una representación como cualquier otra, un objeto entre objetos: sus movimientos y acciones no le son

*conocidos de forma distinta a como lo son los cambios de todos los demás objetos intuitivos (...)*³⁵⁴

El mundo, para Schopenhauer, es representación, estas son las primeras palabras de su libro. Todo lo que conocemos del mundo es conocido en tanto que representación y esto es posible gracias al hecho que hace posible que la percepción y la representación sean conceptos intercambiables.

Esta es una verdad sobre el mundo, de la que Schopenhauer rehúsa el mérito de su descubrimiento. Descartes ya se habría planteado esta verdad fundamental en su método y Berkeley, con quien Schopenhauer reconoce una gran deuda, la habría presentado magistralmente, aunque no puedan aceptarse el resto de sus conclusiones. De Kant, quien ha llevado a cabo los descubrimientos más apasionantes de la filosofía, habría que lamentar que no hubiera considerado suficientemente esta idea, relegada de toda su profundidad ontológica a la *razón práctica*. Habrá que acudir más allá de Occidente, hasta la filosofía hindú, pues es en los Vedas y en reiteradas ocasiones de los Upanishads, donde encontramos tal vez la mejor aproximación a esta noción del mundo como representación. Allí, en repetidas ocasiones, no se niega la materia, pero se la considera con independencia de la creencia popular, haciéndola dependiente de la percepción.

2.1. *El sujeto postulado por Schopenhauer y el mundo de la representación.*

Es decir, la única manera de dar fe de la existencia de la materia es a partir de la percepción, ésta existe en la percepción. Pero ¿qué implica este intercambio entre materia y percepción?, pues ni más ni menos que la existencia de un sujeto. Para Schopenhauer, si es posible un mundo como representación es gracias precisamente al sujeto que lo percibe, no en tanto que el mundo sólo existe en la percepción del sujeto, sino en virtud de una razón ontológica fundamental, que

³⁵⁴ SCHOPENHAUER, A. *El Mundo como Voluntad y Representación*. Traducción, introducción y notas, Roberto R. Aramayo, FCE, Madrid. 2003. §18 p. 187. (a partir de ahora MVR en la citación).

obliga a que la existencia del sujeto implique la existencia del objeto y viceversa, a que ambos, sujeto y objeto, se delimiten mutuamente.

Si el sujeto es capaz de percibir el mundo como representación, y por extensión, un sujeto tiene la capacidad de habilitar la existencia de un mundo como representación, es porque en él hay un principio de razón que domina las formas *a priori* del tiempo y del espacio, que son vacías y anteriores a la experiencia. El *a priori*, descubrimiento filosófico aportado por Kant en su *estética trascendental*, del espacio y el tiempo, demandan por principio una coordinación, ya que son esencialmente diferentes e inconmensurables entre ellos (si todo fuera espacio, el mundo sería fijo y sin cambios; si todo fuera tiempo, el mundo sería pasajero y no se fijaría en nada). El tiempo y el espacio son puros y pueden ir sin materia, pero la materia no puede prescindir de ellos, ¿en qué consiste entonces la materia?

En ningún caso puede tratarse de una sustancia, cuya definición la haría independiente de la percepción, y tampoco de una quimera de la propia percepción, ya que sujeto y objeto siguen delimitándose. En Schopenhauer lo que define a la materia es su *actuar* en la causalidad. La materia posee una acción independiente del sujeto, actúa con independencia de él. Pero por otro lado, ese actuar es referido directamente al sujeto, ya que la *causalidad* articula las formas puras y *a priori* contenidas en el sujeto, el tiempo y el espacio: sin el actuar en la causalidad de la materia, el tiempo y el espacio no podrían estar unidos, ya que como formas puras son radicalmente distintos. Así, la materia es tanto el soporte de sí misma en su actuar como objeto, como es también soporte del sujeto, ya que mediante la causalidad es capaz de unir las formas anteriores a la experiencia que forman parte de este sujeto. La esencia de la materia se revela como la causa y el efecto: se da en la *simultaneidad* (espacio) cuya alteración es la *duración* (tiempo), forma bajo la cual siempre veremos objetivadas las distintas acciones de la voluntad. Por esta razón, Schopenhauer prefiere utilizar el término *Wirklichkeit*³⁵⁵ antes que *Realität*, para referirnos a aquello que conocemos en el mundo de la representación.

³⁵⁵ *Wirklichkeit* procede de la doble raíz *Wirkung* (efecto) y *Wirksamkeit* o *Wirken* (actuar), mientras que *Realität* es de raíz latina.

Pero ¿es en última instancia esta causalidad la que conforma el mundo? En realidad, esta causalidad hace posible la coordinación de las formas puras y radicalmente distintas de espacio y tiempo, pero esta causalidad que es la esencia de la materia, es puesta por el sujeto, el mismo que lleva en sí mismo las formas puras *a priori*. Para Schopenhauer el sujeto es *aquel que lo conoce todo pero no es conocido por nadie*³⁵⁶, pero a pesar de esta omnisciencia del sujeto y su papel paradigmático gnoseológico, el sujeto no es una entidad aislada del mundo. Precisamente las formas *a priori* tiempo y espacio, en su articulación mediante la causalidad, ya nos indican que el límite de este sujeto está en el objeto y viceversa, que existe una relación de dependencia inquebrantable, porque ambas cosas, sujeto y objeto, no pueden existir la una sin la otra. Así, causa y efecto, esta realidad del mundo de la representación, no es la relación sujeto-objeto, sino *la relación de un objeto inmediato y otro mediatizado*³⁵⁷. El objeto y el sujeto no son una realidad sino la forma primera y más esencial de la representación, ya que el sujeto presupone el objeto y el objeto al sujeto. De este modo, ni el objeto ni el sujeto, al presuponerse, son sustancias que puedan fundamentar la realidad. Ambos conforman la *morfología* (la fuerza de la naturaleza) y la *etiología* (la ley de la naturaleza) con la que conocemos el mundo de la representación. Pero esta morfología y etiología, que son lo que estudian y clasifican las ciencias como las matemáticas, la física, la mecánica o la fisiología, resultan por sí mismas, *un inventario de fuerzas inexplicables, apenas un índice*³⁵⁸. Aunque todo el mundo de la representación fuera descifrado, clasificado y escudriñado cada contenido, no rebasaríamos más que las formas de causa y efecto esenciales de la materia que depende de un sujeto del que nada decimos fundamentalmente, más allá de las formas puras con las que se dirige a esa misma materia.

³⁵⁶ MVR §2, p. 87.

³⁵⁷ Idem §18, p. 188.

³⁵⁸ Idem §17, p. 186.

2.2. Sobre la voluntad.

Si partimos sólo desde los objetos, se revela la imposibilidad de saber qué son las cosas en sí mismas, de donde parten y qué las sostiene. El único punto de partida para Schopenhauer es el sujeto, al que le es dada la palabra del enigma, palabra que es la *voluntad*, a partir de la cual le es dada la clave de *su propio fenómeno, le revela el significado, le muestra el mecanismo interno de su esencia, de su conducta, de sus movimientos*³⁵⁹.

El sujeto, aquello que conoce todo y no es conocido por nadie, adopta en Schopenhauer tanto la forma de *investigador* como de *individuo*, aunque si el sujeto no es independiente del objeto ¿cómo es posible comprenderlo con independencia de la representación y convertirlo en una parte activa más allá de la causa y el efecto? Por un lado, el secreto de este sujeto, su enigma, es algo que se le revela y es diferente de la representación (lo que lo convierte en individuo, en una entidad separada y distinta), por otro lado, esto que es diferente a la representación contiene una forma de dirigirse a ella (lo que posibilita que el sujeto sea un investigador). La voluntad, la cual nunca podemos sin embargo percibir entera, ni completa ni acabada, da cuenta que el sujeto es algo más que la mera representación, pero que participa en esa representación gracias a un vínculo especial. Este elemento no es otra cosa que nuestro cuerpo, sobre el que tenemos el acceso privilegiado tanto del mundo de la voluntad como del mundo de la representación.

Para Schopenhauer, la voluntad es el conocimiento *a priori* del cuerpo, y el cuerpo, el conocimiento *a posteriori* de la voluntad³⁶⁰. Del mismo modo que en el mundo de la representación sujeto y objeto se delimitan formando una sola y misma realidad, el sujeto y su cuerpo actúan de la misma forma. Por esta razón es que un sujeto tiene inevitablemente una relación de identidad con su cuerpo: lo que está contenido en uno se expresa en el otro, y viceversa.

³⁵⁹ *Ibid.*, §18, p. 188.

³⁶⁰ *Ibid.*, §18, p. 189.

El sujeto de conocimiento, se presenta como *individuo* por su identidad con el cuerpo, hasta tal punto que el cuerpo no es otra cosa que voluntad objetivada, convertida en representación.

El acto genuino de la voluntad, es también un acto manifiesto del cuerpo, el querer y el hacer sólo se diferencian en esto, en su propia nominación, ahí reside el secreto de su identidad. Como si se tratara de una reformulación de *Les Passions de l'Âme*, Schopenhauer, una vez descifrada esta unidad, recurre a la idea de una cierta mecánica en la afecciones del cuerpo para terminar de explicar esta idea. Por ejemplo, la excitación de los órganos, si no es suficiente, es completada por la voluntad en tanto que intención, mientras, que en el caso contrario, una afección fuerte que se oponga a la voluntad, cuya objetivación le pertenece, acaba resultando mediada por el cuerpo, por ejemplo en un estado de nerviosismo que lleve a un estado hipocondríaco, porque la identidad existente entre sujeto y objeto posibilita que cualquier movimiento vehemente y desmesurado de la voluntad estremezca directamente al cuerpo.

Además, el conocimiento que se tiene de la voluntad no puede dissociarse del cuerpo. No puedo conocer la voluntad en su conjunto, ni como unidad, ni como perfectamente conformada en su esencia, *sino que sólo conozco los casos individuales, por tanto en el tiempo, que es la forma del fenómeno de mi cuerpo, como lo es de todo objeto: por eso el cuerpo es condición del conocimiento de mi voluntad*³⁶¹. La coincidencia del objeto y el sujeto es el milagro por antonomasia: si conozco la voluntad como un objeto la conozco como mi cuerpo. La verdad por antonomasia que se revela en la relación de identidad de la voluntad y el cuerpo, parte de esta mutua condición en la que se dan el sujeto y el objeto. Esta identidad está representada en la objetivación de la voluntad tanto por cada parte del cuerpo (hambre objetivada, en los dientes, la garganta y las tripas; instinto sexual objetivado en los genitales; las manos prensiles, los pies ligeros, en última instancia, son también el afán mediato de esa voluntad que presentan). Esto mismo sucede entre todos los órganos, en cada uno de ellos hay una objetivación de la voluntad, en el cuerpo de los animales y las plantas,

³⁶¹ *Ibíd.*, §18, p. 190.

todo resulta de pequeñas objetivaciones por las que se revela la voluntad más general que es el mundo.

*La filosofía es un monstruo de muchas cabezas, cada una de las cuales habla un lenguaje diferente*³⁶². La obra de Schopenhauer es una, y su pensamiento uno también. En esto hay ya una distancia lo suficientemente considerable con la filosofía anterior: la novedad de la filosofía cartesiana, en su formulación, es precisamente su carácter sistémico, lo cual permite todas las comparaciones posibles con un modelo arquitectónico que empieza por unos principios simples, o unos fundamentos sobre los que se levanta el resto del constructo que depende de ellos. En Schopenhauer hay una sola idea, la cual puede ser formulada de muchas maneras, o a la que podemos acercarnos por muchos caminos, pero una idea que se da de una vez, que no admite construcción propiamente. El mundo es voluntad que nosotros, en tanto que sujeto, conocemos mediante la representación, pero, en tanto que también tenemos cuerpo, intuimos esa misma voluntad en su representación objetivada.

2.3. *Las interpretaciones sobre Schopenhauer.*

Schopenhauer es para muchos de sus comentadores el primer filósofo que se ocupa de reintroducir el cuerpo de los hombres como elemento filosófico, pero estas afirmaciones, resultan a veces un tanto exageradas o, si más bien no, caen a veces en los tópicos con los que se identifican a Schopenhauer con la “filosofía pesimista” y otras cosas semejantes³⁶³. La razón por la que este “rescate” de lo corporal se nos presenta es en realidad sencilla: el cuerpo está allí y no puede ignorarse, es uno de los tantos objetos de la representación con los que conocemos el mundo, cualquier otra idea o sistema filosófico que lo niegue, no

³⁶² *Ibid.*, §17, p. 183.

³⁶³ Cfr. FERRY, Luc. *Schopenhauer: l'ouvre philosophie expliqué*. Cursos de filosofía registrado en C.D. (ref.FA5386). CD 2, pista 10 “*La joie d’être au monde*”. Ferry califica a Schopenhauer como un optimista. Y de hecho ¿por qué no calificarlo simplemente de malhumorado, de agudo observador o de neurótico? Schopenhauer habrá tenido una influencia sobre el pesimismo literario de Léopardi o Ackermann, pero cuesta creer que el mismo es pesimista cuando leemos cosas como “*el amor es la voluntad de la especie, está pensado para generaciones futuras*” (en “*El Amor, las mujeres y la muerte*”, trad. Miguel Urquiola, Edaf. Madrid. 1993., p.11); si bien en la misma confiesa avergonzarse de ser alemán y no soportar a los hombres, también exalta la naturaleza y las criaturas que la habitan.

reconoce la diferencia del mundo en tanto que voluntad y el mundo en tanto que representación. Y esto crea la necesidad de dividir el mundo en partes cuyo sustento e identidad dependen, o bien de Dios, o bien del alma, cuestión siempre obligada a satisfacer una explicación sobre lo divisible, lo cambiante, lo múltiple, que se desarrolla con independencia del sujeto que trata de aprehenderlos. Esto, que ha hecho que nuestro propio cuerpo sea un elemento extraño para nosotros, termina por conjurar sistemas más propios de la locura que de la razón³⁶⁴. Parece bastante clara la influencia kantiana a este respecto. El sujeto en Kant depende de unas condiciones de posibilidad independientes de la experiencia, Schopenhauer se pregunta, ¿de qué condiciones depende el sujeto materialmente, estando en el mundo?, y estas condiciones de las que depende estando en el mundo ¿es posible que revelen algo de lo que es en sí mismo, como *cosa-en-sí*, este mundo? El cuerpo, dada la dependencia mutua entre sujeto y objeto, cumple perfectamente este papel paradigmático. Además, gracias a él, podemos prescindir de postular y apoyarnos en entidades intangibles, producto de la abstracción, como el alma o el propio misterio de la *cosa-en-sí* de Kant.

Ahora bien, en otro sentido, la *subjetividad* planteada por Schopenhauer debe diferenciarse bien de la concepción de individualidad que portan los discursos que defienden alegremente la reintroducción del cuerpo en lo filosófico por parte de las aportaciones del filósofo alemán. Por un lado, el cuerpo humano en Schopenhauer es un elemento gnoseológico en el que están implicados dos mundos, el de la voluntad y la representación, el cuerpo no es un elemento diferenciador de la subjetividad, no se trata de *mi cuerpo* en tanto que soy un *individuo*, el cuerpo no encarna una voluntad individual, sino que representa la objetividad de la voluntad del mundo como *cosa-en-sí*. Para Schopenhauer es contrario a su idea que de hecho exista un sujeto independiente a la voluntad: lo que hay en el mundo son distintos grados de representación de la voluntad, la cual lo abarca todo. No puede haber *individuos* en el sentido esencial del mundo, sino una fenomenología de individualidades en la representación. Además, cabe añadir, que nosotros, cuando vemos individuos (en el sentido de una sola cosa,

³⁶⁴ Consideraciones tales como la *cosa-en-sí* no son útiles para la filosofía, esto lo reiterará Schopenhauer al hablar del Idealismo hegeliano. Cfr. MVR, en la versión española de Pilar López, Trotta. Madrid. 2013, p. 30.

aislada de otros objetos) en el mundo, lo que estamos viendo son distintos grados de la voluntad, la cual también tiene distintos grados de perfectibilidad. Así, un cuerpo es representación de diferentes grados de la voluntad que están mejor o peor acabados en la representación.

La clave de esta idea es estudiada en el mundo de la representación y es principalmente el arte, la concepción sobre lo bello, lo perfecto, la que indica esta realidad. Algo es bello en relación a un mejor acabamiento de la voluntad en su representación: la estética de un rostro³⁶⁵, la función de un órgano, el crecimiento de una planta:

*Como el individuo pertenece siempre a la humanidad y, por otra parte, la humanidad siempre se revela en el individuo con su peculiar significado ideal (...) el carácter de la especie por la del individuo sería una caricatura, y la supresión del carácter individual por el de la especie devengaría algo intrascendente*³⁶⁶

El *investigador* tiene sus raíces en el mundo en el cual se encuentra como *individuo* y su conocer condiciona el mundo de la representación. El significado del cuerpo, del cuerpo propio del individuo, que es uno más de los objetos del mundo de la representación, tiene algo de especial, su propio fenómeno. Hay una relación de identidad entre el sujeto de conocimiento y su cuerpo, que permite que el cuerpo, aparte de ser un objeto más de la representación, describa la palabra *voluntad*. Es decir, que hay algo más en el cuerpo que su objetivación causal dentro del espacio y del tiempo, este algo más se da en la indiferenciación del acto volitivo y la acción corporal, que son uno y lo mismo, que se da de dos maneras diferentes como enteramente inmediato y otro en la intuición para el entendimiento: *la acción del cuerpo no es sino un acto de la voluntad objetivado*, colocado en la intuición³⁶⁷.

Para Schopenhauer, entonces, el cuerpo humano, mi cuerpo, es como el resto de las cosas que están representadas. Es así que el cuerpo humano, su

³⁶⁵ E incluso el retrato debe ser también, como dice Winckelmann, el ideal del individuo. MVR § 45 p. 316.

³⁶⁶ MVR, §45 pp. 316-317.

³⁶⁷ MVR, §18, p. 188.

corporeidad más general, carece de un marco existencial, no es histórico ni cultural pues atañe a una forma de acceso al conocimiento ontológico, no a la comprensión de un desarrollo determinado. Por lo tanto, el cuerpo en Schopenhauer, como elemento filosófico, está aún muy lejos de las concepciones que se desarrollarán sobre él durante el siglo XX.

La voluntad es la manera en la que Schopenhauer postula la existencia de un sustrato metafísico del mundo, que constituye el principio originario de todas las fuerzas que actúan en la naturaleza, tanto de los seres inorgánicos como en los seres vivos y el hombre. No se trata, empero, de que ese sustrato se identifique con un principio inteligente, sino como un modo inconsciente de actuación que, con el poder de actuación que encontramos en nosotros mismos, denominamos voluntad. Así, el cometido principal de la filosofía es desentrañar y comprender la relación que guarda el mundo con ese sustrato que lo ha originado.

Hemos de tener en cuenta que la manera que tiene Schopenhauer de interpretar la relación del mundo y de la voluntad es a través de la distinción kantiana entre fenómeno y *cosa-en-sí*. El mundo es representación en tanto que se nos da de acuerdo al principio de razón suficiente acorde a nuestra subjetividad, pero esto no quiere decir que el mundo se agote como representación o contenido de nuestra conciencia, sino que tiene una realidad en sí mismo y por esta razón hemos de recurrir a la metafísica, que es una ciencia capaz de conocer las cosas en sí mismas. El gran objetivo de la metafísica es conocer qué son las cosas en sí mismas, pero ¿hasta qué punto es esto posible? Mientras que para Kant, la *cosa-en-sí* es un concepto negativo que define indeterminadamente aquello que trasciende todo posible conocimiento, para Schopenhauer se trata de un concepto positivo que designa la esencia real del mundo. El mundo, dando un punto a Hegel sobre Kant, no es sólo un fenómeno para nosotros, sino que es un fenómeno en sí, es decir, es como la manifestación del sustrato metafísico que lo trasciende. Pero ¿cómo puedo conocer este mundo, es decir, de qué manera nos resulta posible captar el fenómeno en sí que representa el mundo? Para Schopenhauer, todo pasa por otro fenómeno, el fenómeno inmediato que es nuestro propio querer, por lo que debemos conocer nuestra propia voluntad para desentrañar la metafísica en cuanto al conocimiento del mundo ¿En qué consiste para nosotros esa voluntad?

Por lo que afecta a la subjetividad, Kant había distinguido dos vertientes posibles, la primera era conocernos dentro del orden fenoménico de la realidad, donde nos podemos conocer como objetos condicionados por las mismas leyes que los demás fenómenos, o bien, como pertenecientes al orden nouménico de la libertad, donde podemos concebirnos, pero no conocernos como *cosa-en-sí*.

Schopenhauer discrepa profundamente de esta concepción kantiana, tanto en lo que respecta a nuestra supuesta esencia nouménica, como la capacidad de poder conocerla. Schopenhauer no concibe al hombre en el sentido trascendental de razón práctica o sujeto moral de nuestros actos, sino en el sentido vital de poder de auto-percepción y de acción, es decir, de voluntad natural. No sólo podemos pensarnos como cosas en sí, sino conocernos como cosas en sí en cuanto a objetos:

*Ser volente antes que ser inteligente, primacía que establece él ya que la tradición consideraba antes al hombre como dotado esencialmente de conocimiento y pensamiento, para sólo después, dotarlo de voluntad. El yo, su estructura, por lo tanto, no es una sustancia trascendente a sus actos y menos aún una función de la inteligencia*³⁶⁸

Es en este sentido que para Schopenhauer, el cuerpo, es fenómeno, expresión y afirmación de la voluntad. Para los hombres, entonces, la intervención del cuerpo al conocimiento es una especie de acto de servicio a la voluntad, que es el motor último y definitivo de toda actividad, es decir en Schopenhauer queda establecido el binomio *cuerpo-voluntad*, que supone el encaje de los hombres tanto en el mundo de la voluntad como el mundo de la representación.

Tenemos un mundo de la *cosa-en-sí* y otro de la *representación (Vorstellung)*. Entonces, si el mundo es voluntad y todo lo que no es voluntad es representación, quiere decir que el hombre pertenece a esa voluntad pero al conocer el mundo como representación se dirige a él de una manera determinada: el modo sobre el cual accedemos desde el mundo de la voluntad al de la representación es mediante las categorías de tiempo, espacio y

³⁶⁸ MARRADES, Julián. *Autoconocimiento y cuerpo en Schopenhauer en Los Antihegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer*. Anthropos. Barcelona. 1990., p. 142.

causalidad, las cuales no existen en el mundo de la voluntad. Si bien el mundo auténtico es el de la voluntad, nosotros sólo podemos esperar de él una representación aparental detrás de la cual se oculta el mundo esencial, el de la voluntad: *Todas las cosas y todos los eventos mundanos son producto, resultado y manifestación de la voluntad*³⁶⁹.

Ahora bien, si lo que esencialmente es el mundo consiste en la voluntad, ¿cuál es la situación del hombre respecto al mundo de la voluntad y el de la representación, qué estadio ocupa? Para Schopenhauer el hombre ocupa, gracias a su corporeidad, una situación privilegiada entre los dos mundos, lo cual nos indica que existe por lo tanto una relación de dependencia entre la fenomenicidad del mundo y su representación a partir del cuerpo humano.

En primer lugar, nuestro cuerpo no es otra cosa *sino mi voluntad hecha visible*³⁷⁰. En todo nuestro organismo se da este hecho, la voluntad está presente en cuanto mi cuerpo la hace visible y de este modo, si el cuerpo hace visible la voluntad, el cuerpo es entonces la visibilidad de la voluntad a la vez que es fenómeno de la voluntad. En cualquier caso, se trata de expresiones intercambiables³⁷¹. Por ejemplo, Schopenhauer también usa otras expresiones en las *Ergänzungen*³⁷², como que *cada acción de mi cuerpo es fenómeno (Erscheinung) de un acto de voluntad, o todo el cuerpo (...) no es otra cosa que fenómeno de la voluntad*. El cuerpo simplemente es fenómeno exterior (*äusserliche Erscheinung*) de la voluntad, es decir, es visibilidad y fenómeno de la voluntad. Pero, ahora bien, ¿qué pasa si consideramos el cuerpo como *objetivación* de la voluntad?

¿El cuerpo es un acto de voluntad objetivado o, es objetividad de la voluntad? Para Schopenhauer, el cuerpo no es otra cosa que voluntad objetivada para la vida³⁷³. El cuerpo, en cuanto a objetivación de la voluntad, se nos ofrece como *revelación* de la voluntad, como *condición* necesaria para acceder al conocimiento de la voluntad, y, esto es así, porque el cuerpo no es otra cosa que

³⁶⁹ MVR, § 44 p. 312, aunque poco importa, esto está constantemente formulado en toda la obra.

³⁷⁰ MVR, §20, p. 196.

³⁷¹ Húbscher, A. *Arthur Schopenhauer, ZürcherAusgabe, Werke in zhenBände*, DiogenesVerlag, Zurich, 1977 y *Ergänzungen* al lib. II, c.20. II/1, p 299; Cfr mismo capítulo, p. 302 y p. 310 y ss. La interpretación está en *El arte de tener razón*. Edición de Franco Volpi. Traducción de Jesús Alborés Rey. Alianza. Madrid, 2002.

³⁷² Idem., c.20 &20 del lib. III

³⁷³ Idem. (...) *nichts Anderes, als der objetivirte Wille zum Leben*. O.c., Lib. IV & 57. I/1, p. 390.

voluntad corporizada (*werköperete Wille*). La voluntad se media en y a través del cuerpo, debiendo entenderse éste como manifestación y expresión de ella, haciendo posible el conocimiento de la voluntad, aunque sólo sea a un nivel inferior de conocimiento, el de la representación, todavía muy alejado del intuitivo de la voluntad como *cosa-en-sí*. De esta manera, el cuerpo se da como una doble cosa ya que se da a la vez como representación mientras a través de él *transparece* la voluntad.

Como podemos comprobar casi inmediatamente, para Schopenhauer no es necesario establecer la existencia de un alma, ya que si lo que es esencialmente el mundo es voluntad, no es necesaria la existencia de un alma distinta ni de la representación ni de la voluntad. Para Schopenhauer, en los filósofos anteriores a Kant, el origen y constitución del conocimiento partían del alma, que era un ser que tenía como función peculiar el pensamiento, especialmente el pensamiento abstracto. Se trataba además de un alma introducida en el cuerpo y por ende constantemente estorbada o condicionada por las afecciones de la corporalidad:

*Por el contrario, la conciencia consiste en el conocer, pero éste pertenece, como se ha demostrado suficientemente, en cuanto a actividad del cerebro, consecuentemente como función del organismo, al puro fenómeno... Sólo la voluntad cuya obra o, mejor, imagen es el cuerpo, es lo indestructible*³⁷⁴

Si lo único irreductible en el hombre es la voluntad, ya no es necesaria la existencia del alma pues el cuerpo se explica así mismo orgánica, física y fisiológicamente ¿No hay entonces un origen ontológico, no hay nada que explique al hombre más allá de la voluntad, algo fijo independiente de la objetivación de la voluntad que es el cuerpo y de la voluntad que no es otra cosa que el mundo en sí mismo?

La primera aparición del cuerpo como, en este caso, un objeto de unidad, parte intuitivamente de un principio fisicalista, pero emana aún del espíritu de la especulación metafísica. Se trata de una innovación que va a la caza de la dualidad entre el mundo fenoménico y el nouménico, a la postre,

³⁷⁴ MVR, §24, p. 201.

irresolublemente distantes. El cuerpo no es “lo otro” sino “lo mismo”; es lo mismo en tanto que voluntad. Y gracias a esta relación de mismidad (objeto de la voluntad), que el cuerpo se convierte en una manera especial de eludir la unidad que otrora debería conferir el rol del alma en los antiguos sistemas filosóficos. Ciertamente, esa doble experiencia privilegiada entre la representación y la voluntad, no nos proporciona en principio más que una doble serie fenoménica que se corresponde, respectivamente, con la primera y cuarta clase de representaciones establecidas en el tratado *Sobre el principio de razón*. Desde ese punto de vista, seguimos sin salir del dominio de la representación.

Pero aquí se nos revela también algo más; y algo tan importante como para que Schopenhauer lo denomine "el milagro κατ' ἐξοχήν" y la verdad filosófica por antonomasia: se nos revela la identidad del sujeto que conoce y el sujeto que quiere y, con ella, nuestro propio ser, cuya corporeidad nos dará la clave acerca del ser del mundo. Pues el cuerpo, es el elemento mediador que hace posible la autoconciencia del sujeto, y a la vez le manifiesta su naturaleza esencial. Aquel sujeto cognoscente que en cuanto tal no es cognoscible ni para sí mismo, se conoce siempre como cuerpo y, en virtud de aquella experiencia interna, conoce su cuerpo como voluntad. La voluntad es, pues, el objeto de la autoconciencia del sujeto pensante, el sujeto se conoce a sí mismo sólo como volente, no como cognoscente. *Lo conocido en nosotros, como tal, no es lo cognoscente sino lo volente, el sujeto del querer, la voluntad*³⁷⁵.

Para Schopenhauer, la tradición se había apoyado en la idea de que el alma (la voluntad) y el cuerpo no son uno ni lo mismo, desde Platón la voluntad es definida como un impulso espiritual-anímico que rige el cuerpo. El conocimiento nos permite liberarnos del cuerpo que es una tumba, si se sentía la amenaza del cuerpo porque se amaba el cuerpo, no era tanto huir del placer como evitar el dolor, la muerte, el sufrimiento o la decrepitud. En la tradición queda expresado, “lo único que origina la guerra, las revoluciones, es el cuerpo” decía Platón, o

³⁷⁵ SCHOPENHAUER, A. *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Traducción y prólogo Leopoldo-Eulogio Palacios. Gredos. Madrid. 1981 p. 201 y 202.

bien aquello de que “la carne está sometida a la ley de la muerte” o “hay un nuevo cuerpo para los que se convierten al espíritu de Cristo” como leemos en Pablo³⁷⁶.

En cualquier caso, tampoco se trata de postular el cuerpo como un más acá contrario del más allá del alma, sino hacer ver que la prepotencia del cuerpo es ineludible: *No leo lo que soy en mis propósitos sino en las acciones realizadas, es decir, en la imagen de mi vida hecha cuerpo*³⁷⁷. Es decir, que no se trata de *querer* lo que conocemos sino en conocer lo que *queremos*.

De este modo, al igual que Schopenhauer intenta romper con el racionalismo y el optimismo moderno, trata también de romper aquí con la tradición moderna de la filosofía de la conciencia, al menos esta es una interpretación recurrente³⁷⁸. En este tipo de concepciones sobre el papel histórico de la filosofía de Schopenhauer, se entiende que su “reivindicación del cuerpo” representa un hito en la historia del pensamiento y sienta las bases de una filosofía de la corporalidad que encontrará importantes desarrollos posteriores. Con él se habría abandonado el mundo de las “conciencias puras, las *res cogitantes* cartesianas” en las que el cuerpo no pasaba de ser un “apéndice más o menos molesto”, para entrar en una nueva consideración que otorga al cuerpo un papel central en la constitución de la subjetividad.

Si bien es cierto que en Schopenhauer podemos ver en la corporeidad el modelo filosófico contra un modelo hegeliano de filosofar, y que es en Hegel en quien encontramos precisamente una interpretación de Descartes cercana a la interpretación que postula lo corporal “como un apéndice” del alma, o un estorbo, un verdadero rompimiento con la filosofía moderna no está tan claro en la filosofía de Schopenhauer. Muchas veces se habla a la ligera, no sólo de la filosofía de Descartes³⁷⁹, sino de la relación que los filósofos que parecen

³⁷⁶ Cfr. SAFRANSKI Rüdiger. *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*. Versión española de José Planells Puchades. Alianza editorial. Madrid. 1991., p. 13 y 14.

³⁷⁷ Idem, p. 34.

³⁷⁸ Por ejemplo en la Introducción de Pilar López de Santa María de donde extraemos estas palabras, sobre la edición de Trotta de *El Mundo como Voluntad y Representación*, Madrid, p. 19.

³⁷⁹ En *Sobre la cuádruple raíz de la razón suficiente* deja escrito que “Si bien la filosofía de Spinoza consiste principalmente en la refutación del doble dualismo, sentado por su maestro Descartes, entre Dios y el mundo y entre el alma y el cuerpo, no obstante permanece fiel a su maestro en la confusión entre principio de conocimiento y su consecuencia y la noción de causa y efecto, y aun trata de sacar más provecho de ella para su metafísica que Descartes para la suya, pues la mencionada confusión es el fundamento de

contrariarlo o superarlo tenían con él. Schopenhauer está más atento a Kant que a ningún otro filósofo anterior, y ve en el pasado de la filosofía a ciertos precursores, pero con los que no guarda una relación crítica directa³⁸⁰. Por otro lado, el carácter con el que presenta su filosofía, ya sea en la carta que dirige al editor Brokhaus de Leipzig³⁸¹, ya sea en los acentos de su introducción a su obra prima³⁸², parece que no admite, por bueno que sea, a ningún otro filósofo que él mismo, ni ninguna otra filosofía antes que él. Como sea, el desplazamiento de lo biológico o material de lo filosófico es censurable ya de entrada en los Idealismos, mientras que en Kant habría que lamentar lo corto que se queda su concepto de voluntad, la cual aún hace que apenas distinga entre el mecanicismo y la teleología cuando habla de lo orgánico³⁸³. En Schopenhauer hay algo más, que no ha sido descubierto, que ningún hombre ha pensado antes, pero este “algo”, que es el mundo como voluntad, es antes una reformulación de las relaciones clásicas con las que operaba la filosofía que una auténtica novedad. Eso sí, los elementos introducidos, los cambios de perspectiva son ricos e inspiradores, en Schopenhauer la vida empieza a tener un papel preponderante, pero sólo como un tímido principio sujeto a la cuestión metafísica de una fuerza omnipresente. En este sentido, la irrupción de elementos nuevos hace que sus comentadores recurran a razones un tanto poéticas de la personalidad de Schopenhauer:

El espanto de Arthur procede de una singularidad originaria que no le permite sentir el calor de la vida. Lo que él vivencia es otra cosa: una corriente fría que lo atraviesa y que le arrastra. Lo más próximo –la realidad palpitante del cuerpo– es al mismo tiempo lo más lejano y lo más extraño, tan lejano y extraño que se convertirá para él en un enigma, el enigma filosófico por antonomasia. Esta

todo su panteísmo”. Por lo que cuesta pensar que Schopenhauer pensara en la marginalidad del cuerpo en la filosofía de Descartes. SHOPENHAUER, A. *Sobre la cuádruple raíz de la razón suficiente*. Trad. Sánchez Pacheco. Gredos. Madrid. 1998. § 8 (*Spinoza*), p. 39.

³⁸¹ el 28 de marzo de 1828 le escribe: *Mi obra es, pues, un nuevo sistema filosófico: pero nuevo en el pleno sentido de la palabra: no una nueva exposición de lo ya existente sino una serie de pensamientos con un grado máximo de coherencia, que hasta ahora no se le han venido a la mente a ningún hombre. Estoy firmemente convencido de que el libro en el que he realizado el arduo trabajo de comunicarlos a los demás será uno de aquellos que luego se convierten en fuente y ocasión de un centenar de otros libros.*

³⁸² De hecho Schopenhauer remite a su propia obra, si quiere entenderse el *Mundo como Voluntad y Representación*, es necesario leer el *Sobre la cuádruple raíz de la razón suficiente*. MVR Cfr., p. 121.

³⁸³ Cfr. KANT, *Crítica a la Facultad de Juzgar.*; Monte Ávila Editores, 1ª Edición, 1992; traducción de Pablo Oyarzún.

realidad corporal, a la que llama “voluntad” se convertirá en el núcleo de su filosofía. La experiencia de la propia vitalidad, que él vivencia con extrañeza, le servirá posteriormente de apoyo para desentrañar el enigma de aquel punto que Kant había situado en una lejanía remota: la impenetrable “cosa en sí” –lo que le mundo sea en sí mismo e independientemente de cómo nos lo representamos. Schopenhauer pretende convertir ese punto remoto en lo más cercano. La “cosa en sí” somos nosotros mismos en nuestra corporalidad, vivenciada por dentro. El mundo es el universo de la voluntad y la propia voluntad es, a su vez, el corazón palpitante de ese universo. En definitiva somos lo mismo que la totalidad. Pero dicha totalidad es algo salvaje, en lucha consigo misma y sacudida por una constante inquietud. Y, sobre todo, es algo que carece de sentido y de propósito. Así lo quiere el sentimiento vital de Schopenhauer³⁸⁴.

Como vemos a raíz de estas interpretaciones hay un cierto juicio de valor sobre Schopenhauer, que no remite más que a nuestras propias contradicciones internas, porque ¿de qué otra manera podríamos entender esta introducción del cuerpo en lo filosófico, si no es a partir de las energías que lo constituyen, si no es a partir de la vida, relegada en Descartes como un principio mecánico corporal y olvidada allí, en el objeto marginal que ha sido el cuerpo para lo filosófico?

Acaso, la misma tradición que desoye sus problemas de fondo quede bien retratada en semejantes párrafos pues ¿hay alguna cuestión seria sobre el bien y el mal de una filosofía?, ¿se espera que la primera aparición del cuerpo (su aparición “primera” contemporánea) se haga en base a cierta armonía preestablecida rechaza por principio en Schopenhauer? El mismo autor trata de encontrar un punto razonable en Schopenhauer y remite a su pasado de estudiante de medicina en Gotinga, entendiendo que ésta, a pesar de los cambios que ha sufrido hasta nuestros días, tenía un buen fondo, una buena intención que en nada estaba en contradicción con la filosofía, como si en el fondo el pensamiento de Schopenhauer quisiera algo más de sí mismo:

³⁸⁴SAFRANSKI Rüdiger. *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*. Versión española de José Planells Puchades. Alianza editorial. Madrid. 1991, p. 30.

*El que se ha desembarazado del “humillante mundo de la voluntad” queda libre para contemplarla en todas las cosas como espectáculo. El actor principal de tal espectáculo es el cuerpo (...) el cuerpo, en cuanto voluntad encarnada, se convierte en el principio fundamental de toda metafísica*³⁸⁵

Pero vemos precisamente que en este sentido la objetivación de la voluntad es una concepción distante de la encarnación de vertiente más fenomenológica. La voluntad bien puede identificarse con lo vivo y es cierto que el cuerpo nos permite conocerla, pero también es cierto que la objetivación de la voluntad no es más que una representación de la misma, y aunque a partir del cuerpo sepamos de ella, no podemos jamás saberlo todo.

Aquí prima más el deseo de las conexiones históricas de los que interpretan, que la propia filosofía de Schopenhauer. Dentro del aparato interpretativo de Nancy que hemos presentado, Schopenhauer no está fuera de una filosofía sustancialista que trata de restituir a partir de ese sustancialismo el problema de la unión del alma y el cuerpo, gracias a la reducción fundamental de todas las formas y sustancias a un solo principio, la voluntad, a partir del cual las interacciones de cosas aparentemente distintas pueden explicarse dentro de un mismo marco. De hecho, el modelo de pensamiento no deja de ser moderno:

*Following the demanding conceptions of knowledge typical of his time that had been inspired by René Descartes's (1596–1650) quest for certainty (see Descartes's “method of doubt” and his famous “cogito”), Schopenhauer maintained that if any explanation is to be genuine, then whatever is explained cannot be thought to have arisen by accident, but must be regarded as having been necessary. Schopenhauer's investigation into the principle of sufficient reason can thus be alternatively characterized as an inquiry into the nature of the various kinds of necessary connection that can arise between different kinds of objects*³⁸⁶.

³⁸⁵ *Ibid.*, p. 147.

³⁸⁶ WICKS, Robert. *Schopenhauer*. Balckwell. Oxford. 2008, p. 162.

Lo cual es bastante acertado si consideramos que en última instancia el cuerpo no es un hallazgo sino algo que, a diferencia del alma, está allí y no puede ser ignorado. Porque además, en Schopenhauer la reencarnación de la voluntad, y con esto algo más a favor del esquema que presenta Nancy, no está propiamente en la carne del cuerpo, sino en el arte, especialmente en la música, como decía Bossert:

*(...) notre imagination cherche à donner un corps a ce monde invisible et pourtant si animé, à revêtir de chair et d'os ces essences subtiles, à les incarner dans des images tirées du monde (...) Telle est l'origine du chant avec paroles, et enfin de l'opéra*³⁸⁷.

El cuerpo no es nada más que voluntad objetivada sobre la que tenemos un acceso privilegiado, pero esto no significa que la voluntad esté ya encarnada en el cuerpo. La voluntad se encarna en el arte, que representa su grado de mayor perfectibilidad en la representación. Para lo que respecta a la propia vida, ésta no rebasa más que la articulación ya presente entre el mundo de la voluntad y de la representación: *La voluntad de vivir es, en relación con lo fenoménico, la cosa en sí; lo que se encuentre fuera de esta relación no es cognoscible*³⁸⁸.

Así, en Schopenhauer, a pesar del carácter innovador de su filosofía, sigue funcionando el principio bajo el cual Nancy identifica el despliegue cartesiano de la modernidad: en la obra de Schopenhauer el desorden viene de la propia juntura y la necesidad real de su sustancialidad busca precisamente fundamentar aquello que no se sostiene de nada.

El *cogito* ha sido desplazado solo en parte de la constitución del hombre, el cual es individuo (una cosa distinta al resto de los objetos de la representación) gracias al cuerpo. Pero el cuerpo tampoco es una sustancia, sino la objetivación de la voluntad, la cual sustituye tanto al cuerpo, al alma y a Dios, como las sustancias de las que se compone el mundo. Sin embargo, la posibilidad de la encarnación de la voluntad en el arte, sus grados de perfectibilidad en la representación o incluso, su objetivación en el cuerpo, sigue formulando un

³⁸⁷ BOSSERT, Adolphe. *Schopenhauer, l'homme et la philosophie*. Librairie Hachette et C. 1909, p. 189.

³⁸⁸ MVR, §38, p. 291.

principio que no se sostiene de nada y se demuestra por el abismo que llena en una relación clásica entre sujeto y objeto. La reformulación de la unión del sujeto y el objeto, soluciona el problema clásico de la unión del alma y el cuerpo, pero lo hace al precio de sustentarse en un misterio, en algo que deducimos de su representación. Además, la situación ontológica es igualmente dramática por su carácter de juntura excesiva, ya que el problema de discernir la voluntad de la representación, desde nosotros, desde nuestra subjetividad y a partir de nuestro cuerpo, es precisamente porque ambos mundos se encuentran excesivamente juntos.

Tal vez, Schopenhauer es, antes que el pensador al que debemos rendir la introducción de lo corporal, el último pensador del pensamiento clásico de la modernidad. No por eso hay que restarle mérito ni acotar el abasto de su influencia. Esto, que veremos a continuación en Nietzsche, cumple ya la idea que tenía Schopenhauer de su propia filosofía. Cuando Schopenhauer se refiere al tipo de profesores filósofos, tales que Hegel, dice lo siguiente:

(...) sólo que en compensación, en vez de un público de estudiantes de oficio que van a hacerse ganapanes, tendrá uno que conste de los raros individuos, escogidos y pensadores, que esparcidos aquí y allí entre la innumerable muchedumbre, aparecen aislados en el curso del tiempo, casi como un juego de la Naturaleza. Y allá a lo lejos, se vislumbra una posteridad reconocida³⁸⁹.

Es lo que tendremos oportunidad de comprobar a continuación, ahora que hemos llegado al pensamiento de Nietzsche

³⁸⁹ *Über den Willen in der Natur*, ZA V, p. 342. Traducción castellana de Miguel de Unamuno (1900) reeditada en Madrid, Trota en 1987, con prólogo y notas de Santiago González Noriega.

CAPITULO VIII,

II parte

Nietzsche

1. *Por qué precisamente un solo Nietzsche.*

Desde los primeros estudios de la filosofía³⁹⁰ de Nietzsche, éste ha merecido distintas interpretaciones y enfoques, donde el interés de sus aportaciones filosóficas puede ser desarrollado en distintas direcciones. Para Foucault³⁹¹, de hecho, mereceríamos una enciclopedia sobre las técnicas de interpretación de Nietzsche, y así hacer preciso el reconocimiento de un Nietzsche específico bien diferenciado de otras interpretaciones. Esta enciclopedia de las técnicas de interpretación sobre Nietzsche no se ha escrito todavía, pero la existencia de una flexibilidad interpretativa es importante, especialmente para el tema que nos ocupa. Esto se debe esencialmente a que, para nosotros, es sólo a partir de Nietzsche, que la hipótesis formulada por Nancy –a saber, que toda filosofía es una restitución de la unidad alma-cuerpo–, acaba por completarse y justificarse, al menos en tres sentidos.

³⁹⁰ Desde 1885, Nietzsche trabajaba y preparaba un libro, *Der Wille zur Macht*, sobre el núcleo de su filosofía, del cual sólo tenemos la publicación de los fragmentos póstumos (*Nachlassene Fragmente*). Estos fragmentos, que ya había comenzado a editar la hermana de Nietzsche, Elisabeth, a partir de 1894, y que pasarían por varias ediciones, fueron sistematizados por G. Colli y M. Montinari entre 1961-1967. El proyecto de Nietzsche supeditaba obras tan importantes como *El Crepúsculo de los Ídolos*, *El Anti Cristo* o *Ecce Homo*. Hay un buen resumen de la aventura bibliográfica de Nietzsche en MORILLAS, A. *La Voluntad de Poder-Edición Colli y Montinari en Estudios Nietzsche*, 4 (2004) ISSN 1578-6676 (Morillas, a partir de ahora para la citación), pp.193-208 o PARMEGGIANI, M. *Estudios Nietzsche*, 2, 2002, pp 259-262. Además, puede consultarse en Internet las *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe*, que está traducido al francés, inglés e italiano (<http://www.nietzschesource.org/documentation/de/eKGWB.html>.) A partir de ahora nos referiremos con las siglas DKGWB para el resto de las citas que se refieran a este recurso digital.

³⁹¹ Cfr. FOUCAULT, M. *Nietzsche, Freud, Marx*. Trad. A. González Troyano. Anagrama. Barcelona 1995. Estos autores conforman una nueva filosofía como literatura interpretativa, son los padres de las técnicas de interpretación fundadas en XIX, totalmente diferentes a las del XVII, se oponen las relaciones de semejanza, analogía y simpatía-antipatía, sustituyéndolas por las de la interpretación y profundidad del signo.

En primer lugar, desde la interpretación de Heidegger, que Nancy, prácticamente suscribe. La interpretación heideggeriana permite que el problema cobre toda la fuerza de su historicidad: un Nietzsche como final de la metafísica moderna dice algo a favor o en contra de este tema cartesiano de la unión, lo sostiene de algún modo, pasa cerca de él (muy cerca según Nancy), usa sus elementos, el alma y el cuerpo, de un determinado modo, restableciendo la univocidad del pensamiento desde la pluralidad constitutiva de su filosofía. Desde Heidegger se nos permite la constatación que en Nietzsche existe una posición metafísica fundamental conectada al modo de pensar moderno, la última esencialmente moderna, donde el pliegue antropológico se da ya en toda su extensión, y a partir de la cual todas las posibles subjetividades que pueden replegarse.

En segundo lugar, la formulación filosófica y conceptual del cuerpo humano. En Schopenhauer el cuerpo aún está supeditado a una ontología, se encuentra a camino entre la representación y de la voluntad, siendo una objetivación de esta última; en Nietzsche, no hay algo ontológicamente más significativo que el cuerpo: éste es la pluralidad del mundo, el escenario donde ya se produce la relación de fuerzas que implica la voluntad de poder. Desde el cuerpo podemos dar cuenta del alma, la conciencia o el espíritu, podemos dar cuenta de las fuerzas que lo rigen, de sus distintas modalidades. El cuerpo salda todas las cuentas consigo mismo, es ya pluralidad y no necesita recurrir a una constitución previa del mundo para afirmar el carácter de su multiplicidad. Sin duda, si ha sido posible que el problema del alma y el cuerpo haya tendido a apostar en su resolución por la prioridad de lo corporal, es gracias a Nietzsche. Con Nietzsche resulta posible dar cuenta de la corporización extrema de lo filosófico en nuestros días, mostrando el recorrido de ciertas bases por las que el problema de la unión del alma y el cuerpo vuelve legítima su resolución en el siglo XX mediante el cuerpo.

Finalmente, en tercer lugar, la aparición de una novedad en el modo de filosofar: la irrupción de la metáfora. La metáfora que denuncia activamente las máscaras sobre las que se ha nutrido la filosofía: elemento estratégico que permite la inversión de los preceptos metafísicos del platonismo y la dialéctica hegeliana, metáfora como

forma propia de la afirmación de la vida, y que encontramos en Nietzsche principalmente en la asimilación, el compromiso y la interpretación, los cuales representan un entramado metafórico que por principio rehúsan cualquier intento de fundamentación.

El conjunto de estas tres cuestiones muestra la vigencia de la filosofía nietzscheana en el desarrollo del problema de la unión en la filosofía contemporánea. Esto es, la reapropiación de lo corporal como afirmación de la vida, en contra de un cuerpo que venga a sustituir los esquemas platónicos y nihilistas, que resultarían de un cuerpo unívoco o sustancial, o un cuerpo objeto, tal como se encaminaba la filosofía de Schopenhauer. Es decir, que dentro la historia transversal que propone Nancy, es en Nietzsche donde se dan todas las posibilidades de ampliación, de reconstitución de la unión en la contemporaneidad filosófica, pero a partir de un discurso reversible, prolijo e inalcanzable, donde también son posibles todas las formas imaginables de subjetividad. Después de Nietzsche opera una suerte de desplazamiento del lugar que ocupa la relación de la filosofía y el pensamiento: se relajan los esquemas de fundamentación ontológicos a partir de la metáfora, se relajan también las necesidades gnoseológicas del sujeto que ya no dependen de los esquemas nihilistas que han de buscar un más allá³⁹² que lo fundamente: no hay que afirmar el mundo, no hay que afirmar la subjetividad, hay que afirmar el devenir de la vida. Todo ello permite asegurar una continuidad del problema de la unión del alma y el cuerpo más allá de los esquemas clásicos que involucran al sujeto y el objeto dentro de una formulación ontológica antecedente, ya se ponga el acento en uno o en otro; es decir, se trata de superar el modo sustancialista del pensamiento desde lo filosófico, con una novísima forma de filosofar, desde su más profunda convicción.

Así, se cumplen en Nietzsche la totalidad de las propuestas posibles por las que el tema de la unión del alma y el cuerpo ha sido abordado, desde el abandono explícito: para entender a Nietzsche es necesario saber contra quien está hablando,

³⁹² Lo que Nietzsche llama enfermos y convalecientes en el *Así habló Zaratustra: Enfermos y moribundos fueron los que despreciaron el cuerpo y la tierra, e inventaron las gotas celestes (...) sus caminos furtivos y sus brebajes de sangre (...) por eso escuchan a los predicadores de la muerte, y ellos mismos predicán trasmundos*. Traducción Sánchez Pascual, Alianza. Madrid. 2003. (ahora AhZ para la citación).

nos dice Deleuze. Así también, encontramos la conexión entre la modernidad inaugurada por Descartes en nosotros, junto con toda la extensión de sus posibilidades, incluso su inversión. Curiosamente, es en la reapropiación de la vida a partir del cuerpo que Descartes, como hemos visto en el capítulo tercero, había desplazado ya irremediamente un modelo general del pensamiento.

En Nietzsche, junto con este desplazamiento, se aúnan las soluciones para los problemas de la experiencia, de las sustancias, de los grandes constructos filosóficos que, como viene sucediendo desde la Grecia clásica, a excepción de Heráclito, buscan dar cuenta de la unidad dentro de la multiplicidad. La vida ha conseguido volver sin el alma y con muchos más nombres, con muchas más posibilidades, con más verdad de sí misma: ahora, el cuerpo extenso cartesiano, su desplazamiento como algo puramente mecánico, sólo es una metáfora, una interpretación sesgada y esquemática.

No obstante, también nosotros, debemos enfrentarnos a la interpretación de una filosofía que ya es en sí misma interpretativa. Si queremos ver en Nietzsche la posibilidad de las conexiones de todas las filosofías del siglo XX, es decir, su influencia determinante de nuevas dimensiones sobre el problema de la unión del alma y el cuerpo, partimos ya de una interpretación. Tal vez bastante alejada del propio Nietzsche, deberíamos añadir.

Nancy ha interpretado la filosofía de Descartes de tal modo que nos es lícito interpretar a Nietzsche más allá de lo que el propio Nancy añade y constata de la interpretación de Heidegger, pues, irremediamente, toda interpretación necesita del socorro de otras interpretaciones que no siempre se entienden entre sí.

Existe una historia de la interpretación en la que cada autor va tomando y legando a otros pensadores³⁹³ el pensamiento de Nietzsche, y en la que esta misma historia de deudas o puntos de vista, conforman siempre la historia de una hermenéutica en constante discusión. Sin embargo, aquellos que piensan o han pensado lo filosófico

³⁹³ Así como para la Francia del siglo XX Nietzsche llega de la mano de Heidegger, ha habido multitud de recepciones de su filosofía, desde la literatura hasta la teología negativa. Puede consultarse esta historia sucintamente en VATTIMO G. *Introduzione a Nietzsche*. Laterza. Roma-Bari. 1985., pp. 13-20.

desde lo corporal, tienen en Nietzsche una cita ineludible en este campo de batalla³⁹⁴. Como tendremos tiempo de comprobar, al propio Jean-Luc Nancy bien puede tocarle esta suerte, pero de momento sólo nos dedicaremos a analizar estos tres aspectos del pensamiento de Nietzsche que corresponden a la historia de la metafísica occidental, la formulación de lo corporal y sus implicaciones ontológicas y la importancia de la metáfora, imprescindible para comprender la intencionalidad de muchas de las definiciones de lo corporal y su implicación en el conjunto de la filosofía de Nietzsche.

En Nietzsche, podemos ya adelantarle, como en Schopenhauer, el binomio alma-cuerpo carece de sentido³⁹⁵. Nietzsche había leído por casualidad y gran entusiasmo *El Mundo como Voluntad y Representación* de Schopenhauer en 1865, a quien dedica su tercera consideración intempestiva, *Schopenhauer como educador*, pero sobre quien prima la reflexión sobre la dignidad de lo filosófico antes que una reflexión ontológica sobre una temática directa del alma y el cuerpo³⁹⁶. La crítica que Nietzsche ejerce sobre Schopenhauer es la de las fuerzas que dominan una ontología (voluntad de vivir en contra de la voluntad de poder) y de las que dependen las consecuencias de la reflexión filosófica. De hecho, la caracterización del cuerpo en la filosofía de Nietzsche es la que termina por oponerse al concepto de voluntad en la filosofía de Schopenhauer³⁹⁷, sin que el cuerpo tome en este sentido ningún estatuto de deuda o influencia.

³⁹⁴ Lo veremos más adelante, pero pongamos de ejemplo a G. Marcel, cuya metafísica se ha hecho célebre por considerar el cuerpo como “mi cuerpo”, y que ha ejercido una influencia decisiva en Merleau-Ponty, Cfr. PLOURDE, Simonne. *Gabriel Marcel et la pensée allemande: Nietzsche, Heidegger y Ernst Bloch*. Broché. Paris. 1979. Aunque aquí la cuestión referida a Nietzsche sea el hombre delante de la muerte de Dios. Cfr. pp. 9-17.

³⁹⁵ Lo predica el niño “Yo soy cuerpo y alma”, no es el paso definitivo pero siempre mejor que los despreciadores del cuerpo, que es el Sí-Mismo. AhZ, p. 24.

³⁹⁶ NIETZSCHE, F. *Schopenhauer como educador. Tercera Consideración Intempestiva*. Trad. Luís Moreno Claros. Valdemar. Madrid. 1999. *La vida filosófica implica liberar el cuerpo* (Cfr., p. 4), o *los avaros de lo filosófico quemar su cuerpo junto sus libros* (Cfr., p.11) Schopenhauer introduce perspectiva filosófica al pueblo alemán, enseña a ocuparnos de nuestra propia época. Se trata de una herencia general, sin concreción filosófica.

³⁹⁷ El desarrollo de los discursos sobre el cuerpo en la obra de Nietzsche, que pasan de 1879-1886, es decir, entre la redacción de *Aurora* hasta la redacción de *Más allá del bien y del Mal*, a denominarse *trieb* (que es la descomposición de los contenidos conscientes en una “multiplicidad orgánica”) a denominarse *instinct*, que comprende, en detrimento del vocablo *trieb*, la sustitución del discurso sobre el cuerpo por la crítica la

La carencia de un debate concreto con Schopenhauer sobre este tema se explica porque, en la filosofía de Nietzsche, no hay posibilidades para que exista un modelo sustancialista que, a la postre, representaría un modelo nihilista de pensamiento: el cuerpo en Nietzsche es lo primero no en virtud de su realidad física que hay que constatar, sino en virtud de la multiplicidad que representa dentro del escenario más amplio de la voluntad de poder. En este sentido, el alma, la conciencia o el espíritu entran derechos al escenario de una sintomatología general y, considerados aisladamente, tampoco merecen consideraciones ontológicas determinantes. La conciencia es una cuestión derivada, dependiente y relativa de otras fuerzas que emanan de lo corporal, cuyo encaje no conduce a otro camino que a las consideraciones pertenecientes al sentido del eterno retorno y a la voluntad de poder.

La deuda enorme que el pensamiento contemporáneo tiene con Nietzsche seguirá creciendo probablemente durante muchos años, ya que a cada nuevo planteamiento filosófico le seguirá alguna formulación nietzscheana de fondo. La clave no está sólo en la introducción de un elemento nuevo, exótico u original en lo filosófico, como quiere verse en el cuerpo que introduce Schopenhauer que hemos analizado en el capítulo anterior, sino en una inversión total de lo filosófico propiamente, en la capacidad fundamental de la inversión, imposible en las relaciones sujeto objeto que mostraba el mundo como voluntad en Schopenhauer.

¿Se trata nuevamente de llenar ese espacio donde el *cogito* no se sustenta más que de su auto-enunciación? *El hombre es una cuerda entre la bestia y el Superhombre: una cuerda sobre el abismo*³⁹⁸, dice Nietzsche, y desde la perspectiva de la subjetividad de Nancy, tenemos sólo ese abismo que, a falta de superhombre y con el único sostén de un *cogito* que no se sostiene de nada, da lugar a ese replegamiento infinito del discurso antropológico. En este sentido, del pensamiento de Nietzsche resulta la última fe metafísica antropológica destinada a la concesión de la unidad del sujeto, pero cuya profundidad no ha podido más que

decadencia en *El Crepúsculo de los Ídolos* o el *Ecce Homo*. Todo lo cual acaba en la noción de voluntad de poder en contra de la voluntad de vida en Schopenhauer, véase Morillas, p. 9.

³⁹⁸ AhZ, p. 8.

avivar el mismo problema crónico, solo que abocado a buscar en lo corporal aquello que no encuentra en el alma.

¿Se trata entonces del mismo escenario dramático donde la juntura excesiva del alma y el cuerpo crea un caos por estrechamiento? Tal vez Nietzsche sea el primero en apropiarse de este caos, al que devuelve la unidad sin que lo sepamos, porque su discurso opera desde lo múltiple. La formulación clásica de este problema ha desaparecido, pero siguen los mismos elementos malditos: hay que hacerse cargo de la consciencia, hay que hacerse cargo del cuerpo, hay que restituir una subjetividad. Puede que en tanto que ocupación del hombre, este programa resulte incluso anterior de la filosofía moderna, pero la forma en la que se establece una cierta relación con la verdad, su reformulación, su dependencia, su crítica, las formas del pliegue antropológico responden a una vía concreta. En este sentido, para Heidegger, existe un final de la metafísica en Nietzsche donde encontramos la última formulación posible, y es allí, justamente allí, donde Nancy, a pesar de restarle importancia a la veracidad de esta “historia de la metafísica”, encuentra la mayor confirmación del problema cartesiano de fondo de esta modernidad y la explicación del desarrollo post-nietzscheano de la constitución de esta unidad a partir de lo corporal en el siglo XX. Y todo ello no en virtud precisamente de la propuesta antropológica nietzscheana, que tiene en el *superhombre* su finalidad y en el hombre el puente y el ocaso de esta finalidad, como creador de los valores (en Nancy opera un caos por juntura excesiva para que la subjetividad sea prolija en exceso, en Nietzsche ese caos es necesario para que el hombre se supere)³⁹⁹, sino en el propio modelo de pensamiento donde todo es reversible y diferencial, donde el sentido y el valor⁴⁰⁰ forman parte del aparato crítico de lo filosófico, donde la genealogía prima sobre la historia y el cuerpo, sus fuerzas *activas*, la voluntad de poder y el eterno retorno, no admiten ni la posibilidad del alma, la consciencia o el

³⁹⁹ *Ibíd.*, p.10: (...) es preciso llevar algún caos dentro de sí para engendrar estrellas danzarinas.

⁴⁰⁰ A juicio de Deleuze, estas son las dos formas que Nietzsche introduce originalmente en la filosofía, y por las que se explica la genealogía, contraria al origen y a lo absoluto. Cfr. DELEUZE, Gilles. *Nietzsche y la filosofía*. Traducción Carmen Artal. Anagrama. Barcelona. 1996 (a partir de ahora Deleuze, para la citación).

espíritu (síntomas de esas fuerzas), como tampoco la trascendencia de un mundo uniforme, ya sea el de las esencias o el de la voluntad.

Aquí prima antes que nada lo vivo⁴⁰¹, y es en las filosofías vitalistas en las que encajamos a Nietzsche y en el que encontramos conexiones entre cuerpo y pensamiento, aunque en principio no se trata más que de *conexiones afirmadas* más que *temáticamente desarrolladas*⁴⁰². Pero conexiones al fin y al cabo que ya no pertenecen a un modelo superado de pensamiento, y que ya jamás podrán volver a pertenecer. Nietzsche es absorbido, digerido y excretado por todo aquel pensamiento que se le apropie: su riqueza vive de la contradicción sobre la vida y su carácter esencial de devenir, llevando a cabo los grandes sistemas, la unidad de una supuesta verdad y su resolución dialéctica. Permite, antes que reconocer la fundación de un pensamiento, en el mutuo devenir de las filosofías que lo encuentran, la aparición de un guía importante cuando se camina hacia lo desconocido, marcando a golpe de martillo, las direcciones erróneas más elementales; señalando, a pesar del peso de la cultura y los eruditos que la defienden, los caminos absurdos, las bagatelas y los focos de atención estériles en un más allá de lo vivo y las fuerzas que lo rigen.

El debate sobre un Nietzsche legítimo está lejos de conformar un horizonte final. Así, nosotros, sólo podemos tomar aquellas partes, y aun así fragmentarias, de aquello que se revela interesante para nuestro tema. Nuestro propio Nietzsche, sobre quien debemos comprobar qué papel juega en el tema de la unión y qué influencias clave tiene para el desarrollo de este mismo problema.

⁴⁰¹ Para Deleuze las fuerzas que actúan en lo vivo no inciden en algo material, sino en otras fuerzas. La voluntad de poder es precisamente el elemento diferencial de la fuerza, lo demás, el yo, el alma, la unidad o identidad, resulta un atomismo denunciado. Cfr. Deleuze, p. 15.

⁴⁰² Las lecturas que muestran a la par las filosofías de Nietzsche y Schopenhauer eran corrientes a finales del XIX y principios del XX, donde el juego interpretativo se centra en las nociones de voluntad. Un buen ejemplo es el del sociólogo G. Simmel, quien en su *Schopenhauer und Nietzsche ein Vortragszyklus* (1907), tercera edición (Múnich, 1923), dice que Schopenhauer basó su teoría en que los objetos que desee la razón son el producto de la voluntad, que se aprovecha de ellos para perseguir sus propios fines. Y si fuera necesario resumir estos fines podría decirse que en Schopenhauer consisten en la suspensión del dolor, o en otras palabras, en la destrucción de la vida, y que en Nietzsche, en cambio estos fines últimos se traducen como un acrecentamiento e intensificación de la vida, ya que la vida, para él —como más tarde lo sería para el mismo Simmel—, siempre podría ofrecer o donar más de lo que realiza: la vida es potencia.

1.2. *El cuerpo en Nietzsche.*

Será precisamente el cuerpo en la filosofía de Nietzsche, la profundidad del cuerpo en contra de la superficialidad de la conciencia, lo más interesante a este respecto: la *am Leitfaden des Leibes* (el hilo conductor de cuerpo) que muestra el cuerpo como fenómeno originario, como punto de partida de lo real, que supone en última instancia, dentro del pensamiento del siglo XX, el punto de gravedad sobre el que se ha tratado el tema de la unión del alma y el cuerpo, lo corporal como propio y primigenio, lo corporal como afirmación de la vida, lo corporal como la llave maestra de nuestra antropología:

El cuerpo humano, en el que el pasado más próximo y el más lejano de todo el devenir orgánico vuelve a tomar cuerpo y a cobrar vida, en el que a través, sobre, fuera y dentro de él parece fluir una enorme corriente imperceptible: el cuerpo es un pensamiento mucho más sorprendente que el "alma"⁴⁰³.

A pesar de las variaciones y la tendencia filosófica de Nietzsche hacia la voluntad de poder a partir de 1886, el tono épico sobre todo lo que implica el cuerpo vivencial (*Leib*), pasiones impulsos, tendencias..., en una palabra, *vida*⁴⁰⁴, sigue vigente. El cuerpo implica al conocimiento sin más sin ninguna necesidad de la *Vorstellung* de Schopenhauer.

Desde luego, no puede sacarse una sistematización fácil de lo corporal en Nietzsche, los términos se extienden, van en múltiples direcciones, apuntan distintos aspectos⁴⁰⁵. Sólo en el *Así habló Zaratustra* se dedica más de una página al cuerpo

⁴⁰³ KGW VII 3, p.289: *Am Leitfaden des Leibes (...) Der menschliche Leib, an dem die ganze fernste und nächste Vergangenheit alles organischen Werden wieder lebendig und leibhaft wird, durch den hindurch, über den hinweg und hinaus ein ungeheuer unhörbarer Strom zu fließen scheint: der Leib ist ein erstaunlicherer Gedanke als die «Seele».* Extraído de DKGWB.

⁴⁰⁴ Cfr. RÁBADE, S. *Experiencia, cuerpo y conocimiento*. CSIC. Madrid. 1985, Cfr., pp. 192-204.

⁴⁰⁵ Junto a *Trieb* encontramos otros sustantivos, como *Instickt*, pero también *Affekt*, *Antrieb*, *Impuls*, *Begierde* etc. Morillas, pp. 10-11.

tematizado⁴⁰⁶, en la que hay afirmaciones, negaciones y sugerencias: *el cuerpo fue el que despertó al cuerpo (...) renegó de la tierra: él oyó que le hablan las entrañas del ser (...) el honestísimo ser, el yo, habla del cuerpo y quiere al cuerpo*⁴⁰⁷.

Aun así, antes de nuestro análisis sobre el papel de Nietzsche en la historia de la metafísica occidental, la formulación de las fuerzas que rigen lo corporal y las metáforas de las que se sirve, conviene no perder de vista al menos tres presupuestos del cuerpo que aparecen en la obra de Nietzsche, a saber:

1.- Presupuestos negativos, que son elementos anti-hegelianos y anti-platónicos: El alma, conciencia, sujeto no es nada sin el cuerpo. El alma es un instrumento del cuerpo (*Werkzeug*), y por extensión del conocimiento. Ante la unidad de un sujeto se establece la pluralidad de los hombres, pluralidad que no es otra que su cuerpo.

2.- Presupuestos positivos, que se producen en contra de aquellos que como Sócrates o Jesús Cristo niegan la vida: La vida es la vida con toda su riqueza y consecuencias y esa vida y esas riquezas están enraizadas en la complejidad de elementos y dinanismos del cuerpo. El conocer está anclado en el vivir. Se trata como Dionisos de afirmar la vida, hasta su dolor más arduo.

3.- Protagonismo del cuerpo en el conocimiento, que implica una relación diferente con la que entendemos la verdad: El cuerpo es el fenómeno más rico, más claro, y más comprensible. Hay que conocer el cuerpo propio para después conocer mejor las otras cosas: el cuerpo es más de fiar que el espíritu o el alma, es mucho más vasto y complejo. Conocer el cuerpo implica entender la relación de fuerzas que lo rigen, que son las que rigen al mundo.

⁴⁰⁶ De los *Hinterxerweltler*, los de detrás del mundo, en analogía al sentido de *meta-physika* usada por los griegos, los de más allá del mundo natural. *Ibíd.*, p. 13.

⁴⁰⁷ AhZ, p. 22.

2. La interpretación de Heidegger sobre Nietzsche y Descartes.

Para Heidegger, Nietzsche se sostiene sobre el fundamento de la metafísica puesto por Descartes y, aunque éste repudie dicho fundamento, la relación que guarda respecto Descartes es esencial para entender la posición metafísica fundamental de Nietzsche. De esta manera, es desde esta relación que se determinan los presupuestos *internos* de la metafísica de la voluntad de poder. Dentro del repudio del *cogito* cartesiano se encuentra el vínculo de la subjetividad puesta por Descartes y la relación histórica esencial de ambos pensadores. Esta relación entre Descartes y Nietzsche es para Heidegger *una mezcla de interpretaciones erróneas y comprensión esencial*, y esto por dos razones básicamente.

Primeramente, y como ya hemos visto en el sexto capítulo, dentro de las interpretaciones erróneas que se hacen sobre Descartes, se encuentra la comprensión de la proposición *cogito ergo sum* como un silogismo, lo cual implica pensar que Descartes haya querido demostrar que *el hombre se determine como “yo” y éste como sujeto (que “yo” soy: que un “sujeto” es⁴⁰⁸)*. Entendida así la proposición, como un silogismo, se hace imposible que ésta pueda ser una “certeza” primera, y aún menos el fundamento de toda certeza: habría que saber previamente qué significan aquí “*cogitare*”, “*esse*”, “*ergo*”. Esta interpretación errónea que señala Heidegger, ha sido la de Nietzsche. De hecho, como hemos visto, el mismo Descartes ya había contestado a esto en su *Principia philosophiae (Les principes de la philosophie)*⁴⁰⁹, refiriéndose esta proposición como *prima et certissima cognitio*. Descartes no ha dejado de admitir que lo que sea el significado de “pensar”, “certeza”, “existencia” debe ser conocido previamente a la proposición y, que a su vez, son *los conceptos más simples, sin que lo nombrado por ellos exista como ente*. Heidegger comprende entonces que saber el contenido de estos conceptos sólo es posible si es puesta también la proposición⁴¹⁰. Es decir, que la

⁴⁰⁸ En Nietzsche la crítica al “yo soy” cartesiano también incumbe el “yo quiero” de Schopenhauer. Cfr. Sánchez Pascual, en su *Introducción al Nacimiento de la Tragedia*. Alianza. Madrid. 1973.

⁴⁰⁹ Nietzsche II, pp. 145-146. Heidegger se refiere al apartado I, 10 de la versión latina de 1644, A.T., VIII.

⁴¹⁰ Por eso como señalábamos en el capítulo I, Nancy se ocupa de lo *proposante* de la proposición.

proposición no se apoya sobre ellos ni tampoco los pone, sino que los contenidos comprendidos en la proposición sólo expresan que pertenecen al contenido de la misma: por primera vez queda establecido *qué carácter tiene que tener lo más cognoscible y conocido*. Para Descartes, lo más simple y conocido no puede volverse más claro mediante determinaciones conceptuales de la lógica porque éstas vuelven lo *en sí claro (sólo) como algo más oscuro*⁴¹¹.

Heidegger echa en falta que Descartes matice en qué sentido los conceptos copensados junto a la proposición reciben de esta misma su determinación, aunque considera que el alcance de semejante cuestión objeta toda la metafísica, dado que *es propio del modo de pensar que guía la metafísica que el concepto y la esencia del ser son lo más conocido*. Por otro lado, sí es importante atender al hecho que la *preeminencia respecto de todo la tiene lo seguro y lo cierto*, que es el carácter de la proposición *cogito ergo sum*, y en la cual están ya necesariamente incluidas las determinaciones más generales del ser, el pensamiento, la verdad y certeza.

La esencia como *principio* de esta proposición, está en que hay fijado un ente en la verdad de Descartes, a partir del cual el ser y la verdad quedan ya delimitados. La proposición de Descartes debe entenderse así ya que no se trata en absoluto de un silogismo: el carácter proposicional de esta proposición es de un tipo *tal* que su enunciación determina inmediatamente las referencias de ser, certeza y pensar.

Otro pequeño problema que dificulta la comprensión de la proposición es que tiene que pensarse filosóficamente como principio, sólo pensada en la búsqueda de fundamento absoluto puede esta proposición hacerse efectiva. Sea como sea, la crítica de Nietzsche a Descartes no deja de ser errónea en el sentido que entiende la proposición como un silogismo del que se esperan premisas mayores, sin atender al carácter del *pre-suponer* que es esencialmente la proposición.

La confrontación que Nietzsche lleva a cabo con Descartes es por ello *confusa en lo decisivo*, y se vuelve en contra del mismo Nietzsche. En primer lugar, Nietzsche computa psicológicamente a Descartes, recurre al empirismo inglés y encuentra

⁴¹¹ Nietzsche II, p. 147.

que, aunque insuficientes para la destrucción del pensamiento filosófico y cercanas a la vez a Descartes, pero interesantes por su escepticismo, las “categorías” surgen del “pensar”. Si bien Descartes busca la fundamentación metafísica unitaria y Nietzsche cae en la explicación psicológica, en lo esencial ambos autores están menos alejados de lo que parece, Nietzsche, nos dice Heidegger, sólo da otra interpretación al *cogito sum* en el modo en cómo entiende el origen del ser y la verdad.

Nietzsche estaría de acuerdo en que ser quiere decir “representatividad”, fijación en el pensar, y que verdad quiere decir “certeza”. Su crítica parte de que la proposición sea una certeza inmediata, conquistada por una mera toma de conocimiento. ¿Cuál es entonces la diferencia esencial de Nietzsche con respecto a Descartes?

El motivo es con probabilidad la idea del acabamiento de la metafísica, el cual hace necesario el fenómeno del desconocimiento de la esencia de una metafísica *originaria*. Por un lado Nietzsche ve en Descartes una “voluntad de certeza”, el *ego cogito* pasa a ser un *ego volo*, en el sentido de la voluntad de poder; por el otro, la comprensión del concepto de *sustancia* como consecuencia del concepto de *sujeto*. Con estas dos observaciones, Heidegger, demuestra que Nietzsche ya no posee un saber suficiente sobre *la esencia de una posición metafísica fundamental*, la cual nos indicaría que retrotraer el *ego sum* al *ego volo*, no es posible sin la posición metafísica fundamental de Descartes así como que sustancia y sujeto se copertenece, y pensarlos como consecuencia el uno del otro es dar por sentado o asegurada *la esencia de una posición metafísica fundamental*.

Así, encontramos en segundo lugar que el sentido de la *cogitatio* cambia lógicamente entendiendo el pensar como voluntad de poder, una voluntad de poder interpretada de manera económica donde el “pensar” no conoce, sino que ordena el acontecer. En este sentido, *ego cogito, ergo sum*, pasa de ser un silogismo a ser una hipótesis, donde la proposición pasa a proporcionar un sentimiento de poder y seguridad, de conservación de la voluntad de poder, en la que Descartes se engaña.

La verdad es tolerada como un valor necesario para la conservación de la voluntad de poder, no por su posibilidad como “valor supremo”. La verdad es un error

necesario donde el valor para la vida decide en *última instancia*. No obstante, esto no significa que Nietzsche abandone en lo esencial la posición metafísica moderna, al contrario, la da por sentada al equiparar “ser” y “verdad” como una misma cosa, el único cambio es lo que Heidegger llama “cómputo psicológico” que sintetiza la fundación de la certeza en cuanto a “voluntad de verdad” que se halla en la voluntad de poder.

La crítica a la *subjetividad* cartesiana de Nietzsche pasa sin embargo por un cambio de interpretación de la verdad⁴¹². El concepto “yo” pertenece a la lógica, es un imperativo para componer el mundo que deba llamarse verdadero para nosotros, cosa que no significa que esté para el conocimiento de lo verdadero. La lógica es un “instrumento” de la voluntad de poder y no proviene de la “voluntad de verdad”, así que esta “verdad” de la lógica se comprende en un sentido tradicional, su concordancia con el mundo real es la *presuposición y el patrón de medida para la interpretación de la verdad como apariencia y error*. Es decir, si el “yo” es el imperativo por el cual se compone y pone el mundo *que deba llamarse verdadero para nosotros*, el valor de la verdad como error que proviene de la voluntad de verdad, está ya jugando en el terreno ordenador de este imperativo, siendo en el fondo subsidiaria de la verdad como concordancia del conocimiento de las cosas con lo real. De todos modos, lo que subyace para Nietzsche no es el “yo” sino el cuerpo⁴¹³. Pero el secreto de este cuerpo pertenece al campo de lo metódico (*hacerlo más rico, más claro, más aprehensible, más manejable que en Descartes*). Este cambio de posición, alma respecto al cuerpo, no implica para Heidegger, ningún cambio respecto a la posición metafísica fundamental, es en Nietzsche sólo una forma *más basta y llevada al límite* de eso mismo que Descartes había distinguido, diferenciado. Si el pensamiento de Nietzsche se despliega como acabamiento de la metafísica es porque agota sus posibilidades trasladando el

⁴¹² *¿La propia interpretación nietzscheana de la verdad como apariencia no se convierte así en una apariencia? No se convierte ni siquiera en una apariencia: la interpretación nietzscheana de la “verdad” como error invocando la esencia de la verdad como concordancia con lo real se convierte en la inversión de su propio pensar y, con ella, en su disolución. Nietzsche II, p. 153.*

⁴¹³ *La creencia en el cuerpo es más fundamental que la creencia en el alma y El fenómeno del cuerpo es el fenómeno más rico, más claro, más aprehensible. Nietzsche II. Opus cit. p. 153.*

ámbito del representar y de la conciencia, es decir, de la *percipio*, al ámbito del *appetitus*, de las pulsiones, pensado de modo incondicionado desde la fisiología de la voluntad de poder. Entonces ¿cuál es en realidad el vínculo preciso que guardan Nietzsche y Descartes?

2.1 La conexión interna de las posiciones fundamentales de Descartes y de Nietzsche.

Para Heidegger, Nietzsche desconoce la conexión histórico-esencial interna de su propia posición metafísica con respecto a la toma de posición que hace desde el *cogito ergo sum*. La razón de esta necesidad, de este desconocimiento, reside en la obstrucción de la metafísica de la voluntad de poder. Una mirada de lo *mismo* que Heidegger justifica desde los cuatro aspectos que guían la posición metafísica.

El primero, para Descartes el hombre es sujeto en el sentido de la “yoidad” que representa. Para Nietzsche el hombre es sujeto en el sentido de las pulsiones y los afectos que subyacen como “*factum* último”, es decir, el cuerpo.

En segundo lugar, la entidad del ente es, para Descartes, la representatividad por y para el yo-sujeto. Para Nietzsche, el ser es representatividad, pero esto ya no basta, el ser propiamente es el devenir, y el “ser” en cuanto que es fijo y rígido, sólo es una apariencia de este devenir.

En tercer lugar, mientras que la verdad para Descartes significa la segura re-misión de lo representado en el interior del re-presentar que se representa, es decir, la verdad como certeza, para Nietzsche la verdad se equipara a tener por verdadero. Es decir, fijar lo que deviene, fijación con la que asegura al respectivo viviente algo consistente en sí mismo y en su entorno, seguro de su existencia y conservación, teniendo poder de *acrecentar* el poder; es apariencia requerida por lo viviente, por el centro de poder “cuerpo” en tanto que “sujeto”.

Finalmente, Descartes considera que el hombre es la medida de todo ente en tanto que se arroga en la eliminación de los límites de re-presentar, para conducirlo a la certeza que se asegura a sí misma. Para Nietzsche no sólo lo re-presentado en cuanto a tal es un producto del hombre, toda conformación y configuración de cualquier tipo es producto y propiedad del hombre en cuanto señor incondicionado de todo tipo de perspectiva en la que se configura el mundo y se le da poder como incondicionada voluntad de poder.

Para Heidegger, la transformación de las posiciones fundamentales es la historia de la transformación de la auto-concepción del hombre, ya convertido en sujeto y con el papel que implica sobre la subjetividad de la metafísica moderna⁴¹⁴. Aunque existe ese matiz especial en Nietzsche como acabamiento de la metafísica moderna, de la metafísica occidental en general, y del final de la metafísica en cuanto a tal.

Hemos comprobado que la toma de posición de Nietzsche respecto al *cogito ergo sum* de Descartes demuestra el *desconocimiento* de Nietzsche de su posición respecto a la conexión histórico-esencial interna. Es la esencia metafísica de la voluntad de poder la que obstruye la visión esencialmente adecuada de la esencia de la metafísica. El hombre es el señor incondicionado de toda perspectiva, la objetividad, por ejemplo, no es en el hombre una “intuición desinteresada”, sino la facultad de *tener en su poder el pro y el contra (...), que sepa hacer útil al conocimiento la diversidad de las perspectivas y de los afectos (...) cuantos más ojos, ojos diferentes, sepamos implantarnos para la misma cosa, tanto más completo será nuestro “concepto” de esa cosa, nuestra “objetividad”*. De este modo, Heidegger nos dice que no se trata de la historia de la auto-transformación del hombre en la transformación de las posiciones de la subjetividad en la metafísica moderna, Nietzsche estaría lejos de esto.

Tampoco Hegel, recuerda Heidegger, es, a pesar de la forma de acabamiento que es su filosofía la forma de esta transformación, adelantando los ámbitos en los que

⁴¹⁴ Tal opinión estaría en completa concordancia con el modo de pensar antropológico hoy corriente. Nietzsche II. *Ibíd.*, p. 157.

se movería el pensamiento en el siglo XIX. Que en este mismo siglo se haya tomado ya posición en contra de Hegel, demuestra la dependencia con su filosofía que sólo en Nietzsche se transformará en una nueva liberación. Para Heidegger, la filosofía de Nietzsche, mediante el valor básico de la voluntad de poder, tiene como fundamento esencial que se interprete al ente en cuanto a tal *según* el ser del hombre, y no que dicha interpretación sea llevada a cabo “por medio” del hombre.

¿Cuál ha sido la relación del hombre con el ente en cuanto a tal? ¿Cuáles son los ámbitos más *originarios* en los que nos hace pensar la metafísica de Nietzsche? Una primera aproximación señala que ese ámbito es el del hombre. La metafísica moderna está en la tesis de Descartes: *ego cogito, ego sum*, “pienso, luego existo”. En la autoconsciencia del sujeto humano se ha puesto el fundamento de toda certeza, se han reconducido la conciencia de las cosas y del ente en su totalidad, la realidad de lo real queda determinada mediante el sujeto humano, es representado por *medio* de éste y *para* él; el hombre como “sujeto” de toda objetividad. En Nietzsche, se radicaliza esta posición convirtiendo todo lo que es tal como es en “propiedad y producto del hombre”, productor y propietario de toda objetividad, es *el despliegue extremo de la doctrina de Descartes*. No es que Nietzsche enseñe lo mismo que Descartes, sino que piensa *lo mismo en su acabamiento histórico esencial*⁴¹⁵. Incluso desde Protágoras, quien enseñó que el hombre era la medida de todas las cosas, la historia esencial de toda posición metafísica pasa por el hombre pero, ¿con qué derecho?

Si la humanización de la metafísica por parte del hombre es toda la metafísica, ¿habría de valer otro principio que no fuera éste? Heidegger conviene en matizar esta afirmación.

La modernidad rompe con un modelo de pensamiento medieval. La relación del hombre con la verdad es la revelación bíblica, y su estudio y especulación es la doctrina de la salvación. El hombre ha de negarse *a sí*, y tomar como único camino de conocimiento la revelación interpretada por la *doctrina*. A partir de la modernidad, la búsqueda del hombre en sí mismo supone a su vez el camino a seguir desde su

⁴¹⁵ Nietzsche II, p. 124.

propia capacidad, éste pregunta *cómo puede conquistarse y fundamentarse una certeza acerca ser hombre*. Ya no hay más allá de la salvación, sino el hombre mismo para su vida aquí. De este modo pasa a primer plano la pregunta del *método*, como *camino hacia una determinación esencial de la verdad*, es decir, en un sentido metafísico y no como “investigación o exploración”. La manera en cómo llega el hombre a una verdad inquebrantable y cuál es esta verdad, obtiene de Descartes la contestación: *ego cogito, ergo sum*; el hombre sabe con certeza que él es el ente que posee mayor certeza, es fundamento y medida, *puestos por él mismo, de toda certeza y toda verdad*. Entonces ¿de qué manera hay que entender las diferencias entre las distintas posiciones fundamentales metafísicas del hombre con relación a la verdad?, ¿qué sucede entonces con el pensamiento de Nietzsche en tanto está implicado en este esquema?

2.2. *Protágoras, Descartes, Nietzsche y su comparación en los cuatro momentos esenciales de una posición metafísica*⁴¹⁶.

Heidegger nos presenta a Protágoras, del cual, en principio, sabemos el carácter preeminente del hombre en cuanto a medida de todas las cosas. Protágoras nos recuerda como anticipación a Descartes y por ende al propio Nietzsche, pero para Heidegger las posiciones metafísicas esenciales son diferentes.

El esquema por el que se deben analizar esas posiciones metafísicas, y que servirán de comparación para la triada histórico-esencial de la metafísica, comprende cuatro factores, cuatro momentos esenciales de una posición metafísica, que a juicio de Heidegger son los siguientes:

- 1) Por el modo en el que el hombre en cuanto a hombre es él *mismo* y se sabe a sí mismo (mismidad del hombre).
- 2) Por el proyecto del ente en dirección al ser (concepto de ser).

⁴¹⁶ Nietzsche II, pp.118 y ss, p. 142 y ss, 156 y ss., en el orden en el que se exponen los cuatro puntos.

- 3) Por la delimitación de la esencia de verdad del ente (esencia de la verdad).
- 4) Por el modo en que el hombre en cada caso toma y da “medida” para la verdad del ente (modo en el que se da la medida).

Así en Protágoras:

- 1) El “yo” se determina en Protágoras por la pertenencia, en cada caso limitada, a lo desoculto del ente. El hombre está determinado por su ser sí mismo, por la pertenencia a un entorno de lo desoculto.
- 2) El ser tiene el carácter general de la presencia. La entidad del ente es –en el sentido de la metafísica griega– el presenciar en lo desoculto.
- 3) La verdad es experimentada como desocultamiento, desocultamiento de lo presente.
- 4) “Medida” tiene el sentido de medida que se atiene al desocultamiento. El hombre es la medida de todas las cosas en el sentido de la mesurante limitación al entorno de lo desoculto y al límite de lo oculto.

En Descartes:

- 1) El hombre está determinado como sí mismo por el retrotraer del mundo al representar del hombre. El hombre es sujeto en el sentido de la “yoidad” que representa.
- 2) Entidad quiere decir: ser representado por y para el sujeto. Es equivalente a la representatividad por y para el yo-sujeto.
- 3) La verdad es certeza del representar que se re-presenta y asegura. La verdad es la segura re-misión de lo re-presentado en el interior del representar que se representa; la verdad es certeza.

4) El hombre es la medida de todas las cosas en el sentido en que se arroga la pérdida, la eliminación, de los límites del representar (re-presentar) para conducirlo a la certeza que asegura a sí misma. El dar medida somete todo lo que pueda valer como ente al cálculo de todo re-presentar.

Finalmente, en Nietzsche:

1) El hombre es sujeto en el sentido de las pulsiones que subyacen como "*factum último*", es decir, resumiendo, del *cuerpo*. Toda interpretación del mundo se lleva a cabo retrocediendo al cuerpo como hilo conductor metafísico.

2) El "ser" es representatividad (como en Descartes), pero el "ser", entendido como consistencia, no basta para aprehender lo que propiamente "es", es decir, lo que deviene en la realidad de su devenir. El "ser", en cuanto es fijo y rígido, es sólo una apariencia del devenir, pero una apariencia necesaria. El carácter de ser propio de lo real en cuanto a devenir es la voluntad de poder. En qué medida la interpretación nietzscheana del ente en su totalidad como voluntad de poder tiene sus raíces en la antes nombrada subjetividad de las pulsiones y los afectos y, al mismo tiempo, está esencialmente codeterminada por el proyecto de la entidad como representatividad, requiere aún de una demostración especial y explícita.

3) La verdad se equipara al tener-por-verdadero. Lo verdadero se determina desde lo que el hombre sostiene respecto al ente y desde lo que él tiene por ente. Ser es consistencia, fijeza. Tener-por-verdadero es fijar lo que deviene, fijación con la que asegura al respectivo viviente algo consistente en sí mismo y en su entorno, en virtud de lo cual puede estar seguro de su existencia consistente y de su conservación y, por lo tanto, puede tener el poder de *acrecentar* el poder. La verdad, en cuanto fijar, es para Nietzsche la apariencia requerida por el viviente, es decir por el centro de poder "cuerpo" en cuanto a "sujeto".

4) No sólo lo representado tal cual es un producto del hombre; toda conformación y configuración es producto y propiedad del hombre en cuanto señor incondicionado

de todo tipo de perspectiva en la que se configura el mundo y se le da poder como incondicionada voluntad de poder.

Es de este modo como sitúa Heidegger el momento fundamental metafísico de Nietzsche respecto tanto a la modernidad. Desde el hombre como medida de todas las cosas de Protágoras y una relación con la verdad por su desocultamiento, pasando por el momento fundacional de la modernidad en Descartes con su *cogito, ergo sum*, que implican el método y una relación con la verdad en tanto que certeza, hasta Nietzsche quien pone el hilo conductor de su filosofía en la pluralidad del cuerpo y donde nuestra relación con la verdad es la de fijar, desde múltiples perspectivas, distintos errores. Con ello se daría cuenta del enorme peso de la filosofía de Nietzsche en el final de la metafísica, se daría cuenta de la crisis metafísica de nuestra contemporaneidad o quedaría justificada la idea que, de haber un problema todavía cartesiano sobre la unión del alma y el cuerpo, éste sigue suspendido, tan suspendido como nuestra concepción de la verdad, del hombre y del pensamiento metafísico que los implica. Pero ¿por qué justamente esta apuesta por lo corporal?, ¿qué es un cuerpo para Nietzsche?

3. *El cuerpo y las fuerzas en Nietzsche según Deleuze.*

En Nietzsche la conciencia es un elemento post-fundacional, pero a diferencia de Schopenhauer, ésta no es sustituida por una fuerza mayor o más constitutiva del mundo, tal como lo es la voluntad cuya forma objetivada es el cuerpo, sino que su existencia resulta de una sintomatología que se produce en relación a algo superior.

La voluntad de vivir de Schopenhauer es para Nietzsche, un apéndice, algo secundario, a la voluntad de poder⁴¹⁷

Por lo tanto toda forma de la conciencia es el inferior de algo al cual se subordina o se incorpora, no hay conciencia del señor, sino conciencia del esclavo a un *señor que no se preocupa de ser consciente*⁴¹⁸: la conciencia, en tanto que síntoma, es un testimonio de la formación de un cuerpo superior. Pero entonces, ¿qué es un cuerpo? Deleuze arguye que un cuerpo es *un campo de fuerzas, un medio nutritivo disputado por una pluralidad de fuerzas*, es decir, el cuerpo no consiste en ningún medio propiamente, sino que es el resultado de una relación de fuerzas, de su tensión. Las fuerzas se hallan en relación unas con otras ya sea para obedecer o para mandar, para dominar o ser dominadas, y esta relación de fuerzas es la que constituye un cuerpo. De allí, que el cuerpo, en tanto que es un producto de distintas tensiones entre fuerzas al azar, es siempre más sorprendente que la conciencia o el espíritu. El azar es precisamente la esencia de las fuerzas, ya que dos fuerzas cualesquiera constituyen un cuerpo cuando entran en relación. Aunque la composición de un cuerpo es un fenómeno múltiple compuesto de una pluralidad de fuerzas irreductibles.

Las cualidades que expresan la relación de una fuerza sobre otra, son las llamadas fuerzas *activas*⁴¹⁹, cuando dominan, y *reactivas*, cuando son dominadas. Éstas constituyen cualidades originales que expresan la relación de la fuerza con la fuerza, y cuyo conjunto, a partir de la diferencia cualitativa de la cantidad de cada fuerza, se agrupa en una *jerarquía*. La cantidad de una realidad no es otra cosa que la cantidad de fuerzas.

⁴¹⁷ NIETZSCHE, F. *La Voluntad de Poder*. Traducción Aníbal Froufe. EDAF. Barcelona. 1986. (VP, a partir de ahora). No tendríamos ningún problema en suscribir las palabras de Deleuze, donde diferencia fundamental entre los conceptos de voluntad entre Nietzsche y Schopenhauer son esencialmente los de un pensamiento instalando en la multiplicidad. Cfr. p. 15.

⁴¹⁸ Cfr. DELEUZE, G. *Spinoza y el problema de la expresión*. Traducción Horst Vogel. Munchik Editores. Barcelona. 1971, p. 158.

⁴¹⁹ Toda la filosofía de Nietzsche es esencialmente activa, lo reactivo solo muestra una voluntad afectada por otra, que a la postre es esencialmente acción. En este sentido el ejercicio crítico de la filosofía no es la venganza sino la acción, no ser como nuestro mono (AhZ, I).

Pero esta *jerarquía* no nos indica en Nietzsche ningún detrimento concreto de las fuerzas, mandar y obedecer son *las dos formas de un torneo*⁴²⁰, ninguna fuerza renuncia a su propio poder: así como el mando, la acción, supone una concesión de la fuerza, la reacción, es necesaria para los acoplamientos mecánicos y utilitarios, que se ocupan de las funciones de la vida, de las funciones, de la conservación, adaptación y utilidad. La reacción supone una *regulación que expresa todo el poder de las fuerzas inferiores y dominadas*⁴²¹. Las fuerzas activas, por su parte, escapan a la conciencia, ya que la conciencia es esencialmente reactiva y su forma de conocimiento se dirige a la comprensión de lo *reactivo*. Pero la comprensión de lo *reactivo* necesita del conocimiento de las fuerzas *activas*, sin las cuales lo *reactivo* pierde su carácter de fuerza, la *actividad* de las fuerzas es superior a cualquier conciencia y en este sentido pertenecen al mundo de lo inconsciente: sólo hay ciencia donde no hay conciencia y no puede haberla, la idea de una adecuación de la ciencia verdadera que comprende las fuerzas *activas* y su compatibilidad con la conciencia, no se conduce de otro modo que a partir de la moral.

Una fuerza *activa* es la que se apropia, subyuga, domina, la que tiende al poder⁴²², la que crea sus propias formas. La nobleza de esta fuerza no reside en una superioridad *per se* de su poder, sino en la dependencia que la fuerza *reactiva* tiene con ella para ser comprendida, sin la cual no podría captarse científicamente como fuerza.

Lo *reactivo* y lo *activo* son cualidades de la fuerza. Para Deleuze se pone en juego, en este momento, el arte de las interpretaciones cualitativas, pues por un lado Nietzsche afirma que es la cantidad, el número y la medida, las que han hecho de nuestro conocimiento un conocimiento científico; pero, por otro lado, sin el aspecto cualitativo de las fuerzas, estas resultan abstractas, incompletas y ambiguas. *¿No sería posible que todas las cantidades fueran síntomas de la cualidad?...*⁴²³ La

⁴²⁰ VP, II, p. 25 y 375.

⁴²¹ Deleuze, p. 61. Las fuerzas *reactivas* son de las que se ha ocupado el pensamiento moderno, las que le han resultado fascinantes, las fuerzas activas son de una naturaleza mucho más difícil.

⁴²² VP, II, p. 43.

⁴²³ VP, II, p. 343.

cualidad se distingue de la cantidad en tanto que la cualidad es lo inigualable en la cantidad, lo no anulable en la diferencia de cantidad. Cuando Nietzsche reprocha cualquier determinación puramente cuantitativa de las fuerzas es porque las diferencias de cantidad se igualan, se anulan o se compensan; cuando critica la cualidad, lo hace porque las cualidades no son nada, *salvo la diferencia de cantidad a la que corresponden en dos fuerzas al menos supuestas en relación*⁴²⁴. Es decir, en ningún caso puede haber una reducción de la cantidad por la calidad ni viceversa. Lo que no se puede ni anular, igualar ni compensar es la cualidad respecto a la cantidad.

El universo supone una *génesis absoluta de de cualidades arbitrarias*⁴²⁵, mientras que la génesis de estas cualidades implica una génesis relativa a las cantidades. No podemos calcular las fuerzas abstractamente, hay que valorar la cualidad y el matiz de esa cualidad. Con el azar se afirman la relación de todas las fuerzas, azar afirmado a su vez en el pensamiento del eterno retorno:

*Los encuentros entre fuerzas de tal y tal cantidad son pues las partes concretas del azar, las partes afirmativas del azar, como tales extrañas a cualquier ley: los miembros de Dionisos. Y es en este encuentro donde cada fuerza recibe la cualidad que corresponde a su cantidad, es decir, la afección que llena efectivamente su poder*⁴²⁶.

La lectura que lleva a cabo Deleuze sobre Nietzsche está condicionada por la raíz Spinoza, autor que Deleuze aplica a la filosofía de Nietzsche. De hecho, el capítulo donde Deleuze describe el cuerpo en Nietzsche a partir de las fuerzas reactivas y activas es la prolongación del capítulo 14 de su obra *Spinoza y el problema de la expresión: ¿Qué es lo que puede un cuerpo?*⁴²⁷

⁴²⁴ Deleuze, p. 63.

⁴²⁵ VP, II, p. 334.

⁴²⁶ Deleuze, p. 66.

⁴²⁷ Cfr. Deleuze, pp. 208-217.

Deleuze establece una filiación entre Spinoza y Nietzsche, como si este último hubiera desarrollado lo que dejó escrito Spinoza en el segundo escolio del apartado III de su *Ética*, donde dice *no sabemos lo que puede el cuerpo, o lo que podemos deducir de la exclusiva consideración de su naturaleza*⁴²⁸. Como en otros casos o temas, Nietzsche mantiene un enlace esencial con Spinoza en palabras de Deleuze⁴²⁹, ambos son en el fondo pensadores de la univocidad a partir de la multiplicidad, no de una univocidad raizal, como un punto Uno del que derivan el resto de las consideraciones, sino lo Uno a partir de lo múltiple, dentro de la misma multiplicidad, como un centro descentrado. Ahora bien, aunque de las manos de Deleuze Nietzsche sea quien explote los secretos de las fuerzas que rigen aún esa corporeidad misteriosa en Spinoza, no hemos de dejar de atender el hecho que Deleuze pasa un poco por encima de cuestiones claras en la filosofía spinozista que implican el tema que nos ocupa: la apuesta por una única sustancia divina junto con sus modos y atributos. Como ya fue presentado en el capítulo quinto de este trabajo, Spinoza resuelve conscientemente los problemas derivados del cartesianismo desde una perspectiva sustancialista, y la relación entre ambos autores en este sentido es algo que de momento obviamos, aunque conduzca todo el análisis deleuziano sobre el cuerpo en Nietzsche. Más adelante tendremos tiempo de comprobar estas figuras, tanto las del Nietzsche spinozista, como las diferencias de Spinoza con Descartes y la propia apuesta del *Cuerpo sin Órganos* de Deleuze.

De momento, preferimos abrir otra cuestión que se centra propiamente en esta formulación del cuerpo en Nietzsche y preguntarnos cómo es posible, una vez definidos los constituyentes que conforman un cuerpo en Nietzsche, que estos formen un discurso, es decir, cómo es posible que puedan articularse. Es a partir de aquí que analizaremos la importancia de la metáfora en relación al cuerpo del que habla Nietzsche, y como ésta establece una nueva perspectiva a la hora de entender la problematicidad de la unión del alma y del cuerpo.

⁴²⁸ *Ética* III, 2, esc (Spinoza) : *Nadie en efecto ha determinado hasta el presente lo que puede el cuerpo (...) Pues nadie, hasta el presente ha conocido la estructura del cuerpo.* Opus cit, Idem, p. 209, not.4

⁴²⁹ Para este problema concreto puede leerse el análisis que hace Jaquet Chantal en su artículo *Deleuze y su lectura conjunta de Spinoza y de Nietzsche.* En *Instantes y azares. Escrituras nietzscheanas*, nos 4-5. Buenos Aires, 2007, pp 47-52.

4. *Cuerpo y lenguaje en Nietzsche.*

Para Éric Blondel⁴³⁰ el recurso lingüístico es eliminado en Nietzsche para asegurar la verdad que recubren el cuerpo y la realidad, el resto puede admitirse como un “fenomenismo”. Hay un fenomenismo en el mundo *interior*, del cual llega a la *conciencia* completamente modificado, simplificado, esquematizado, interpretado, fenomenismo que puede admitirse pero sólo como lo que es. El verdadero proceso de la “percepción” interior, la “línea causal” entre los pensamientos, los sentimientos, los deseos, entre el sujeto y el objeto, todo esto, nos resulta absolutamente oculto. Y no podemos recurrir al recurso lingüístico, éste ya forma parte de la metafísica que se ha de destruir, lo cual hace imposible tener un lenguaje preciso que formule lo que vemos que sucede realmente. Los medios de expresión del lenguaje son inútiles para expresar lo que es el devenir, el lenguaje ignora una realidad que ha esquematizado. El lenguaje no expresa nada: es semiótica, ficción, mitología⁴³¹. El lenguaje falsea la realidad en tanto que perspectiva, pluralidad, juego de voluntad es de poder, devenir o caos; el lenguaje es inevitablemente hipócrita: el nombre no es más que una piel, un abrigo, un trampantojo, un arco iris. Los nombres no son más que los símbolos de las relaciones de las cosas con nosotros, ellos jamás tocan la verdad absoluta⁴³². La verdad de un lenguaje, otrora, podría estar en el cuerpo.

Blondel afirma que E. Fink⁴³³ ha indicado remarcablemente dónde se sitúa entonces el problema para Nietzsche: *“Esto que falta (en Nietzsche), de una manera todavía más decisiva (por su obra de destrucción de la metafísica), es el lenguaje apropiado. Eso que él ve en verdad, y no puede todavía formular. Porque el lenguaje es en sí mismo metafísico”*.

Para Blondel, no sentimos la importancia de este problema y hemos olvidado preguntar cómo el estilo de Nietzsche proporciona los elementos para su

⁴³⁰ BLONDEL, Éric. *Nietzsche, le corps et la culture, la philosophie comme généalogie philologique*. Philosophie d’aujourd’hui. Paris. 1986. Cap. IX : *Les corps et les Métaphores.*, pp. 275-320 (a partir de ahora citado sólo como Blondel).

⁴³¹ Cfr. KGW, VIII, 1,7 (14), citado de DKGWB.

⁴³² Nph XI, p. 73, citado de DKGWB.

⁴³³ Blondel habla de libro *Nietzsches philosophie*. Stuttgart 1960, p. 151 Cfr., p. 276.

comprensión. Y por lo tanto, la cuestión de saber si Nietzsche ha podido o no “superar” la metafísica –tema de debate después de las obras de Heidegger, de Fink y de Garnier–, es una cuestión que Blondel no deja de considerar como importante, pero que sólo sería uno de los aspectos en la filosofía de Nietzsche que en realidad ha sido exagerado: la crítica a la moral y la búsqueda de una nueva cultura, que es la tesis de Blondel en su libro, se cristaliza alrededor esencialmente del lenguaje y no desde una perspectiva historicista.

Las interpretaciones de Fink, Jaspers o Heidegger, por no citar a otros, han tratado de sacar de la marginalidad la obra de Nietzsche dándole una consistencia filosófica⁴³⁴, pero no podemos dejar de atender a la cuestión de lo que no hay de racionalidad y consistencia de Nietzsche, como si de un caos discursivo surgiera por alguna razón un orden coherente y sistemático: *Si la rationalité, comme rassemblement systématique de concepts, n'est pas tout dans Nietzsche, qu'en est-il de son rapport avec le reste, et du statut de ce “reste”?*⁴³⁵

Para Blondel, así mismo, la filosofía de Nietzsche debería permanecer lejos de las implicaciones genealógicas integradas en un proceso de subjetivación y la evolución de la técnica, que según Heidegger caracteriza la metafísica de Platón a Nietzsche. Nietzsche no es un avatar de la manipulación subjetiva de la técnica. Esto precisamente es lo que permite a Heidegger reducir a Nietzsche a un momento de la historia del ser. Nietzsche puede no valer para la historia de la metafísica y además, Blondel añade “*elle doit dépassée... dans la pensée de Heidegger*”⁴³⁶.

Porque esencialmente, una interpretación de un pensamiento interpretativo remite a una meta-filosofía que lleva los textos de Nietzsche a un afuera extraño e

⁴³⁴ Para Blondel no es que no exista esta consistencia filosófica, pero él la quiere de una manera más general y mucho más viva. Para él, Nietzsche es y sigue siendo un crítico de la cultura. Por cultura Blondel nos dice que *La culture designe donc l'ensemble des procédés par lesquels la nature, en soi-même, tente de combler son écart à soi, qu'ils se momment désir, volonté de puissance*, etc. (Blondel p. 74) ; por lo que principalmente el problema de la cultura en Nietzsche es la moral; porque *Un culture est proprement la façon qu'ont d'aborder le problème de l'écart telle ou telle société, époque, civilisation* (Blondel, p. 75). Es así que podemos hablar de cultura griega, germánica, francesa, anglosajona, china, española o hispánica (naciones, lenguas, literaturas, imperios, religiones, filosofías, sistemas políticos etc.): “el saber masivamente aceptado” del que Nietzsche habla en las *Consideraciones Intempestivas*, II, ap.4.

⁴³⁵ Blondel, p. 26.

⁴³⁶ Blondel, p. 28.

innecesario. Para Blondel, la voluntad de poder, su verdad metafísica es la interpretación y esto invalida los puntos de vista de Heidegger.

Parafraseando a Nietzsche, Blondel dice que nuestro más antiguo fondo metafísico es aquello donde nosotros nos liberamos en último lugar, y suponer que nuestro éxito consiste en liberarnos, hace que este fondo sea incorporado a la lengua y a las categorías gramaticales, y de hecho, ese punto indispensable es el que nosotros debemos dejar de pensar, si renunciamos a esa metafísica.

En la *Gaya Ciencia*, Nietzsche habla de este dilema en relación al lenguaje y la genealogía: importa mucho más saber cómo se llaman las cosas que lo que son, la reputación, el nombre y la apariencia, el valor aceptado, el peso y la medida. Porque sobre ellas se arrojan el origen del error y la arbitrariedad, a pesar de su ropaje, su máscara. Lo que nombra algo no coincide con su naturaleza: sólo sabemos esto a fuerza de creerlo a partir de la transmisión de una generación a otra, lo que provoca que las palabras devengan progresivamente, por enraizamiento, el cuerpo mismo de las cosas. Las palabras son una mera apariencia inicial y finita, porque para hacerse esencia y ser tal como son, no necesitan otra cosa que la creación de nuevos nombres, apreciaciones y verosimilitudes; esto, sin embargo, también haría posible crear una lengua de las “cosas” nuevas⁴³⁷.

La solución parece ser el silencio, y puede ser esto último lo que Nietzsche ha escogido como único recurso, extendiendo solamente los blancos, puntos escogidos de suspensión, entre guiones (*Gedankenstriche*), quienes, en la obra misma, indican el silencio elocuente o la resonancia que debe seguir a los nombres del aforismo. O, ¿ha querido Nietzsche escribir en una nueva lengua para decir la realidad de la vida? Él está comprometido en la visión de un *Versuch*: la pluralidad de lo metafórico donde el lenguaje, pensado en lugar de simplificado, puede tender

⁴³⁷ Cfr. NIETZSCHE, Friedrich. *Gaya Ciencia*. Trad. Mardomingo Sierra. EDAF. Madrid. 2002, p. 58. (GyC a partir de ahora para la citación).

a recubrir la multiplicidad perspectivista de la vida. A la misionología filológica le sucederá la metafórica en las consideraciones de Blondel⁴³⁸.

Es el cuerpo entonces quien lo deberá decir. Nietzsche relativiza la lengua y por ende la filología, pero, en lugar, como se ha entendido, de desplazar el acento en la fisiología, él buscará representar el mundo de las pulsiones “creando” un “nuevo lenguaje” metafórico, y según la lógica de este concepto, conducirá a una metáfora que tiene como metáfora su principio: la metáfora del texto. La genealogía, por pensar filosóficamente la cultura, se refiere a los ideales del cuerpo como su origen oculto. Nietzsche debe entonces esclarecer que entiende por cuerpo y por la noción de origen. Si el lenguaje discursivo fracasa, Nietzsche debe tener un discurso metafórico.

Éste será simple si la metáfora no es presentada como una continuación del concepto, o puede concebir –Nietzsche a veces lo cree–, que las metáforas del cuerpo, predominantes en sus textos, tienen un papel puro para rendir cuenta de un fundamento pre-conceptual, de estar más próximos con el universo empírico. El cuerpo por oposición a la evanescencia del Ideal es aparentemente más real; lo empírico será, en la metáfora y en general, más cercano a la realidad, como fundamento de un Ideal inmaterial en sí mismo, nebuloso.

La implícita cuasi reducción de lo real a lo material, es lo que ha dominado el dualismo metafísico y se puede constatar sobre los ejemplos de las implicaciones (aún metafísicas) de la imagen del fundamento (*Grund*) o de la infraestructura (*Unterbau*) en Marx. Para informar de este fundamento, llamado material, la conciencia no es más que un reflejo, la simple inversión del dualismo llamado platónico poco compatible con las explicaciones de la materia por el concepto. Pero justamente: ninguna de las dos explicaciones de la vida orgánica nos ha conducido hasta el presente, ni la que procede del mecanicismo, ni la que procede del espíritu. Tensemos este punto, sugiere Blondel: el espíritu es más superficial de lo que se

⁴³⁸ Nietzsche sabe que la genealogía implica la filología, pero que exige la abolición de la filología en la fisiología, y que a su vez esta fisiología no es una ciencia directa del cuerpo real, sino una metáfora del lenguaje de la realidad corporal, un esquema inadecuado. Cfr. Blondel, p. 193.

puede creer. El organismo se gobierna de tal manera que el mundo mecánico, así como el mundo espiritual, no puede más que servir como explicación simbólica. El término simbólico se opone al concepto de la cosa. A través de él, Nietzsche buscará recusar tanto el idealismo como el mecanicismo o biologicismo⁴³⁹. En el primer caso el cuerpo es robado, en el otro es conceptualizado objetivamente. Nietzsche quiere oponer de una parte la primacía del cuerpo y por la otra una concepción no empírica. No se puede hablar del cuerpo reduciendo el primero en el segundo, ni tampoco volver al dualismo.

¿Debemos desafiar al lenguaje? Sin duda nadie está obligado a pensar en ello: “Yo no quiero convertir a ninguna persona a la filosofía” afirma Nietzsche en el *Ecce Homo*⁴⁴⁰. Este sería “el ideal más difícil que hay”. Pero este riesgo de “eliminar la libertad del espíritu”: *es cien veces superior a los filósofos y a nuestras disciplinas de la “verdad”, por la severidad en sí mismas, por la pureza y el coraje, por la voluntad absoluta de decir no, cuando el no es peligroso*⁴⁴¹. O también, es una cosa que Nietzsche recuerda oportunamente en un período de “cientificidad”, “el saber no hace la filosofía”: el saber no es una bestia de la manada en el reino de la conciencia. Sólo queda el recurso de lo que no tiene otro nombre que la Filosofía. Pero sin duda una filosofía muy diferente. Por ejemplo, la metafísica toma en Nietzsche la forma de lo popular. En nuestra lengua encontramos los nombres tal como si ésta hubiera sido inventada para las cosas mediocres, comunes, comunicables: para la lengua, eso de lo que habla se vulgariza.

De otra parte, los medios de expresión de la lengua son inutilizables para expresar el devenir. La lengua ignora una realidad que ella “esquematiza”. El punto donde comienza nuestra ignorancia, y más allá del cual no vemos más, es donde situamos un nombre. La lengua no explica nada porque no expresa más que una relación, y

⁴³⁹ Así como toda explicación atómica, esto implica desde el mundo de las Ideas de Platón, el misterio del fenómeno en Kant, la dialéctica de Hegel, la unidad del querer de Schopenhauer y la evolución de las especies de Darwin.

⁴⁴⁰ Cfr. Blondel, p. 280 y 281 para el resto de corchetes.

⁴⁴¹ Opus cit. Blondel, p. 281.

una explicación no se hace con una lengua descriptiva. Simple semiótica, nada de real, ficción, mitología.

La lengua falsea la realidad en tanto que perspectiva, pluralidad, juego de voluntades de poder, devenir, caos. Es la hipocresía de las palabras. En Nietzsche falta rara vez añadir un adverbio restrictivo a *Wort, Sprache, Grammatik*, etc. La palabra “mundo” no es más que un nombre, por el juego total de sus acciones y el nombre, no es más que una cosa oculta. Toda fórmula o formulación en consecuencia es “tiránica”. Por ejemplo, el crucifijo es la fórmula de la condenación de la vida. Mientras que Nietzsche la opone al informe, aprobador: “la fe de Cristo se guarda de fórmulas”. Y esto también es lo que revela la dificultad de su posición en relación al lenguaje⁴⁴². Todo esto conforma en Nietzsche una larga historia ¿Puede resumirse en una palabra? ¿Si Nietzsche es un moralista, quién sabe cómo nombrará esto? Podría ser finalmente bajo el lema “liberarse de uno mismo”. Pero la filosofía no ama a los moralistas, no ama más que los grandes nombres...” O por citar el *Ecce Homo*, por ejemplo, “¿se han de usar las palabras?”⁴⁴³

4.1 Nietzsche y el monismo.

Es a partir del término *simbólico* que Nietzsche desafía tanto una explicación idealista de lo espiritual como otra explicación mecanicista de lo biológico. El término *simbólico* se opone al concepto, a la cosa, estamos ante un monismo u univocidad de un pensamiento, pero diferente a los objetivos que lo perseguían antes de Nietzsche. Puede resultarnos familiar, pero una vez hemos destruido esa moral, nos volvemos oscuros a nosotros mismos⁴⁴⁴.

⁴⁴² Aquí se da un gran paralelismo con Kierkegaard, para ver las semejanzas en referencia a la posición del lenguaje entre Nietzsche y Kierkegaard véase el excelente estudio de LLEVADOT, Laura. *Kierkegaard y la cuestión del lenguaje*. Daimon. Revista de filosofía, n. 43, 2008, p. 96.

⁴⁴³ Blondel, p. 290.

⁴⁴⁴ Blondel. *Opus cit.*, p. 303.

El cuerpo es un lugar intermedio entre la pluralidad absoluta del caos y la simplificación absoluta del intelecto. Es un lugar de articulación, un modelo mixto de esta unidad-pluralidad, que por esa misma razón Nietzsche coloca como lo primero. No se trata de reducir el intelecto al cuerpo, sino de mostrar el carácter radical de la pluralidad: el cuerpo es una pluralidad de intelectos. La conciencia, el espíritu, o como lo llama en el *Así habló Zaratustra*, la “pequeña razón”, no son más que una parte ínfima donde la subordinación se mide por la incapacidad de percibir la multiplicidad: el cuerpo piensa y la conciencia no es más que un accidente. Nietzsche se apoya en Leibniz para esta afirmación: (...) *la lucidez incomparable de Leibniz, quien tenía razón al afirmar no sólo contra Descartes, sino contra todo lo que se había filosofado hasta él, que la conciencia no es más que un accidente de la representación, no su atributo necesario y esencial y que, en consecuencia, lo que llamamos conciencia, lejos de ser nuestro mundo espiritual y psíquico, no constituye más que un estado de éste (tal vez un estado de enfermedad)*⁴⁴⁵.

El hombre piensa sin cesar, pero no lo sabe. De hecho cuando el pensamiento deviene conciencia sólo se trata de una pequeña parte, de una parte superficial, y esto lo sabemos porque esta clase de pensamiento es el que se convierte en *un lenguaje, en signos de comunicación*⁴⁴⁶. Nuestra vida es perfectamente posible sin esa clase de conciencia, el cuerpo es la totalidad de la percepción donde la conciencia sólo representa una pequeña parte.

Nietzsche habla siempre de una *Unterwelt* del alma, la cual designa lo que hay de más secreto en el cuerpo. Esta *Unterweltes*, más que una naturaleza o una causa, al estilo del *en-sí* de Schopenhauer, es el mundo subterráneo de las pulsiones, *las acciones no son nunca lo que nos parecen ser*⁴⁴⁷. Se trata de un enigma de la oscuridad del cuerpo dada la pluralidad, de aquello indescifrable, como lo opuesto a lo visible, lo legible: más cerca de la interpretación filológica del sentido que de la interpretación fisiológica, cercana a la búsqueda de los fundamentos y las causas:

⁴⁴⁵ GyC, p. 357.

⁴⁴⁶ GyC, p. 354.

⁴⁴⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora*. Trad. Germán Cano. Biblioteca Nueva. Madrid. 1969. 116 / 115 (a partir de *aurora* “Aurora” para la citación).

*Sea cual sea el grado de autoconocimiento que alcancemos, lo más incompleto será siempre la imagen que nos formamos de nuestra individualidad. Ni siquiera podemos afirmar los instintos más primarios; su número y su fuerza, su flujo y su reflujo, su acción recíproca y, sobretudo, las leyes que rigen su satisfacción nos son totalmente desconocidas*⁴⁴⁸.

Siendo esta conciencia imposible, el espíritu no puede más que esquematizar e imponer regularidad y forma al caos para atender nuestras necesidades prácticas⁴⁴⁹. El intelecto es un instrumento en manos de las afecciones, y sobre el cual, finalmente, no es necesario buscar la unidad. Éste debe contentarse en igualar, simplificar aunque por el sólo es incapaz de producir la complejidad de una operación colectiva, hay la operación colectiva de un gran número de intelectos⁴⁵⁰.

Vemos la devaluación del intelecto en la relación numérica de fuerzas, *los sentimientos y los pensamientos son dos cosas pequeñas y raras en comparación con los hechos innumbrables que llenan todos los instantes*⁴⁵¹: el cuerpo es mucho más rico que la conciencia, el cual se vuelve oscuro ante ella, quien no puede dominar su continua pluralidad. Una comparación recurrente en Nietzsche será el conjunto del cuerpo no consciente con el sistema digestivo, sobretudo en la *Genealogía de la Moral*, tomando algunas de las metáforas de Schopenhauer. El sistema digestivo da cuenta del sentido de una pluralidad insaciable. Si bien Schopenhauer tenía como finalidad demostrar que es la voluntad el sustrato y causa inconsciente de nuestro pensamiento, Nietzsche insistirá en el arbitrio y la pluralidad. No se trata de buscar una realidad subterránea: el fundamento del mundo de la representación, de la apariencia, no es interesante. El trabajo de Nietzsche es el de la destrucción y no el de una excavación destinada a encontrar fundamento alguno. Ante la tradición anterior, contra ella, Nietzsche no busca un terreno firme sobre el que apoyar un sistema, él siempre habla de *Hintergrund* o

⁴⁴⁸ Aurora 119., p 111.

⁴⁴⁹ VP, VIII, 3, p. 14.

⁴⁵⁰ VP, p. 226.

⁴⁵¹ VP, p. 261.

Untergrund, de un subsuelo del suelo, cuando evoca el concepto-metáfora del fundamento (*Grund*). Hay un comparativo de la profundidad, como dice en varias ocasiones del *Así habló Zaratustra: El mundo es profundo, es más profundo de lo que hoy se piensa*⁴⁵². La metáfora de la profundidad no está dirigida a hacia la solidez de la fundamentación, sino a mostrar la infinita pluralidad de las perspectivas, indescifrables y oscuras al sentido. Así, no se habla del espíritu como un fundamento, sino del cuerpo como pluralidad y el alma como *pluralidad de sujetos, edificio social de las pulsiones y de los afectos*⁴⁵³. La conciencia no es más que la abreviación de una pluralidad.

La metáfora de la profundidad es entonces contraria a los conceptos de diferenciación, de restricción/pluralización, invisibilidad e ilegibilidad. Y para Blondel lo es en virtud de conexiones con la filosofía de Leibniz, donde el cuerpo siempre es pensamiento, “el alma piensa siempre”⁴⁵⁴, porque el pensamiento no es más que una parte, un accidente, como dirá Leibniz, una *relatio* más bien que una *res*. Para ello Nietzsche usa el término *perspectiva*.

La realidad de un cuerpo es más un movimiento y una relación de fuerzas que una sustancia o cosa y aquí aparece la idea de voluntad de poder como determinación ontológica.

La distancia entre el cuerpo-pensamiento y el pensamiento consciente es más la distancia entre lo múltiple y lo simple que entre consciencia e inconsciente. De tal modo que se conserva en Nietzsche un esquema leibniziano. Para Leibniz el pensamiento consciente es un pensamiento incompleto donde la oscuridad e inadecuación son confusas y sinónimas de pasión, y la acción va a la par con la percepción distinta. Para Nietzsche también es la confusión de la percepción consciente la que implica la pasividad del pensamiento consciente. El cuerpo es la totalidad de las percepciones, donde la consciencia representa una parte, donde se

⁴⁵² AhZ, el segundo canto de la danza IV.

⁴⁵³ NIETZSCHE, *Más allá del bien y del mal*, p. 12. Opus cit. Blondel, p. 308. A partir de ahora MyB para la citación.

⁴⁵⁴ Cfr. LEIBNIZ *Nouveaux essais sur l'entendement humain*. Edición J.H. Vérin. Librairie Poursielgue. Paris. 1887. II, I, § 12 (p. 95) y Prefacio (p. 37-38).

halla una percepción confusa. El empleo constante de términos indicando la multiplicidad asociada a la oscuridad, o bien por el remplazamiento de la imagen del laberinto: *El cuerpo es una gran razón, una multitud unívoca, una guerra y una paz, una manada y un pastor*⁴⁵⁵, invitan a Blondel a esta conexión con entre Nietzsche y Leibniz, al menos en una suerte de consecuencias⁴⁵⁶.

Así, encontramos la pluralización del fundamento, tanto por las imágenes, en ningún caso indicando la constitución de un suelo, sino al contrario, la destrucción por el desmoronamiento de la “mina”, por la pluralidad de los fundamentos. Como por el recurso último de la metáfora, de la legibilidad como razón de la visibilidad, donde en la fuente genealógica de Nietzsche no se pretende la exhumación del *en-sí* tomado como fundador de los ideales, sino como determinación de un pensamiento de la interpretación. El cuerpo como fundamento es opaco, nuestras experiencias son como la distribución del alimento, ciegas; sin saber si hay hambre o satisfacción⁴⁵⁷

Son las tres razones por las que se constata en Nietzsche la definición que aparece en el *Anticristo*⁴⁵⁸.

La relación del hombre con el mundo como un caos es del orden de la imaginación interpretativa, así, hablar del cuerpo se equipara al texto, *solicitar el cuerpo es solicitar su interpretación*. Esta interpretación se apoya en metáforas que se enredan: metáfora de la gastroenterología, metáfora política, metáfora fisiológica; en todas, la conciencia es un instrumento, nada más. Guiados por el hilo conductor del cuerpo, aprendemos que nuestra vida no es posible sino gracias al juego de numerosas inteligencias de valor innegable. La relación entre lo uno y lo múltiple se invierte: todos los fenómenos del cuerpo son superiores a cualquier clase de intelecto, incluso al matemático. Pero más allá de la analogía matemática, esta

⁴⁵⁵ AhZ, *Los despreciadores del cuerpo*, pp. 55-56.

⁴⁵⁶ Cfr. Blondel, 279 y ss, donde estas “consecuencias” están detalladas y esquematizadas

⁴⁵⁷ Cfr. GyC, p. 290.

⁴⁵⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Anticristo*. Trad. Sánchez Pascual. Alianza. Madrid. 1974, p. 14. (“Anticristo” ahora para la citación).

relación de lo uno y lo múltiple, ¿qué es exactamente, cual es su relación?, ¿se trata del cuerpo como interpretación o como interpretación del cuerpo?

El uso de las metáforas en Nietzsche invita a cierta circularidad (metáfora de metáfora), y esto, en realidad, enlaza el cuerpo como una *metáfora*, una unidad-pluralidad interpretativa, de suerte que el cuerpo, utilizado metafóricamente para la interpretación, es interpretado como interpretación.

La metáfora *gástrica* descansa sobre la idea de *asimilación*, de dependencia funcional, el estómago ha sido reducido de múltiple a uno. Porque esta *asimilación* supone una relación de fuerzas que se oponen, resisten o ceden, dentro del horizonte de la voluntad de poder. Esta metáfora a la vez enlaza con la metáfora *política*, el cuerpo es una colectividad más o menos reglada; simplificado, traducido *interpretado*. Y de aquí entra precisamente la metáfora filológica de la interpretación, que consiste en releer la metáfora *política* en la lucha de pluralidad de signos.

Dentro de las tres metáforas, la del estómago es un esquema para interpretar la cultura como interpretación, la cultura es incorporación (asimilación)⁴⁵⁹.

4.2. *Las tres metáforas descritas por Blondel.*

Nietzsche describe el cuerpo de manera fisiológica, dejando reducido el espíritu a un aspecto más, cosa que hace del cuerpo, del organismo, un funcionamiento espiritual (*geistlich*) que tiende a la totalidad. Hay un espíritu, pero en sentido “largo”: el cuerpo. Nietzsche usa el recurso de las imágenes, y el sistema fisiológico gastroenterológico es una de ellas, éste permite no confrontarse con aspectos psicológicos.

⁴⁵⁹ Cfr. Blondel, p. 310.

De este modo, los pasajes en los que Nietzsche habla aparentemente de la biología no son otra cosa, insiste Blondel, que la interpretación metafórica de la cultura, la cual también es entendida como un cuerpo.

Nietzsche mantiene el cuerpo como la realidad primera, en contra de la visión epistemológica anterior, pero no como realidad última pues esta es el “cuerpo” en el sentido metafórico interpretativo, es decir, el cuerpo no es otra cosa que la metáfora de la interpretación, el modo humano del interpretar. Por eso, la fisiología es metafórica, no hay propiamente reduccionismo fisiológico, no hay otra constitución de la realidad que la metáfora: *le corps physiologique étant un cas particulier d'interprétation parmi d'autres*⁴⁶⁰.

Esto permite explicar, en primer lugar, el antropomorfismo de las metáforas orgánicas en Nietzsche y porque la fisiología es descrita en términos psicológicos, después políticos y finalmente filológicos. Inversamente, la cultura como *cuero-espíritu* interpretante, como conjunto de evaluaciones e ideales (corporales-espirituales), será presentada según la metáfora, no médica sino interpretativa del estómago.

Entonces, la cultura que es como un cuerpo, y el cuerpo que es como un sistema interpretativo, son los fenómenos de la interpretación. El cuerpo, la nutrición, la reproducción son fenómenos derivados, modos de interpretación, casos particulares o *simples conséquences de volonté de puissance*⁴⁶¹

La respuesta de Nietzsche a *qu'est-ce que le corps (esprit)? Qu'est-ce la culture? Qu'est-ce que la volonté de puissance?* Es que todas vienen a preguntar a la vez *qu'est-ce qu'interpréter?*⁴⁶² *Las metáforas se enlazan unas con otras.*

⁴⁶⁰ Blondel, p. 298.

⁴⁶¹ Blondel, p. 298. Blondel recurre a la *Der Wille zur Macht* en la mayoría de citaciones sobre este apartado.

⁴⁶² Blondel, p. 298.

a) *La metáfora gastroenterológica:*

¿Cómo procede el sistema digestivo como metáfora de la interpretación? Lo primero de todo es saber qué es el *asimila*. Absorbe lo que es extraño, reduciendo a su identidad, eventualmente múltiple, lo que es múltiple y diverso. La metáfora permite yuxtaponer *asimilación* a digerir, absorber o incorporar.

Se trata, en fin, del trabajo más secreto, soterrado, oscuro y hasta repugnante. Ver las entrañas es ver una verdad, pero una verdad que roza lo horrendo; lo primero siempre hace lo peor, lo más horrible, y esto vale tanto para la conciencia, la moral o la vida espiritual interior⁴⁶³. Las entrañas son la realidad de un cuerpo que asimila e incorpora la pluralidad. Reducen el exceso, el disfuncionamiento, como lo hacen la cultura y la interpretación. La capacidad de absorción bien pudiera ser un criterio de la fuerza. Hay muchos detalles que señala Nietzsche en este respecto. En *Más allá del bien y de Mal*⁴⁶⁴ lo constata por ejemplo, cuando dice que el espíritu quiere reducir *la multiplicidad a la simplicidad, o simplificar lo complejo, buscar nuevas experiencias* dependiendo de *su capacidad de digestión*. La capacidad de asimilación es prueba de la fuerza, es decir, prueba la fuerza, según la rapidez y el vigor de la digestión y del metabolismo. Así, le puede pasar a una sociedad, la cual haya perdido su capacidad de absorción para los elementos extraños⁴⁶⁵. Cuando esto no es posible, y una sociedad se vuelve bulímica por empacho, lo mejor es facilitar la excreción; al fin y al cabo, todos los cuerpos no dejan de eliminar sin cesar⁴⁶⁶.

La digestión más rápida es una debilidad, ahí reside el peligro. La asimilación debe situarse entre la bulimia y la diarrea. Aplicando este esquema de la cultura y de la interpretación, la digestión absorbe sin nada que perder pero también sin perder nada. Nietzsche denuncia el exceso alimentario, la voracidad, las cuales él opone el escoger, la lentitud de las operaciones psicológicas, que en el campo isomórfico

⁴⁶³ GyC, p. 59.

⁴⁶⁴ MyB p. 230. Opus cit. Blondel, p. 301.

⁴⁶⁵ Blondel destaca: *l'argument raciste, encore fort utilisé (...) est retourné par Nietzsche contre les Allemands. La prétendue grande race est en réalité dyspeptique.* Blondel, p. 301.

⁴⁶⁶ VP, p. 340.

de la *filología de la interpretación* son *le discernement, la subtilité et le "lento"*⁴⁶⁷. Así lo describe Nietzsche en *Aurora*⁴⁶⁸, la *alimentación del hombre moderno* tiende a digerir bien las cosas, que es lo que le place a su ambición, pero será de un orden más noble si lo rehúsa. Venimos de un pasado donde el *gusto* era mucho más delirante y extraño que el nuestro, que se encamina a un mayor refinamiento; nosotros vivimos *demasiado* en el medio. Las consideraciones demasiado intelectuales sobre la digestión son incapaces de "pensar"⁴⁶⁹, como lo demanda el prefacio de la *Genealogía* y deben saber resistir a la excitación. Estar enfermo no es solamente digerir mal, es tragarlo todo y eliminarlo mal: una cultura dispéptica es esa que interpreta mal, lo mismo que una interpretación débil se traga todo y deja pasar todo; satisfacción fácil que *se acomoda a todas las cosas*, no como los estómagos que saben decir "*mío*", "*sí*" y "*no*": quien digiere de la forma contraria, todo lo comido digerido, lo hace a la manera de los cerdos⁴⁷⁰

El *gusto* en Nietzsche se traduce como aquello de lo que uno se guarda, que media entre la insistencia sobre los problemas digestivos y los consejos dietéticos. Podemos comprobarlo en muchos pasajes⁴⁷¹; si los problemas dietéticos pueden venir del exceso no es menos cierto que también se deben al resultado de una mala dieta. A este problema aplica el consejo de la *rumiar*. Aunque la mejor manera de prevenir estos enojos es animando la actividad intestinal, la marcha o en su defecto la danza⁴⁷² son buenos aliados. La marcha es un tema importante, ella ayuda a digerir, simboliza la exterioridad y la oposición a una cultura libresca: *todos los prejuicios vienen de las entrañas*⁴⁷³. El *tempo* del metabolismo es directamente proporcional *a la vista de los pies*⁴⁷⁴ del espíritu, el "espíritu", no es más que una modalidad del metabolismo. Así, Nietzsche llamará como *su moral*, "tomar libremente el movimiento", "conocer el corte del estómago", a la vez que propone

⁴⁶⁷ VP, p. 304

⁴⁶⁸ Anticristo, p. 158.

⁴⁶⁹ GyC, p. 359.

⁴⁷⁰ AHZ, VIII.

⁴⁷¹ VP, p. 297; GyC, p. 167 y p. 364.

⁴⁷² GyC, p. 366.

⁴⁷³ NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo*. Trad. Sánchez Pascual. Alianza. Madrid. 2011. II, 1.

⁴⁷⁴ Idem, II, 2.

una dietética del espíritu⁴⁷⁵, y da a entender un cierto altruismo y conexión con el mundo mediante la excreción⁴⁷⁶. El peligro es la pérdida, la excreción demasiado rápida es un síntoma de debilidad.

Nietzsche de una parte se ha propuesto aplicar las metáforas psicológicas a la cultura (una *cierta medicina de la cultura*), y por otra parte, describe el estómago moralmente. Hay un círculo formado por *interpretación-espíritu/estómago-digestión*, donde los segundos son descritos moralmente. Ya que su objeto es la cultura y la interpretación del cuerpo, y no el cuerpo de la medicina, Nietzsche debe continuar por recurrir a las metáforas de la política y la fisiología; ahí será donde podamos elucidar la interpretación. Blondel continua exponiendo que si hay círculo descriptivo es porque hay monismo: *le corps n'est pas, comme tel, ce a quoi i faudrait ramener l'esprit et la culture, mais la métaphore de son principe: l'interprétation -problème philosophique*⁴⁷⁷.

La asimilación física es antes asimilación gástrica, fisiológica y no al revés. Las figuras de Nietzsche, lo convierten en una especie de médico de las sintomatologías psicosomáticas de las cuales *Nietzsche usant et abusant du rapprochement paradoxal ou social mentin congru*⁴⁷⁸. De todas las cosas eternas, la digestión será la más venerable⁴⁷⁹.

La metáfora de la digestión es un esquema para interpretar la cultura como interpretación. La cultura es incorporación mediada por el tiempo. Nietzsche pone de relieve el peligro de la dispepsia, la cual está en fenómenos diversos, los escritores que en vez de escribir gloriosamente lo hacen por sufrir dispepsia, escriben cuando no han podido digerir alguna cosa, como en el ascetismo o los intestinos violentos de la Comuna de París, etc.

⁴⁷⁵ AhZ IV, *El dormido*.

⁴⁷⁶ GyC, p. 14

⁴⁷⁷ Blondel p. 307.

⁴⁷⁸ Blondel p. 309.

⁴⁷⁹ Maupassant. *Le docteur Héraclius Gloss, 1877 "Je croi à la digestion"*. Es un tema recurrente, un lugar común de la época que conserva una tradición que va desde Diógenes hasta Rabelais, de Montaigne a Swift. Cfr. Blondel p. 309.

b) *La metáfora política.*

Al explicar el cuerpo como interpretación, Nietzsche lo relaciona a otro dominio de la metáfora: el político. La cultura como digestión-interpretación es comparable a un cuerpo político. Lo vemos en esta fórmula: *Assimiler, c'est déjà rendre semblable à soi une chose étrangère, la tyranniser*⁴⁸⁰. Nietzsche sigue su descripción de los juegos de las pulsiones con la terminología siguiente, explicando así el análisis metafórico del cuerpo, siendo el edificio colectivo de pluralidad de almas, todo es mandar y obedecer en el interior de una estructura colectiva compleja. Una colectividad de seres vivientes, todos dependientes y subordinados, con sentido dominante y actividades voluntarias, milagro de milagros, donde la conciencia no es otro instrumento distinto al estómago. Así, el juego de asimilación, gracias a la metáfora política, es relación de fuerzas, lo mismo que en su momento, la metáfora filológica interpretará las reglas de esas relaciones de fuerzas⁴⁸¹. Nietzsche insiste en esta imagen del juego colectivo (*Zusammenspiel*), las pulsiones, como los individuos de un grupo social, disponen de una cierta forma de inteligencia, de conciencia y de espontaneidad. Así aplica este esquema a la digestión que metaforiza políticamente. Pero nada tiene que ver esto con un espíritu consciente. En esta concepción político-organicista, que podemos llamar cuerpo político, es la multiplicidad la que domina.

La novedad recae en la naturaleza de la relación entre el intelecto consciente y el resto del cuerpo, o más exactamente, entre los grupos de pulsiones ellas mismas: no es casual, ni en un sentido espiritualista (el espíritu es un juguete), ni en un sentido fisiologista-mecánico. El cuerpo no es una máquina, es una organización política fundada sobre las relaciones de fuerzas inestables y no unívocas, regidas por la lógica causal consciente: ni punto de obediencia sumiso, ni funcionamiento armonioso reglado por las leyes ¿Cuál es entonces la regla de la composición de esas fuerzas? Nietzsche considera sólo el organismo como solamente “simbólico”

⁴⁸⁰ Cfr. VP, p. 340, Apart. 460.

⁴⁸¹ Cfr. VP, p. 192 y p. 258.

del organismo y del mundo psíquico. Es excluido por los fenómenos vitales como conflictos. Al modo de Freud, Nietzsche personifica su descripción para poner en evidencia las fluctuaciones y su diferencia con una relación estrictamente mecánica. Un sistema mecánico está es análogo a la muerte.

La insistencia radica en el hecho de conseguir un sentido *único*: si la dominación de un grupo, de una unidad, es precaria, es que la pluralidad, el centro de un sistema se desplaza sin cesar. Hay un carácter fundamental en la inestabilidad de las relaciones de fuerza; no hay propiamente *dominación* sino *lucha por* la dominación. Hay un conflicto que prohíbe la armonía: *le corps-esprit représenté un déséquilibre contradictoire*⁴⁸², la lucha se expresa en el intercambio entre los que mandan y los que obedecen. En la *aristocracia* del interior del cuerpo, hay una pluralidad de mandatarios tales que hacen que la subjetividad sea así mismo una multiplicidad.

Es a partir de aquí que Blondel equipara la metáfora política con la problemática de la interpretación de textos: parecen isomórficos, pues, ¿esta composición inestable entre la unidad y la pluralidad no es igualmente el estatuto de la interpretación?, ¿no siguen la misma lógica?

Somos una multiplicidad construida por una unidad imaginaria⁴⁸³, dirá Nietzsche, del mismo modo que un texto es comprendido si se lee como unidad y no interpretado bajo su pluralidad. En la dominación sobre lo consciente, la lucha no se ha omitido en ningún momento, mas persiste la forma de un compromiso tendido entre los afectos, del mismo modo que la interpretación no reabsorbe la pluralidad: no hay una interpretación única, ni la unidad de interpretación de un texto. No es posible atribuir un sentido a un texto, igual que no es posible atribuirlo a un cuerpo; inversamente la conciencia, múltiple unidad que pretende imponerse como *monarca*, toma el rol de una interpretación por relación al conjunto del texto.

⁴⁸² VP, p. 314.

⁴⁸³ VP, I, p. 255, aprt, p. 177.

c) *La metáfora filológica de la interpretación.*

La metáfora filológica se articula sobre la metáfora política: los cuerpos funcionan según un esquema de interpretación. Interpretar es realizar una pluralidad, escoger las posibilidades del sentido de un signo o de un conjunto de signos polisémicos. A la vez, es librar el signo de su plurivocidad, y forzosamente acortarlo: *c'est libérer et dominer, se rendre maître par des exclusives*⁴⁸⁴.

La dominación de la conciencia reposa en realidad sobre la ignorancia, a la postre un modo de interpretación⁴⁸⁵. Siguiendo el hilo de la metáfora, lo consciente es un “dictador”, un “monarca”, un “general”, pero su poder reposa sobre aquello que hay de simplificación en un acto interpretativo, éstas son las condiciones que le permiten reinar.

El sentido de *ignorancia* en Nietzsche quiere decir ver las cosas desde una perspectiva en grande, simplificadas y falsificadas; el mismo efecto que una traducción, nos dice Blondel, ¿se trata de un juego colectivo donde las experiencias son simplificadas, igualadas, interpretadas? ¿O son las operaciones de la interpretación como condición de un perspectivismo vital? El error es una necesidad, la ignorancia es necesaria para la conservación de la vida⁴⁸⁶, por lo que la conciencia es una situación de interpretación.

De este modo, lo inconsciente deviene consciente después de haber sido traducido y por estados más familiares que la conciencia o la inteligibilidad. Se trata de una cierta capacidad de intelecto: a lo consciente siendo un signo simplificante, se le atribuye el mismo estatuto que a la interpretación, que a su vez, supone que el cuerpo mismo sea equiparable a un texto. Es decir, a la idea no le corresponde nada exactamente, es una invención, necesaria para el hombre como medio de ampararse en signos ante una multitud inmensa de hechos y poderlos grabar en la memoria. Este sistema de signos es precisamente el que constituye su superioridad, precisamente porque es lo opuesto al detalle de las experiencias. La reducción de

⁴⁸⁴ Blondel, p. 318.

⁴⁸⁵ VP, I, p. 266, aprt. 266.

⁴⁸⁶ VP, I, p. 271, aprt. 244.

las experiencias en signos, y la masa creciente de las cosas que se dejan de aprovechar, constituyen su *fuerza suprema*⁴⁸⁷, pues la capacidad de significar es una facultad increíble de abreviación puesta al servicio del poder⁴⁸⁸.

A partir de aquí, la progresión de las metáforas se encuentra bloqueada, dice Blondel, por una suerte de círculo. Nietzsche presenta la metáfora filológica de la interpretación sobre las metáforas precedentes. Para explicitarlo, Nietzsche ha recurrido a las imágenes de la *asimilación* y del *compromiso*, que implican las metáforas digestiva y política respectivamente⁴⁸⁹. Nietzsche, incluso, resbala de una metáfora a otra⁴⁹⁰. En todo caso, el compromiso y la asimilación, lo mismo que la interpretación constituyen *un équilibre de force momentané entre toutes nos pulsions constitutives*⁴⁹¹.

Esto, que es todo lo que podemos concluir en cuanto al cuerpo, es el surgimiento de estas nociones de asimilación, compromiso e interpretación, desde la cuales, Nietzsche ha transformado los pretendidos hechos en signos, la serie de sucesiones aparentes de las sensaciones o del pensamiento, son ahora los síntomas de las secuencias verdaderas. A lo que nosotros llamamos vida, es en realidad un conjunto de fuerzas relacionadas con los fenómenos de la digestión que dan resistencia a todas las fuerzas, una disposición de esas fuerzas según una forma y un ritmo particulares y una apreciación del sujeto de su eliminación o su asimilación. Vivir es *digérer lo vivido*⁴⁹², en una interpretación precisa, a medida que crece la personalización se fortalece la reconciliación con el arte de interpretar, que no es otra cosa que *rumiar*. De este modo *nous avons donc moins une tentative de détermination du corps organique qu'une pour expliciter la tentative le concept d'interprétation, ou pour éviter d'avoir à le penser, comme si ce n'était pas un concept*⁴⁹³.

⁴⁸⁷ VP, p. 270 aprt. 236.

⁴⁸⁸ Idem, not. 90.

⁴⁸⁹ VP, p. 287 y 288.

⁴⁹⁰ VP, p. 267.

⁴⁹¹ Blondel, p. 320.

⁴⁹² VP, p. 248.

⁴⁹³ Blondel, p. 319.

La cultura es la interpretación de la voluntad de poder de las pulsiones, como la moral, que es la toma de una serie de formas de preservación de la vida. Este es el rol que juega el cuerpo en la filosofía de Nietzsche tal como lo entiende Blondel desde la irrupción de la metáfora en lo filosófico.

5. *Hacia la explosión de lo corporal en el pensamiento intelectual del siglo XX.*

El problema de la unión del alma y el cuerpo, tal como lo interpreta Nancy en Descartes, se ha saldado de muchas maneras. En este capítulo hemos podido constatar una inversión total al respecto, no sólo por una supuesta solución a un problema dual sustancialista, sino por el intento, a partir de Nietzsche, y no en Schopenhauer quien seguiría un esquema clásico de reconstrucción sustancial, de una inversión del discurso filosófico a partir de una formulación de lo corporal basado en fuerzas activas y reactivas, cuyo punto diferencial es la voluntad de poder. Si Blondel rehúsa la interpretación de Heidegger, no es algo que deba preocuparnos de entrada, desde el mismo Blondel podríamos ser capaces de dar testimonio de las influencias que esta inversión en Nietzsche ha supuesto para el desarrollo del pensamiento intelectual europeo hasta nuestros días. Ya hablemos de un final de la metafísica moderna, y por tanto de la metafísica propiamente, o bien de una crítica general y devastadora de la cultura –de sus signos, de su origen, de su moral–, el elemento esencial con el que nos quedamos (independientemente de la interpretación, el cambio fundamental en relación a la verdad que tiene el hombre o la verosimilitud de las conexiones con los primeros autores modernos) es el hecho que el cuerpo ha sido conquistado, al modo en que se desea conquistar aquello de lo que no se puede hablar ni pensar: la experiencia, la metafísica, el conocimiento, la cultura. Porque ya sea desde una perspectiva u otra, y antes que Descartes quiera verse el espíritu de Spinoza o de Leibniz, lo que demuestra este tema es que la dificultad del pensamiento occidental a finales del siglo XIX, tenía mucho qué ver con este escenario sustancialista, con este problema de aunar

sustancias a la hora de plantear una ontología o gnoseología que pudiera dar cuenta de los últimos retos intelectuales del hombre, su constitución y su lugar en el mundo.

Nos gustaría en este punto afirmar que con Nietzsche se llega finalmente a la solución o agotamiento del problema, que nada es posible más allá de esos sustratos de la interpretación y el abandono del nihilismo programático de nuestra cultura, del que sólo cabría esperar un nuevo modo de filosofar, donde el problema moderno y clásico de la unión del alma y el cuerpo ha sido superado. Pero no es así. Precisamente, en el siglo XX es donde más prolija se ha vuelto esta historia, como si el entusiasmo por lo corporal hubiera retomado nuevamente el problema sustancial de la unión, encontrando el abismo, el vacío donde *ego* vuelve a enunciarse como sujeto, auto-enunciándose en la nada. Como tendremos tiempo de comprobar, las consecuencias de la filosofía de Nietzsche, que desplazan el interés intelectual hacia lo corporal, tendrán efectos mucho mayores de lo esperado, pues contribuirán aún más a una mala comprensión del problema de la unión cartesiano y a un desarrollo del pensamiento que se repliega una y otra vez sobre el discurso de la subjetividad: el pliegue antropológico con todas sus consecuencias. Porque a partir del siglo XX, la filosofía entendida como un modo de reflexión sobre el hombre, encontrará nuevas institucionalizaciones, ya no sólo en la psicología de la que hablábamos en el primer capítulo, sino en un seguido de “ciencias humanas”: la antropología, la sociología o la historia, que verán en el cuerpo aquello que Nietzsche jamás podría admitir: la fundamentación de un conocimiento totalmente reactivo. Lo filosófico responderá, mutará, se mezclará o ignorará estos nuevos avatares, pero seguirá junto a ellos en esta espiral de la corporeidad, de la apuesta por el cuerpo como fundamentación ontológica y epistemológica. Tal cosa debería dar la razón a Nancy, el único y lúcido espectador de esta realidad y sobre el que también deberemos preguntarnos si no sigue sujeto a algo que propiamente no está sujeto a nada.

Capítulo IX

Merleau-Ponty y el problema de la unión

La respuesta de la fenomenología sobre el problema de la unión del alma y el cuerpo ha de constatar la máxima de Heidegger con la que empezábamos nuestro trabajo y guardaría una continuidad o, al menos, una coherencia con el giro que hemos esbozado en el capítulo precedente. Recordemos simplemente ahora que gracias al cuerpo, como en los siglos anteriores fue gracias a la sustancia, la unión en Nietzsche o Schopenhauer no resultaba problemática. El cuerpo, en ambas filosofías, supone un elemento sobresaliente que, en el primero, designa una nueva atención metafísica que invierte todo discurso filosófico desplazando a la razón (la pequeña razón) y su lenguaje; en el segundo, garantiza una ontología dada una doble naturaleza del cuerpo tanto como voluntad como representación. Después de estos autores vemos que el cuerpo no sólo seguirá insertado en el pensamiento filosófico, sino que será el vehículo principal del proyecto más ambicioso de la filosofía del siglo XX: la fenomenología, garantía de una nueva ciencia, una nueva metafísica y una nueva ontología.

Ciertamente, la fenomenología tiene muchas cosas que decir sobre el cuerpo, sobre el cambio de actitud cognitiva y las implicaciones de ésta con respecto al tema de la unión con el alma. La fenomenología, cuya definición sufrirá algunas mutaciones⁴⁹⁴, es originariamente el cuestionamiento de la “escena de la

⁴⁹⁴ Desde las *Investigaciones Lógicas* donde no hay propiamente una definición y de hecho podríamos entender que aquí la fenomenología como un análisis descriptivo de las vivencias intencionales (HUSSERL, E. *Investigaciones Lógicas*. Trad. De GARCÍA MORENTE y GAOS. Alianza Editorial, Madrid. 1985, p. 512.), pasando por su reformulación en los trabajos póstumos de Husserl (HUSSERL, E. *La idea de la fenomenología. Cinco Lecciones*. trad. de Manuel GARCÍA-BARÓ, FCE, México. 1982) que usaremos en este capítulo (a partir de ahora *Ideas* y la numeración del libro en números romanos para la citación), pasando por la definición heideggeriana del párrafo siete de *Zeit und Zeit* (HEIDEGGER, M. *Ser y Tiempo*. Trad. J. Eduardo Rivera 2 ed. FCE. México. 2009., pp. 37-48) hasta el prólogo de la *Fenomenología de la Percepción* de Merleau-Ponty de 1945 (a partir de ahora PhP), nos indican el punto en común de una nueva fe metodológica basada en un cambio de actitud.

representación”⁴⁹⁵ donde se desarrolla la subjetividad moderna, esto es, sobre su fuente (recepción), unificación (apercepción) y los límites (idea) de la subjetividad, que a finales del siglo XIX padecía la tentación de ser reducida a una psicología⁴⁹⁶.

El desplazamiento que nos ocupa y surge con la fenomenología (desde el punto de vista del “pliegue antropológico”, el cual provoca una historia sobre un pliegue al infinito de la subjetividad), se entiende en este capítulo –al menos con toda seguridad desde Merleau-Ponty– como un giro hacia lo corporal sobre el problema de la unión. Es decir, si a esta fenomenología pudiéramos preguntarle sobre el problema de la unión del alma y el cuerpo, la respuesta, con toda clase de matices, nos remitiría al cuerpo y al problema de la unión como un problema más general de actitud metodológica. La atención sobre lo corporal que caracterizará la fenomenología desde la lectura del segundo libro de las *Ideas para una Fenomenología* de Husserl principalmente, y que ocupará su propia historia en la Filosofía, sus propias invasiones temáticas, se fundará con un ambicioso proyecto inacabado que pretenderá reformular o postular una nueva ontología basada en la *carne*, término ampliamente desarrollado y trabajado por esta disciplina. Todo ello deberá constatar a Nancy, y deberá constatar la historia secreta del problema de la unión planteada en el *Ego Sum*, aún más si prestamos atención a los ecos de la raíz cartesiana del problema, a la continuidad y preponderancia de Descartes en los albores del discurso fenomenológico⁴⁹⁷.

La filosofía de Merleau-Ponty puede, desde el problema que nos ocupa, estructurarse al menos en dos temas genéricos. El primero sería el que ocupa el

⁴⁹⁵ Cfr. *Nietzsche II*, 431 y 439. También puede consultarse la obra de Heidegger “Die Zeit des Weltbildes”, en Holzwege, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1950, p. 89 Opus cit. KAKUNI, T. *El cuerpo como condición de posibilidad de representación*. SEFE-UNED. Madrid. 2008 p. 2. (a partir de ahora citado como Kakuni).

⁴⁹⁶ Esta es la crítica que Husserl, junto a Brentano y Dilthey inicia un momento de renovación filosófica. Cfr. Marías, J. *Husserl*. Ed. Jean Lauand. Biblioteca Básica del Cristiano. Madrid. 2000.

⁴⁹⁷ Ya no sólo el parentesco con el proyecto cartesiano que reconoce Husserl en sus *Meditaciones Cartesianas*, ni el tópico que construye Merleau-Ponty sobre el *cartesianismo* que excusa al propio Descartes como “cartesiano” en la *Fenomenología de la Percepción*. Por ejemplo, el trabajo de Emmanuel de Saint-Aubert *Le Scénario Cartésien, recherches sur la formation et la cohérence de l’intention philosophique de Merleau-Ponty*. Vrin. Paris. 2005., (ahora Aubert para la citación) reduce a una sola etapa el proyecto pontiniano bajo la discusión con la problemática cartesiana. Como veremos en este capítulo, el tema de la unión del alma y el cuerpo es un problema del cartesianismo para la fenomenología.

inicio del programa mismo de la filosofía de Merleau-Ponty, esto es, la toma del testigo fenomenológico a partir de Husserl atendiendo a un problema específicamente circunscrito en el tema de la unión y desde el cual la solución partirá de la primacía de la percepción y el cuerpo. El segundo, comprendería una reflexión propia de Merleau-Ponty sobre el problema de la unión, esto es, el problema del dualismo cartesiano (el problema del cuerpo en el dualismo cartesiano) y una serie de autores que tratarían de solventarlo (Malebranche, Main de Biran y Bergson), con muchas dificultades pues ninguno de ellos logra llegar a la fenomenología que ya parecen anunciar. No obstante, no son las únicas vías posibles: en todo análisis de Merleau-Ponty subsiste deliberadamente todo el conjunto de su filosofía y su propia indagación sobre el *ser*, y nosotros deberemos ocuparnos brevemente de esta ontología que enlaza constantemente los análisis pontinianos.

Cabe recordar, en esta pequeña introducción, que la figura filosófica de Merleau-Ponty vive en nuestros días un interesante resurgimiento, tal vez muy merecido. La muerte del filósofo francés fue inesperada y su obra quedó truncada, al menos el ambicioso proyecto de una nueva ontología del que nos quedan las notas póstumas⁴⁹⁸ y otras muchas conjeturas. El desarrollo de la filosofía francesa en los años sesenta sufriría distintas transformaciones que en parte relegaron el interés por el autor, o al menos por el estilo de renovación metafísica de su proyecto⁴⁹⁹. El posestructuralismo de Deleuze, Foucault, Derrida e Irigaray toman una distancia inmediata aunque tienen una influencia reconocible. Por otro lado, quienes se han dedicado a la fenomenología en Francia como Dastur, Maldiney, Chrétien o Rogozinski han tomado otros intereses. Por ejemplo, las nociones de *carne* que

⁴⁹⁸ MERLEAU-PONTY, M. *Le Visible et l'invisible, suivi de notes de travail*. Gallimard. Paris. 1964. Los primeros apuntes datan de 1959 y terminan en 1960 (p.4 y 5). Merleau-Ponty murió de un infarto el 3 de mayo de 1961, precisamente preparando una conferencia sobre Descartes. *Lo visible y lo invisible* (a partir de ahora a efectos de citación) es un proyecto inacabado, cuya edición ha tenido que encajar notas y comentarios.

⁴⁹⁹ El lugar en la historia del pensamiento francés que debe ocupar Merleau-Ponty es probable que no esté del todo determinada. Para Alain Badiou, por ejemplo, constituye un representante del momento francés y comparte *características* (la política en la posguerra, el sujeto como eje central) Cfr. BADIOU, A. *Panorama de la Filosofía Francesa Contemporánea*. En *New Left Review*. Trad. Pelayo Pérez. Buenos Aires. 2005, p. 2 y 4. Para el resto, véase LAWLOR L. *The Merleau-Ponty readers*. Northwestern University Press. Evanston. 2007.

desarrolló Jean-Luc Marion, por ejemplo, y que hablan de ésta como un fenómeno saturado, una subjetividad solipsista, se distancian gravemente del pensamiento de Merleau-Ponty que, a su vez, Michel Henry tratará de salvar mediante la consideración de la *auto-afección*⁵⁰⁰. Sin entretenernos más en este aspecto, daremos paso a lo que consideramos los puntos claves del problema de la unión en Merleau-Ponty, ya que a la postre, las consideraciones sobre temas tan interesantes como la *carne*, el *quiasma*, etc., no harían más que atestiguar algo que anunciamos de entrada: Merleau-Ponty es en nuestro trabajo una constatación sobre la solución del problema de la unión a través del cuerpo.

Las primeras influencias que orientaron el trabajo de Merleau-Ponty empezaron con su maestro Leon Brunschvicg a quien consideraba de tradición cartesiana y kantiana. El idealismo de Brunschvicg comprometía temas respecto de la unión del alma y el cuerpo, así como de la sexualidad, la percepción, el arte, la actitud religiosa... Cuestiones todas referidas a aquello que es el hombre y su relación con el otro. Más tarde, el pensamiento tanto de Max Scheler como Gabriel Marcel deberían orientar los primeros pasos de Ponty, si bien este último y su lema *Je suis mon corps*⁵⁰¹ parecen haber sido los detonantes de la orientación filosófica de Merleau-Ponty, cuyas primeras armas filosóficas están destinadas a una crítica de la ontología cartesiana del objeto. Nociones como *incarnation* o *mystère* han prefigurado sin duda alguna las aventuras merleau-pontinianas más notables sobre un pensamiento de la profundidad, una escritura de la superposición y una reconsideración sobre el adentro y el afuera. Del mismo modo, la ausencia del deseo en la intencionalidad de Scheler, le llevará a la noción de *quiasma* acuñada en los análisis de Valéry sobre el amor. El análisis de esta noción como contrapartida del dualismo cartesiano deberá esperar ahora⁵⁰², pero tal vez, lo que

⁵⁰⁰ Las obras son las siguientes: Marion, JL. *Siendo dado*. Síntesis, Madrid, 1998., o *El fenómeno erótico*. Ediciones Literales. Buenos Aires. 2000. Henry, M. *Filosofía y fenomenología del cuerpo*. Sígueme, Salamanca. 2007. *Encarnación. Una filosofía de la carne*. Sígueme. Salamanca. 2001.

⁵⁰¹ Esta expresión resulta del arquetipo del misterio ontológico que es la unión del alma y el cuerpo y que Marcel entiende no como una estructura innata sino como una unidad en vías de integración. Aubert, p. 43.

⁵⁰² El "dualismo cartesiano" así entendido, supone el paso de la encarnación a la carne, pues compromete una complejidad pasiva-activa de nuestra intuición y de nuestra vida expresiva, con la obligación de dar cuenta de la unidad del ser humano sin olvidar los lazos que éste guarda con el mundo y los otros. Una filosofía de la

sí nos resulta imprescindible desde un primer momento es precisamente entender el rol que el cuerpo juega en la fenomenología de Merleau-Ponty para ir más allá de su función metódica o de ciencia edictiva y, ya luego, comprender su *ser* como condición de posibilidad de una ontología. Para ello conviene empezar con el padre de la fenomenología.

Hablamos obviamente de Edmund Husserl. Merleau-Ponty leyó sus manuscritos póstumos en abril de 1939 desde los cuales maduró su originalidad filosófica dando lugar a la *Fenomenología de la percepción* en 1942. La gran inspiración, sin duda, radica en el cuerpo comprendido como *leib* y ya no como *körps* y su relación con el mundo-de-la-vida, la *lebenswelt*. Pero, ¿hasta qué punto la originalidad de Merleau-Ponty se diferencia de la concepción husserliana de cuerpo y qué papel juega el problema de la unión?

1. *El cuerpo en Husserl y Merleau-Ponty.*

Lo primero que convendría matizar entonces es que la constitución intencional del cuerpo y su rol en la percepción es algo que distancia profundamente la filosofía de Merleau-Ponty del programa inicial de Husserl. No obstante, convendría repasar las implicaciones que tiene Merleau-Ponty con su maestro o inspirador, a fin de comprender un mismo hilo conductor en el cuerpo humano⁵⁰³.

carne debe abrir nuevamente el pensamiento, justo donde Descartes descubrió que la unión del alma y el cuerpo es oscuro y confuso y sólo puede abordarse desde un pensamiento oscuro y confuso como es el sentimiento. Cfr. Aubert p. 27.

⁵⁰³ Algunos de los matices interpretativos de la comparación entre la concepción del cuerpo entre Merleau-Ponty y Husserl están inspirados en el artículo de Taylor Carman *The body in Husserl and Merleau-Ponty* en *Philosophical Topics* Vol 27 n° 2 Columbia. 1999. Desde ahora Carman en la citación.

1.2 Fenomenología y estructuras corpóreas.

En Husserl hay dos categorías distintas: la primera se encuentra entre la esfera inmanente de la conciencia de la experiencia y la trascendencia del dominio de los objetos externos; la segunda, entre las entidades concretas y abstractas: las cosas "reales" existen en el espacio y el tiempo y las "esencias ideales". Con estas dicotomías en juego, es natural que el cuerpo apareciera como la anomalía fenomenológica por excelencia. El cuerpo pondría en compromiso las distinciones epistemológicas y metafísicas de Husserl ya que éste no acaba siendo ni exclusivamente *interior a mi conciencia ni exterior a mí*⁵⁰⁴. La constitución primigenia del cuerpo es doble, por un lado se constituye como materia o cosa física; por el otro, *encuentro en él, siento en él y dentro de él*⁵⁰⁵.

Precisamente el cuerpo, para Husserl, es lo que nos orienta en un mundo en el que somos capaces de individualizar objetos y sujetos. Tener un cuerpo no significa tener pensamientos abstractos de un cuerpo ni sensaciones concretas localizables en un cuerpo, pero entonces nos preguntamos, ¿por qué la encarnación hace posible la adscripción de pensamientos y situaciones? En su trabajo póstumo, Husserl, llama la atención sobre el rol del cuerpo en la percepción, pero da por hecho que las actitudes cognitivas, más que las habilidades corporales, deben ser un puente entre el vacío intencional entre la mente y el mundo. Por lo tanto, el cuerpo es una forma básica de intencionalidad: la cuasi objetiva localización de sensaciones táctiles subjetivas en el cuerpo. De este modo, para dar cuenta de la constitución intencional del cuerpo, específicamente circunscrito en el sentido del tacto, debo atender a su significado fundamental para la fenomenología⁵⁰⁶. En este

⁵⁰⁴ (...) a thing 'inserted' between the rest of the material world and the 'subjective' sphere". HUSSERL, E. *Ideas Pertaining to a pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. Second Book*. Studies in the phenomenology constitution. Trad. R. Rojcewicz y A. Schuwer. Kluwer Academic Publishers. Dordrecht. 1989, p. 161. A partir de ahora *Ideas II*.

⁵⁰⁵ Idem, p. 159.

⁵⁰⁶ Ludwig Landgrebe propuso en 1971 que "el cuerpo pertenecía a la subjetividad trascendental". Se podría pensar que el cuerpo es algo secundario en Husserl, dado que aparece como un análisis en la parte de lo constituido y de esta manera la parte constituyente no estaría constituida corporalmente. Pero este análisis noemático del cuerpo (*Mench* como *Leib* y *Körper*) es en realidad el análisis de las primeras etapas

sentido, el cuerpo percibe a través del tacto de forma ubiestésica, el cuerpo, al tocar, y a diferencia de los otros cuerpos materiales, condiciona sensaciones en él y dentro de él. La ubiestesia es fundamental para el sujeto pero la localización de las percepciones ubiestésicas no tiene relación con las vivencias intencionales en su pureza⁵⁰⁷.

Durante muy poco tiempo sigue fiel Merleau-Ponty a Husserl en sus escritos póstumos. La idea de una fenomenología de la percepción debería ser posible fuera del proyecto husserliano el cual acusa para el francés algunos problemas, como el de la reducción edictica. Tal vez fue el entusiasmo por la fenomenología el que ha borrado las profundas diferencias que existen entre Merleau-Ponty y Husserl, especialmente sobre el concepto de intencionalidad, pero éstas son patentes. Para Husserl, no es posible distanciarse de mi cuerpo ni de mí, ya que el mismo cuerpo que me sirve como medio de toda percepción se encuentra en mi camino, en la percepción de sí mismo, y es una cosa muy incompletamente instituída⁵⁰⁸: por ejemplo, cuando en el momento de la percepción queda excluido el órgano en sí mismo para poder percibirse dentro del dominio de los objetos percibidos, comprobamos que el cuerpo es el órgano de la voluntad pero no el origen de la voluntad⁵⁰⁹. Merleau-Ponty aduce, además, que se necesitaría un segundo cuerpo para ello, que a su vez no sería observable por sí mismo⁵¹⁰.

En la medida que mide o toca el mundo, mi cuerpo no puede ser visto ni tocado, lo que le impide ser un objeto, a pesar de su constitución, que es precisamente eso por lo que sé que hay objetos⁵¹¹ y por lo que sé que tengo un cuerpo, como dos caras de la misma moneda⁵¹². El caso en que el cuerpo percibido no puede ser percibido resulta hiperbólico y en cierto sentido no tan importante sino fuera porque obliga a Husserl a concebir el cuerpo en el camino de la percepción de uno mismo

fundacionales de la vida de la conciencia, que de esta forma aparece como vida carnal. Cfr. SAN MARTÍN J. *Cuerpo y Alteridad en Investigaciones fenomenológicas* Vol. II. UNED. Madrid. 2010.

⁵⁰⁷ Cfr. *Ideas II* pp. 182-187.

⁵⁰⁸ Cfr. *Ideas II* p. 159.

⁵⁰⁹ ACEBES, R. *Subjetividad y mundo de la vida en Husserl y Merleau-Ponty*. Tesis doctoral UNED. 1995, p.116

⁵¹⁰ MERLEAU-PONTY. *Phénoménologie de la Perception*. Gallimard. Paris. 1945. p.91. A partir de ahora PP.

⁵¹¹ ACEBES Idem. p. 92

⁵¹² ACEBES Idem p. 112.

y reconocer el argumento desde el cual el cuerpo no puede verse o tocarse a sí mismo. No se niega que el cuerpo pueda tocar otra de sus partes⁵¹³, pero esto no pasa con el órgano que percibe con relación a sí mismo. El ojo no aparece visualmente⁵¹⁴, lo mismo que en Merleau-Ponty para quien *mi cuerpo visual incluye un largo vacío*⁵¹⁵. La indisponibilidad perceptual del cuerpo en sí mismo no es ni accidental ni trivial: no es comparable al hecho de que la "tetera no puede estar dentro de la tetera", ni constituye la limitación meramente contingente de nuestras capacidades sensoriales. Más bien, nos dice algo sobre la estructura corporal de la percepción. A pesar de este punto en común, sólo en Merleau-Ponty, el cuerpo juega un papel constitutivo sin restar horizontes en nuestra conciencia perceptiva: *mi cuerpo es percibido constantemente aun cuando sea marginal a todas mis percepciones*⁵¹⁶. No hay un sujeto interno ni externo de la experiencia en el cuerpo, por lo que no nos podemos entender completamente a nosotros mismos como puros egos en una relación meramente externa de nuestro cuerpo. No tenemos o poseemos un cuerpo, en lugar de eso, el cuerpo es en sí mismo el agente concreto de todos nuestros actos perceptivos⁵¹⁷. No tenemos un cuerpo, somos un cuerpo cuando percibimos.

Para que esto que propone Merleau-Ponty tenga éxito, deberíamos renunciar a la dualidad conceptual de Husserl. Este dualismo, hemos de recordar, no consiste en un dualismo metafísico. No encontramos en Husserl, una posición sobre el problema mente-cuerpo, además, el lema que supone "volver a las cosas mismas" no consiste en una teoría explicativa, sino en describir las cosas mismas. No quiere decir esto que se apunte a ninguna clase de materialismo: Husserl, critica las posiciones tanto monistas como dualistas porque no pueden elevarse al nivel de la reflexión trascendental, reconociendo la conciencia pura como un dominio autónomo de fenómenos independientes. La conciencia considerada en su pureza

⁵¹³ Ideas II, pp. 144-147.

⁵¹⁴ Ideas II, p. 147.

⁵¹⁵ PhP, p. 94

⁵¹⁶ PhP, p. 90

⁵¹⁷ PhP, pp. 90-94.

asciende a un contexto autónomo de ser.

A pesar de la neutralidad ontológica de Husserl, hay un espíritu innegable de dualidad que es la animación de fondo de su fenomenología⁵¹⁸. De hecho, la teoría de la intencionalidad de Husserl se basa en considerar una estricta distinción categórica entre la conciencia y la realidad. La *epojé* fenomenológica consiste en la abstracción de todos los objetos trascendentes a la conciencia con el fin de reflexionar sobre los contenidos inmanentes dentro de ella, los contenidos que se encargan en dirigir nuestra atención. Un objeto es trascendente si se le da a la conciencia perspectiva o en esbozos (*abschattungen*) de modo que sólo una cara o aspecto de la cosa está inmediatamente presente a nosotros en un momento dado. Un objeto es inmanente si se da en la conciencia, todo a la vez, de forma transparente, sin que haya variación de perspectiva que medie nuestra aprehensión de la misma de los cuerpos físicos y los estados mundanos de los asuntos que son objetos trascendentes⁵¹⁹, así como también lo son las entidades formales y abstractas como las matemáticas. Los contenidos inmanentes son pensamientos y experiencias.

En la distinción fundamental entre los modos de ser, la mayor capacidad de fundamentación se revela entre la conciencia y la realidad⁵²⁰. De este modo, Husserl insiste en el desprendimiento fundamental (*ablösbarkeit*) de todo el mundo natural desde el dominio de la conciencia y la esfera de *ser* de experiencias⁵²¹.

Entre la conciencia y la realidad existe un verdadero abismo de significado⁵²². La inmanencia de la subjetividad trascendental ocupa una esfera diferente de la

⁵¹⁸ Cfr. Carman, p. 12.

⁵¹⁹ Entonces tenemos que la teoría del conocimiento apunta a determinar cuál es el sentido esencial de la objetualidad de un objeto en tanto que este puede ser conocido. El conocimiento como vivencia es un hecho psicológico, individual, concreto; soy yo o eres tú o es él quien piensa tal cosa determinada. La vivencia, por otro lado, tiene un sentido que no se identifica con el momento psicológico real de aquella. La comunicación humana supone, vaya por caso, que alguien entiende (o al menos puede entender) lo mismo que otro le dijo, de tal manera que un mismo sentido se da en dos vivencias distintas, entonces tenemos que la teoría del conocimiento apunta a determinar cuál es el sentido esencial de la objetualidad (*Gegenständlichkeit*) de un objeto en tanto que este puede ser conocido. Cfr. *Ideas I* p. 32.

⁵²⁰ *Ideas I*, p. 77.

⁵²¹ *Ideas I*, p. 87.

⁵²² *Ideas I*, p. 93.

existencia de las cosas naturales o positivas, lo inmanente en la experiencia se separa de la naturaleza y la física y de toda la psicología por el abismo⁵²³. Un ser inmanente es un ser absoluto: *nulla res indiget anuncio existendum*⁵²⁴. No se trata de afirmaciones dogmáticas metafísicas, sólo estamos ante una descripción, pero no podemos dejar de ver un compromiso con la dualidad. Esta dualidad es la que establece el abismo del significado, y esto hace que Husserl no pueda reconocer el cuerpo como el lugar original de fenómenos intencionales en la experiencia perceptiva. La identificación intuitiva con nuestros cuerpos es un logro basado en una forma más primitiva de la intencionalidad en la que nos entendemos a nosotros mismos como *egos* trascendentales en posesión de sensaciones puramente subjetivas. En la filosofía de Husserl, a la postre, todas las detecciones pertenecen a mi alma⁵²⁵.

Para Merleau-Ponty, salir del problema mente cuerpo exige el reconocimiento del cuerpo, incluso de forma puramente descriptiva, donde la conciencia y la realidad ocupan el mismo lugar conceptual. El cuerpo de Husserl es el cuerpo vivido o personal (*Leib*) no el cuerpo (*Körper*) por lo que se entiende un objeto material. La unidad del alma y el cuerpo es aquello que tenemos y se distribuye en contra de la naturaleza material, como una segunda realidad que no es el alma ni el cuerpo, sino la unidad concreta del cuerpo y el alma, el ser humano⁵²⁶. La unidad implica el problema de su dualidad como sucede en la VI Meditación. La unidad psicofísica, en Husserl, no apela ningún lugar para la conexión (*verknüpfung*) de la conciencia y el cuerpo, puesto que no hay lugar posible donde la conciencia pierda algo de su propia esencia, no pudiendo tomar en sí nada ajeno a su esencia⁵²⁷.

⁵²³ *Ideas I*, p. 184.

⁵²⁴ *Ideas I*, p. 187.

⁵²⁵ *Ideas II*, p. 150.

⁵²⁶ *Ideas II*, p. 139.

⁵²⁷ *Ideas I*, p. 103.

1.3 *El cuerpo como portador de sensaciones.*

En Husserl la percepción y la autopercepción son simultáneas, la percepción de un objeto es inseparable y correlativa de la percepción del propio cuerpo, pero la vista y el tacto, en tanto que campos de localización de sensaciones no mantienen la misma simetría entre sensaciones y localizaciones.

Ni veo mi ojo para mi ojo, ni localizo sensaciones visuales en el ojo⁵²⁸, veo por empatía, como si se tratara del tacto (un sujeto que sólo tuviera vista no podría tener un cuerpo vivido que se le apareciera como fenómeno), es imposible que los ojos se vean a sí mismos de modo que no es posible localizar sensaciones visuales en ellos. Para el caso del tacto, todo es distinto. Puedo tocar, ser tocado; transitividad e intransitividad se dan a la vez: el cuerpo puede sentir, pero no percibe esa sensación. Localizo aquello que sí toco y esto nos indica sin duda que existe un privilegio de la localización de las sensaciones táctiles⁵²⁹. Doble aspecto de la sensación táctil: sensación encarnada en contra de la relación intelectual de identidad. Esta sensación inmediata es la que Schopenhauer⁵³⁰ llama voluntad, sin la cual, no hay otro tema que la complicitad: un *querubín alado sin un cuerpo* si se quiere. Cuerpo y voluntad son lo uno que difiere del conocimiento representacional de los objetos, incluyendo el propio cuerpo, mi cuerpo, en su aspecto externo.

Para Husserl, los actos perceptivos son en sí mismos corporales y estos actos corporales no constituyen el cuerpo como un cuerpo para el sujeto encarnado: el cuerpo se constituye en sí mismo, en la reflexión, cuando percibe uno de sus órganos por medio de otro. Experimento mi propia corporeidad como lo perceptualmente activo (*Leiblichkeit*) que está relacionada con ello. Esto es posible en la medida que puedo percibir una parte por medio de la otra, ojo por mano, etc.

⁵²⁸ *Ideas II*, p. 149.

⁵²⁹ *Ideas II*, p. 150.

⁵³⁰ Carman p. 13. No vamos a aventurarnos en esta señal que propone, una concepción corporal shopenhauariana de Husserl dentro del tema de la unión,, es delicado comparar ambas filosofías, sobretodo porque en Husserl no existe una concepción ontológica como la de Schopenhauer.

La reflexividad intencional del cuerpo, lejos de ser una característica primitiva de la percepción, depende del doble aspecto peculiar del tacto: el cuerpo puede estar constituido originalmente como tacto y en todo lo localizable de las sensaciones del tacto: calor, frío o el dolor⁵³¹. Un cuerpo es cuerpo tras la introducción de las sensaciones del tacto, y es de esta manera que el cuerpo no coincide con la experiencia del sujeto en sí: el cuerpo es un campo de localización de los sentimientos, por otro lado, el sujeto constituye la contrapartida de la naturaleza material⁵³². La conciencia está unida al cuerpo por su sustrato hilético⁵³³: el cuerpo porta sensaciones, es una cosa insertada en el mundo material y la esfera subjetiva⁵³⁴. No obstante, vemos como en Husserl se duplica la percepción misma de forma innecesaria, es decir, hay que conciliar un *yo puro* que tras la reducción fenomenológica es un sujeto aislado del mundo, un residuo, y un cuerpo que este *yo* tiene en posesión.

El movimiento corporal libre en Merleau-Ponty de la conciencia perceptiva está basado en Husserl. La noción de la motivación no reside ni en razones ni en causas pero sí en motivos⁵³⁵. La teoría de la percepción general de Husserl consiste en un entrelazamiento fenomenal de actos de juicio en un único acto de juicio. En este acto hay inferencia subjetiva a la cual Husserl llama un por qué (*weil*) y que puede ser justificada o no objetivamente. Luego, la motivación es una generalización del concepto del cual podemos decir que lo externo motivaría los medios⁵³⁶, cuestión que queda ampliada para cubrir las sensaciones cinestésicas, que anticipan sensaciones ligadas a los objetos percibidos externamente. Doble articulación entre las sensaciones cinestésicas: la motivación por un lado y, por el otro, las sensaciones⁵³⁷. Aquí, habría equívocos para Merleau-Ponty, y de ahí una diferencia en la definición y el uso de la motivación. En primer lugar, motivación y motivado toman la forma de un juicio hipotético; en segundo lugar, hay una correlación de

⁵³¹ *Ideas II*, p. 50

⁵³² *Ideas II*, p. 152.

⁵³³ *Ideas II*, p. 153.

⁵³⁴ *Ideas II*, p. 161.

⁵³⁵ Cfr. PhP, pp. 47-50.

⁵³⁶ *Ideas I*, p. 89.

⁵³⁷ *Ideas II*, p. 58.

sensaciones cinestésicas: objetos y sensaciones ligadas. Al analizar la motivación, Husserl, está entre un racionalismo y un enfoque empírico ya que una simple asociación de asociaciones no puede constituir nuestro sentido intencional de realización. La materia subjetiva de la experiencia no tienen contenido intencional ideal, las correlaciones entre mis actitudes cinestésicas y sensaciones externas no pueden constituir actitudes intencionales genuinas de mi cuerpo, como mi propia realización intencional entre mi experiencia con el sólo aspecto único de la sensación táctil.

El cuerpo surge en la conciencia de detección y se está detectando específicamente en mí, sintiendo mi cuerpo, sentirse a sí mismo. De ahí la inadecuación esencial de la visión en la constitución intencional del cuerpo y la cuestión de que la primacía del tacto sea problemática al menos por dos razones:

1. ¿Qué es lo que cuenta menos en el papel pasivo de sensaciones táctiles?, ¿por qué aparece mi cuerpo como el sitio de sensaciones localizadas a fin de que experimente mis sensaciones y percepciones al concretarse? Si no tuviera sentido de que esto es mi cuerpo, no podría localizar sensaciones allí y no en otro cuerpo u otro objeto. De algún modo entiendo entonces el cuerpo en tanto que localización pero la localización misma pierde su papel fundador.

2. En virtud de mis sentidos del tacto junto con el movimiento corporal libre, me comprendo a mí mismo como teniendo un cuerpo. El yo trascendental prevalece en la intencionalidad, pero hay un medio de identificación distinta que en nuestra orientación corporal inmediata en la percepción. Para Merleau-Ponty, el yo trascendental no es algo con lo que me identifique, es un horizonte primordial permanente de toda mi experiencia pues el cuerpo es nuestro medio general de tener un mundo⁵³⁸.

⁵³⁸ PhP, p. 146.

1.4 *Conciencia pura y opacidad de las sensaciones.*

Merleau-Ponty se aparta con gran detalle de Husserl quien no podría usar la reducción *ad infinitum*: la reducción no es completa⁵³⁹, específicamente la reducción edictica cuya necesidad de proceder a modo de esencias equivaldría al hecho de reconocer que nuestra existencia está tan atrapada en el mundo que necesita del campo de la idealidad para conocer y prevalecer sobre su facticidad⁵⁴⁰. En Merleau-Ponty sólo existiría un ligero atisbo de conciliación con la subjetividad trascendental a partir de la analítica del *Dasein*, ahí estaría la reducción fenomenológica, en aquello que Heidegger lleva a cabo⁵⁴¹. En el caso de Husserl, sólo podemos suponer que es a partir del período final que se hizo consciente de lo que el retorno al fenómeno significaba, rompiendo tácitamente con la filosofía de las esencias⁵⁴². Allí se ha restituido a Husserl, bajo una forma de la intencionalidad que se ha llamado existencia⁵⁴³. El segundo período de la fenomenología de Husserl, entendido así, es una transición del método edictico o logicismo a un existencialismo en período final⁵⁴⁴. Pero a pesar de ello, para Merleau-Ponty, Husserl, al igual que Sartre, caen en el mismo error al considerar la experiencia del mundo como un acto de experiencia constituyente e idealismo puro.

La conciencia pura y las cosas opacas forman parte de la crítica de Merleau-Ponty en la *Fenomenología de la Percepción*. Husserl no es empírico, los objetos de la conciencia no son sensaciones. Además, aun así, tampoco hay estructura intencional de la conciencia en los empiristas: sensación de dolor no es la misma sensación de rojo. Se trata de meras relaciones de sensaciones que no pueden constituir un sentido intencional de realización. La primacía de la intencionalidad se traduce en que no hay que reconstruir el conocimiento objetivo de la mera materia

⁵³⁹ PhP. XIV.

⁵⁴⁰ PhP. XIV-XV.

⁵⁴¹ PhP. XV. Opus cit. Carman, p. 22.

⁵⁴² PhP, p. 49

⁵⁴³ PhP, p. 129.

⁵⁴⁴ PhP, p. 272.

subjetiva de la sensación. En este sentido, Merleau-Ponty critica la pureza de la conciencia y la opacidad de datos hileéticos, que también ascienden a una crítica de la distinción de Husserl entre el contenido ideal y lo real. El movimiento corporal y la experiencia perceptiva quedan como una mera relación de sensaciones, ocasionando que Husserl caiga en el tipo de empirismo que oscurece la estructura intencional del fenómeno. Merleau-Ponty, por su lado, socava esta distinción entre el material y la forma de conocimiento. Ambos son artefactos de análisis; para Ponty, *postulo un material de conocimiento cuando rompiendo con la fe original de la percepción, adopto una actitud crítica hacia ella y me pregunto, qué estoy viendo realmente*. De hecho en la experiencia ordinaria ni objeto ni sujeto se postulan⁵⁴⁵. No se presenta la conciencia como aquello inmanente delante de objetos trascendentes. Es la percepción del propio cuerpo y las cosas externas las que son un ejemplo de conciencia no positiva⁵⁴⁶. La lógica de la experiencia perceptiva cotidiana, lejos de constituir esencia ideales en el dominio de la subjetividad trascendental, resulta una lógica vivida que no puede dar cuenta de sí misma, un sentido inmanente que no es claro a sí mismo y que se convierte en totalmente consciente de sí mismo, sólo a través de la experiencia de ciertos signos naturales⁵⁴⁷. Esta mención de los signos naturales que median en nuestra experiencia perceptiva, se dirige a la unión del concepto de motivación de Husserl. Aunque Merleau-Ponty se apropia de esto para sus propios fines, la noción fenomenológica de la motivación es uno de esos conceptos fluidos que deben ser formados si queremos volver a los fenómenos. Un fenómeno libera otro y no por una eficacia objetiva, como la que une eventos en la naturaleza, sino por el significado que ofrece. Hay una razón de ser que orienta el flujo de los fenómenos sin ser planteado explícitamente en cualquiera de ellos, una clase de razón operante si se quiere⁵⁴⁸.

¿Qué es la razón operante en la estructura de la percepción? En Husserl, la mayoría

⁵⁴⁵ PhP p. 241.

⁵⁴⁶ PhP p. 49.

⁵⁴⁷ Idem.

⁵⁴⁸ PhP. pp. 49-50.

de movimientos que realiza el cuerpo al percibir deben ser analizados después de esta percepción a la que el cuerpo se dirige: el cuerpo se presenta con inmediatez a un yo. En cambio, Merleau-Ponty nos propone lo siguiente: consideremos el hecho de que experimentamos un paisaje, dejando fijo al avanzar, nuestros ojos y la cabeza, mirando hacia a-fuera. No hay asociación de la ilusión, no se infiere el paisaje en relación con nuestros ojos ni acerca de la posición de sus ojos. Tampoco es la retina una causa de la percepción resultante. El giro de la mirada no es razón ni causa, sino una señal que motiva mi aprehensión de mi orientación entre las cosas en el medio ambiente. Por la ilusión de que se produzca, el sujeto debe tener la intención de mirar (hacia la izquierda) y debe haber pensado que movió su yo. La ilusión con respecto al cuerpo implica la aparición de movimiento en el objeto. Los movimientos del cuerpo naturalmente, se invirtieron con una cierta significación perceptiva. A pesar de su dependencia con nociones como la razón, el pensamiento y la implicación, Merleau-Ponty concibe la motivación como una inferencia hipotética o una asociación de sensaciones, sino más bien como la preservación inconsciente en curso de un equilibrio en nuestra orientación del cuerpo en el mundo.

Nuestros cuerpos están constante y tácitamente ajustándose a sí mismos para integrar nuestra experiencia y mantener nuestro agarre eficaz en las cosas: mi cuerpo está orientado al mundo y, como mi percepción, me ofrece un espectáculo tan variado y articulado como sea posible. Por su lado, mis intenciones motoras, a medida que se desarrollan, reciben del mundo las respuestas que anticipar. Esta distinción máxima entre percepción y acción, define un campo de percepción, una base de mi vida, un medio general para la coexistencia de mi cuerpo y el mundo⁵⁴⁹. La parcialidad inherente de nuestros cuerpos en la percepción de un objeto del juicio no consiste en la inferencia o incluso la percepción consciente. En cambio, es la autocorrección, en el fondo espontánea y pre-cognitiva de la intencionalidad el que da cuenta de esta parcialidad: nuestro cuerpo no es objeto de un yo pienso, es un conjunto de significados vividos que encuentra su equilibrio⁵⁵⁰. Los signos naturales que median nuestra experiencia perceptiva encarnada no son entonces ni los

⁵⁴⁹ PhP, p. 250.

⁵⁵⁰ PhP, p. 153.

contenidos mentales transparentes interiores a la conciencia, ni los eventos externos objetivos, pero sí que éstos encuentran su lugar en nuestro compromiso corporal pre-cognitivo con el mundo. La experiencia perceptiva incorpora los movimientos del cuerpo y, espontáneamente, los tiene en cuenta en nosotros, abriéndose a un mundo externo estable. La percepción siempre está informada, y esto es lo que precisamente Merleau-Ponty llama un esquema corporal, que consiste ni en una actitud mental ni un estado fisiológico.

1.5 *El concepto de esquema corporal.*

La cuestión de la diferencia entre esquema e imagen nos remite a la *Crítica de la Razón Pura*⁵⁵¹. La noción del esquematismo puede encontrarse en Kant entre el entendimiento y la sensibilidad, es decir, entre los conceptos puros y las intuiciones sensibles⁵⁵². Los conceptos puros subsumirían a las intuiciones sensibles, por lo que en la categoría de las apariencias posibles, podemos no intuir causalidad, número o sustancias, pero se cree experimentar cosas para exhibir instancias de estos conceptos. Para Kant, debe haber una tercera cosa que está entre homogeneidad con la categoría y la aparición, cosa que hace posible la aplicación de la primera a la segunda. La representación mediadora que actúa entre categoría e intuición es el esquema trascendental. Entonces, el esquema de un concepto es la representación de un procedimiento general de la imaginación para proporcionar un concepto de su imagen. En consecuencia, el esquema debe distinguirse de una imagen. Las imágenes son particulares, los esquemas están de antemano o anticipan varios casos.

Para Kant no hay imágenes de objetos, los esquemas son puros para los objetos

⁵⁵¹ Para Husserl aquí residía la culminación de su trabajo, en realizar una crítica de la razón.

⁵⁵² KANT. E. *Crítica a la Razón Pura*. Trad. García Morente, M. Tecnos. Madrid. 2004 (...) *A esa representación (una imagen de algo múltiple, como una "muchedumbre") de un procedimiento universal de la imaginación para proporcionar su imagen a un concepto es a la que yo llamo el esquema de ese concepto.*, p. 87.

sensibles, sólo en virtud de la definición de los esquemas es que la imaginación produce imágenes absolutas. Los esquemas son las reglas o procedimientos que parten de la facultad de la imaginación y especifican la construcción de imágenes sensibles adecuadas a los conceptos puros del entendimiento. Se recorta el espacio de posibilidades por lo que los objetos aparecen ante nosotros como objetos de conocimiento. Todo se conforma en el tiempo por lo que la imagen corporal es difícil y causa estragos en la realización. Las imágenes son objetos de la conciencia, los esquemas son capacidades para esbozar de antemano y estructuran el conocimiento de los objetos.

El esquema de la comprensión de Merleau-Ponty presupone el esquematismo kantiano, éste se basa en un tipo de acción, procedimiento que se desarrolla en el tiempo y, aunque Merleau-Ponty rechaza el formalismo de Kant, no sucede esto tanto con las condiciones de posibilidad. El equilibrio o disposición de encarnado, hábito, consiste en una especie no cognitiva y re-conceptual llamada "intencionalidad del motor"⁵⁵³. No es algo reflexivo, se muestra en el cuerpo como adquisición de hábitos⁵⁵⁴. Podemos ver ya desde ahora un trastorno del esquema corporal: la síntesis del objeto es la síntesis del propio cuerpo. La comprensión primitiva de los objetos está en la percepción corporal de nosotros mismos: "*puedo entender la función del cuerpo vivo sólo mediante la promulgación de mí mismo y solo en la medida que soy un cuerpo*"⁵⁵⁵.

Los cuerpos de los demás también los puedo entender, no por analogía sino a partir mis habilidades corporales instantáneas: a partir de movimientos como los míos, orientados, por ejemplo. El esquema es un sistema de equivalencias, las capacidades motoras son trasladables inmediatamente, además éstas me abren un mundo de otros yo. Resulta entonces una bisagra tanto para mí como para el otro, así como sucede en el caso del miembro fantasma también, que podemos resumir como distorsiones en la orientación corporal del sujeto que no son del orden *yo creo*

⁵⁵³ PhP, p. 110.

⁵⁵⁴ PhP, p. 144.

⁵⁵⁵ PhP, p. 45.

*que*⁵⁵⁶. Se necesita una recalibración larga a corto plazo: cuerpo habitual y actual. La familiaridad pre-cognitiva del cuerpo consigo mismo, el mundo que habita, no es un producto sino una condición de la cognición. La encarnación me hace saber que yo soy un sujeto consciente de mi cuerpo a través del mundo y viceversa.

El cuerpo, conviene matizar, no es un contenedor, posee nervios y casos típicos⁵⁵⁷ y el esquema no es la mera copia, ni siquiera la conciencia global de las partes del cuerpo puede consistir en esto, sino que hablamos de una tarea real o posible de mi cuerpo. Tenemos un conocimiento práctico de fondo con aquello que nos ofrece familiaridad intencional con nuestros cuerpos. Del cuerpo no tengo imagen interna, queda polarizado por sus tareas ya que existe hacia ellos y reúne en sí hasta llegar a su objetivo. El esquema corporal pone fin a la discusión sobre si mi cuerpo está o no en el mundo.

A todo esto añadimos además que no hay asociación cinestésica, el cuerpo está implicado en todos los actos de percepción y es de esta manera que el sentido de realización del tacto queda como permanente: mi cuerpo es mi punto de vista sobre el mundo⁵⁵⁸. El cuerpo es una estructura permanente de la percepción, nada que ver con los cinco sentidos que solo forman una parte. Los sentidos son especies y dan acceso a una u otra forma de *ser*, a este respecto, el cuerpo es el sentido en todos los sentidos. La percepción es holística y el fondo de la autoconciencia del cuerpo es uno de sus horizontes permanentes. La percepción externa y del propio cuerpo, varían en conjunto siendo dos facetas de un mismo acto⁵⁵⁹. La percepción externa es inmediatamente una percepción de mi cuerpo, toda percepción de mi cuerpo se hace explícita en el lenguaje de la percepción externa⁵⁶⁰. A diferencia de la conciencia trascendental, el cuerpo no es transparente sino que se trata de una unidad expresiva que conocemos mediante su actividad. El esquema es una teoría de la percepción, disposición ambigua que sin ser fundacional, queda gratamente

⁵⁵⁶ PhP, p. 81.

⁵⁵⁷ PhP, p. 87.

⁵⁵⁸ PhP, p. 191.

⁵⁵⁹ PhP, p. 205.

⁵⁶⁰ PhP, p. 206.

ejemplificada si nos tocamos con las manos, ya que con ello comprobamos que no tengo un cuerpo por el contacto. Todo esto ha consistido en un cambio de actitud, no solo porto sensaciones, la comprensión de mí mismo antes que nada es corporal. La conciencia subjetiva de mi cuerpo como un *locus* de sensibilidad no es la base de la intencionalidad corporal ya que el reconocimiento cuasi objetivo de la mano en su función pasivo-activa, presupone una identificación previa de mí mismo y esta sensación en la espontaneidad de la acción. Para Merleau-Ponty, el cuerpo no es lo cuasi objetivo con la identificación de la sensación, es una atribución de sensaciones a mí mismo que presupone una identificación con mi cuerpo.

De esta manera, la identificación con el cuerpo no es solo un logro cognitivo en curso sino una estructura primitiva y permanente de la experiencia perceptiva. No hay condiciones causales. Las críticas de Merleau-Ponty van contra Husserl por una imposición de sentido que no es el trabajo de una conciencia constituyente universal sino la experiencia de mi cuerpo⁵⁶¹.

La experiencia perceptiva difiere en Husserl y Merleau-Ponty. En Husserl el cuerpo consiste en el fenómeno intermediario entre conciencia y realidad, un cuasi objeto que un *ego* trascendental posee como el lugar geométrico de sus sensaciones subjetivas, por lo que no es constitutivo de la intencionalidad sino un logro no ético de la subjetividad trascendental. Para Merleau-Ponty, es un constituyente primitivo de la conciencia perceptiva como tal que forma el fondo permanente de la intencionalidad en general. Es decir, que no se trata del producto de un proceso cognitivo, sino de su aspecto más primordial. En Merleau-Ponty no tenemos cuerpo, somos nuestro cuerpo y estamos en el mundo y lo percibimos a través de nuestro cuerpo, que es un *ser natural*⁵⁶².

⁵⁶¹ PhP, p. 147.

⁵⁶² PhP, p. 206.

2. Merleau-Ponty y la forma histórica de abordar el problema de la unión.

El curso de 1947-48, que se dicta paralelamente en Lyon y París, y no verá la luz hasta 1968. La materia de este curso es la unión del alma y el cuerpo en Malebranche, Main de Biran y Bergson.

La fidelidad, podríamos decir, histórica del curso no impide que las ideas y preocupaciones filosóficas de Merleau-Ponty queden ocultas, bien al contrario, la aparición de estos tres autores tiene un objetivo concreto y una buena dosis de “emocionalidad”. El objetivo es el de indicar la necesidad de un primado de la percepción en contra de un idealismo intelectualista; la “emocionalidad” reside en los no pocos lamentos de las teorías de Main de Biran y Bergson, quienes a punto de acercarse a la perspectiva correcta o bien pecan de un reduccionismo fisiológico o directamente de insuficiencia. Tendremos oportunidad de verlo más detalladamente, no obstante, podemos determinar ya de entrada que en esta historia filosófica sobre el problema de la unión del alma y el cuerpo se reduce a una historia sobre el problema filosófico del cuerpo, problema fundamentalmente basado en el modelo de pensamiento cartesiano⁵⁶³.

2.1. La consideración temática histórica de la unión.

Los autores donde se va a analizar el tema de la unión pertenecen a dos series diferentes: Malebranche a la cartesiana, las relaciones del alma y el cuerpo no nos enseñan nada de positivo, éstas son esclarecidas desde afuera, a partir de la relación del alma y de Dios; Biran y Bergson, por su lado, pertenecen a la serie

⁵⁶³ MERLEAU-PONTY, M. *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*. Redacción de Jean Deprun. Vrin. Paris. 1978. (Versión castellana: MERLEAU-PONTY, M. *La Unión del alma y el cuerpo en Malebranche, Biran y Bergson*. Trad. Ayuso Díez. Encuentro. Madrid. 2006). A partir de ahora “Unión” para la citación.

pascaliana ya que introducen este tema a partir de la relaciones del alma y de Dios.

Léon Brunschvicg, en su *Spinoza et ses contemporains*⁵⁶⁴, reconoce en Malebranche un adepto lúcido del idealismo cartesiano, para quien la geometría representa el saber más cercano de la conciencia de Dios. Malebranche habría renunciado a conducir este idealismo hasta sus últimas consecuencias porque el problema de la constitución del hombre, el tema de la unión del alma y el cuerpo, se lo impide. Con Spinoza el problema se vuelve ilusorio cuando la individualidad es suprimida: la unión del alma y del cuerpo sólo es la constatación de un estado de hecho. No obstante, la interpretación de Brunschvicg es espinosista y esto compromete el análisis de los problemas filosóficos, como si Malebranche fuera un paso más entre el cartesianismo y el espinosismo. Pero así como Spinoza ve el idealismo en el espejo de Dios, Malebranche ve en este espejo de Dios la imposibilidad de reducir a idealismo la existencia. Merleau-Ponty reconoce la dificultad de comprar a dos autores y, así como hay más escrito sobre la distinción en Descartes que sobre la unión, en Malebranche el tema de la unión ocupa toda una región de la conciencia por el sentimiento. Como sea, toda interpretación de la filosofía es una toma subjetiva donde hay doctrina y filosofía, narración y reflexión, pero no reflexión libre. El mismo Descartes hace hincapié en la distinción pero olvidando esta realidad en la vida cotidiana. Para Merleau-Ponty, en este curso, hemos de entender la historia de la filosofía como una contradicción, una comunicación entre sistemas, tal como la encontramos entre los hombres mismos. La manera de hacerse cargo de ella es desde nuestra propia posición, sólo desde allí se abrirán las cuestiones a tratar, los problemas, las conexiones. De modo que sólo desde un entendimiento fenomenológico del problema es posible entender la selección de autores, sus interpretadores y los problemas que circulan entre ellos.

⁵⁶⁴ BRUNSHVICG, L. *Spinoza et ses contemporains*. Presses universitaires de France. Paris. 1971.

2.2 El análisis de Descartes de Merleau-Ponty.

Para Merleau-Ponty, el problema de la unión del alma y el cuerpo en Descartes no es un mero problema especulativo, como suele suponerse, sino que el problema es el de rendir cuenta de un hecho paradójico: la existencia del cuerpo humano, del cuerpo vivo, confundido y mezclado⁵⁶⁵. El cuerpo en Descartes no es solamente una masa de materia, es una totalidad, pero al contrario del modo espinosista, basado en una fórmula constante. Si el cuerpo tiene una constancia es debido a su forma (el alma) y no a su materia⁵⁶⁶, como si se tratara de la continuidad de una función. Para Merleau-Ponty, a parte de la VI Meditación, existen tres textos claves que nos indican, que cada vez que se afirma, dice o insinúa la corporeidad del alma queda restringida a la vez esta corporeidad⁵⁶⁷. Descartes no nos da el lugar desde el cual pueda ser pensada la unión, el origen de la unión es mítico, en el sentido platónico del término: el análisis filosófico puede encontrarse más allá de la experiencia. Para Merleau-Ponty, en Descartes no encontraremos ningún pasaje desde el cual sea posible pensar la unión.

La razón está en que la unión no puede ser conocida más que por la unión y esto implica una contradicción de base que encontró sus primeros intentos de equilibrio. Por ejemplo, en Spinoza, la VI Meditación es una experiencia peculiar (*privatif*), mientras que Malebranche se verá en la necesidad de “oscurecer” el *cogito*⁵⁶⁸ donde el “*je pense*” no demostrará la existencia de Dios ni nuestra inherencia al sujeto que somos. La contradicción es, a saber, la siguiente: en Descartes se da un teísmo extremo (toda veracidad depende de Dios) que es a la vez un ateísmo práctico (una vez encontrada la veracidad divina, podemos prescindir de Dios) y entonces, ¿cómo he podido descubrir que soy un *cogito* si el pensamiento de la unión es confusa?, y,

⁵⁶⁵ A.T. IX p. 64. (...) *le remarque ault que l'efprit ne reçoit pas immédiatement l'im- pression de toutes les parties du corps, mais feulement du cerueau* (108).

⁵⁶⁶ Cfr. Carta a Mesland de 1645. A.T. IV p. 346.

⁵⁶⁷ La carta a *Hyperaspistes* de 1641 (A.T. III p. 424); carta a Elizabeth 28 de junio de 1643 (A.T. p. 694) y carta a Arnauld 29 de julio de 1648 (A.T. V p. 623). En todas se expresa la “corporeidad” del alma.

⁵⁶⁸ Unión, p. 20.

a su vez, ¿si descubro el *cogito*, como puedo ser un sujeto de la naturaleza al modo que lo plantea la VI Meditación?

2.3 Reformulación del *cogito* en Malebranche.

En Descartes ser y pensar están establecidos por un enlace interior, *la unión ideal de dos naturalezas simples*, tal como lo ve Geroult la página once de su *Étendue et psychologie chez Malebranche* de 1939. Así, *Je pense que je suis*, no será el resultado de un pensamiento objetivo que se desvíe entre el ser y el pensar: yo soy eso y lo cumplo. El *cogito*, como dice Malebranche, no es más que certeza respecto a la certeza misma. No hay explicación del movimiento por el que el pensamiento se hace ser, no hay fundamentación de este punto. Todo sucede en un mismo instante: la certeza es perfecta, nada se instala, nada se sigue de ello antes que suceda.

Pero para Malebranche, el *cogito* se presenta suspendido en un principio: el *je pense donc je suis*, el cual me constata como propiedad de un X. Mis pensamientos son propiedades de una cosa porque ellos mismos no son nada en concreto. Malebranche no pasa por la duda prolongada donde el pensamiento da cuenta finalmente en tanto que su ser, sino que hace el inventario de todo lo que se encuentra en el espíritu. Verdadero o falso, mi pensamiento sigue siendo pensamiento: si el pensamiento además no un puede ser pensamiento de la nada, (no puede provenir de la nada porque ya es algo), éste tiene que presentar entonces alguna cosa. Se trata de una concepción abierta del *cogito*, yo no tomo mi pensamiento en su trazo constituyente ni en su origen porque yo no soy la luz de mí mismo.

Las ideas que yo pienso no son mis pensamientos, porque pensar una idea no equivale a engendrarla. Las ideas se me aparecen por milagro. Es a partir de la

oscuridad del sentimiento que uno mismo que llegamos a la visión de Dios: las ideas fuera de nosotros no son modificaciones de nuestra alma. Si me conozco esto es en virtud de un contacto ciego, no hay idea del alma, sólo idea de la extensión. Esta idea será luz, yo no coincido con ella, ella se presenta siempre como finalidad de una idea: no hay relación entre el contenido de las ideas y el trazo que dejan en mí, y aquí residiría la distinción entre percepción e idea.

La idea es un ser representativo, un ser derivado e imperfecto: la idea de extensión niega toda perfección del ser. La idea no es inteligible por sí misma, sino que hay algo inteligible detrás de ellas, y esto, irremediablemente es Dios. Nuestro contacto con él es donde reposan todas las ideas. El *cogito* entonces tiene tres dimensiones, tres sectores: 1) La conciencia de mí mismo, yo me toco oscuramente, 2) la conciencia de las ideas vistas por mí y, 3) la conciencia de Dios sin idea. El *cogito* comprende de una sola vez estas tres experiencias de mí mismo, las ideas y Dios. Mi relación con las ideas es idéntica a mi relación con el mundo percibido: *je ne peux éclaircir l'horizon qu'en me déplaçant moi-même, ce qui d'ailleurs m'est incompréhensible*⁵⁶⁹. Esto, como pasa con las objeciones de Arnauld, invita a Malebranche a hablar de una razón creada: las almas son sustancias que piensan, teoría de una conciencia de sí, oscura pero legítima: puedo hacer una teoría del alma a partir de la extensión de a) por exclusión, descartando del alma todo lo que es una relación a distancia y, b) por analogía, porque puede entender de todo ser creado ciertas propiedades de la extensión, el alma creada por Dios en el mismo rango que el cuerpo. Aun así, el alma será siempre un medio-pensamiento y quedará indeterminada. Por otro lado, además, están las dificultades de la lengua, el lenguaje natural de las emociones, los “signos naturales” que aseguran una comunicación contagiosa: dentro de la teoría del alma de Malebranche se introduce lo irracional, lo irreflexivo. Yo no puedo ser una cosa que piensa.

El *cogito* ha sido descubierto tardíamente y además necesita ser enseñado: el *cogito* no puedo ser yo mismo (*moi même*), a parte que el cuerpo no puede ser una

⁵⁶⁹ Unión, p. 20.

paradoja, algo al sacrificio de Dios:

*Si tu voyais clairement ce qui tu es, dit le Verbe, tu ne pourrais plus être uni si étroitement avec ton corps. Tu ne le regarderais plus comme une partie de toi-même*⁵⁷⁰

Malebranche rinde cuenta de la actitud natural del hombre, éste está orientado respecto al mundo y no sabe nada de sí mismo. Para Merleau-Ponty, en Malebranche subsiste un pensamiento simbólico y material del alma.

La claridad implica oscuridad: si mi alma es conocida por una idea, es necesario una segunda alma que tenga la idea y aquí es esencial una conciencia de ser oscura para una idea luminosa. La conciencia pierde su unidad, el alma es tocada (*touchée*) por la extensión inteligible, no hay una relación interna sino un contacto con lo oscuro. Para Merleau-Ponty, no se podrá ya distinguir claramente el alma del cuerpo, sólo una suerte de pensamiento abierto y entendiendo que Dios ocupa el resto del espacio. Como podemos ver, prosigue para terminar esta lección Merleau-Ponty, lo irreflexivo es sustituido por una superestructura religiosa.

Aquí entrarían en juego los juicios naturales y la percepción. El Juicio natural se puede dividir entre apercibir y sentir y del mismo modo, el cuerpo es propio y ajeno. La solución final es que Dios juzga en mí, para mí, sin mí, y a pesar de mí y es de esta forma que se evita el idealismo y se pasa al ocasionalismo. Para Merleau-Ponty, el Idealismo no dice “tal cosa es así porque es deducida” sino “hay un sistema total que es el mundo del que sólo vemos una parcialidad”. Gracias a la teoría del alma de Malebranche, este idealismo se ha perdido de vista. La tensión que implican idealismo y realismo es la siguiente, dentro del orden de los Juicios Naturales por la producción y relación del adentro y del afuera: una conciencia inmanente del mundo total y la conciencia hecha de una sucesión de estados.

De este modo, la extensión no puede ser sensible porque no es una manera de

⁵⁷⁰ *Méditation chrétiens* IX, XIX; O.C. T.X p. 104. Opus cit. Unión, p. 22.

sentir sino un ser (una manera de ser es un ser) y si es, la extensión es inteligible ya que consiste en la transmisión entre la conciencia de la extensión y la efectividad de esta extensión.

La extensión para Descartes es *ce noyau idéal* que consiste en la continuidad posible de la división; para Malebranche es un objeto compuesto de partes inteligibles *et comprenant "des dehors et des éloignements"*⁵⁷¹. En las respuestas a Arnauld⁵⁷² nos dice que el segmento inteligible de un círculo es más pequeño que el círculo, pero que no tiene ni más ni menos espacio, porque él no ocupa ningún lugar, y Merleau-Ponty lo sintetiza de la siguiente forma:

*(...) Es ce là un compris? Non: Malebranche pense à une étendue qui j'étends, à une espace spatialisant, mais qui reste un espace, car le sujet s'est déjà spatialisé de lui-même*⁵⁷³

Es decir, que no reduce la extensión a aquello que no es. Sólo existe un modo de reafirmar en una idea de la extensión: toda la realidad de la extensión. Por lo demás, las relaciones del alma y el cuerpo son presentadas en el resto de lecciones (la sexta y la séptima) bajo la mecánica del ocasionalismo. Ante la pregunta por la extensión sensible y la extensión, subyace el orden divino que subyace todos los resultados que percibimos, ya sea la belleza o incluso la monstruosidad. Esto conforma el orden de pensamiento cartesiano sobre el problema de la unión que empezando por el propio Descartes culmina en una reflexión profunda sobre el *cogito*. Veremos a continuación los análisis de la serie pascaliana en Biran y Bergson.

⁵⁷¹ *Ibíd.*

⁵⁷² *Réponses à Arnauld, A.T. I, p. 342, (opus cit. VI p. 203).*

⁵⁷³ *Unión, p. 33.*

2.4 De Malebranche a Biran.

En Malebranche la experiencia hace que suframos un doble engaño: no conocemos los medios del movimiento ni tenemos la certeza de ese movimiento. El alma es la única consciente de sus propios pensamientos y esto, que es objeto de adulación por parte de Brunschvicg, y por lo tanto la primera crítica de Merleau-Ponty, supone una autonomía de la verdad con respecto a la experiencia: la inteligencia rebasa los datos de la experiencia.

En cambio en Biran opera un desplazamiento de la evidencia: el punto de partida será el cuerpo, su experiencia y su motricidad. La evidencia matemática comparte existencia con la evidencia psicológica que él llama Metafísica,⁵⁷⁴ esta evidencia no se comunica directamente, sólo puede excitar la evidencia interior, pero las palabras del filósofo son arbitrarias: la evidencia es anterior y suscita el discurso, no al contrario. Son los signos metafísicos los que excitan y revelan el sentimiento inmediato de esta evidencia, cercano a cada espíritu que es *compos de suí*. No hay exterior, no hay relación exterior como con las evidencias matemáticas, se trata de una experiencia estrictamente individual. Así, en la filosofía se produce una *sorte d'incantation*. Un límite a los derechos de la inteligencia y la representación, que tratan de no incurrir en el lema leibniziano de buscar aquello que sabe pero no saber que busca. Aquí irrumpe el tema de la unión del alma y el cuerpo que dejará de ser problemática en el momento que se asuma que pensar el *cogito* por separado es una pura ficción.

*(...) cet liaison étant une donnée primitive de la conscience ou l'existence de l'homme, le mystère serait plutôt dans la possibilité ou la nécessité même de concevoir ou de croire la réalité absolue de chacun des termes séparés l'un de l'autre*⁵⁷⁵

En Biran, no podemos decir que haya sujeto motor o un sujeto pensante como si se

⁵⁷⁴ *Essai sur le fondement de la psychologie* Opus Cit, p. 59.

⁵⁷⁵ *Nouveaux essai d'antropologie*, Tisserand, t.XIV p. 299. Opus cit. Unión, p. 124.

tratara de dos términos de una alternativa. El hecho primitivo es la conciencia de una relación irreductible entre dos términos irreductibles. No se trata ni de hecho interior, sino la conciencia de sí como una relación de Yo a otro fenómeno. La conciencia entonces es una antítesis: en Descartes el *cogito* es una idea clara, en Malebranche el *cogito* es una idea oscura; en Main de Biran queda suprimido. Es decir, lo que para Brunschvicg es regresión, para Merleau-Ponty resulta de un progreso: la transferencia de la evidencia. En relación al *cogito*, Biran suprime de él el error, al menos mediante la duda que supone un equívoco absoluto con relación a la certeza. Éste no nos deja sólo con la certeza de nosotros mismos, sino que evidencia la intimidad del pensamiento consigo mismo cuando desborda al objeto: la duda equivale a anticipación y no a error, de ahí a que Biran la llame “la ficción de la duda”.

La conciencia del esfuerzo en Biran guarda paralelismo con las ideas de Malebranche: por un lado, Biran sabe que es imposible conocer los medios de esta conciencia del esfuerzo; por otro sabe que la conciencia del esfuerzo y la conciencia del movimiento se dan simultáneamente: la conciencia del esfuerzo coincide con una decisión y con indicaciones sobre la reacción del organismo. Lo que buscaría Biran, según Merleau-Ponty, es cómo hay unidad reflexiva de la experiencia y cómo hay desarrollo temporal de la experiencia.

La conciencia de lo corporal no es ni exterior ni interior, no hay en Biran ideas primitivas y derivadas. La clave está en la noción de hecho que tiene Biran. Si bien el comienzo de su crítica al sensualismo de Condorcet o Bonnet es cartesiano, el hecho aleja la conciencia como lo primero pues éste es “existencia para sí”. El hecho, que implica ya siempre una relación, es cierta cosa que viene del afuera y que nosotros notamos, pero el hecho no es independiente de mí, ni la conciencia que yo tengo es libre al respecto actividad emergente de la pasividad. En el *cogito* de Descartes, no hay otra cosa que yo y debe entonces reformarse profundamente. El precio que paga Descartes es la renuncia a otra relación que no sea yo perdiendo inevitablemente el contacto con aquello que no es pensamiento. Biran consigue introducir un análisis simultáneo del adentro y del afuera el cual anticipa que la

conciencia de sí es conciencia del cuerpo, teniendo el cuerpo una espacialidad anterior al espacio objetivo.

El sujeto, en el esfuerzo, tiene una extensión pero que no alcanza su límite, que se presenta como horizonte. La relación de la voluntad y la percepción indican en Merleau-Ponty, la necesidad de reformar una teoría de la percepción en Biran, y ésta parte del aparato motor. Así, por un lado el *je pense* de Descartes no sería eliminado, sino ampliado: puedo poner en duda un dato sensible del mundo exterior, pero lo que importa es como me siento situado en ese mundo. Por otro lado, Biran rechaza los presupuestos ocasionalistas de Malebranche porque no me plantearía preguntarme sobre los medios de los movimientos sin antes tener conciencia de mover mi cuerpo. Biran trata, de forma distinta a como lo han hecho los filósofos del *cogito* (Descartes, Malebranche y Kant) de buscar la forma y contenido de la experiencia siendo la presencia del cuerpo necesaria para el pensamiento mismo. Pero, por desgracia para Merleau-Ponty, la corporeidad no interviene desde el interior, es a lo que se dirige, ayudado de algunos signos, el espíritu. Biran, termina por identificar ontología y psicología, seduce y a la vez decepciona⁵⁷⁶. Biran había prometido acercarse a una síntesis entre el racionalismo y el empirismo pero al no poder dar cuenta de cómo puede estar el sujeto unido a estructuras contingentes y ser sujeto del Ser (en el sentido de Ser universal) acaba identificando una subjetividad absoluta y una objetividad absoluta que comprenderían a un sujeto nouménico que sienta la base de un universal incontestable: no puede cuestionarse y me engloba al mismo tiempo.

Estas consideraciones hacen que Merleau-Ponty vea en Biran como la solución al problema de la unión se convierte en el punto cero del problema al comprender finalmente un cuerpo absoluto y un alma absolutas, a pesar de haber tratado de superar el psicologismo mostrando que la experiencia de un sujeto no es igual que la de un *logos*, no puede evitar una yuxtaposición del empirismo y el racionalismo en vez de desarrollar una nueva filosofía. A Biran le sobraba la cuestión de explicar el yo, en vez de limitarse a una parte del ser, debería haberse instalado en el cuerpo

⁵⁷⁶ Unión p. 85.

para encontrar el-mundo-de-la-vida y a los otros⁵⁷⁷

2.5 Bergson y la imposibilidad de pensar el cuerpo.

El caso de Bergson tal vez resulte más irritante⁵⁷⁸ para Merleau-Ponty, ya que él, sin titubear, va a poner la primacía sobre lo corporal de una forma hartamente prometedora para el fenomenólogo: el grado de *atención a la vida* da cuenta de nuestra vida mental y psicológica. El cuerpo ha puesto a un sujeto actuante en el mundo, es un centro de acción real y no el producto de un discurso como la ciencia⁵⁷⁹. El cuerpo vivo no sólo está atravesado por fuerzas externas, éste responde a la excitación en cierto plazo y de manera imprevisible: el cuerpo es un centro de acción real, de acción posible, a su alrededor se perfila un horizonte.

La percepción no es una inspección de las cosas sino una anticipación que el cuerpo realiza. La abstracción de la memoria resulta en una “percepción pura” que instala al cuerpo en las cosas, la percepción no se hace desde nuestro interior sino que se da en medio del mundo; no hay un *en-sí* que no sea un *para-mí*⁵⁸⁰. Por desgracia, Bergson, quien no ha atendido a Kant en ningún sentido (hay crítica a un idealismo subjetivo pero no a un idealismo trascendental), peca de algunos defectos que hacen imposible que acabe llegando a la fenomenología. En primer lugar, para Merleau-Ponty, Bergson padece *ceguera* al no ver una estructura del ser de la conciencia, su estructura intencional. Esto hace que el yo en Bergson sea una mezcla de percepción y recuerdo y la cosa y la conciencia de la cosa se encuentren unidos, pero sin ser correlatos, simplemente así, por una suerte de desconocimiento o ingenuidad. El gran avance que supone haber roto un principio de inmanencia postulando el cuerpo, por lo que la intuición perceptiva siempre queda en un afuera

⁵⁷⁷ Unión, p. 76.

⁵⁷⁸ Unión, p. 77. No sucede lo mismo con Biran cuya filosofía es *una filosofía de buenas intenciones*.

⁵⁷⁹ Unión, p. 92.

⁵⁸⁰ Merleau-Ponty establece en este punto una toma de testigo del idealismo de Berkeley. Cfr. Unión p. 94.

en una *trascendencia activa*.⁵⁸¹

La unión entre la conciencia y lo que ella percibe está precedida por la percepción. Existe entonces, una primacía de lo corporal en Bergson, será al cuerpo donde remitan las cosas preexistentes: yo no dispongo como sujeto de una perspectiva, el cuerpo se anticipa y es la finitud conciencia la que pone el ser. Pero para Ponty, Bergson se hunde en el realismo: ha reintroducido al sujeto, algo preocupante. La percepción nunca es pura en Bergson, pero el sujeto aparece en términos realistas, como un *no-ser*: la nada concebida a partir del *ser* obliga a concebir el sujeto a partir del mundo. Es así que la memoria pasa a ser ese segundo mundo que sincroniza con el primero en la percepción concreta. En este caso el cuerpo opera como un nexo ya que en él se unen percepción y memoria. La *imagen* es la que permite a Bergson crear un discurso ambivalente de lo corporal oscilante entre el realismo y el idealismo. Esta relación muestra, analizadas otras cuestiones en las que no entraremos ahora, acaban por presentar una falsa representación de la materia y por ende, una concepción artificial del espíritu al volver oscuro⁵⁸². El problema para Merleau-Ponty, reside en la incapacidad de Bergson para poder explicar la centralidad en el mundo del cuerpo, teniendo que recurrir a *artificios y equívocos*⁵⁸³ de toda clase: en la subjetividad, existe dicotomía entre ella y un movimiento “en tercera persona”. El reconocimiento del pasado motor es transcurrido pero no representado: sólo hay reconocimiento en una memoria “pura” independiente del cuerpo. A su vez el cuerpo ofrece a la memoria “pura” un medio para hacerse real. Bergson, no obstante, quiere mostrar que la memoria rebasa el cuerpo y no puede asegurar que la conciencia implica un cuerpo. La unión entre alma y cuerpo sigue resultando una tensión excesiva: o sobra el cuerpo o sobra la memoria pura⁵⁸⁴

El problema de la unión entre el alma y el cuerpo presenta diferentes matices o series (la cartesiana o la pascaliana) y muestra un cierto progreso, aunque este no

⁵⁸¹ Unión, p. 96.

⁵⁸² Merleau-Ponty dedica ya gran parte del curso a Bergson cuyo análisis por cuestiones temáticas no podemos comentar aquí. Cfr. Unión pp. 98-99.

⁵⁸³ Unión, p. 100.

⁵⁸⁴ Unión, p. 104.

siempre tiene éxito. En la serie cartesiana, por ejemplo, la balanza se decanta al análisis del *cogito*: en Descartes la unión posee claridad propia, en Malebranche esa claridad es cuestionada pero la unión recobra su sentido con Dios. A partir de la serie pascaliana la solución reside en el cuerpo. Biran intentará, sin conseguirlo, superar el intelectualismo y el empirismo; Bergson, también sin conseguirlo, tratará de superar el realismo y el idealismo.

Este progreso, que obviamente se dirige intuitivamente hacia lo corporal, sólo es incipiente porque los modelos teóricos nunca consiguen alejarse definitivamente de los defectos del pensamiento cartesiano, o de sobrevuelo, o de la reducción inevitable de una suerte de intelectualismo o fisiologismo⁵⁸⁵, o al eclecticismo, o a la yuxtaposición. Merleau-Ponty se muestra incluso irritado al ver como Bergson, ya cerca un concepto totalizador del cuerpo gracias al primado de la percepción (el *esse es ya un percipi* por gradación⁵⁸⁶, se busca un ser total y se renuncia al *cogito* por parcialidad), este mismo primado que será desechado por un tipo de existencia intermedia del *en-sí* y el *para-sí* donde no hay distinción entre la conciencia y el objeto de la conciencia.

Si estos autores son interesantes en lo que concierne al problema de la unión del alma y el cuerpo, es porque el problema de la unión es un problema cartesiano cuya solución en Biran y en Bergson pasa por anticipar la fenomenología⁵⁸⁷. En Biran, la noción de hecho que implica las relaciones entre reflexión y psicología, pensamiento y motricidad, y la espacialidad corporal, son raíces de una proto-fenomenología; en Bergson el privilegio de lo corporal podría también haber anticipado el-mundo-de-la-vida y el otro. Ambos autores representan un progreso frustrado hacia la fenomenología, aunque ninguno de los dos es especialmente importante si el análisis de Merleau-Ponty no hubiera nacido de la lectura crítica de Brunschvicg, cuyo análisis kantiano no puede comprender la verdadera originalidad y avance de estos pensamientos, por lo que, también, a su vez, no puede entender la auténtica naturaleza de sus errores. No podemos apostar por Malebranche ante Biran, y tal

⁵⁸⁵ Unión, p. 76. Merleau-Ponty señala explícitamente la segunda y tercera parte del *Essai* de Biran.

⁵⁸⁶ Cfr. Unión, p. 94.

⁵⁸⁷ Unión, p. 66, se reproduce aquí una cita de Biran a Lucrecio, el cual anticipa una crítica al psicologismo.

vez tampoco al contrario. El tema de la unión del alma y el cuerpo es un problema cartesiano que merece pensar al sujeto, repensarlo más bien, aprender a mirarlo de otro modo, con otra actitud. Esta actitud es la fenomenología y aplicada ésta, vemos como el problema de la unión del alma y el cuerpo deja de existir: allí está el final del camino, esperando otro más adecuado. Si Merleau-Ponty puede asegurar esto, más allá de la fe en la fenomenología, es porque tanto Biran como Bergson (pero también Descartes o Malebranche) no son otra cosa que pensadores del *ser*. El tema del *ser* en Merleau-Ponty está presente en toda su obra y el problema de la unión del alma y el cuerpo resulta de un defecto en la perspectiva en la que se enfoca el problema más general del *ser*.

3. *Hacia un proyecto interminable.*

En este capítulo hemos podido ver cómo ha sido formulada la cuestión de lo corporal desde la fenomenología, todo se ha dirigido a la *carne*, término fenomenológico capaz de solucionar, en principio, aquello que resulta problemático en tanto elaboramos un pensamiento basado en el cuerpo. Después de Merleau-Ponty, el desarrollo de la *carne* no se ha detenido y sigue vigente en otros pensamientos.

3.1 *La solución sobre el problema de la unión en Merleau-Ponty.*

El ojo, que antes hemos mencionado a la sazón de la comparación del cuerpo entre Merleau-Ponty y Husserl, volverá con fuerza en la obra *L'oeil et l'esprit*⁵⁸⁸. El cuerpo es citado en todo su esplendor fenomenológico: “punto cero del espacio”, es decir,

⁵⁸⁸ Si se seguimos un la trayectoria de inspiración encontraremos aparte de Valéry a Rimbaud, y luego pintores, Ernst, Marchant o Klee, paso de poetas a pintores. Kakuni, p. 19.

como punto central de la percepción y como “*cogito*”, o sea, como movilidad del cuerpo en tanto que sustrato de la percepción. La conexión que articula ambas nociones es la ubiestesia husserliana, necesaria en tanto que el cuerpo como punto de vista y el cuerpo como movimiento son dos nociones que podríamos relacionar con Leibniz y Bergson respectivamente. El cuerpo es el que “puede tocar y puede ser tocado”, el que “puede ver y puede ser visto”, no siendo sólo un punto central de la percepción y de la acción, sino también un compás reversible de lo activo y de lo pasivo, de lo visible e invisible. Las dobles y simultáneas posibilidades del cuerpo rayarían el narcisismo si no fuera porque en ellas precisamente ve Merleau-Ponty la fuente del lenguaje y la expresión. De hecho fue Paul Valéry quien habló de la imposibilidad del narcisismo gracias al concepto de *quiasma*, el lenguaje sale del lenguaje de la voz antes que del lenguaje⁵⁸⁹, que extendido por Merleau-Ponty, sitúa al poeta o al pintor en una estructura reversible y entrecruzado⁵⁹⁰. Estas ideas debían conformar un proyecto que fue más allá pero del que sólo nos queda eso precisamente, el proyecto.

El paso del primado de la expresión hasta la expresión creadora ha sido ya bien expuesto en algunos trabajos⁵⁹¹. Como hemos señalado al principio, Merleau-Ponty habrá recibido distintas influencias e inspiraciones, pero es en la obra de Husserl, del último o póstumo Husserl y su concepto de mundo-de-la-vida (*Lebenswelt*) entendida como vía privilegiada de acceso al campo propio de la fenomenología trascendental, la que le habrá acompañado hasta el final de sus días⁵⁹². La alteridad jugará un papel importante, sobre todo entendida ésta como una imposibilidad de la reducción fenomenológica.

⁵⁸⁹ Cfr. VALÉRY, P., Cahier I, Paris, Gallimard, 1972, p. 293. El tema está desarrollado en *Fragments du Narcisse*, donde se da la imposibilidad de la armonía narcisista.

⁵⁹⁰ Cfr. Kakuni, p. 22.

⁵⁹¹ Cfr. ESCRIBANO, X. *Sujeto encarnado y expresión creadora. Aproximación al pensamiento de Merleau-Ponty*. Ha mostrado muy bien cómo se ejerce este paso, a parte tiene una interesante introducción al tema del cuerpo durante el siglo XX y prólogo de Waldenfels.

⁵⁹² Véase para ello las notas del curso impartido en el Collège de France en 1960, titulado “*Husserl aux limites de la phénoménologie*”, en edición preparada por R. Barbaras y F. Robert, *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl suivi de Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, Paris, P.U.F. 1998, pp. 11-92.

La génesis de la racionalidad universal debe buscarse en el origen corpóreo-receptivo, lugar de toda fundamentación de ideación y objetivación: el mundo-de-la-vida se manifiesta como un mundo percibido y hablado por una comunidad intersubjetiva de sujetos encarnados en un cuerpo vivo-hablante (*Sprächleib*). Bien, en este sentido podemos decir que Merleau-Ponty radicaliza la fenomenología de Husserl. Husserl había presentado la alteridad como un hecho paradójico fundamental de la no coincidencia entre sujetos de la experiencia corpóreo-perceptiva del otro, de donde surge una *intercorporiedad* trascendental capaz de transfigurar lo propio y lo ajeno, la interioridad y la exterioridad. Para Merleau-Ponty esta doble usurpación se presenta como algo más: un suelo ontológico constituido por la pre-donación que es la co-pertenencia pre-reflexiva y más originaria de ambos sujetos al mundo-de-la-vida dentro del mismo horizonte opaco de la experiencia. Gracias a esto, Merleau-Ponty puede afirmar que el cuerpo es un cuerpo propio e impropio, activo y pasivo, trascendental y empírico y, a su vez, establecer gracias a este lazo ontológico de las nociones husserlianas de *ego* y *alter-ego*, que gracias a su apertura y trascendencia perceptiva existen siempre en una comunión en el horizonte de la experiencia que nunca está totalmente realizada de forma definitiva. Lo que se revela con la *intercorporiedad* es que existe una relación originaria con el otro y el mundo, entendido este último como un suelo ontológico cuyas condiciones de posibilidad permiten cualquier constitución⁵⁹³.

Podemos decir entonces que la ontología que esbozaba Merleau-Ponty consiste en una endo-ontología, una ontología indirecta⁵⁹⁴ que sólo puede conocerse a partir de los entes, de la interioridad del *ser*: un *vidente-visible* hundido, rodeado de *ser*. El sujeto es así una cavidad, un pliegue. El *ser* tiene profundidad y esto queda demostrado por su quiasmo una relación viva del *ser* cuya relación con el mundo no es artificial sino *encarnada*⁵⁹⁵, y que se piensa a partir de este entrelazamiento del sujeto con los otros y el mundo, una diferencia de la diferencia para comprender la

⁵⁹³ Hay un buen trabajo de FIRENZE, A. *Merleau-Ponty y la radicalización de la fenomenología*. En *Investigaciones fenomenológicas* Vol. 2. Barcelona. 2010.

⁵⁹⁴ Visible e invisible, p. 221: *No se puede hacer ontología directa. Mi método es "indirecto" (el ser en los entes)*.

⁵⁹⁵ Visible e invisible, p. 312.

mismidad y sus formas de relación posibles como *la oscuridad necesaria de la sala para la claridad del espectáculo*⁵⁹⁶. El cuerpo es como el corazón del organismo, no se encuentra ni más allá ni más acá de las cosas o del mundo, sino en su centro. El cuerpo habita el espacio mediante la *expresión* de su existencia, su *ser* es la manera de habitar este espacio, esta es la idea fundamental de la intra-ontología. El *quiasma* daría cuenta de un nuevo matiz al pensar el *ser desde dentro*: un entrelazamiento sensible de *implicación recíproca*. Se da un *fenómeno de diferenciación* respecto al sujeto de los otros sujetos y del mundo mediante un *lugar de cruce* que nos dice “eso que no somos” pero con lo cual no sostenemos una relación exterior, la *trascendencia* la forma nuestra experiencia sensible. No hay contraposición entre lo visible y lo invisible, hay, si se quiere, un *espacio orientado* como algo no acabado y que nos libra de las coordenadas extensas de un espacio clásico. La *expresión creadora* es el *acontecimiento de formación* del sentido de este espacio cuya ocupación corporal forma un *tejido* o *textura* que Merleau-Ponty llamará *carne*. Una metáfora que da cuenta de lo que está hecho ese espacio, de la vida que conforma ese espacio: el vínculo existente entre las cosas y el mundo que forma nuestra experiencia perceptiva como un ser de quiasmo, *reversible*.

He aquí como el cuerpo ha huido de una representación clásica, he aquí, también, el reconocimiento de la subjetividad en su forma de pliegue. También, sin más demora, un ejemplo magnífico que elimina el problema de la unión por un conjunto de relaciones complejas cuyo secreto no es una constitución de origen, sino las posibilidades reales, auténticas, únicas o posibles de pensar desde una subjetividad. Subjetividad invitada por el propio cuerpo a pensarse desde dentro y a considerar lo “demás”, el mundo, las cosas, los otros sujetos, desde la diferencia de su adentro donde las contraposiciones clásicas no tienen sentido y, el sentido, ha dejado de ser un objeto.

⁵⁹⁶ Visible e invisible, p. 117.

3.2 *El encaje de Merleau-Ponty en nuestro trabajo.*

En Merleau-Ponty encontramos un intento de superar la metafísica moderna, entendiendo que esta metafísica es fundamentalmente la formulación cartesiana de la subjetividad. En la concepción histórica de Merleau-Ponty, el intento por desprenderse de este modelo de pensamiento ha sido infructuoso, no obstante algunos pensadores, sobre todo pensadores recientes como Husserl, Heidegger, Marcel o Sartre, han realizado intentos loables por superar este programa. Un vistazo a la historia nos demuestra que el gran problema de fondo de la filosofía cartesiana era el problema de la unión entre el alma y el cuerpo, ya que parece ser este el problema que más dificultades presenta para una formulación satisfactoria del *ser*. Main de Biran y Bergson, se habrán quedado casi a las puertas de la formulación fenomenológica, pero sin conseguir superar el problema de la dualidad, y por lo tanto, el clásico problema de la unión. La clave del problema residía en una correcta comprensión del cuerpo humano y su relación con los otros y el mundo: el suelo ontológico que ninguno supo comprender. Merleau-Ponty, por su lado y de forma parcialmente inacabada, formulará una ontología propia basada en la metodología fenomenológica.

Ignoramos si en algún momento alguien habrá podido llegar más lejos y con mayor conciencia del problema de la unión. Tal vez ese alguien sea Nancy. Cuando Derrida habla de él dibuja una serie de tangentes: las tangentes de *una historia ejemplar de la carne* y que conforma una historia irónica, sin pretensiones de objetividad y casi de existencia. Muchos son los autores que conforman este recorrido –muchos otros esperan incluirse–, entre ellos Husserl, pero también Biran e incluso, de un modo especial (se trata de una conexión que hace el propio Derrida) Merleau-Ponty. Nancy tiene influencias de Merleau-Ponty, pero éste último es juzgado. Según Derrida, la metafísica desarrollada por Merleau-Ponty, a la vista al menos de la que desarrolla o anuncia Jean-Luc Nancy, presenta defectos importantes para su desarrollo. A la luz del *tocar*, la filosofía de Merleau-Ponty tiene una tendencia demasiado marcada al privilegio de la inmediatez, continuidad y

coincidencia por encima de la ruptura, la distancia y la intocabilidad.

En Nancy, según Derrida, puede reconocerse una historia secreta, ya no de la unión, sino de lo háptico, proyecto que culmina Nancy al hablar del *tocar*, así como Merleau-Ponty culminó con la figura simbólica de la *carne*. Es el momento de hablar ya del propio Nancy, porque éste, sin duda, con una u otra suerte, uno u otro aval y con un estatuto filosófico que solo un futuro lejano, dada una profunda y ambiciosa sensibilidad para la metafísica, sabrá colocar en su lugar, está circunscrito en la misma égida: el suyo es otro pensamiento más nacido, concebido y desarrollado bajo el problema fundamental de la unión del alma y el cuerpo como un problema esencial más general de todo el programa de la modernidad.

¿Habría podido, el propio Nancy superar este problema que él mismo localizó con tanta precisión? La respuesta de Derrida parece afirmativa, al menos incipientemente.

Capítulo X

La superación de la metafísica.

Todas las etapas habrán quedado superadas para siempre, todas ellas. El cuerpo ha sido puesto por última vez delante de su origen, como si se hubiera puesto delante de un espejo. Su reflejo lo delata, lo muestra desnudo de su desarrollo: los pliegues que ha impreso la subjetividad desaparecen, su correlato físico y metafísico se deshace, enmudecen todos los discursos (toda su *continuidad*, todo su *encaje*, la subjetividad es la exposición del cuerpo, no hay otra cosa), *Psique es extensa pero no lo sabe*. El espejo es el de su identidad y el de su función: la apertura del adentro y del afuera, su *ser en sí* como *ex-puesto*.

El problema del cuerpo no es otra cosa, y por eso nada distinto al problema del alma, que el problema mismo de la unión. Es la *convulsión* misma lo problemático, y sus síntomas, que han sido el objeto de análisis de este trabajo, un relato de la oscilación sobre la fundamentación de la unión (la *síncopa*). Sucede en este mismo instante, hoy, ante nuestros ojos: el cuerpo es el objeto fundamental y más prometedor de la investigación, aunque esta investigación ignora que el cuerpo, por sí solo, es un objeto de reflexión estéril. No tanto por lo que este “cuerpo” pueda enseñarnos hoy sobre la historia o la antropología, incluso por el desarrollo mismo de una filosofía (un *estilo* francés sobre una traducción alemana), sino porque llevado a sus últimas consecuencias, al mismísimo paroxismo del programa moderno, el cuerpo no es otra cosa que un síntoma del problema más general de la unión del alma y el cuerpo.

Todo parte de esta nota póstuma de Freud: *Psyche ist ausgedehnt: weiss nichts davon*. Aquí empieza justamente lo que Derrida considera el paso a una nueva metafísica, otro orden, otra dimensión (para ser más justos y precisos) de pensamiento.

Derrida hace años que lee a Nancy, con admiración: la obra de Nancy viene anunciando, tímidamente al principio, pero de forma incipiente, la figura del *tocar*. Llamamos tentativamente “figura” a algo que realmente merece otra palabra, no “hay” *el tocar*, pero de un modo suficiente nos constata que precisamente a esto que ahora llamamos *el tocar* se abre algo diferente en la Filosofía. En primer lugar, una historia ficticia, no objetiva y aglutinante del *tocar* desde Aristóteles hasta Freud con todas las inclusiones posibles; segundo, otra dimensión metafísica, la comprensión esencial de otro espacio metafísico, *el espaciamiento, los límites, el borde, etc.*

Nos enfrentamos ahora, que lo sepa el lector, al punto más crítico de nuestro trabajo. Éste no es otro que enfrentar al Nancy expuesto por Derrida con el Nancy del *Ego Sum*, es decir, enfrentar la hipótesis de una modernidad condicionada o mejor, constituida por el problema de la unión del alma y el cuerpo (una modernidad que se inaugura por esta *juntura* del alma y el cuerpo) contra la exposición de una nueva filosofía, una nueva metafísica donde los espacios que ocupaban estas dicotomías cartesianas desaparecen (desaparecen, además, en virtud del espacio pues, a partir de Nancy, ha de dejar de tener sentido el problema mismo de la unión que en principio no debía ser problemática ya desde Descartes: no es lo mismo distinguir sustancias que separarlas). No será un enfrentamiento directo, pero sí un enfrentamiento inevitable ya quede escrito o excrito, dibujado, insinuado, expuesto: ¿Se tratará nuevamente de otro modelo circular?, ¿será realmente capaz esta alternativa de sobreponerse?

No juzgaremos esto precisamente, condenando o loando, como es costumbre posicionarse ante cualquier nuevo pensamiento, ni pondremos un peso mayor sobre el éxito o el fracaso de esta empresa que reconoce Derrida⁵⁹⁷ en la obra de Nancy. Nos contentaremos simplemente con el análisis para comprender cuál es exactamente el estado de la cuestión contemporáneo en el que se sitúa el problema del alma y el cuerpo. Nancy no habrá elegido, en principio, ninguno de los modelos

⁵⁹⁷ DERRIDA, J. *Le toucher, Jean-Luc Nancy*. Galilée. Paris. 2000. En el presente trabajo citaremos la edición castellana *El tocar*, Jean-Luc Nancy. Trad. Irene Agoff. Amorrurtu. Buenos Aires. 2011. A partir de ahora acotado a *Le toucher* para la citación.

que se han desprendido del cartesianismo: la gravedad no se pone sobre un pensamiento del alma o de la conciencia, tampoco sobre lo corporal, ni aún sobre un equilibrio aceptable entre ambos. No obstante, no podemos dejar de pensar que, en coherencia con su *Ego Sum*, Nancy formula un siguiente paso en el pensamiento más allá de las filosofías de la subjetividad y, por ende, bajo una problemática de fondo: el problema de la unión del alma y el cuerpo como un problema general del programa de la modernidad.

Antes tenemos que justificar algo, dar cuenta de algo importante. Nuestra trama es una trama de Nancy (bien, una trama ideada ya en Heidegger que Nancy matiza, elabora, constata desde y en contra de Descartes; y continúa, si se nos permite, ya sea desde lo háptico, desde el pensamiento finito, desde la singular pluralidad, desde la extrema materialidad de la exposición del *corpus* etc.). Todo nuestro empeño se dirige a pensar lo siguiente: ¿Es, en efecto, el problema de la unión del alma y el cuerpo el carácter esencial del pensamiento moderno? O bien, ¿se ha desarrollado la modernidad a partir precisamente de este problema?

Decía Heidegger que justamente así ha sido, y que los modelos de pensamiento moderno o bien han privilegiado el alma, o bien el cuerpo, o bien han tratado de buscar un equilibrio aceptable entre ambos. Así, para nosotros, el tacto, que es la égida de la obra sobre la cual basamos este capítulo, no resulta tan interesante en sí mismo como su naturaleza de efecto ante el problema que hemos analizado durante todo el trabajo.

El libro de Derrida puede entenderse de varias formas, por ejemplo, es un libro de rendida amistad donde dos pensamientos se cruzan; también es un comentario del pensamiento de Nancy (uno de tantos, en este caso del *tocar* en Nancy); y, finalmente, tiene algo de historia canónica del cuerpo en la filosofía. En primer lugar, esta amistad anuncia de una manera firme la antesala de un nuevo modo de pensar, el de Jean-Luc Nancy, cuya confrontación con la metafísica ya clásica lo revela como a un nuevo pensador el cual tiene el honor de hacer filosofía, una *filosofía* que es capaz de superar a la antigua metafísica (consigue reconciliar las rupturas, los espaciamientos, las dualidades, las dislocaciones, los rompimientos –también, por

qué no decirlo, deja de usar las costumbres, los estilos, los *tipos* que se acostumbran en Francia⁵⁹⁸). También es un libro sobre la historia del cuerpo que lleva de sí la idea del tacto, la irrupción de esa idea, las *tangentes* como las llama Derrida, las cuales antes que un cuerpo, o entre él, descubrirán una mano y un discurso de lo corporal cuya unidad está en el tacto. Finalmente es un libro que, precisamente, habla del tacto en sí mismo, como una propuesta latente, como una apuesta relativamente formulada, condicionalmente formulada, que anuncia el afán por superar el modelo de pensamiento que mencionaba Heidegger: ya no hay equilibrio aceptable, ni alma, ni cuerpo, sino *el tocar*, aunque no “hay” el tocar.

1. El tocar, *una aproximación conceptual*.

¿*Se pueden tocar los ojos*? La pregunta se expone como una visitación, una visita sin invitación y previa a la visita misma; ¿qué quiere decir Derrida? Obviamente la cuestión trata de introducir a Nancy, un “estudio” posible sobre la obra de Jean-Luc Nancy, pero, entonces, por qué este pasaje, por qué justamente los ojos. El lector atento intuirá algo sobre esto, los ojos, tocar..., tal vez aquí, de fondo, se habla como en el *Zein und zeid*. ¿Hay algo que decir de la primacía de la visión en occidente?, tal vez; otra posibilidad, la transición de la fenomenología de Husserl a la de Merleau-Ponty, en aquella disputa de lo visible, del ojo que no puede verse viendo.

Tocar los ojos compromete un sentido de los sentidos, la cuestión sobre un orden o una jerarquía. En el fondo no se trata de ninguna frase rebuscada ni extravagante: también se toca el corazón o el alma y a nadie le extraña oír esto precisamente. Luego, qué otra cosa que la sinestesia, otra posibilidad quiasmática de “el tacto”.

⁵⁹⁸ Derrida lo señala frecuentemente, en el capítulo dedicado a Merleau-Ponty esta idea se destaca en varias ocasiones. *La vena francesa*, al hablar de la carne (Cfr. *Le toucher* p. 67) (Idem pp. 265-258 entre otras).

Jean-Luc Nancy presenta el tacto sólo hasta principios de los años noventa⁵⁹⁹, pero Derrida lo ve en todas partes, anunciado primero, expuesto magistralmente después. No “hay” el tacto, nos dice Nancy y desde ahora entenderemos esto en un sentido preciso: no hay singularidad sin pluralidad, el tocar no existe, es aquello que está suspendido entre eso que toca y eso que es tocado aunque no conforma su unidad. La cuestión para Derrida evoca la originalidad principal del pensamiento, ante ella se hunden las posibilidades de los pensamientos de la *continuidad*, en Nancy se renueva el espacio. Tendremos tiempo de detenernos tranquilamente en esto, en todo lo que tiene que ver Psique, personaje importante de la trama derridiana y el espacio, y claro, el tacto propiamente:

*“En un sens, mais quel sens, le sens est le toucher. L’être-ici, côte à côte, de tous les êtres-là (êtres jetés, envoyés, abandonnés au là). Sens, matière se formant, forme se faisant ferme: exactement l’écartement d’un tact... Avec le sens, il faut avoir le tact de ne pas trop y toucher. Avoir le sens ou le tact: la même chose.”*⁶⁰⁰

Al no tratarse de un concepto, ¿cómo puede abordarse la definición? Derrida habrá dejado escrito que *el tocar* para Nancy es tocar lo que no se toca, el límite mismo, la extrema punta de la punta⁶⁰¹, todo lo cual enuncia el *tocar* en un lenguaje poco intuitivo. Hasta este momento nos hemos acostumbrado a pensar desde el lenguaje en contra de este lenguaje, no obstante, lo que se nos presenta ahora es diferente.

El tocar en un primer principio es algo relativo al cuerpo (aunque tampoco “hay” el cuerpo), un cuerpo que no es ni inteligible ni sensible. El cuerpo está indisociablemente ligado al tocar, a la abertura y al espaciamento del tocar. No hay mundo sin tocar, el tocar es ser-en-el-mundo para un viviente finito, como nos

⁵⁹⁹ La obra de Derrida es sobre Nancy y con Nancy. El libro, cuya publicación data del año 2000, es el resultado de distintas modificaciones. Esta obra, concebida entre 1992-1993 ha ido incrementando con las propias publicaciones de Nancy. Si bien el tacto sólo aparecerá con voz propia en la obra de Nancy a partir de esta fecha (*Corpus*, Paris, Métailié, 1992; *Le sens du monde*, Paris, Galilée, 1993; *Les Muses*, Paris, Galilée, 1994; *Être singulier pluriel*, Paris, Galilée, 1996; *L’Intrus*, Paris, Galilée, 2000) y sigue en desarrollo, Derrida se adelanta a retratar las características principales del pensamiento y su confrontación histórica.

⁶⁰⁰ NANCY, Jean-Luc *Être singulier pluriel*. Opus cit. *Le toucher*, p. 73.

⁶⁰¹ *Le toucher*, p. 75.

recuerda Aristóteles. Un animal puede vivir sin cualquiera de los cinco sentidos pero no sin el sentido del tacto ¿Se trata de una jerarquía, de un nuevo orden de los sentidos? Tendremos tiempo de comprobar que la “historia” de lo háptico en la filosofía ha realizado efectivamente esto mismo. Pero un pensamiento como el de Nancy difícilmente encaje con este sentido: el *tocar* no puede nombrarse de una sola vez.

Por ejemplo, *tocar*, es un término que en primer lugar, y por prohibición, podemos encontrar como verbo: *hoc est enim*. Una obsesión dirá Nancy⁶⁰², la obsesión por referir al cuerpo el verbo *tocar*, aquello que no se puede tocar (mi cuerpo, el cuerpo de Dios, el cuerpo absolutamente), donde el cuerpo queda sustraído a todo aquello que pueda tocarlo, es decir, el cuerpo se define, se limita, por un orden en la exclusividad del tacto, el *algo* que hay que trasgredir para que se produzca el tacto. En segundo lugar, el *sustantivo*. Dada la prohibición aparece el nombre de aquello que no se puede tocar, donde el cuerpo queda sublimado⁶⁰³, he ahí el cuerpo, la textura, el tejido, que hemos inventado. Finalmente, el atributo, un atributo anestésico y fatal, una angustia que condena el cuerpo a una muerte, una eutanasia programada que conduce, por insistencia hasta la muerte. Este discurso⁶⁰⁴ se llena de caminos, paradojas, extensiones. En el fondo es Psique quien se extiende contradiciendo todos los discursos.

Hay una ley de la ley, la *loi du tact*⁶⁰⁵: no tocar en la cosa misma. La ley impone respeto, una distancia sobre aquello que no se puede tocar, no hay que tocar la ley que ordena no tocar. Derrida juega un poco y lo cierto es que lo hace de forma conveniente. Lo que quiere decir “hay la ley del tacto”, en tanto que prohibición, es precisamente la forma de desocultar el tacto como *limítrofe*, es decir, el tacto *come*

⁶⁰² NANCY, Jean-Luc. *Corpus*. Métaillé. Paris.1992: pp. 7-9. (A partir de ahora *Corpus* en la citación).

⁶⁰³ Esta reflexión tiene un correlato con el pintor. En la obra *Les Muses* de 1994, Nancy habla del “toque del pintor”, es decir, tiene sentido la primacía del tocar siempre y cuando no subordine nada a sí misma. Véase también la nota 41 de la obra de Derrida, *Le toucher* p. 98.

⁶⁰⁴ Cfr. *Le toucher* pp 100-107. Se pueden leer las tentativas derridianas de enmarcar un tacto inmarcable, renunciando luego al proyecto, como es costumbre en la obra, se enuncia aquello que no puede continuarse, a imagen del tacto mismo.

⁶⁰⁵ *Manenemos* del francés *tact* porque está diferenciado de *toucher*, cosa que no puede hacerse en castellano. *Le toucher*, p. 105.

*sin comer de aquello de lo que se alimenta, tocando, sin tocar en ello, lo que acaba de cultivar, de criar, de educar, de adiestrar*⁶⁰⁶, el apetito del tacto consiste precisamente en esto: en su constante remisión a la paradoja, paradoja que se produce, se invita, aparece o está latente en todo aquello que nombra el tacto, desde Aristóteles pasando por todas las *aporías*, hasta Nancy. La ley, se entiende en su sentido máximo como aquello que interrumpe el contacto máximo de la continuidad, eso, nos dice Derrida, es lo que hemos aprendido en llamar naturaleza.

Sobre esto, *el tocar* acaba tanto con la posibilidad de la dualidad irreconciliable como, del mismo modo, imposibilita pensar en su esencia o un principio agente o paciente (el que toca, el que es tocado). El golpe y la caricia se dirigen a un quién y no a un qué, como ya había señalado Aristóteles. Ambas cuestiones constituyen una multiplicidad sin horizonte de unidad totalizable, la condición conceptual del concepto.

Así, Nancy, se refiere a “pasaje” o “corpus del tacto”, no por oposición dual sexual en tanto que oposición dual o disimetría, lo cual *no significa que ninguna diferencia sexual sea tenida en cuenta*⁶⁰⁷:

Surgit par conséquent le cinquante-neuvième indice, le surnuméraire, l'excédentaire – le sexuel : les corps sont sexués. Il n'y a pas de corps unisexe comme on le dit aujourd'hui de certains vêtements. Un corps est au contraire de part en part aussi un sexe : aussi des seins, une verge, une vulve, des testicules, des ovaires, des caractéristiques osseuses, morphologiques, physiologiques, un type de chromosome. Le corps est sexué par essence. Cette essence se détermine comme l'essence d'un rapport à l'autre essence. Le corps se détermine ainsi comme essentiellement rapport, ou en rapport. Le corps se rapporte au corps de l'autre sexe. Dans ce rapport, il y va de sa corporéité en tant qu'elle touche par le sexe à sa limite : elle jouit, c'est-à-dire que le corps est secoué au dehors de lui-même. Chacune de ses zones, jouissant pour soi-même, émet au dehors le même éclat. Cela s'appelle une âme. Mais le plus souvent cela reste pris dans le spasme, dans

⁶⁰⁶ *Le toucher*, p. 107.

⁶⁰⁷ *Le toucher*, p. 110.

*le sanglot ou dans le soupir. Le fini et l'infini se sont croisés, se sont échangés un instant. Chacun des sexes peut occuper la position du fini ou de l'infini*⁶⁰⁸.

Aunque de un modo suficiente nos consta que aquello desigual entre los sexos desaparece, no hay posibilidades categoriales con respecto al tacto, ni en su modo *tact* (el tacto) y *le toucher* (el tocar). El *corpus del tacto* no admite operaciones que quepan en la numeración, clasificación, jerarquía y orden. Habría que introducir otro elemento, el peso ya que el *pensamiento pesa exactamente el peso de su sentido*⁶⁰⁹. Derrida comprueba con gusto la *exactitud* de Nancy, exactitud que Nancy ofrece justo en aquello que se vuelve contradictorio, indecible: el pensamiento-pesaje que él vuelve determinante y determinando siendo éste totalmente imposible e indeterminado, trabajando el concepto y en el concepto, sometiéndose al temblor sin temblar. Los textos de Nancy son para Derrida intraducibles.

El tocar es precisamente lo intraducible y esto porque consiste en un lenguaje que no es coextensivo a los sentidos: no hay presunción de unidad en aquello que llamamos *tacto*⁶¹⁰. Por ejemplo, la filosofía ha tocado la ontología de la subjetividad y tocar es tocar siempre un límite, una superficie, un contorno, aun si se toca “un adentro” “por adentro” se hace según el punto, la línea o la superficie. Esto significa que *el tocar* se hace en la frontera de una espacialidad expuesta, ofrecida justamente al contacto en su reborde⁶¹¹ donde el *tocar* no busca el final pero tampoco renuncia a él, sólo se expone⁶¹². Entonces, ¿qué clase de espacio es susceptible del *tacto*?, ¿cómo podemos comprender exactamente a lo que el *tocar* se dirige? El tocar como el tocarse es el ser de todo sentido en general, el ser-

⁶⁰⁸ *Corpus*, p. 121. Este es el indicio 59 de los 58 indicios sobre el cuerpo. Se vuelve esencial aquello que hace relacionar el cuerpo como una abertura, no “hay” el “sexo” de los cuerpos, pero sí es esencial en su modo de apertura de lo interior a lo exterior, no pudiendo existir el cuerpo unisex. Una idea cercana que puede ayudar a la comprensión del pasaje podemos encontrarla de Baudrillard, en su obra *De la seducción*. El cuerpo femenino puede abstraerse de la seducción aunque lo femenino es propiamente la seducción, no por un *a priori* si no por una esencia relacional, más astuta, más inteligente e inquebrantable. No hay presunción de unidad sino coextensión.

⁶⁰⁹ NANCY, Jean-Luc *Le poids d'une pensée*, p. 5. Opus cit. *Le toucher*, p. 158.

⁶¹⁰ *Le toucher*, p. 90.

⁶¹¹ *Le toucher*, p. 157.

⁶¹² Cfr. *Le toucher*, pp. 173 y 174.

sentido del sentido, la condición de posibilidad de la sensibilidad en general, la forma misma del espacio y del tiempo⁶¹³ “reducción háptico trascendental”. La esencia del tocar es el sentido, la esencia del sentido es el tocar, es una híper-analítica-cuasi-trascendental-ontológica, pone en cuestión todos los modos materiales y espirituales de la presencia que pecan de sentido, todos los filosofemas y teologemas de la carne⁶¹⁴. Que no sea dicho no significa que permanezca impensado. Es paradoja constante, se nombra de forma paradójica (x sin x , $x=no-x$, $x=conjunción$ y/o $disyunción$ de $x+y-x$, etcétera)⁶¹⁵, y en la cual caben tanto la sexualidad de los cuerpos como la inexistencia de esa sexualidad, lo lleno y lo vacío de lo corporal, lo liso y lo rugoso, el espacio y el vacío. El tocar permite que no exista el “tocar”, como permite su existencia transitoria, ¿cómo hemos de comprender este espacio donde cabe y no cabe todo?

1.2 *Phsyque y espaciamento, el principio de todo.*

Habría que remontarse a la *peri psykhes* de Aristóteles, pero Derrida deja claro que esta figura se trata *de una suerte de aforismo freudiano*⁶¹⁶: *la psique es extensa pero no lo sabe*. En Aristóteles el tocar tiene dos objetos, lo tangible y lo intangible, éste último se equipara con la vista por lo que *De Anima* es un tratado de la pura vida del viviente, un tratado sobre toda verdad con la misma distancia y separación⁶¹⁷. El tacto, además, no es un sentido cualquiera, cualquier criatura puede prescindir de un sentido pero nada sobreviviría en el mundo sin el tacto⁶¹⁸.

En Freud se anuncia algo más. Nosotros ya hemos tenido tiempo de ocuparnos del tema en Descartes quien, si por algún motivo conseguía romper con la tradición, era precisamente que a partir del principio de la vida, el problema de la vida hacía

⁶¹³ *Le toucher*, p. 389.

⁶¹⁴ *Le toucher*, p. 390 y 391.

⁶¹⁵ *Le toucher*, p. 398.

⁶¹⁶ *Le toucher*, p. 31.

⁶¹⁷ *Le toucher*, p. 41.

⁶¹⁸ Cfr. *Le toucher*, p. 204.

prioritario ocuparse de la verdadera distinción entre el alma y el cuerpo. Ahora, es como si Freud postulara una fórmula nueva, un apunte que nos remite al corazón mismo del problema pero, ¿en qué sentido?, ¿qué significa exactamente que psique es extensa pero lo ignora?

Derrida lo comenta de la siguiente manera. En Nancy, psique reposa dormida, muerta y Eros la contempla, Psique pasa del sueño a la muerte en intervalos breves e irregulares, se trata del “afuera del otro afuera”, sólo esto permite tal observación. Si Psique es pura exterioridad, no lo es sólo por este carácter sino porque es un afuera sin posibilidad de un adentro, cuestión ésta que nos hace hablar de ella como un límite y, si es extensa, es porque en ella se dan entonces, no su interioridad constitutiva, sino más bien efectos de interioridad del mismo afuera, lugares que se dividen y jamás se penetran: *partes extra partes*, extensión que es a la vez nombre y atributo así como *l'étendue* es sustantivo y adjetivo. Psique ocupa un lugar del acontecimiento, del espaciamiento, del apartarse y el tocarse⁶¹⁹.

Además, Psique es un sujeto sometido por su ignorancia: no sabe nada de ella, sólo sabe lo *subjetil* del saber de los otros, pero no el suyo⁶²⁰. Podemos adelantar, sin problemas, qué representa esta Psique en la frase freudiana: psique es el *sujeto*, el cuerpo intangible, la miramos y sabemos de ella todo lo que ella no puede saber de sí misma. Así, contemplar a psique muerta revela la influencia de una visión determinada del sujeto del psicoanálisis y *muchos lenguajes modernos*: el cuerpo viviente (*Leib*) como cuerpo propio o *carne* que en su versión suave nos habla de las pulsiones y en su versión dura de la encarnación, de su prótesis o sustituto metonímico y el sobrevivir técnico (tensé de los cuerpos, ecotécnica o intrusión del *intrús*). En un momento aún primerizo, la cuestión de la unión reside en este carácter de la psique, su extensión e ignorancia de la misma, el tocar esta extensión pero una extensión no empírica, lugar del espacio objetivo, pero justamente de lo que está antes que éste: la unión de la incommensurabilidad de dos tipos de extensiones, lo cual consiste en un espaciamiento. Es decir, el espacio tiene una correlación

⁶¹⁹ *Le toucher*, p. 311.

⁶²⁰ *Le toucher*, p. 38.

inmediata con el espaciamento pero, ¿con qué derecho categorizamos el tacto?, se pregunta Derrida, ¿no es precisamente el pensamiento el peso del sentido, es decir, la inapropiabilidad de la apropiación, la impropiedad de lo propio? Como ha hecho Nancy, hay que meterse en el temblor sin temblar.

¿Dónde se encuentra el primer espaciamento?, ¿qué es lo primero que conforma un espacio? Derrida, nos remite al ejemplo de la distinción que Nancy hace entre la oralidad (*os*) y la boca (*bucca*). La última la abre *ego*, *ego* es quien opera en la bucalidad, el que grita en la bucalidad. La oralidad es una apertura, una primera figura por la apertura de un espacio que, si bien puede hablar no es esto lo que ha hecho siempre. El espaciamento de la oralidad es una identificación anterior a cualquier figura, primera mímica cuyo futuro es el pensamiento.

Como podemos observar se trata de una nueva lógica del espacio: un espacio que tiene de sí una arrealidad y por lo tanto, de lo primero que hemos de ocuparnos es de esa separación. Todo tacto toca la extensión, pero no toda extensión es tocable pues hay una extensión no empírica. Esta dualidad es inconmensurable pero da cuenta de la conciliación del problema de la unión.

1.3 La resolución del problema de la un unión a partir del espaciamento.

Psique no tiene medida común con nada, por lo que no conviene empezar directamente por ella. Empecemos mejor por considerar como se forma el espacio, la extensión, y qué entendemos aquí por cualidades inconmensurables y su papel en el problema de la unión del alma y el cuerpo. En primer lugar tengamos en cuenta que un espacio es un lugar donde se produce una apertura, del mismo modo que queda ejemplificado el tránsito de la oralidad a la boca. En primer lugar, tenemos un lugar donde se conforma una abertura y por lo tanto un espaciamento de este mismo lugar. Esta abertura no es del orden de lo sensible y se produce en un

intervalo que no es inteligible; la boca es el resultado de esa apertura pero ya se trata de un espacio sensible e inteligible, sino de una *quasi permixtio*⁶²¹ entre ambos.

Aquí nos topamos con dos cuestiones esenciales. La primera cuestión estaría en resolver cómo pueden unirse dos inconmensurabilidades, la del pensamiento psíquico y la del cuerpo, en una extensión a su vez inconmensurable; la segunda cuestión, consistiría en explicar cómo interviene *el tocar*, cómo toca o se toca. Para la primera cuestión, nos dice Derrida, hay que tener en cuenta que la boca es un lugar y un no-lugar; es un lugar de dislocación, lugar abierto y *quasi permixtio* del alma y del cuerpo. En ningún caso esta apertura es un lugar autónomo, es un lugar también abierto por el otro. Para la segunda cuestión yo (*je*) se toca y se fija diciendo yo.

Para esta segunda cuestión es necesario, al menos, abrir tres cuestiones más, a saber:

1. “La contracción extrema” que es una auto-afección extrema, lo cual circunscribiría la obertura y la obligaría a determinarse, de modo que el yo, debería tanto a la contracción como a la abertura.
2. “La contracción alrededor del ruido”: yo. La importancia ya la encontramos en Descartes en la pronunciación constante e ineluctable del *ego sum*, llevado por la boca más allá de su alcance discursivo. Se trata de una proliferación efectiva, no de la simple concepción de mi mente: *soy, existo, todas las veces que lo profiero, lo pronuncio, o que lo concibo en mi mente; es necesariamente verdadero*⁶²².
3. “El yo se toca”, de lo cual hay que hacer énfasis en está trato de primera persona, en su tuteo: allí donde eso se toca, un yo. Pero yo se toca espaciándose, perdiendo contacto consigo mismo: *al tocarse pierde el contacto*⁶²³

⁶²¹ *Ego Sum*, p. 137.

⁶²² Opus cit. *Le toucher*, p. 65.

⁶²³ *Le toucher*, p. 61.

Habría que evitar de este análisis la idea de establecer una especie de transferencia de psique o del alma si se prefiere. El matiz corresponde a lo corporal de lo cual no se ha rendido ningún motivo para su existencia, simplemente se ha conducido a esto corporal las disquisiciones que pertenecían al alma, la menos de momento, pero ¿cómo dar cuenta de que efectivamente no se repite en este pensamiento la transferencia al cuerpo vivido, por ejemplo?, ¿cómo asegurar que esta consideración de psique no nos conduce nuevamente hacia una encarnación?

La superación del *unum quid* se despliega alrededor de una *inextensión de la mente*⁶²⁴. Esta inextensión es Psique, la cual se tiende, se sujeta extendida en el curso de la unión, con vistas a esa unión que se asemejará siempre a *una ficción*, a la *quasi permixtio*. Es decir, lo que Nancy pone en cuestión es una doble contradicción de asignar un espacio concreto a Psique, aunque fuera un solo punto cuando ha de pasar por ese *punto* y también por un punto singular: esto sucede con la glándula pineal o los espíritus animales, es tan contradictorio pensar la mente como extensa así como un solo punto. Nancy, para evitar esto habla de la boca *orus* primera apertura, contorno, *abertura anoral y que ya está tocando*⁶²⁵. La no extensión de la mente parece ser aquello que la unión exige tanto como la distinción garantiza, *aquello que de este modo exige y garantiza es lo que la unidad del sujeto en cuanto su verdad*⁶²⁶.

De este modo, y de manera muy breve, parece que el problema fundamental de la unión del alma y el cuerpo queda resuelto. No obstante, convendría matizar algunos elementos de esto que Nancy llama *corpus* para enfrentarnos luego a las diferencias que Derrida presentará en sus distintas tangentes por la historia de la filosofía ¿Qué se supone entonces, ya que Psique representa el espaciamento de la subjetividad sin división ontológica, qué es el cuerpo en la obra de Nancy?

⁶²⁴ *Ego Sum* p. 150, también como una “no extensión de la mente”. Idem. p. 145.

⁶²⁵ *Le toucher*, p. 66.

⁶²⁶ *Ego Sum*, p. 145.

1.4 Esto es mi cuerpo.

Se trata de un *debate animado alrededor de una animación de la inanimada psique*⁶²⁷, que es su contemplación como dormida o muerta. Se trata del mismo problema fundamental inaugurado por Descartes, un debate con un Descartes ventrilocualdo⁶²⁸. Derrida admite que es imposible comentar, parafrasear el *corpus* de Nancy y sus anexos, cuyas tramas son demasiado ceñidas y sus temas demasiado ricos, pero sí adelantar algo de estos pilares incipientes de su pensamiento, como cierta guía de esta historia oculta de lo háptico.

*La no-extensión de la mente es lo que garantiza la unión como la separación de la unidad de sujeto en cuanto a verdad*⁶²⁹. Ciertamente que nadie ha dicho nada concreto sobre el problema de la unión. Para el propio Descartes era aquello que no se podía concebir, pero los filósofos en muchas ocasiones no tuvieron simplemente nada que decir. Lo vemos en el caso de Kant, que no como filósofo, sino como antropólogo, guardó silencio en lo que al tema de la unión se refiere. Derrida nos recuerda que Kant no apareció en la obra de Nancy hasta 1979.

Kant distinguía entre el conocimiento filológico y el conocimiento pragmático del hombre (de lo que hace la naturaleza o lo que hace el hombre libremente), así que el tema de la unión del alma y el cuerpo sólo representaban argucias sin mayor interés⁶³⁰: Kant utiliza para ello el término *vernünftlen*, enredar, elucubrar. Eso sí, el tacto no es una figura ausente en Kant quien, con cierta visión fenomenológica, analiza lo que el hombre hace con su mano. Podemos convenir sin problemas en la idea que un silencio deliberado ante el tema de la unión no equivale a que no hubiera la intuición de solventar los problemas de una cierta conexión, de un fondo que no es físico ni metafísico.

⁶²⁷ *Le toucher* p. 66.

⁶²⁸ *Idem*, p. 67.

⁶²⁹ *Ego Sum*, p. 145.

⁶³⁰ FOUCAULT, M. *Anthropologie du point de vue pragmatique*. Vrin. Paris. 1970. p. 11.

La cuestión de que el tacto es el que aporta mayor certeza, prosigue Derrida, es una tradición que muere en Merleau-Ponty. Antes está en todas partes, en Aristóteles, en Descartes y en Husserl, en la obra de Martin Jay, quien ha demostrado como el tacto es el sentido predominante en todos los tratados antes del siglo XVIII, operando sobre la distinción entre la filosofía de la naturaleza y la filosofía del espíritu⁶³¹, y en otras tantas y tantas ocasiones. Para ser honestos con Derrida, nuestro propio trabajo no se ha librado ni un instante del tacto, podría argüirse que aquí hemos hablado de manera fácil sobre la unión evitando las dificultades ocultas del tacto.

Bien, para Derrida, Freud se habría vuelto contra Kant (sin necesidad de volverse contra Descartes), y pone a Psique como una proyección del afuera al darle espaciamento: antes del *a priori* debe estar el espacio psíquico:

Räumlichkeit mag die Projektion der Ausdehnung des psychischen Apparats sein. Keine andere ableitung wahrscheinlich (la espacialidad podría ser la proyección de la extensión del aparato psíquico. Ninguna otra derivación verosímil)⁶³².

La biografía de Psique es imposible, pero por eso mismo tiene lugar. Lo imposible es lo único que tiene lugar, lo posible ni siquiera tiene potencia o accidente. En este sentido, Derrida confirma que aquello imposible que no tiene lugar es precisamente la obra de *Corpus* de Nancy, una carcajada pensante, implacable, *la risa que sacude al cuerpo del pensamiento no posible*⁶³³. Nuevamente la cuestión sobre la cual Nancy comprende una trama muy larga y muy complicada, hace que Derrida se excuse: sólo dedicará sus comentarios al tema del tacto, del *tocar*.

Tal vez habría que renunciar tanto al *tocar* como al *corpus*, al menos en tanto que nombres, ¿no es acaso Psique demasiado cristiana?, ¿no hay otras culturas que hayan imaginado, antes de su cristianización a esta Psique de modo diferente?, ¿es necesario que Eros la contemple? Todo parte de un problema de traducción “Cuerpo”, “Körps o Leib”, “*Corpus*”, “*Chair*” etc. Para Derrida, la importancia de

⁶³¹ *Le toucher*, ver nota de las pp. 205-206.

⁶³² *Le toucher*, p. 96.

⁶³³ *Le toucher*, p. 99.

Nancy tal vez radique en solventar precisamente este problema, pues en Derrida lo que hay detrás de todo pensamiento, de toda su historia y de su encaje, empieza y termina por estos mismos defectos de la traducción, de una traducción por ejemplo enraizada en un pensamiento infinito. El pensamiento finito que propone Nancy quedaría más allá de este defecto, de este efecto parcial y englobante. Un pensamiento que toca el límite sin apropiárselo, en contra del pensamiento de la carne cristiano que no es otra cosa que infinitismo. El pensamiento finito no puede renunciar a la universalidad, al *sentido*, tocando idénticamente en su propio límite y en su singularidad⁶³⁴.

Lo vemos con Lévinas, por ejemplo, donde la caricia, como contacto, es sensibilidad. Pero la caricia trasciende lo sensible. Experiencia pura, fenomenológica, anterior a cualquier concepto, se anuncia aquí un más allá del futuro y de lo posible⁶³⁵.

Pero hay un sesgo masculino, el eros, en Lévinas⁶³⁶, así como también una indeterminación larga y difícil en torno a la caricia y al golpe. En Nancy no hay tal cosa como el que acaricia sin tocar y la acariciada intocable. Lévinas huye de la neutralidad en nombre de lo neutro, y ¿qué es entonces lo que hace Nancy?

La filosofía ha tocado dos veces lo intocable, aquello que no se puede tocar en la historia de su ficción. Nancy nos habla de esto y de una historia capaz de tocar el límite y tocarlo en ella misma⁶³⁷: en la filosofía y como filosofía. Cuando esto sucede, la filosofía no puede representarse como unidad originaria de un Sujeto de filosofía apareciéndose como filosofía⁶³⁸, y esto es precisamente lo contrario a una ontología fenomenológica de nuestro cuerpo ya que no se puede asegurar el sentido. Para Derrida, las metafísicas del tacto están todas ellas vinculadas a la *continuidad* y a la *indivisibilidad*, se trata de metafísicas expresamente espiritualistas o humanistas,

⁶³⁴ NANCY *Une pensée finie* p.13. Opus cit. *Le toucher* p. 118.

⁶³⁵ *Le toucher* p. 127.

⁶³⁶ Sobre Lévinas hablará Derrida, *la caricia no es tan tierna*, lo tierno se experimenta teniendo (*tender*, doble significado como “tender” y “tierno”), cuestión que en Nancy queda reelaborada por una concepción diferente del don. Puede consultarse en *Le toucher*, pp. 119-148.

⁶³⁷ *Le toucher* pp. 157-158.

⁶³⁸ NANCY. *La expérience de la liberté* p. 48. Opus cit, p. 158.

y esto por una determinada concepción del cuerpo. Nancy, rompe con estas metafísicas haptocentristas, o en última instancia toma una distancia, ya no “hay” el cuerpo, sino *corpus*. El discurso del tacto en Nancy no es continuista, ni homogenista, ni individualista: alude primero al reparto, a la repartición, a la discontinuidad, a la interrupción, a la censura: a la síncope. Todo según un cuerpo, “mi cuerpo” que está implicado de entrada en una *tejné* irreductible tanto en la “naturaleza” como al “espíritu”; también, todo según el tacto “modal, fractal, local”⁶³⁹.

El uso del concepto “partes extra partes” tendría allí su importancia porque renuncia a la inmediatez fenomenológica del tacto. Lo cierto es que en toda filosofía hay siempre una consideración sobre lo háptico, un intuicionismo háptico de la figura o un deseo intencional de presencia. En Nancy esto es diferente, hay un pensamiento distinto del tacto bajo la metonimia la boca y la mano. Recordemos, sólo como ejemplo, el cuerpo-sin-órganos en *Mil Mesetas* o el *Anti-Edipo*, toda su militancia. Deleuze y Guattari descartan el cuerpo, a partir de la declaración de guerra que hiciera Artaud a los órganos en 1947. La idea de que el cuerpo sin órganos es «el campo de inmanencia del deseo», y el «plano de consistencia», equivale a que el conjunto de todos los cuerpos sin órganos, su pura multiplicidad de inmanencia, tienen un lugar para estas intensidades de la inmanencia: el cuerpo, un cuerpo replegado contra el pliegue de otro cuerpo.

El Cuerpo sin Órganos es una práctica, un conjunto de prácticas, es un límite, nunca se puede acceder del todo a él: todo lo nuestro está en él, todo lo que hacemos y nos hacen (somos penetrados y penetramos). El cuerpo con órganos es el cuerpo paranoico: no tengo corazón para esto, no hay nada más inútil que los órganos. El cuerpo sin órganos es el cuerpo masoquista y todo se juega en ello (por qué no tapar todos los orificios, por qué no disponer de un solo orificio). Pero en Nancy este cuerpo no se traduce, no queda sesgado, no se discrimina una cosa o la otra más que el propio cuerpo. No hay posibilidad de una prótesis teórica o práctica, todo se da a la vez, sin importar lo liso y lo rugoso. Y lo vemos una y otra vez en Nancy, nunca encontramos tal cosa. No “hay” lo liso y lo rugoso, no hay específicamente

⁶³⁹ *Le toucher*, p. 228.

práctica, al menos una práctica finita. Deleuze, inexistente en esta historia, corre la misma suerte que Foucault. Ambos piensas la corporeidad como algo que efectivamente está, y la cual es separable, moldeable, corregible.

A su vez, lo háptico, que Derrida prefiere para estos análisis antes que el *tocar*, tiende a una polaridad idealizadora. Su propensión hacia lo liso elimina en palabras de Derrida, una intuición pura de lo háptico. En Nancy, dondequiera que aparezca una interrupción, una síncope, una *tejnë* de los cuerpos y un *espaciamiento irreductible*, constituye el motivo más insistente del pensamiento del *tacto*⁶⁴⁰.

Aun así, vemos que se trata de una tradición continuista e inmanentista, como si lo háptico se tratase de un instinto. En este sentido, la exigencia pasa por dar un gran rodeo para extraer *ese otro sentido (...), para sustraer el sentido de los sentidos, los sentidos del sentido, la experiencia del sentido y el reparto de los sentidos*⁶⁴¹.

El cuerpo es el *corpus del tacto* del cual pesa exactamente su sentido. Hay un *ethos* en el pensar de Nancy que Derrida encuentra en el concepto de *exactitud*, lo señalará en diferentes ocasiones, refiriendo algunas anotaciones sobre esta exactitud. Derrida entiende por exacto lo determinando determinante sobre aquellas cosas que precisamente se resisten a ser tanto una cosa como la otra. Cuando el pensamiento se vuelve desesperante, cuando sus límites se vuelven inaccesibles a cualquier determinación exacta, Nancy nunca renuncia a la exigencia de la exactitud. Todo queda en lo escrito, el drama anunciado en *Une pensée infinie*, contacto en el límite, acto sin acto, acto afectado del tocar como ese pensamiento que toca en el límite⁶⁴².

En *Peinture*, Nancy dice sobre el límite de la vista que es como un límite que ella toca al tocarse "intacta", "límite siempre alcanzado y siempre alejado". La "lógica" de estas jerarquías y ordenaciones, oposiciones también, queda descalabrada, desplazada, alterada "tocada", no por confusión sino por las singularidades plurales:

⁶⁴⁰ El *espaciamiento*, supone para Derrida la primera palabra válida para toda deconstrucción, tanto para el espacio como para el tiempo. Cfr. *Le toucher*, p. 264.

⁶⁴¹ *Le toucher* p. 113.

⁶⁴² Cfr. *Le toucher* p. 385.

No "hay" el (arte, cuerpo, tacto). No hay un arte, es un umbral que pasa a otro sin meterse, que dice lo que se puede tocar, del tocar aflora el sentido⁶⁴³. El *corpus* es ser singular plural, no me puedo sustituir con el otro, definitivamente.

2. *Las historias ejemplares de la carne.*

Este rodeo, este largo y potencialmente interminable rodeo, lo conforman el conjunto de cinco tangentes que conforman las *historias ejemplares de la carne* (cinco tangentes como los cinco dedos de la mano). Estas historias son a su vez historias sobre el cuerpo y llevan de sí la intriga filosófica por excelencia, un complot oculto del tacto que las recorre sin excepción. Para Nancy, la existencia de esta historia del cuerpo, del *hoc est enim corpus meum*, refleja una Europa que se encuentra discutiendo con su cristiandad, en esta discusión encontraremos *semejanzas, variaciones, rasgos comunes, mutaciones genéticas y estructuras elementales del parentesco*⁶⁴⁴. Para Derrida mostrar una historia del *tacto* tiene un cierto encanto humorístico, pero no podemos tomar en serio esta historia, al modo en que tomaríamos la historia objetiva de una serie de acontecimientos. Los autores representativos ocupan celdas arbitrarias a las que podrían sumárseles otros autores, crecimiento exponencial que la "historia secreta del tacto lleva de sí". Nosotros haremos un resumen sucinto de estas cinco tangentes que esboza Derrida.

⁶⁴³ NANCY *Le sens du monde* p. 131. Opus cit. *Le toucher* p. 280.

⁶⁴⁴ *Le toucher*, p. 201.

2.1 Tangente I.

La idea de la tangente surge de la misma idea del *tocar*, Derrida desea tocar a Nancy, pero a distancia sin importunar ni querer hacer ver o enseñar, sino tocarlo con la simultaneidad de hacerlo partícipe, de tocar lo tocante a la cuestión del tocar, lo que ésta demanda, y que Nancy se sienta tocado en su exterioridad, haciendo *reír* el tacto: poder tocar efectivamente y tocar potencialmente con una virtualidad infinitamente reservada. La cuestión de este poder, de la posibilidad de la sincronía del *tacto* o de la misma capacidad de poder acceder al tacto (*el tacto, un tacto, tacto*), justifican este rodeo que a la postre es una invitación de Nancy.

Por dónde empezar, cuáles son las series que conviene trazar, cuáles son los rodeos justos. Tal vez todo empiece en Berkeley quien pone la primacía del tacto antes que de la vista, o en los filósofos que hablaban de los ciegos operados como Diderot. Tal vez las líneas converjan en series nacionales: ahora desde Kant a Husserl; ahora de Main de Biran, Ravaisson, Bergson, Merleau-Ponty o Deleuze; y eso solamente mencionando a los muertos. Derrida habla de una producción literaria de veinticinco siglos respecto a la cual ni siquiera podemos pretender rozar al querer tocarla, sólo se acercará a una tangente (una tangente múltiple si se quiere) entre la Francia y la Alemania filosóficas de la modernidad. Pero ¿qué pretende Derrida?, tocar el *tacto*, pero ¿cómo? No hay “el” tacto, no puede sumirse en una tradición que sería equivalente a prohibir su pronunciación, su uso y, ¿tocarlo cómo?, de qué manera desea tocar el tacto. Precisamente este primer “esfuerzo” es lo que ha de considerarse.

Se repiten algunos protagonistas nuevamente pues la historia del tacto es una historia del cuerpo. Main de Biran ocupa ahora a Derrida, ¿a quién otro podríamos buscar para hablar del esfuerzo? Biran porta una fenomenología de la finitud que es el esfuerzo mismo, al menos hacia donde se dirige. El *esfuerzo*, o mejor, el *esforzamiento*, allí donde una fuerza se detiene, se agota, *se repliega en ella misma desde su “fin”*⁶⁴⁵. El objeto, su resistencia antes que su estar ante la mirada, es lo

⁶⁴⁵ *Le toucher*, p. 203.

que provoca el esfuerzo, cuestión que en Biran y en Ravaisson se enfrenta precisamente a la infinitud: voluntad o actividad pura, gracia o libertad espiritual. El tacto no es un sentido entre otros ante estas consideraciones. Biran es especialmente interesante para Derrida por un triple privilegio simultáneo: el esfuerzo y su límite, el tacto y su órgano, y la mano.

Para Biran, no podemos conocer la naturaleza de las fuerzas, sólo sus efectos, por lo que es inútil preguntarse qué es el alma y cómo puede estar unida a un cuerpo. En física no se indaga sobre las esencias, entonces, ¿por qué deberíamos ocuparnos de estas esencias en la metafísica? Nos debe guiar un sentido íntimo y no los falsos resplandores de la imaginación o los métodos abstractos.

Aunque las impresiones estén divididas en activas y pasivas, motrices y sensitivas, aunque la actividad y la distinción del *yo* se vinculen inmediatamente a la motricidad desde el punto de vista fenoménico, este ejercicio es imposible⁶⁴⁶. Sentir y mover son activas bajo un aspecto y pasivas bajo otro. La pura excepción pasiva o activa es una reserva del valor operatorio a una oposición conceptual distinguiendo en cada caso el elemento predominante cuya lógica permite precisamente eliminar la forma pura, la oposición conceptual pura de lo activo y de lo pasivo, introduciendo una axiomática del esfuerzo y la fuerza; no por su causa sino por sus efectos fenoménicos. Transferencia entonces a la parte pasiva donde el sentimiento predomina hasta cierto punto y donde el movimiento que concurre con él es como nulo: el tacto reúne estas dos facultades. Llegados a este punto sabemos que todas las sensaciones son comparables con el *tacto*. Se puede prescindir de cualquier sentido excepto del sentido del *tocar*. En Biran lo que se trata de unir son la fisiología y la ideología sin preocuparse por las esencias, sólo por los efectos y los fenómenos junto con sus relaciones y sucesiones. Para Derrida, en Biran empieza *el tacto* a ser la costumbre sobre la facultad de pensar: organizar sentimientos y movimientos.

Más concretamente, en Biran el *tacto* es la solución entre el conflicto del alma y el cuerpo. El tacto, que no “tiene paralelo” con otro sentido, se explica desde la motricidad: el *tacto* se corresponde o se entiende con el tocar. El resto de los

⁶⁴⁶ *Le toucher*, p. 208.

sentidos, en Biran, son de afinidad y dependencia: el olfato y el gusto se relacionan rápidamente, la vista y el oído son más problemáticos, pero la operación es la misma. El tacto no es estrictamente un sentido, es menos sensible que los sentidos pero más auténtico que los sentidos que dependen del tacto para ser sentidos. Esta paradoja sólo tiene sentido por la motricidad que a su vez es una característica propia del *tacto*: la motricidad es el *tocón* del tacto y por tanto el tocón mismo, y como el esfuerzo es también el origen del yo, *il est un moi avant le moi, moi sans moi ou moi avant moi*⁶⁴⁷.

El tacto en Biran es algo inaugural, pero también ocupa dos posiciones distintas. La primera como una región media entre la pasividad y la actividad *ideal* del esfuerzo; por otro, y simultáneamente, el tacto cubre el campo de todos los sentidos, desde los pasivos y menos móviles (gusto y olfato), hasta los más elevados (vista y oído). El tacto es un sentido a la vez localizable e ilocalizable, y su representación local (la representación de la mano o los dedos de la mano) pasa a ser tan necesaria como contingente y arbitraria.

2.2 Tangente II.

Derrida continúa su rodeo para dar cuenta de la singularidad del “*corpus*” de Nancy. Este rodeo incluye ahora la fenomenología, la cual trata Derrida con un cuidado irónico: se trata de indagar el momento fenomenológico del tacto siempre y cuando se suponga, por un lado, un momento “propiamente” fenomenológico para esta cuestión y, por otro lado, suponiendo también que este momento fenomenológico

⁶⁴⁷ *Le toucher*, p. 220. Derrida opera con un conjunto de ciertas interjecciones, interrupciones al texto, márgenes. Main de Biran también muestra “una mano”, como Husserl o Heidegger, cuestión en la que no profundizaremos, pues aquí nos basta con constatar el *tacto* como problema de la unión que resuelve Nancy. La mano es un análisis que el propio Derrida propone como marginal, pero irá apareciendo con cada vez más fuerza. Sólo señalamos que toda filosofía que contiene algo sobre el tacto tiene una figura particular de la mano: la trompa de un elefante en Biran, o la posibilidad de los orangutanes en Kant. Ravaisson, por ejemplo, siguiendo a Biran, pero buscando la vida del espíritu, retira la mano (Cfr. Idem, p. 224 y p. 230).

no reproduce esquemas tradicionales. Como sea, es inevitable que esta consideración sobre la fenomenología pase por Husserl, sobre su *Ideas II*.

¿Cuál es esta aportación original de tacto en la fenomenología de Husserl si ya se ha anunciado una cierta pre-fenomenología en Biran o Kant? Cuando Derrida localiza el pasaje, el único, donde Husserl habla de la mano y del tacto, ve que esto sirve para explicar el cuerpo propio (*Leib*) que deviene del tocar, de un tocar que puede tentar (*Abtasten*). ¿Qué añade la reducción fenomenológica a búsquedas tan parecidas como la libertad, la *espontaneidad* de *ego*, el *sujeto* egológico como querer, su poder-querer la motricidad de un *movimiento libre*? Para Derrida de aquí sale la mano (*zum Beispiel; etwa*)⁶⁴⁸. Esto constata el hecho de que Husserl, al prestar una atención preponderante a los procesos y horizonte kinestésicos, relaciona la *inmediatez* y la *simultaneidad* del lado material⁶⁴⁹. La *plenitud intuitiva* del *tacto* se desarrolla con multitud de ejemplos que lo conducen a una primacía fenomenológica, de la materialidad hasta su diferencia con la vista: los dedos pueden tocarse mutuamente (*Doppelauffassung*) y sentirse mutuamente (*Doppelempfindungen*)⁶⁵⁰. Pero en cualquier caso, Husserl no se dirige a otra cosa que al hombre, en tanto que ser humano: el *ego* puro queda determinado como hombre⁶⁵¹.

El cuerpo propio no deviene cuerpo propio si no es mediante el tacto: *Ähnliches haben wir nicht beim rein visuell sich konstituierenden*⁶⁵², del ojo sabemos casi inmediatamente que no toca. Las cualidades reales se constituyen a través de un “esquema sensible” y de una “multiplicidad de bosquejos”, mientras que las impresiones sensibles táctiles no implican ni bosquejo ni esquematización. Y es bajo esta distinción que, según Derrida, Husserl quiere fundar la necesidad propiamente

⁶⁴⁸ “Por ejemplo mi mano”; “Por ejemplo el dedo”. *Le toucher*, p. 233.

⁶⁴⁹ Derrida reproduce un párrafo de *Ideas II* (p. 165), se trata de demostrar que *Leib* es antes que nada el hombre, la mano del hombre.

⁶⁵⁰ Husserl no habla de los dedos para otra cosa, como señalar, al fin y al cabo se trata de constituir la realidad psíquica a través del cuerpo. Cfr. *Le toucher*, p. 239.

⁶⁵¹ Derrida, hace notar en las siguientes páginas que Husserl sólo habla del hombre, no del animal o al menos no con la extensión merecida, aunque esto no responde ninguna axiomática fenomenológica. *Le toucher*, pp 241-245.

⁶⁵² *No tenemos nada semejante para el objeto que se constituye de manera puramente visual. Ideas II*, p. 210 Opus cit. *Le toucher*, p. 247.

fenomenológica de esta distinción de lo táctil en la constitución del cuerpo propio. Pero, se pregunta Derrida, qué sucede si hay una pura auto-afección de lo tocante y de lo tocado y por tanto una pura experiencia del cuerpo propio. Hay efectos de auto-afección, pero el análisis de Husserl no parece poder esquivar la hetero-afección que los hace posible, ¿no hay, en efecto, varios tipos de hetero-afección de lo tocante-tocado, de la vista y el ojo? La experiencia presentada así en Husserl no es pura, está *constitutivamente* rondada y ligada al espaciamiento y luego a la espacialidad visible:

*Así, el intruso, el huésped deseado o indeseable, otro auxiliador o parásito a rechazar, pharmakon que dispone ya de su morada en el lugar, habita como un aparecido en lo más íntimo de uno mismo*⁶⁵³.

Entonces, ya no se trata de conceder una prioridad sobre un sentido, sino de reorganizar el campo de los sentidos o del sentido, sin que dependiera de un sentido particular llamado el tacto (no “hay” el tacto): la constitución del cuerpo propio así descrito supone el paso por el afuera y por el otro. Un *espaciamiento* anterior a la distinción entre varios espacios, entre el despliegue o propagación psíquica (*Ausbreitung, Hinbreitung*) y la *extensio* de la cosa real. En Derrida, este problema –problema final de “solipsismo” del cuerpo propio–, es un problema de la reducción fenomenológica: al buscar la coincidencia aparece la dislocación, una desorganización irremediable. Lo que hace posibles e imposibles los *efectos* del “presente vivo”, ya sea bajo la percepción inmanente o la percepción trascendente, es precisamente esta no-coincidencia. Nancy, se desprende, a juicio de Derrida, de esta fenomenología, “*tocar*” esa fenomenología sin *tocar en ella*⁶⁵⁴. Husserl representa una paradoja al introducir la mano que rodea la visibilidad, la exposición en la superficie, a lo que puede tocar en tanto que puede tocarse auto-afectivamente, reintroduciendo el sentido y lo otro del sentido en el sentido, en todos los sentidos de la palabra *sentido*, junto con la posibilidad de la apropiación

⁶⁵³ *Le toucher*, p. 261.

⁶⁵⁴ *Le toucher*, p. 264.

interminable de un no-propio irreductible, que a la vez condiciona, constituye y limita cualquier proceso de apropiación.

2.3 *Tangente III.*

Tercer dedo de la mano: Merleau-Ponty. Derrida sigue haciendo su rodeo a la singularidad del corpus, cuya justificación en este momento, parte de una filiación que hay que tratar con cuidado. En primer lugar la “herencia” propiamente, por otro, la “pertenencia”. Ambos aspectos no se entienden sin re-inversiones, re-comienzos, desvíos, resistencia, rebelión, sin este tipo de cosas no pueden comprenderse las importaciones alemanas a las *proximidades* francesas, las *exportaciones* como las de Heidegger o Husserl, y también, claro está, la *deuda*. Se trata, en cualquier caso, de dar una justificación a la narración y, así como en nuestro trabajo sobre el problema de la unión del alma y el cuerpo cabe esta hipótesis paralela del tacto, del problema del tacto, de su complot. Y del mismo modo que el problema de la unión del alma y el cuerpo pasa de las *Ideas II* de Husserl a la filosofía de Merleau-Ponty dada la irremediable dualidad Husserliana (más cartesiano que Descartes), Derrida realiza el mismo paso en lo que se refiere a esta historia del tacto.

Nancy cita poco a Merleau-Ponty (en una ocasión, en el capítulo *Trou Noir* de *Corpus*). Derrida lo había adelantado unas páginas antes, al hablar de Biran, casi sin resistir el adelanto de esta relación entre Nancy y Merleau-Ponty. Autor que parece merecer más en cuanto al tacto y que de hecho está allí, en Nancy. Derrida localiza en este pasaje⁶⁵⁵ un análisis tripartito del cuerpo y el tocar en Merleau-Ponty: un *humanoismo*, una fenomenología del tocarse y una sola concepción sobre el cuerpo.

Esta consideración afecta los pasos que distancian a Merleau-Ponty de Husserl. No habrá ruptura con Husserl directamente en la *Fenomenología de la percepción* si no

⁶⁵⁵ *Corpus*, p. 64-67.

en *El filósofo y su Sombra*, capítulo de *Signos*, donde se intentan desenmarañar los entresijos de lo “háptico”. Merleau-Ponty elige su camino, prosigue Derrida, en los *lugares de la derrota*, en los *límites de la conciencia constituyente*⁶⁵⁶: aparecen enseguida el lema de Biran (*yo puedo*), la visibilidad y no la tangibilidad. Al primer ejemplo sobreviene la mano, como una experiencia que sea una “reflexión” del cuerpo: relación del cuerpo conmigo mismo que lo convierte en un *vinculum* del yo y las cosas.

La transferencia parte de un error de traducción, Derrida duda por graves motivos que Husserl quisiera decir que “el tacto está esparcido por todo el cuerpo” como también del encadenamiento de ideas con las que procede Merleau-Ponty el cual se dirige hacia su discurso de la carne y la encarnación⁶⁵⁷. Nuevamente una traducción audaz, Merleau-Ponty pone en boca de Husserl la *leibhaft* como encarnación aunque Husserl nunca hubiera concluido eso de una cosa que puede estar “en persona” o “en su carne” a hablar de encarnación ni de carne del mundo. Además, si atendemos a la idea de que Husserl no era dado a las metáforas por rigor filosófico, Derrida encuentra no sólo preocupante la traducción sino las consecuencias paradójicas del propio Merleau-Ponty.

Por ejemplo, la introyección es en Husserl la única manera indirecta de tener acceso al cuerpo del otro. No puedo tener otro tipo de acceso y en esto Husserl se mantiene fiel. Cuando Husserl dice “sin introyección” no se refiere a nuestro acceso al cuerpo del otro, si no que habla del acceso del otro que como yo, tiene a su propio cuerpo.

Derrida lo advierte sin tapujos, no nos hagamos ilusiones. La mano, en Husserl, presenta para mí el aspecto solipsista de la mano⁶⁵⁸. Derrida es implacable con Merleau-Ponty, las consecuencias de su interpretación son típicas (condicionan un pensar francés) y paradójicas, no tanto por invertir un sentido original de Husserl, sino de provocar un intuicionismo de acceso inmediato al otro. Eliminando o evitando la aprestación, se reapropia de la alteridad del otro de forma violenta. La

⁶⁵⁶ *Le toucher*, p. 268.

⁶⁵⁷ *Le toucher*, p. 270.

⁶⁵⁸ *Le toucher*, p. 272.

alteridad del otro es inaccesible y en esto Husserl vale más que Merleau-Ponty, es la guía que hay que seguir. Lo otro no será lo mío: la lógica de la sustitución supone la sustitución de lo no sustituible. Merleau-Ponty oscurecerá a Husserl en Francia, por su gesto típico y por contener, como otras mentes brillantes de la fenomenología, un pensamiento difícilmente abarcable. Husserl preferirá traicionar a la fenomenología antes que transformar la apercepción indirecta en una presentación directa que jamás podrá ser: el alter ego se reapropiaría con el ego. El rechazo al *cierto* Merleau-Ponty, quien cree ver una contemporaneidad entre el otro y mi propio cuerpo, lo señala enérgicamente Derrida: ni siquiera entre yo y yo, entre mi cuerpo y mi cuerpo, existe esa contemporaneidad. El mundo del otro es intraducible y nunca habrá un "mismo mundo"⁶⁵⁹.

La confusión de Merleau-Ponty se extiende al ver y el tocar que son puestos en el mismo plano de reflexividad carnal. Derrida dice que hay mil ejemplos (volvemos a las infidelidades de Merleau-Ponty, no nos vamos a entretener, usa facilidades retóricas de las que él recela⁶⁶⁰).

Para Derrida, el error de la carne y la encarnación alterna dos intuicionismos. El primero es el requerimiento de cierto privilegio de la mirada, de la inmediatez originaria, de la coincidencia, de la confusión, de la no-coincidencia. El otro, también intuicionista, reinscribe dentro de los mismos valores la experiencia del apartamiento, de la distancia, de la inadecuación, de la indirección: yo coincido con una no-coincidencia, fórmula que se puede llevar al infinito. François Dastur habrá ya realizado esta observación⁶⁶¹, para él Merleau-Ponty se encuentra en la tradición enmarcada por Heidegger en el *Sein und Zeit*, que partía desde Parménides y que privilegiaba la vista. La primacía exorbitante de la visión sin su cuestionamiento desde el interior que la legitima, hacen que Dastur haga una lectura cuidada de Merleau-Ponty, de un Merleau-Ponty más atento a al apartamiento, la no-

⁶⁵⁹ Así como sucede con el arte, la diferencia estriba en que Nancy habla de un umbral del tocar, no una expresión creadora, sino una respuesta al mundo, el lugar de lo nacido y la repetición Cfr. *Le Toucher*, p. 280.

⁶⁶⁰ Cfr. *Le toucher*, pp. 280-284.

⁶⁶¹ DASTUR, F. *Monde, chair, vision dans Merleau-Ponty* p. 136. Idem. Opus cit. 287.

coincidencia, lo intocable y lo invisible. Hiato del que tampoco puede zafarse, el *Urelebnis* de Husserl.

No hay teoría óptica y el intuicionismo de lo sensible sale triunfante, y si no hay ningún intuicionismo sin relación con lo háptico, los paralelismos o las simultaneidades dejan de ser determinantes, ni siquiera determinables. Estas luchas de los sentidos por una jerarquía y su democracia (tocar con la voz, por teléfono tocar el corazón), tan encarnizados como son, no podría haber perdurado ningún desacuerdo. Para Derrida no debemos partir de algo así como una sensibilidad indiferenciada, o un cuerpo sin órganos. Hay que buscar una organización distinta de lo que se llama sensibilidad, cuerpo propio o carne. No existe sólo un sentido, ni seis, hay que sentir y contar de otra manera.

Dejando aparte lo visible y lo invisible (que Derrida considera una gran obra, una obra en movimiento de la que no sabemos hasta qué punto desplaza la *Fenomenología de la percepción* y la *Estructura del Comportamiento*), Derrida se pregunta cómo ha sido posible que Merleau-Ponty le haya dado tanta importancia al tocar. Cómo puede conciliarse el antagonismo de la no coincidencia, la disociación, de la vista como el tacto, la inmanencia de un acceso siempre sustraído a la interrupción, a lo invisible, a lo intocable. En las obras primeras de Merleau-Ponty, y desde la metáfora de la analogía sinestésica, se funda una espacialidad común a lo visible, a lo tangible hasta poder hablar de un tocar con los ojos. Hay una transición en la mirada precedida por un campo táctil⁶⁶². El campo táctil parece previo y solamente cuasi espacial, en la medida que la visión prepara y asegura la fase de transición. La visión se adelanta a lo que la condiciona: la importancia de la sinestesia no excluye una jerarquía y además la primacía está en la visión. El cuerpo es el corazón de la vida, el que anima que siga el espectáculo formando con el mundo un sistema⁶⁶³. La predominancia de la mano constata que *la Fenomenología de la Percepción* es una antropología: no hay animalidad, no hay hominización.

⁶⁶² Php, p. 258.

⁶⁶³ Php, p. 235.

La mirada en lo visible y lo invisible se desborda. En el origen mismo del mundo la mirada no conoce borde, no conoce borde externo. Tema desbordante que se ve desbordado. En primer lugar por el pliegue interno de un reborde que no se distingue de él y que se denomina lo invisible, el saber y el decir ni ven ni se ven: hemos de igualar la visión con el saber, decir qué somos nosotros y qué es ver, como si nada supiéramos⁶⁶⁴. Lo visible, no es inteligible o ideal, está directamente en lo visible, por lo que no sería lo invisible como otro visible "posible", o un "posible" visible para otro.

La cuestión que abre la invisibilidad (la vida invisible, la comunidad invisible, etc.) está ligada a la visibilidad y este singular motivo lo cubre todo. Derrida incluso se confiesa un admirador: existe una acogida de la no-coincidencia donde el yo (*je*) no coincide tan fácilmente. Aquí, el tacto, está en igualdad con los otros sentidos ya que no se encuentra anquilosado entre lo que toca y es tocado. El discurso se conduce hasta cierta dispersión del "sentir": el *quiasmo*, el mejor ejemplo del pensamiento de la *carne* según Derrida. El *quiasmo* respeta en principio la singular pluralidad, ejemplaridad infraestructural de la visión hasta la *dispersión sin dispersión del tacto*⁶⁶⁵. Aquí también aparece la mano también, pero hay que lamentar algo. Cuando Merleau-Ponty dice "nosotros" para Derrida es un "nosotros los hombres", no los animales, aunque algo de eso había en la *Fenomenología de la percepción*, significa si bien el hombre responde al *logos que no tiene*, se realiza solamente en "el hombre" y a través "del hombre". El *logos* es lo visible, y de esta manera la gran emoción con las que se abrían las páginas de la obra póstuma de Merleau-Ponty desaparece. La reversibilidad entre lo visible y lo invisible no llega nunca: lo intocable nunca es visible. Habrá que volver a Nancy para dar cuenta de esa "sensorialidad en el otro implicada en la mía" y "sobre la cristalización de lo imposible".

⁶⁶⁴ *Visible e invisible*, p. 18.

⁶⁶⁵ *Le toucher*, p. 298.

2.4 Tangente IV.

Los desplazamientos de terreno, en sus fisuras y dislocaciones, provocan solidaridades afines, filiaciones, de ahí a que Derrida no quiera realizar tanto una historia del reconocimiento del tacto sino acercarse a esto que se desplaza o ha desplazado el pensamiento. Todo ello conforma la “inestabilidad” abierta sobre la que va a seguir Derrida. Se trata de hablar de una cuestión “neo-heideggeriana” o “pre-técnica”: *la tejné de los cuerpos, la eco-tecnia*. Como siempre se trata de huir de una historia del pensamiento objetivable, paradigmática, con un adentro o un afuera, necesitada de su identidad. Inestabilidad abierta en dos sentidos, más o menos, el primero consiste en la contingencia de la regla de la obra; el segundo, en la posibilidad de sumar infinitamente pensamientos dispares. En esta ocasión entran a escena Didier Franck y Jean-Louis Chrétien, de quien Nancy, por cierto, carece de referencias.

En los capítulos “Cuerpo glorioso” y “Encarnación”, nos enfrentamos al tipo de corporeidad cristiano. La posibilidad de la prótesis técnica en los cuerpos, que es su metonimia o sustitución, está directamente en la singularidad del acontecimiento, cuestión que se define del siguiente modo:

*A lieu et tient lieu: a lieu tout en tenant lieu, a lieu pour tenir lieu –par le fait de tenir lieu et en vue de tener lieu: a lieu de tenir lieu: tenant lieu d’avoir lieu*⁶⁶⁶

El pensamiento tiene lugar por ocupar un lugar, y Nancy pone este tener-lugar como la contigüidad o el contacto de “el tocarse” y el “apartarse”, cuestión que Derrida identifica con la prótesis *el lugar del que ocupa un lugar, a lo que tiene lugar por ocupar lugar*. Todo lo cual queda mucha más allá del hombre, de su humanoísmo de la-mano-del-hombre. Derrida relaciona esto con la atención especial que Nancy pone en la extraña relación *aporética* que Husserl pone entre la fenomenología y su propio límite: límite que la fenomenología toca y transgrede: Husserl (...) *muestra*

⁶⁶⁶ *Le toucher*, p. 315, la traductora insiste en presentar en el original francés esta definición. Ver nota **.

que ser constituyente no es ya un núcleo egoíco, sino “el mundo en cuanto sentido constituido” (...) La constitución está constituida a la vez⁶⁶⁷.

Tanto Franck como Chrétien mencionan las *Ideas II* de Husserl. En la *Chair et corps, sur la phénoménologie de Husserl* de Franck encontraremos el ajuste también de ciertas *aporías* en Husserl. La primera sin duda vedaría el propio proyecto de Franck, una “analítica de la encarnación”⁶⁶⁸, entre una “escisión de *ego*” y la “pre-donación” del *alter ego*, la cual pasa por introducir una temporalidad. No hay tiempo sin tacto (*tact*), sin contacto que es el tacto “*de sí a sí*”, como tampoco hay tiempo sin *carne* que es la que precede la temporalidad⁶⁶⁹. El contacto da el tiempo desde un lugar intemporal, el contacto será definido como intemporal.

Husserl, con la reducción epojal, suspende la realidad del contacto para brindar su sentido intencional o fenoménico, el *sentido* de contacto me es dado de este modo mediante la reducción: no puedo tener el contacto y el *sentido* del contacto, como a su vez no puede aparecer el tacto perteneciendo *realmente* ni a la cosa tocada (sea ya trascendente o inmanente) ni a la vida (*Erlebnis*). Se trata del problema del doble motivo en Husserl entre la *epojé* y la inclusión no-real del noema en la vida fenomenológica de la conciencia, la doble posibilidad que abre el espaciamiento de una distancia: la fenomenología del contacto queda desviada. Se trata de lo que Nancy denomina *síncopa* y lo que Chrétien denomina *intervalo*.

La diferencia de este *entre* hace que la “técnica” sea convocada. Se trata de una instancia *anestésica* nos dice Derrida, la sensibilidad en y como insensibilidad. Se trata de un éxtasis ante el cual la fenomenología debe rendirse, inclinarse por lo menos. El goce ha de entenderse como diferencia pero entonces, ¿cómo podemos entender la sensualidad helética de la carne en Franck como *contacto* y este contacto como contacto consigo mismo si precisamente la *carne* es intemporal,

⁶⁶⁷ *Être singulier et pluriel*, p. 85. Nancy está hablando de las *Meditaciones Cartesianas*. Opus cit. *Le toucher*, p. 316.

⁶⁶⁸ Derrida asegura que efectivamente aparece esta idea escrita en la página 193, como una necesidad que se ha procurado establecer en la obra.

⁶⁶⁹ El problema en Husserl, ya señalado, es la *aporía* –la donación de varios *egos*- queda sin justificación lógica y conduce a un escepticismo absurdo. La introducción del tiempo lo ve Franck en Husserl en 1931. Cfr. *Le toucher* pp. 322-323.

precede al tiempo sin pertenecer al tiempo? Para Husserl este tema lo ocupa la omnitemporalidad con un tiempo continuo (un movimiento) indisociable de la temporalización. Se produce una traducción nada arbitraria por parte de Franck, *temporalización* por omnitemporalidad, la cual intenta establecer el *contacto* como “contacto de sí a sí” y establecer un nexo entre el *contacto* y *contingencia*. El primero se encuentra en el inicio del tiempo, como *el tiempo de darse el tiempo, como el tiempo del tocarse*.

Derrida ve un doble motivo para esto. Primero superar una analítica trascendental por una analítica existencial (pasar de Husserl a Heidegger) y, en segundo lugar, a su vez, superar una analítica existencia dominada por el tiempo. Estos dos movimientos tienen el objetivo establecer la necesidad de lo que enlaza el contacto: la carne con la *archi-facticidad* como *con-tingencia* y como *predecesora* del tiempo.

Para el primer caso, el de la *traducción*, es importante conocer lo que Franck trata de hacer con la palabra *contingencia*. Ésta condensa las traducciones posibles de la carne⁶⁷⁰, y esto es lo que le interesa precisamente a Derrida, la *traducción* y la *condensación*. La traducción quiere mostrar la *aporía* del cuerpo, Franck señala el hecho que *carne* implica tanto al cristianismo como no lo implica necesariamente, además, y yendo más allá, el propio término fenomenológico de carne (*leib, leibhaftig, Leibhaftigkeit*) no siempre admite un equivalente preciso (*carne, encarnamiento, etc.*). Para Derrida resta un problema, una perplejidad sin respuesta pues, ¿nos arriesgamos a borrar el cuerpo cuando aún queda algo de él, o bien agregarlo cuando tampoco hay referencia? En Husserl, por ejemplo, *leib* es una noción de cuerpo donde se introduce la vida, pero donde también se introduce el espíritu⁶⁷¹.

Para el segundo caso, el de la *condensación*, hemos de considerar una poderosa capitalización semántica de la contingencia: la contingencia como facticidad esencial del tacto como constitución referencial de la *leib* y con-tacto con el cuerpo

⁶⁷⁰ Se trata del capítulo de la *Caricia y el choque*. Opus cit. *Le toucher*, p. 331.

⁶⁷¹ Cfr. Idem, p. 338.

propio o la carne: más precisamente, *el con-tacto de sí a sí* como el *con-tacto de sí al otro*.

Para esto último hay que señalar todo lo que esta condensación performativa nominaliza la nominación del tacto de forma elíptica. Por ejemplo, la diferencia sexual de la carne a través de la caricia. Para Franck, si bien la caricia puede ser sexual, no es *originariamente sexual*. La caricia es choque, es “también” choque, implica siempre el choque así como *leib* (carne) no siempre se refiere a lo corporal pero también lo implica. La caricia virando al choque también es reducción, pero Derrida se pregunta sobre el golpe, ¿la caricia es golpe?, y comprueba inmediatamente que los *meollos clásicos*: la secundariedad de lo que corrientemente llamamos cuerpo (*Körper*). Derrida no niega la originalidad de Franck, pero intuye que la deducción de la diferencia sexual mediante la caricia o, más adelante, la deducción de un “cuerpo político”, conforman una historia determinada formada de complejas capas fenomenológicas, que no apartan a Franck precisamente de esos modelos clásicos.

Las diferencias con respecto al corpus de Nancy serían entonces las siguientes. Primero el sacrificar el concepto *partes-extra-partes* de un cuerpo que ya no es esencialmente ajeno o exterior a la carne, pertenciéndole como ajeno, como supletorio. A su vez, paradójicamente, esto implica una *reapropiación* de la egología (carnal, espiritual vital o vivificante, interiorizante). Además, sólo el *ego* humano funciona como la medida de todas las cosas.

Este problema, ya señalado en bastantes ocasiones, implica contradicciones importantes para la propia fenomenología. Primero, un privilegio semejante contradice la suspensión fenomenológica de cualquier tesis sobre la existencia del mundo, o en el mundo, incluida la del hombre. Segundo, esto impulsa a desdeñar lo que no es carne humana. Tercero, el surgimiento histórico del mundo deja en él la sombra de la hominización, la aparición de la mano y luego la técnica por la archifacticidad trascendental. Y por último, el hombre regresa, por su privilegio, al pensamiento antropoteológico, e incluso cristiano de la carne, que para Derrida no merece su renuncia pero sí pensar sobre él.

2.5 Tangente V.

Llegamos a la última de estas *tangentes*. Si ha rodeado el *doble motivo* de Nancy. Primero, el proyecto de la deconstrucción del cristianismo, deconstrucción del cuerpo, del *corpus* y por tanto del “tocar” cristiano, que a la postre es humanoísta o ántropo-teleológico. Segundo, sobre determinación del toque cristiano de la noción de *chair* sea o no sea parte de la traducción alemana de *leib*. Chrétien habrá dado lugar al otro, a la inscripción de su alejamiento, *lo que excede la yo en el corazón carnal del ego*, desimetriza la cuestión del tocar como tocarse. La reflexión viene de Aristóteles, pero bajo la guía de Santo Tomás, su intérprete. La transitividad del tocar vence siempre su reflexividad, una transitividad que aún al *tocar-se* no se deja reducir. La dificultad no se reduce a la reversibilidad sino a la *simetría*: puede haber reversibilidad o pliegue reflexivo, pero en la *incurvación expuesta de una disimetría*⁶⁷². Ser sensible al tacto es consentir, este sentido, el tacto, entonces es un sentido de consentimiento el cual tiene sentido con la transitividad.

Vemos, casi inmediatamente, que a pesar de la búsqueda totalmente fenomenológica de Chrétien, éste no habla de “intencionalidad”, sino de “transitividad”. Esta noción está ligada a Santo Tomás, quien cristianiza la noción del tocar, comentando a Aristóteles. Para Santo Tomás la *inmediatez* del tocar intelectual y la *primacía* de lo inteligible se afirman *simultáneamente*. El “tacto espiritual”, no conoce ni medio intervalario ni distancia, trascendiendo incluso el valor del afecto, es decir, que este tacto sin afección, activo y actual, no está mediatizado como lo estaría el “tacto de la carne”. El sentido propio del tacto, por lo tanto, es ajeno a la sensibilidad. Del tacto carnal, entonces, se descifra el tacto espiritual. Se trata, prosigue Derrida, de una *conversión* del cuerpo, de su devenir-carne. El cuerpo cristiano aspira a ser un espíritu en su verdad, y en esta aspiración está la *historia* del cuerpo cristiano en tanto que carne: pecado original, la Encarnación, la Eucaristía, el don, el anuncio de la promesa y de la memoria del

⁶⁷² *Le toucher*, p. 51.

hoc est meum corpus. La contingencia adquiere un sentido plenamente histórico del tocar, ya no es necesario hablar de *archi-facticidad*⁶⁷³. A la vez, la noción de *contingencia* adquiere sentido plenamente histórico en el contacto etimológico del tocar, situándose entre el tocar (el espíritu divino) y la contingencia histórica de la criatura, que viene después de él. El tocar es la experiencia de la humanidad creada. La palabra contingencia crece, se produce y re-produce en Chrétien. Aparece junto a la contingencia la palabra “llama”, ¿por qué?, se pregunta Derrida. Bien, la llama, antes que una figura es una luz, arde por sí misma, inflama y toca transitivamente⁶⁷⁴. La llama nos toca, se toca y podemos tocarla, su luz antes que su fuego, consumiéndose a sí misma, abstrayéndose de la idolatría sin poder subsistir como imagen de adoración: verdad de una luz sin ídolo y sin icono, *presencia sin imagen y sin representación*⁶⁷⁵.

Derrida lo expone sin tapujos. La llama de Chrétien cruza el discurso de la *caricia* de Lévinas: *proximidad íntima que jamás se vuelve posesión, exposición desnuda de lo inaprehensible*. Y así como esta reflexión de la carne cruza a Lévinas, del mismo modo ha de cruzar toda la historia de su reflexión y, evidentemente también, sobre aquellos discursos de la *carne* que no se pretendían cristianos. La *carne* es la caricia cristiana, el amor cristiano, la caridad cristiana, la carne sobre la cual solo un pensamiento del amor proporciona toda su carne de espíritu. Existe una experiencia de la presencia sin representación.

En Chrétien, Derrida ha analizado distintas distinciones: *mediato* e *inmediato*, *reflexivo* o *reversible* y *transitivo*, a lo que aún hay que agregar la distinción entre *reciprocidad* y *no reciprocidad*. Para Santo Tomás, el tacto puede guardar esta diferencia, pero esta misma diferencia no existe, no se da, en el *contacto mutuo con la divinidad*, hay *mutus contactus*. Es aquí donde el libro de Chrétien, *L'appel et la*

⁶⁷³ Aquí se elimina la necesidad de una historicidad abstracta y sin historia del tacto. Chrétien no cita a Franck, pero independientemente esta cuestión del tacto, así tratada, se aleja tanto de este último como de las nociones heideggerianas del *Offenbarkeit* (revelabilidad) más originaria que la *Offenbarung* (revelación), como sea el tacto fenomenológico entra en una historia fáctica, “real”. Cfr. *Le toucher* p. 353.

⁶⁷⁴ La noción está emparentada con devenir amor del deseo aristotélico, *orexis*, aunque el primer *moor* aristotélico deja a Dios infinitizado, es decir, no tiene analogía con el mundo de las criaturas. Cfr. *Le toucher* pp. 354-355.

⁶⁷⁵ CHRÉTIEN, *L'appel et la réponse*, p. 135. Opus cit. *Le toucher*, p. 355.

réponse llega a su objetivo mismo. La mano del hombre corresponde a la “mano de Dios”, ésta se identifica con su hijo y con el Verbo, como palabra dada y ordenada la cual convoca todos los sentidos: la *carne*: todo escucha y arde por escuchar.

Como vemos, lo que busca Chrétien está condicionado a la inmediatez espiritual, la inmediatez plena háptica, la plenitud de la inmediatez háptica que es del orden de lo infinito, la cual convive con los intervalos del contacto finito de la criatura. En este sentido, junto al seguimiento que le ha dado a Aristóteles, se produce un velamiento del tacto, lo cual, para Derrida, se trata de otra ocultación fenomenológica (una *ilusión* de lo mediato ante algo que es inmediato), por lo que hay que aprehender a *ver*. Cuando aprendemos a ver, la inmediatez se revela como otro error, otra *ilusión* nacida de una ocultación fenomenológica. La cuestión del velamiento produce sin duda, para Derrida, prejuicios filosóficos de la inmediatez del tacto. En lo que se refiere a la otra distinción, la *afección* y la *auto-afección*, ésta queda también circunscrita a la criatura viviente, caída y encerrada en sí misma, la cual ha de ser trascendida hacia la auténtica inmediatez del tacto. Finalmente, la conexión divina que evita la *no reciprocidad* está condicionada por el Verbo que Derrida identifica rápidamente con el Logos, Logo que implica un ántropo-teo-logismo: *El Logos se anuncia al hombre, y la Mano de Dios a la mano del Hombre*⁶⁷⁶. La mano queda priorizada en Chrétien, en la tradición aristotélica, en su teleología revelada: tacto humano donde queda la correspondencia entre el hombre y su mano. No obstante, la mano no aparece en Aristóteles, hay en esto un enorme silencio. Este silencio es, en Chrétien, objeto de una importante atención filosófica, si la mano no aparece en Aristóteles es porque está más arriba, es más importante, que el resto de órganos del hombre: si la mano no aparece explícitamente, tendríamos que renunciar a una de las res universalidades del tacto que, extendiéndose a todo el cuerpo, lo volvería extensivo a la carne en general.

Aquí residiría el problema de Chrétien, en este Aristóteles modernizado, cristianizado vía Santo Tomás. Para pensar la carne haría falta la mano, la mano en su silencio y como “significación filosófica fuerte”, y primeramente la mano de Dios.

⁶⁷⁶ *Le toucher*, p. 363.

Prescindimos de la mano del hombre pero sin olvidarnos de cómo volver a ella, encarnación y carne para recibir de Dios la mano del hombre. En realidad la cuestión de mano cae hasta desaparecer, la comprensión de la mano implica siempre la pre-comprensión de la aptitud transitiva para tocar y para dar la intuición actual de presente. Sólo en el tacto espiritual quedan todos los predicados reunidos en acto y en una forma infinita y en consecuencia plena e inmediata sin espaciamiento, ni media ni distancia⁶⁷⁷.

No hay espacio alguno para la interrogación sobre la técnica, ni a la animalidad. No sólo consiste en un problema de humanoísmo, de ántropo-teo-logismo, sino de un problema de reducción. Lo *ex-crito* en Nancy y el espaciamiento quedan reducidos en Chrétien a la finitud, lo revelable en la elevación de la Encarnación y del Logos. Se trata de la hominización de Dios, el Dios que se hace hombre, por mediación del Hijo, del Verbo o la Mano del Padre misericordioso. No hay prótesis, trasplante o *tejné*. Si hay espaciamiento en la Encarnación jamás será un fenómeno de la finitud irreducible de Nancy. No hay pensamiento finito para el sentido del mundo. Estas historias de la tangente muestran la tentación de un pensamiento de la sustitución sin sacrificio ¿ha sido secuestrada la sustitución?

3. *Corpus*, más allá del cuerpo, más allá de la unión.

Las cinco tangentes conforman un relato de sintonía, complicidad y defensa. Nancy ha sido expuesto delante de la fenomenología, de los esfuerzos de ésta por escapar de la dualidad, problema fundamental no sólo de la disciplina, sino de todo el pensamiento. Los esquemas son duales, o representan un conflicto de dualidades, ¿son todas ellas reducibles al problema de la unión del alma y el cuerpo?, probablemente. El problema de la dualidad, tal como lo hemos visto en el capítulo

⁶⁷⁷ Se trata de revisar nuevamente en base a las traducciones: Aristóteles traducido a Santo Tomás y, éste último, por la cuestión mística de la llama, a San Juan de la Cruz. Cfr. *Le toucher*, pp. 369-371.

anterior, en Husserl ha abierto un *estilo francés* de la fenomenología. Tanto aquellas lecturas pre-fenomenológicas como aquellas propiamente fenomenológicas están circunscritas a un problema general de reconciliación, una reconciliación por otro lado totalmente insatisfactoria. En Derrida queda claro que los logocentrismos, los esquemas de la continuidad, del encaje, dominan demasiado aún estos pensamientos, a pesar que todos especulan sobre estrategias en principio distantes de los viejos esquemas filosóficos. Lo hemos visto en el recorrido de las tangentes, las cuales, están al servicio de un rodeo largo (no lo suficientemente largo) sobre el concepto de *corpus* en Nancy.

La labor sobre el cuerpo es, a pesar de todos los esfuerzos, una labor intocada. El cuerpo no ha sido pensado, no todavía, pues para Derrida, la única forma precisa, exacta, reside en esto que Nancy viene anunciando desde 1980 y que hoy se despliega cada vez más. Pensar el cuerpo es pensar el tacto, pero cómo se ha de pensar el tacto es algo muy importante.

En primer lugar como piel, como *expeausition*⁶⁷⁸. Este neologismo, mezcla francesa entre *exposition* y *peau*, es un “acto de fe”, lo que dentro del cuerpo simboliza el origen de la vía mediante aquello que él desplaza, se trata del corazón, pero no el corazón interior, sino el corazón del sacrificio, expuesto, sangrante. Se trata de algo que no consiste en un tropos, aunque el lenguaje de Nancy nos conduzca a él precisamente para recordarnos que no “hay” el tacto. Entonces, ¿qué legitimidad tiene hablar del tacto?, ¿por qué este es el tema más *serio* de la filosofía hoy en día según Derrida?

Si hablamos tanto de algo que en efecto no está, si hablamos sin cesar de aquello que en realidad no “hay”, tal vez es que el cuerpo que mentamos se refiere a algo totalmente nuevo: otro cuerpo, otro cuerpo pensante⁶⁷⁹. En otro sentido, el tacto es lo pertinente, tocar lo justo, tanto *quanta au baiser ou à “baiser”*, lo que hace de la experiencia una impertinencia cuando todo esto no se puede tocar.

⁶⁷⁸ *Corpus*, p. 31.

⁶⁷⁹ *Le toucher*, p. 381. Desde las páginas anteriores este tacto también es el tacto de la deconstrucción del cristianismo.

En su breve obra, *58 indicios sobre el cuerpo*⁶⁸⁰, Nancy ofrece tal vez una síntesis exacta sobre el *corpus*, el cuerpo. Lo distancia de *Ego*, lo une a *Ego* al mismo tiempo. La condición de posibilidad de esta argumentación no deja de partir del mismo problema de la unión.

A ojos de Nancy, el problema de la unión del alma y el cuerpo siempre está presentada, pensada incluso por el pensamiento más grosero, como dos sustancias distintas sobre las que hay que justificar el dominio de la una sobre la otra, más precisamente el dominio del alma sobre el cuerpo. Por otro lado, este mismo problema, puede considerarse desde el punto de vista de la unión que, por sí mismo, presenta el cuerpo lejos de la oscuridad de su mecanismo, de sus órganos: *le corps sentant*, donde la verdad se revela en el propio cuerpo, tal como la verdad se revelaba en el *cogito* cartesiano: la abertura de un adentro por un afuera y, a su vez, de un afuera por un adentro. El cuerpo puede distinguirse del afuera y del adentro pero conforma su realidad. Pero el adentro, en este sentido, no resulta el cuerpo en su unidad psicológica replegada en sí misma, ni del mismo modo su interior considerado como el contenido no sensible de la sensibilidad: la envoltura, la habitación, la prisión..., es decir, como todas aquellas fórmulas dualistas que el propio Descartes ya trató de evitar en la VI Meditación, donde yo no soy como un piloto en su nave.

El adentro, no puede estar sino en relación al afuera, el adentro va hacia el afuera y no es una conciencia interior, sensible, sólo receptiva. La *partida* sólo tiene sentido en un único sujeto consigo mismo:

*On se trouve ainsi dans ce qu'on pourrait nommer un dualisme, non de la séparation mais de la distinction, non de l'exclusion mais de l'ouverture, non de l'hétérogénéité, mais de l'hétérogénèse d'une homoousia (pour détourner un terme de la théologie trinitaire, qui désigne l'identité de nature des personnes distinctes)*⁶⁸¹.

⁶⁸⁰ NANCY, Jean-Luc. *58 indices sur le corps*, suivi de Ginette Michaud, Appendice. Éditions Notabene. Montreal. 2004. El texto es un regalo para Valéry el cual figura en la tercera edición de *Corpus* (2005).

⁶⁸¹ *Corpus*, p. 158.

Dicho con una sola palabra, el cuerpo es la *exposición* de la subjetividad. No hay una subjetividad de la cual tengamos que encontrar la llave por la que opera con el cuerpo, o una herramienta específica que la conecte con su corporeidad⁶⁸². Lo mismo y lo otro convergen en el mismo punto (no hablamos de separación sino de distinción): es el mismo afuera el que abre el adentro, o el adentro que simplemente se abre: *interior intimo meo*. No existe un lugar de encuentro de la pretendida dualidad, es una dualidad necesaria, algo que es lo mismo, una mismidad diferenciada.

Abrir no debe entenderse en el sentido cotidiano de abrir aquello que estaba cerrado, como si se abriera una puerta. Abrir es el *en sí* de la abertura, como *relación de sí*, un movimiento de salida y de regreso. Este es el doble movimiento que designa la *exposición*, su “sustancia” que consiste en pasar del adentro al afuera:

*C'est ce double mouvement que désigne l'ex-position, la mise au dehors, la mise hors de soi qui fait la nature et la structure d'un "soi". Ce "hors de soi" le tourne vers "soi", et il n'est "pour soi" que pour autant qu'il est "hors de soi"*⁶⁸³.

Un cuerpo por toda su piel y todas su aperturas *ex-pone* un adentro, un adentro que no existe realmente en él, que no lo constituye, que no está dentro de él, ni mucho menos fuera, pero que por esta misma suerte de *ex-posición* él es el “mismo” que su *ser-ex-puesto*.

*Le corps est l'existence et il n'y a d'existence que corporelle. Ce matérialisme est le seul radical et rigoureux. Il est le matérialisme de la matière exposée*⁶⁸⁴.

La función e identidad de lo corporal queda definida en estos 58 indicios, un cuerpo material vacío y lleno, extenso e inextenso, invitado a la metáfora de su propia apertura, exhortado por sus partes: su suma, las partes y las regiones 5+8, que

⁶⁸² Lo vimos en el caso de Merelau-Ponty por ejemplo, esa “llave” estaría en la percepción.

⁶⁸³ *Corpus*, p. 109.

⁶⁸⁴ *Idem*.

sumados son 13 (1 y 3) como la unidad de sus dos partes y la función o bien, 13 como el Arcano Mayor del Tarot, la muerte la cual incorpora la cuerpo en el perturbable cuerpo universal de *los barro y de los ciclos químicos, de los calores y los brillos estelares*⁶⁸⁵.

4. *Las imposibilidades de tacto y las imposibilidades de la unión.*

El tacto, ¿podría esconder el secreto de la problemática de la unión, es su respuesta, es el momento justo donde los discursos se han perdido? La respuesta es afirmativa, está cerrada, dicha. La ley del tacto (*tact*), es decir, la ley que prohíbe tocar: la interrupción del contacto o continuidad con lo que hemos llamado *naturaleza*, y como ley, como prescripción coercitiva, ésta es posterior siempre a esta misma *naturaleza*. En este sentido, la obra de Derrida, en la página número 108 de la versión castellana, nos dice (...) *basta para desacreditar en su fondo cualquier oposición entre naturaleza/cultura, naturaleza/conciencia* (...). No se puede hablar de tacto sin contacto, sin la existencia de esta ley.

Del mismo modo, no “hay” el tacto. Si el tacto es tocar el propio límite también es no tocar, es perder lo propio en el momento de tocar en él, es la *síncopa*: tocar del *tocarse*, el tocar *como tocarse*, cuestión que justifica las tangentes de Derrida, donde de manera nada fácil o accesible a veces, puede percibirse la historia del tacto en la filosofía. Cuestión que reside en el corazón de todo debate relativo la “cuerpo propio” y a la “carne”, el corazón de la *síncopa* está entre el tocar y lo intocable, los cuales no pueden pasar como absolutos, se los toca de alguna manera⁶⁸⁶. El caso de la boca es el más notable, ésta se toca pero no en virtud de tocar, de tocar los labios por ejemplo, sino que de ella aparece la palabra: para reír hace falta más de un orificio.

⁶⁸⁵ *Corpus*, p. 121.

⁶⁸⁶ *Le toucher*, pp 168-169.

En ese caso Nancy está delante de toda la tradición. En primer lugar, hay que descartar de entrada toda preponderancia sobre el alma o la conciencia. Como sea, Nancy se encuentra con un trabajo ya hecho, un camino recorrido, no hay posibilidades sino muy remotas, de intentar entender en Nancy un discurso parecido. La inclinación del pensamiento se dirige al cuerpo, pero un cuerpo donde no “hay” el cuerpo, sino el espaciamento, lo escrito y el tocar. El pensamiento de Nancy se opone de forma rápida, tal vez fulgurante, a los conceptos de corporeidad precedentes. Hemos visto ya muchos ejemplos en Derrida sobre la oposición del pensamiento de Nancy a los “núcleos” retóricos de estos cuerpos: oposición a la *continuidad* de Merleau-Ponty, al tejido de la *carne* como encaje, por ejemplo. Y es cierto, Nancy evita pensar el cuerpo desde su utilidad, desde su posible posición (oposición) radical a un pensamiento espiritualista, trascendente o inmanente. Por ejemplo, resta clara una oposición al cuerpo como fundamento de la inquisición histórica, aquél es un cuerpo plano vacío.

¿Se supera la metafísica con todo esto?, ¿quedarán a partir de ahora (nos referimos a un ahora absurdo, a un ahora que contiene la comprensión del pensamiento de Nancy, la correcta comprensión de Nancy) resueltos los caminos tortuosos del problema de la unión? No sabemos si lo que expone Nancy es efectivamente la inversión definitiva del problema moderno de la unión, un problema general de encaje, de contingencia y de finitud. Tal vez para esto quepan aún muchos años. Derrida publica su libro en el 2000 y la traducción castellana apenas llega en 2011. Entre tanto contamos con un conjunto de publicaciones que aún esperan el comentario, la crítica. Nos queda mucho que discutir, mucho que recorrer todavía para constatar de una manera efectiva si este anuncio tierno y optimista de Derrida es realmente así.

Nosotros, no obstante, podemos quedarnos satisfechos al presentar este último paso hoy, pues ¿por qué hablar del cuerpo, del tacto, del cristianismo, de la *cuasi permixtio*, del *unum quid* si precisamente no hay este mismo problema de la unión?

Nancy ha presentado el cuerpo jamás pensado, el cuerpo lejos de su dualidad con la mente, con los otros cuerpos, con su necesidad sustancial, su necesidad de

unión. El problema de la dualidad no es un problema, el problema del encaje tampoco. Se trata de saber que esos “problemas” formaban parte de la exactitud del concepto, eran propios al cuerpo propio como extenso e inextenso, como vacío y pleno, como dislocado y continuista. El tiempo nos dirá qué caminos más se abrirán, qué otras ideas nacerán de este pensamiento y si en ellas, efectivamente, ya no queda más rastro del problema de la unión que el de una genealogía descriptiva de estas nuevas estrategias.

Al menos queda esbozada la intención de esta Filosofía: hay que buscar una organización distinta de lo que se llama sensibilidad, cuerpo propio o carne⁶⁸⁷. Por qué hemos de contar los sentidos precisamente con la mano (mano y animal) del hombre y con sólo este discurso de toda la historia interminable de lo háptico.

Hay que sentir y contar de otra manera. El cuerpo quedará retratado, presentado como todo, a la vez que no cumple con ese todo. En primer y único lugar, el cuerpo es impenetrable, material y extenso, definido por otros cuerpos, incluso el vacío es un cuerpo sutil. Pero no hay vacío en los cuerpos que están llenos, así como también hay inmaterialidad en los cuerpos que parten de una materialidad radical en su exponerse.

Este es el estado actual de la cuestión, estado que proviene directamente del problema de la unión del alma y del cuerpo. Y esto es lo que importa, de momento. Quedará precisamente para el debate si otro, otro que no sea Derrida por ejemplo, alza sus armas en contra de Nancy y lo describe como un pensador de la función y la identidad, apostando por un modelo que rehúse el reconocimiento del *corpus*, de su piel, incluso de su imposible existencia. Tal vez allí, postrado ante la obra monumental de Nancy, diga algo más (algo más extravagante pero más exacto) y ya no quiera hundir las raíces de la Modernidad en Descartes, sino en Gilgamesh, cuando comprende su mortalidad, cuando pierde la batalla contra la divinidad simplemente por no saber estar despierto.

⁶⁸⁷ *Le toucher*, p. 293.

En la conclusión del presente trabajo haremos la conveniente síntesis, pero cabe resaltar que incluso en temas periféricos como el corazón⁶⁸⁸, como la insistencia en la no problematicidad de la unión del alma y el cuerpo, entre Descartes y Nancy se ha plegado el tiempo y el espacio: un pequeño contorno de la sombra de este pliegue son las páginas de este trabajo.

⁶⁸⁸ El corazón, presentado en el III capítulo sobre Descartes, es un elemento de importancia para Nancy quien no tiene su propio corazón, y tema que suele ser citado y explotado con recurrencia Cfr. *Le toucher*, p. 111 y ss.

Conclusión

Nuestra investigación ha llegado a su final. No podemos aventurarnos hasta el extremo de afirmar que con Nancy se cierra un capítulo del pensamiento, mucho menos el final de una metafísica. Sin embargo, su *filosofía* (la filosofía que ha analizado y comentado Derrida) constata de algún modo nuestra hipótesis inicial: el desarrollo del pensamiento moderno ha consistido en el intento de reformulación, restitución o fundamentación de la unidad del alma y el cuerpo. Ciertamente, nosotros hemos constatado los efectos de esta cuestión que van desde la propuesta de la idea (desde un Heidegger matizado por Nancy), su origen (un estudio sobre Descartes), sus resultados mediante la “reencarnación” de un *cogito* (partiendo de la aparición del cuerpo como elemento gnoseológico hasta su formulación fenomenológica) y un intento de superación: *el tocar* en Jean-Luc Nancy.

La motivación de Heidegger al plantear el tema de la unión del alma y el cuerpo se refería al agotamiento de una metafísica que sitúa su final en Nietzsche. Una vez invertido el discurso filosófico bajo la primacía de lo corporal, el hombre no podía pensarse de un modo más originario, pudiendo tan sólo desarrollarse en estos modelos: priorizar el alma o la conciencia, priorizar el cuerpo o tratar de establecer un equilibrio aceptable entre ambos. Este dominio de la subjetividad es llamada por Heidegger como el “pliegue antropológico” donde el hombre sólo puede pensarse como sujeto. Nancy mantiene un cierto acuerdo en su *Ego Sum*, pero su concepción de la modernidad es diferente. La motivación de la que se desprende el problema de la unión del alma y el cuerpo se debe al carácter fundamental de la modernidad como *convulsión*, como un *estremecimiento extremo del sistema* que no se ha resuelto. Es decir, la proliferación actual de la subjetividad en diferentes sistemas de pensamientos dispares, irreconciliables a veces, no se debe a una crisis en la metafísica de la modernidad, sino que forma parte del carácter intrínseco del propio pensar moderno, de su propia “naturaleza”. Esta idea descarta otra cuestión importante. Si la modernidad ha sido el intento de restitución, reformulación o

fundamentación del problema de la unión del alma y el cuerpo, no se debe a la necesidad de reconciliar una pretendida dualidad inconmensurable entre estos dos conceptos o sustancias, sino que más bien es el problema esencial y la raíz de todo pensamiento moderno, su *leitmotiv*, su motor. El *desorden*, la *convulsión* bajo la cual se inaugura lo moderno, se debe al ayuntamiento o la *juntura excesiva* del alma y del cuerpo, no a una separación radical. En este sentido, los lenguajes filosóficos modernos son, finalmente, un conjunto frustrado de intentos de encaje, de conciliación o de continuidad sobre una cuestión que fundamentalmente consiste en una dislocación, en un seguido de rupturas y discontinuidades. Este sería el sentido de la nota póstuma de Freud que se mantiene presente el pensamiento de Nancy: *Psique es extensa pero no lo sabe*.

Psique aglutina todos los discursos posibles pero se ignora a sí misma, no se sabe, no sabe quién es o lo que es. El espacio de Psique está expuesto, radicalmente expuesto pero ella es incapaz de verlo. La modernidad hace precisamente este ejercicio, ignora su espacio, la naturaleza de su espaciamento, aunque lo ocupe todo incluso desbordándolo.

La frustración de todo modo de pensar moderno, ya sea para confirmarse, superarse o abandonar por error o esterilidad su propio discurso, parte de su olvido fundamental: la necesidad real de la unión del alma con el cuerpo. Esta cuestión necesita de un nuevo análisis de Descartes, del *cogito* cartesiano y de las controversias posteriores que ha tenido el tema de la unión.

Nancy, según Derrida, se enfrenta al temblor sin temblar, es decir, que se hace cargo de esta historia dramática del olvido de la subjetividad bajo su forma originaria de estremecimiento, sin buscar la continuidad ni el encaje. Este enfrentamiento dibuja una nueva metafísica donde el espacio que ocupa el tema de la unión del alma y el cuerpo quedaría superado como noción problemática ya que todas sus partes, inquisiciones, imprecisiones, rupturas de sentido etc., pueden coexistir sin resultar problemáticas.

No era nuestro deber en este trabajo debatir sobre un cierto grado de veracidad de la solución que propone Nancy en el análisis de Derrida, sino atender su

pensamiento bajo la luz de la corroboración de nuestra hipótesis. El pensamiento de Nancy, tal vez, no consista precisamente en restituir, reformular o fundamentar la unión del alma y el cuerpo, pero el desarrollo de su *metafísica* queda circunscrito bajo el mismo campo temático, ya se trate de su solución definitiva o de un síntoma más del problema.

1. *Los estudios cartesianos, contextualización en la investigación.*

En *Ego Sum*, Jean-Luc Nancy nos dice que el problema de la unión del alma y el cuerpo es tanto la última preocupación cartesiana como hoy es el último tema del pensamiento moderno, en ambos casos es la última cuestión que se ha de resolver. En este sentido, un estudio sobre el tema de la unión del alma y el cuerpo como problema fundamental de la modernidad debía hacerse cargo de una interpretación del tema de la unión en Descartes. La intención de estos breves estudios correspondía a una cierta corroboración de la hipótesis: ¿Cuál era el sentido filosófico original de la unión en el propio Descartes y qué había hecho de él el pensamiento moderno?

Como ya lo había escrito Nancy en el *Ego Sum*, interrogar a Descartes sobre el tema de la unión nos conduce la gran mayoría de las veces a una serie de evasivas, de amagues, de *fintas*. De hecho, en Descartes no existe algo parecido al problema de la unión del alma y el cuerpo, mucho menos existe la separación de estas dos sustancias como quieren los discursos del pretendido “dualismo cartesiano”. Para Descartes, el hombre es un *esse ens per se*, compuesto tanto de alma como de cuerpo, cuestión que además percibe de forma directa y cotidiana. La unión del alma y el cuerpo, entonces, no necesita de la filosofía, pues sabemos sin filosofar que el hombre es un conjunto compuesto por el alma y el cuerpo. Gracias a un género de conocimiento o noción primitiva, en este caso el sentimiento, viendo la vida y las consideraciones ordinarias, y absteniéndose de meditar y estudiar las

cosas que ejerce la imaginación, aprendemos a concebir la unión del alma y el cuerpo. La unión del alma y el cuerpo no tiene ninguna dificultad y si es calificada como una sustancia más, diferente a la *res cogitans* o a la *res extensa*, sólo en virtud de una determinada perspectiva gneoseológica.

¿Fue realmente problemática la cuestión de la unión del alma y el cuerpo? Lo cierto es que tendremos que esperar algunos años después de la muerte de Descartes para empezar a comprobar que nuestra hipótesis tenga cierto sentido. En la época en la que escribe Descartes, el tema de la unión del alma y el cuerpo no conforma un problema filosófico ni religioso; la fama del pensamiento cartesiano deberá pagar la teologización de su discurso más tarde, de la mano de la torpeza de algunos continuadores menores. A excepción de Leibniz -pero a quien también mueve un sentido religioso a la hora de reestablecer las formas sustanciales-, Malebranche o Spinoza están alejados de la sensibilidad científica de Descartes. Para Descartes, la necesidad filosófica de la distinción de las sustancias es la auténtica tarea de la nueva filosofía y conforma la solución de cuestiones tan cruciales como el principio de la vida. Gracias a la regla de la distinción, evitamos confundir atributos de la *res extensa* y la *res cogitans*, como sucedía de hecho en el ambiente aristotélico renacentista donde el principio de la vida se situaba en el alma. Ahora, y en virtud de la distinción, el principio de la vida y todo lo que la concierne, sólo tiene sentido desde la *res extensa* excluyendo cualquier posible consideración sobre el papel del alma. Descartes no niega la evidencia de la unión, ni su importancia temática (la unión comprende la mayoría de las cuestiones humanas) aunque como la *res extensa*, y a diferencia de la *res cogitans*, perteneciera al ámbito de las ideas oscuras y confusas. La dificultad consiste en distinguir el alma del cuerpo y es allí donde se vuelve necesaria la filosofía. Lo cierto es que cualquier referencia problemática sobre la unión del alma y el cuerpo en vida de Descartes, no compete a la realidad, necesidad o carácter sustancial de la unión misma, sino a su posibilidad una vez se aplica la regla de la distinción, es decir, sólo en el momento en el que se dice que el cuerpo y el alma son dos sustancias radicalmente distintas es cuando se vuelve incomprensible su evidente unión.

En este sentido, hay que tener en cuenta que la monadología, el ocasionalismo o el pensamiento spinozista son reformulaciones metafísicas de una filosofía cartesiana que ya no le pertenecía a Descartes. Sólo a partir de 1650, los problemas de la comunicación del alma y el cuerpo o los problemas del movimiento entre el alma y el cuerpo, rebasan las concepciones físicas del mecanicismo y pasan a ser objeto de las preocupaciones de la fe y, por ende, de la metafísica. A partir de este momento, nuestra hipótesis cobra toda su fuerza y sus distintos niveles de expresión: desde la apuesta de los distintos tipos de sustancialismo “racionalista” hasta la inversión de la filosofía gracias a la consideración por el cuerpo.

La asimetría jerárquica del alma sobre el cuerpo llegará a consolidarse muchos años después, cuando el pensamiento cartesiano se encuentre ya desechado. Será la tradición alemana, entre finales del siglo XVIII con Kant y principios del XIX con Hegel, la que sitúe la filosofía cartesiana en un puesto honorable dentro de la historia de la filosofía al precio de situar el *cogito* –especialmente a partir de Hegel– como un precursor de los Idealismos. El pensamiento filosófico de Descartes se rescata tras una victoria pírrica, todas sus contribuciones son sacrificadas a excepción de un yo primitivo que habrá de culminar en Fichte. Ese será el Descartes admirado y deplorado a partir de ahora y, tal vez, hasta nuestros días: privilegio clásico de la racionalidad, desconsideración de todo lo corporal, maquinización de los animales, blasón del pensamiento de *survol* etc.

El resultado es visible en las discusiones que van a producir con el pensamiento de Descartes durante el siglo XX. El tema de la enunciación y características del *cogito* junto al tema de la unión del alma y el cuerpo, están presentes en las principales escuelas filosóficas, especialmente las reivindicaciones anti-cartesianas que van desde la filosofía analítica hasta la fenomenología e inspiran todo un seguido de disciplinas (la historia, la antropología, la sociología) acabando en los típicos y equívocos manuales escolares o introducciones a ediciones apresuradas.

En este contexto, era cuestión de tiempo que un pensamiento anti-hegeliano hiciera aparecer el cuerpo en escena.

2. *El cuerpo en la filosofía.*

La hipótesis de nuestro trabajo -a diferencia de Heidegger a quien inspira el final de la metafísica; a diferencia de Nancy, a quien motiva una subjetividad prolija-, se concibió gracias a la relevancia que hoy en día tiene el cuerpo incluso más allá de la propia filosofía. Si nuestra hipótesis se cumplía, la razón por la cual el pensamiento había virado hacia una primacía del cuerpo se debía al problema más general de la unión entre el alma y el cuerpo. Así, la irrupción del cuerpo en los distintos discursos debería poder percibirse como un efecto de la reivindicación anti-cartesiana a partir de la reencarnación del *cogito*.

Es el momento de hablar de la inversión de este discurso. Resulta especialmente interesante Schopenhauer cuya concepción ontológica y epistemológica, encuentra en el cuerpo un elemento de privilegio absoluto. El cuerpo es reivindicado en contra de Hegel, de su ontología. Ya no es una “obra de arte del alma” sino el medio por el cual sabemos que el mundo es tanto voluntad como representación.

Pero tal vez el punto más álgido que jamás haya vivido la corporeidad está probablemente en Nietzsche. El cuerpo en Nietzsche cuestiona las formas del origen platónicas, la razón, la certeza o el lenguaje, produciendo una inversión del discurso filosófico en Occidente, del que se ha sostenido gran parte de la originalidad de las filosofías del siglo XX.

En Schopenhauer, el cuerpo aún está supeditado a una ontología, se encuentra a camino entre la representación y de la voluntad, siendo una objetivación de esta última. Pero en Nietzsche, no hay algo ontológicamente más significativo que el cuerpo: éste es la pluralidad del mundo, el escenario donde ya se produce la relación de fuerzas que implica la voluntad de poder. Desde el cuerpo podemos dar cuenta del alma, la conciencia o el espíritu, podemos dar cuenta de las fuerzas que lo rigen, de sus distintas modalidades. El cuerpo salda todas las cuentas consigo mismo, es ya pluralidad y no necesita recurrir a una constitución previa del mundo para afirmar el carácter de su multiplicidad. En Nietzsche, el cuerpo cobra su verdadero estatus de revolucionario.

Merleau-Ponty es la gran plastificación de esa revolución de lo corporal. En él se gestaba, al calor de la fenomenología que había descubierto en Husserl, el intento de establecer una nueva ontología de la *carne*. La desvinculación con Husserl se produce rápido, y con ello los riesgos del solipsismo o la reducción edictica. Lo interesante para nuestro trabajo no habrá sido tanto el éxito o coherencia de las ideas Merleau-Ponty como el problema fundamental que lleva de fondo. Este no es otro que el problema de la unión entre el alma y el cuerpo que la fenomenología de Merleau-Ponty considera precisamente desde Descartes y como problema propio de la modernidad. Para Merleau-Ponty, la filosofía moderna ha estado anunciando el cuerpo fenomenológico pero sin poder sobrepasar del todo los tópicos cartesianos, los cuales están centrados en el problema de la unión y la consideración de *survol* que tiene el *cogito*. Por ejemplo, Malebranche niega la claridad y distinción al *cogito*, Main de Biran tiene una crítica específica para el *cogito* y, Bergson, quien hubiera podido adelantarse al propio Merleau-Ponty, se quedó a las puertas de derribar el *cogito* cartesiano definitivamente. A pesar de todos esos esfuerzos, se imponía un modelo cartesiano de pensamiento que impedía que esas “pre-fenomenologías” se desarrollaran con plenitud. El problema final de la unión del alma y el cuerpo seguía envolviendo al cuerpo con todo su carácter paradójico, volviéndolo recalcitrante e incluso imposible. Merleau-Ponty superó ese problema sólo gracias a que creía poseer las herramientas críticas para enfrentar directamente el modelo de pensamiento cartesiano. En este sentido, el tema de la unión del alma y el cuerpo es clave, ya que según Merleau-Ponty, los intentos de toda una tradición “pre-fenomenológica” culminan con el vencimiento de la fenomenología en contra de una tradición moderna y por eso mismo cartesiana.

Las cuestiones sobre las diferencias entre la fenomenología y el pensamiento de Nancy de las que hablará Derrida deberán esperar en nuestro caso. La filosofía de Merleau-Ponty, en nuestro trabajo, sólo muestra el efecto que, sobre el tema más general de la unión del alma y el cuerpo, llevan de sí los discursos que privilegian el cuerpo. En Nietzsche y en Schopenhauer el problema de la unión se desvanece al privilegiar lo corporal; en Merleau-Ponty sucede algo parecido, aunque la

confrontación con Descartes y el tema de la unión del alma y el cuerpo son mucho más patentes.

¿Por qué, entonces, estos intentos de ontologización del cuerpo o la *carne* no son suficientes?, ¿por qué el problema de la unión no se resuelve satisfactoriamente en estos pensamientos?

3. *La filosofía de Jean-Luc Nancy como última contrastación de nuestra hipótesis.*

El análisis del *cogito* cartesiano y el problema de la unión no son una aportación original de Jean-Luc Nancy: ni por su encaje general como problema moderno ni tampoco por los textos cartesianos que se analizan.

Por ejemplo, el análisis de la VI Meditación, como el análisis de la concepción filosófica original de Descartes, es una cuestión prácticamente obligada cuando se aborda el problema de la unión del alma y el cuerpo. Sea cual sea la perspectiva crítica o lenguaje filosófico que se desee defender, la VI Meditación es prácticamente un clásico cuando se desea ir más allá de los tópicos cartesianos. La primera función de esta lectura es desacreditar el dualismo cartesiano, pero la cosa se complica cuando Descartes nos dice que la unión no funciona de manera que yo sea como *un piloto en su nave*. Ante esto caben tres opciones al menos, primero, que el posible cómputo sobre la jerarquía del *cogito* cartesiano sobre la *res extensa* se desvanezca; segundo, que el mensaje cartesiano guarde un secreto por descifrar y, tercera, que hubiere un defecto en el cálculo del sistema ya sea por ingenuidad, descuido o precipitación.

Este último caso es el que toma Merleau-Ponty, al concluir que, con este pasaje, el cuerpo en la filosofía de Descartes es un hecho paradójico. Descartes encontraría inevitablemente el cuerpo y lo negaría reiteradamente. En Geroult, al contrario, el misterio de la VI Meditación contiene el secreto de un nexo racional que acaba

siendo, una vez realizada una lectura profunda de Descartes, desvelado por el sentimiento. Por otro lado, en Marion, se discute esta economía jerárquica del *cogito* cuyas estructuras pasivas pueden esclarecer el problema de la formulación de la unión del alma y el cuerpo, previa reformulación fenomenológica a partir del encuentro de un *meum corpus*. Finalmente, podemos recordar que, en nuestro propio análisis, vimos en la VI Meditación -del mismo modo que en el *Discours* (en un pasaje muy parecido) la idea que no soy *como un piloto en su nave* mostraba los grados de existencia respecto a Dios- que el concepto de *no ser un piloto en su nave* sólo mostraba los grados de conocimiento finito hasta la divinidad infinita.

Como no podía ser de otro modo, Nancy pasa por este texto obligado. Para él, la importancia de la VI Meditación reside en que es allí precisamente donde se produce el olvido de la fundación de la subjetividad, ¿el problema?, el cambio de acento del original en latín a la traducción en francés, *unum quid* por *un composé*. Justo en ese momento de sustitución se produce el olvido de la auténtica naturaleza del *cogito*.

Hay que tener en cuenta que la intención de la obra *Ego Sum* es la de acompañar la fundación misma de la subjetividad moderna para, por un lado, dar cuenta de su carácter y, por otra, señalar el momento de su olvido. No se trata de un libro sobre Descartes porque realmente no hay “otra” clase de pensamiento que sepa interpretar el cartesianismo de otra manera, que sepa abordarlo o desbordarlo, pues tal parece suceder que ya todo se encuentra desbordado por Descartes. Por eso, no se trata de analizar a Descartes, sino de acompañar la fundación de la subjetividad que se produce en Descartes.

En Nancy, la subjetividad moderna inicia con la enunciación del *cogito* cartesiano (tema ampliamente discutido como hemos visto); el olvido de su fundación resta en el tema de la unión del alma y el cuerpo, cuyo discurso se ha visto modificado por una expresión latina irreproducible en francés. Estas dos cuestiones están circunscritas a la cuestión del *unum quid* de la VI Meditación y conforman todo el universo al que se dirigirá Nancy para hablar de la fundación de la subjetividad moderna.

En el primer caso, la fundación del *cogito* se produce en su enunciación. La fundación del *cogito* es autónoma e independiente, es verdadero cada vez que es enunciado. En esto consiste su carácter de auto-fundamentación, cuyo *unum* parece asegurado pero cuyo *quid* queda suspendido. En este sentido, la enunciación de *ego* produce un abismo, una *arrealidad*, un *espaciamento* donde se generan los límites y aparecen allí entonces el cuerpo y el mundo. Esta cuestión indica ya la problemática inicial: *ego* es capaz de garantizarse, pero nada dice de la unión del alma y el cuerpo, de su necesidad real, no la implica necesariamente, es decir, que en su afirmación, *ego* es capaz de diferenciar pero no tiene que vérselas directamente ni con la posición ni la calificación de las sustancias.

Como ya hemos señalado al principio, el tema de la unión del alma y el cuerpo en Descartes no es sólo un elemento inacabado, se trata más bien de un estremecimiento total del sistema, de una convulsión interna. Cuando Nancy acompaña la fundación de la subjetividad, se produce una inevitable confrontación interna del sistema cartesiano y la confrontación externa de sus consecuencias que es en esencia lo que hemos recogido nosotros en nuestro trabajo. De hecho, tanto el predominio de los discursos que privilegian la conciencia como los que privilegian al cuerpo podrán entenderse bajo ese modelo de juntura excesiva del alma y el cuerpo como un estremecimiento total del sistema, una convulsión interna, un desorden por la juntura excesiva con la que se revelan dos sustancias que a la vez son una.

Para Nancy, el tema de la unión consiste en una reformulación y no en una aportación absolutamente original. Lo que es de tal suerte exigido y garantizado, es la unidad del sujeto en tanto que su verdad, y esto pasa por esclarecer la necesidad real de su unión que *ego* no garantiza. *Ego* nunca se ha asegurado de otra manera que en la precariedad y la inestabilidad constitutivas de la “pura” auto-enunciación. Para Nancy, *ego* es un diafragma inestable que se abre y se cierra, como una boca, generando un espaciamento mediante una extraña pareja de fuerzas que contienen disyunción y contracción ejerciéndose sobre el yo, ese es el carácter de su enunciación que se aguanta en el extremo de una punta: cada vez

que digo *ego* lo aseguro por su espaciamiento, pero hemos olvidado a partir de qué se sostiene la enunciación que tiene su origen la propia boca que enuncia.

El análisis sobre las propias ideas de Nancy se vuelve inevitable para comprender su interpretación: ¿qué concepción tiene Nancy sobre la filosofía?, ¿a qué remiten estos conceptos del espaciamiento?, ¿de qué manera contribuye mejor a esclarecer en qué consiste el problema de la unión del alma y el cuerpo y su relación con el pensamiento moderno?

4. *La filosofía de Jean-Luc Nancy.*

Le Toucher, Jean-Luc Nancy conforma un admirable estudio de las concepciones metafísicas de Nancy. Para Derrida, Nancy abre otro espacio de la metafísica que se diferencia de todas las metafísicas modernas en tanto que el pensamiento de Nancy desborda cuestiones ocultas en los lenguajes filosóficos. En primer lugar una cuestión que el propio Derrida presenta de una forma un tanto cómica: una historia secreta de lo háptico que bien podría comenzar en Aristóteles y en la que cada autor ha dejado presenta una intuición completa (ya sea el propio *tacto*, ya sea la figura de una mano); en segundo lugar, y más importante, la superación de unos modelos de pensamiento que estructuralmente son incapaces de atender a las rupturas, las dislocaciones, las dualidades sin un modelo de encaje, conciliación o equidad. No es de extrañar que de las cinco tangentes (como los cinco dedos de una mano) que conforman el capítulo *Historias ejemplares de la carne*, cuatro de ellos estén dedicados a una confrontación con la fenomenología.

En primer lugar, *el tacto* tiene una condición conceptual en un horizonte de multiplicidad sin límites y esto hace precisamente que el *tacto* no solo carezca de dualidad, sino que forme parte de lo intraducible, que nunca pueda nombrarse de una sola vez (cuando aparece como verbo, sustantivo o atributo siempre refiere la traducción de un cuerpo determinado, minado por la ley de lo simbólico). En

segundo lugar, *el tacto* es el ser-sentido del sentido, la condición de posibilidad de la sensibilidad en general, la forma misma del espacio y del tiempo. *El tacto*, además, se refiere siempre al cuerpo, pero no a un cuerpo sensible o inteligible.

Aquí nos encontramos con la nueva concepción metafísica de Nancy. Toda la filosofía ha distinguido determinados espacios, lo liso y lo rugoso, el adentro y el afuera, lo abierto y lo cerrado, lo material divisible y lo inmaterial indivisible etc., de los cuales la unión del alma y el cuerpo conforma el problema más específico y esencial. El espacio impone la ley de lo que se puede y no se puede ver, percibir, inteligir y, sobretodo, tocar. En Nancy, sin embargo, el espacio parte de una concepción muy diferente. Esta concepción del espacio, mejor dicho del espaciamiento, es precisamente la clave de la ceguera o el olvido moderno sobre su propio origen (el olvido del carácter necesario de la unión del alma y el cuerpo, la noción de su juntura excesiva). Si se ha olvidado la característica esencial de *ego* es debido a que no se comprende bien el espacio que ocupa y la forma en cómo lo ocupa.

¿Cómo ha empezado ese espaciamiento que no percibe la modernidad? El primer espaciamiento fue el de la oralidad. Ésta es la figura primitiva de la apertura y espaciamiento, al modo de un diafragma que se abre y que se cierra, si bien puede hablar, no significa que siempre lo haya hecho. El espaciamiento de la oralidad es una identificación anterior a cualquier figura, primera mímica cuyo futuro es el pensamiento.

Esta abertura de la oralidad, no es del orden de lo sensible y se produce en un intervalo que no es inteligible, se trata de una *quasi permixtio*, la viva imagen de esta subjetividad olvidada y su conexión con el tema de la unión del alma y el cuerpo; concepción de la unión, y por extensión de la subjetividad, que no permitía la separación entre naturaleza y conciencia.

Desde esta concepción primigenia aparece el cuerpo, su exposición y su irremisible característica que es ser singular y plural. Por eso no “hay” el cuerpo, el cual limita un espacio distinto de otro o solo se refiere a una parcela concreta del espacio que ocupa, sino que lo que hay es el *corpus* que se halla expuesto inevitablemente:

corpus es todo el espaciamiento posible. De esta manera, todas las características de ese *corpus* son posibles ahora: su extensión, su inextensión, el estar lleno y estar vacío etc.

Es precisamente en este sentido que Derrida encuentra justo los momentos en que la tradición filosófica más reciente es incapaz de desembarazarse de otro concepto del espacio y por ende, se vuelve estéril al querer ir más allá del dominio de un *cogito* a través del cuerpo o la *carne*. Foucault o Deleuze están circunscritos a una tradición continuista e inmanentista: piensan la corporeidad como algo que efectivamente está, y la cual es separable, moldeable, corregible. Por otro lado, la tradición fenomenológica que tanto ha hablado de la *carne* y ha tratado de imaginar otros espacios (por ejemplo el espacio que no divide los sujetos de los objetos) sólo capaz de intuir esta idea unívoca de *corpus*. La constatación de esta “intuición” residiría en la aparición inevitable del tema de lo háptico (el *tocar*, siempre se dirige al *corpus*) el cual no se desarrolla con plenitud.

Por ejemplo, en Husserl, lo háptico produce un problema de desencaje por su jerarquización. Merleau-Ponty, quien retoma el tema hasta un cierto extremo se acerca bastante a esta idea de *corpus*, pero su ontología sigue entendiendo márgenes y espacios: hace que el hombre responda al *logos que no tiene*, que se realice solamente en “el hombre” y a través “del hombre” buscando la coincidencia que aparece en la dislocación, en una desorganización irremediable. Cuando parece que este tema queda superado por la ontología de la *carne*, la inversión de lo visible y lo invisible no se produce, lo invisible sigue siendo intocable. Merleau-Ponty queda entonces sólo en la búsqueda del tejido de la *carne* como encaje, en contra la oposición a la *continuidad* que ha encontrado. Al fin y al cabo, se desdeña lo que no es *carne* y no se abandona archi-facticidad trascendental y pensamiento ántropo-teológico. En este sentido, para Derrida se produce una sustitución sin sacrificio, un espaciamiento reducido a la finitud, lo cual es totalmente contrario a lo que dice la filosofía de Nancy.

En Nancy, *corpus* puede distinguirse del afuera y del adentro pero conforma su realidad. Descartes no dice que no sea *como un piloto en su nave* por una cierta

economía jerárquica, ni por un error de cálculo analítico. No ser *un piloto en su nave* se debe a que todo queda supeditado a un espaciamiento que contiene en sí mismo todo el espacio, tanto el adentro como el afuera. Abrir es el *en sí* de la abertura, como *relación de sí*, un movimiento de salida y de regreso. Este es el doble movimiento que designa la *exposición* de *corpus*, su singular pluralidad, su “sustancia” que consiste en pasar del adentro al afuera.

Esta es la propuesta filosófica de Nancy, la cual enfrenta la ruptura, la dislocación y con ello, resuelve el viejo problema de la unión del alma y el cuerpo al poder comprenderlos como un solo todo, sin desmerecimientos, sin encajes, sin apostar por la continuidad de lo distante, simplemente otorgando un carácter metafísico del espaciamiento del *corpus* donde la subjetividad ya no está asegurada porque la no extensión de la mente que parece ser aquello que la unión exige tanto como la distinción garantiza, ya no conforma la unidad del sujeto en cuanto su verdad.

5. *Conclusión final.*

Un piloto en su Nave ha tratado de desarrollar un estudio sobre el tema de la unión del alma y el cuerpo como problema fundamental de la modernidad, comprendido entre René Descartes y Jean-Luc Nancy. Nuestro objetivo ha sido el de demostrar que la filosofía moderna ha sido esencialmente la ocupación de este problema el cual da cuenta de la existencia de los modelos de pensamiento moderno que se han sostenido esencialmente sobre un privilegio del alma, conciencia o razón, un privilegio sobre el cuerpo o la búsqueda de un equilibrio aceptable entre ambos. Teniendo en cuenta el breve recorrido realizado por una historia de la filosofía moderna a la luz de esta cuestión, podemos al menos asegurar que las distintas corrientes filosóficas desde René Descartes tienen un compromiso metafísico con la cuestión de la unión del alma y el cuerpo, manteniendo una posición explícita al respecto, cuya problematicidad ha ido incrementando hasta la obra de Jean-Luc

Nancy, quien reconoce este modelo intrínseco de desarrollo moderno y formula una posible solución a través de una nueva metafísica.

Más allá de las posibilidades de un nuevo pensamiento, hemos constatado que el problema de la unión del alma y el cuerpo es la cuestión crucial sobre la cual se ha desarrollado la modernidad y todas sus consecuencias. Así, mientras pervalezca la forma crítica de lo irreconciliable, la denuncia del dominio, el restablecimiento de lo marginal o lo más excelso – ya a la vez, la ilusión de que toda la militancia intelectual está realmente encaminada a resolverse, a equilibrarse-, seguiremos hablando de pensamiento moderno. Una modernidad a la que, por otro lado – y esta es tal vez la consecuencia más penosa- no le pertenece otra cosa que un problema de origen que da fe de la forma de su desarrollo: ni su programa ni su acabamiento. La humanidad fue clásica durante mucho tiempo, los modernos podemos serlo también, incluso al precio de entender y hacer extensible la idea de no ser otra cosa que la repetición incansable de una misma cuestión, al precio incluso de sacrificar, como han querido los pensamientos de la posmodernidad, la necesidad moderna de ser un piloto en su nave.

BIBLIOGRAFÍA PRINCIPAL

ADAM, Charles y TANNERY Édition *Œuvres de Descartes*. Vrin. Paris. 1996.

BITBOL-HESPÉRIES, Annie. *Le Principe de la vie chez Descartes*. Librairie Philosophie. 1990. París.

BLONDEL, Éric. *Nietzsche, le corps et la culture, la philosophie comme généalogie philologique*. Philosophie d'aujourd'hui. Paris. 1986.

BOUILLER, Françoise. *Philosophie Cartésienne*. Tomo I y II. Chez Delagrave et C°, Libraires-Éditeurs. Paris. 1868.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche y la filosofía*. Traducción Carmen Artal. Anagrama. Barcelona. 1996.

DERRIDA, Jaques. *El tocar*, Jean-Luc Nancy. Trad. Irene Agoff. Amorrurtu. Buenos Aires. 2011.

HEIDEGGER Martin. *Nietzsche II*. Trad. Juan Luís Vermal. Destino. Barcelona. 2000.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*. Redacción de Jean Deprun. Vrin. Paris. 1978.

NANCY. Jean-Luc. *Ego Sum*. Trad. Juan Carlos Morenos Romo. Anthropos. Barcelona. 2007.

SCHOPENHAUER, Arthur. *El Mundo como Voluntad y Representación*. Traducción, introducción y notas, Roberto R. Aramayo. FCE. Madrid. 2003.

Bibliografía secundaria:

ACEBES, Ricardo. *Subjetividad y mundo de la vida en Husserl y Merleau-Ponty*. Tesis doctoral UNED. 1995.

ALQUIÉ, Ferdinand. *Édition des Œuvres philosophiques de Descartes*, 3 vol., Garnier. Paris. 1963-1973.

AQUINO, Santo Tomás. *Suma Teológica*. Edición Raimundo Suárez. Biblioteca de autores Cristianos. Madrid. 2011.

ARIEU, Roger. *Descartes and the first cartesianes*. Oxford. 2014.

ARISTÓTELES. *Acerca del Alma*. Trad. Tomás Calvo Martínez. Gredos. Madrid. 2000.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicomaco*. Trad. Calvo Martínez. Alianza. Madrid. 2001.

ARISTÓTELES. *Física*. Trad. Guillermo R. de Echandía. Gredos. Madrid. 2008.

ARISTÓTELES. *Reproducción de los Animales*. Trad. Esther Sánchez. Gredos. Madrid. 1994.

ARNAULD, Antoine. *Des vraies et fausses idées*. Edición de P. Moreau. Vrin. Paris. 2011.

BADIOU, Alain. *Panorama de la Filosofía Francesa Contemporánea*. En *New Left Review*. Trad. Pelayo Pérez. Buenos Aires. 2005.

BAJTIN, Mijail. *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento, el contexto de Francois Rabelais*. Trad. Julio Forcat y César Conroy. Alianza. Madrid. 1987.

BARBARAS, Renaud. *Husserl aux limites de la phénoménologie”, Notes de cours sur L’origine de la géométrie de Husserl suivi de Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*. Paris, P.U.F. 1998

BARBIER, Antoine-Alexandre. *Dictionnaire des ouvrages anonymes et pseudonymes*. Tomo I. N. Scheuring Libraire-Éditeur. Lyon. 1806.

BELAVAL, Yvone. *Leibniz critique de Descartes*. Gallimard. Paris. 1960.

BEYSSADE, Jean Marie. *Estudis Cartesians*. Barcelonesa d’Edicions. Barcelona. 1996.

BOSSERT, Adolphe. *Schopenhauer, l’homme et la philosophie*. Libraire Hachette et C. 1909.

BOURSIER, Krach. *De l'action de Dieu sur les créatures*. Chez F. Babuty. Paris. 1714.

BRUNSHVIG, Léon. *Spinoza et ses contemporains*. Presses universitaires de France. Paris. 1971.

CAHNÉ, Pierre-Alain. *Un Autre Descartes. Le philisophie et son lengage*. Libraire philosophique J. Vrin. XXXVI. Paris. 1980.

CAMINO, Federico. *¿Por qué leer a Descartes hoy?* Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima. 2008.

CANZIANI, Guido. *Ego cogito, humanum corpus, nostrae mentis natura en Descartes: Principia Philosophae*; OLIVO, Gilles, *Descartes critique du dualisme cartésien ou l'homme des principia: union de l'âme et du corps et vérités éternelles dans le Principia* VERBEEK, Theo. *Les Principia dans la culture néerlandaise du XVIIe siècle. En Descartes, Principia Philosophiae (1644-1994).Atti del convegno peril 350° anniversario della pubblicazione dell'opera (Parigi 5-6 maggio 1994, Lecce 10-12 novembre 1994) Istituto Italiano per gli Studi Filosofici. Bilbioteca Europea. Napoli. 1996.*

CARMAN, Taylor. *The body in Husserl and Merleau-Ponty en Philosophical Topics* Vol 27 n° 2 Columbia. 1999.

CHANTAL, Jaquet. *Deleuze y su lectura conjunta de Spinoza y de Nietzsche*. En *Instantes y azares. Escrituras nietzscheanas*, nos 4-5. Buenos Aires, 2007.

COBRIN, Alain; COURTIN, Jean-Jaques; VIGARELLO, Georges. Prefacio. En *Historia del Cuerpo*. Madrid. Taurus. 2005. Vol I.

COMPTE-SPONVILLE, Andre. *Le corps, de Platon à Jean-Luc Nancy*. Eyrolles. Paris. 2011.

DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Paidós. Madrid. 1987.

DELEUZE, Gilles. *Spinoza y el problema de la expresión*. Trad. Horst Vogel. Atajos. Capellades.1999.

DERRIDA Jaques. *La escritura y la diferencia*. Traducción Patricio Peñalver. Anthropos. Barcelona. 1989.

DERRIDA, Jaques. *Le Droit à philosophie*. Galilée. Paris. 1990.

ESCRIBANO, Xavier. *Sujeto encarnado y expresión creadora. Aproximación al pensamiento de Merleau-Ponty*. Prohom. Cabrills. 2004.

EZCURDIA, José. *Cuerpo y sustancia en la filosofía de Spinoza: La perspectiva deleuziana*. Revista Filosofía. Guanajuato. 2001.

- FAZIO, Mariano. *Un sentiero nel bosco. Guida al pensiero di Kierkegaard*, Armando, Roma. 2000.
- FERRY, Luc. *Schopenhauer: l'œuvre philosophie expliquée*. Curos de filosofía registrado en CD (ref.FA5386). CD 2, pista 10 *La joie d'être au monde*.
- FICHANT, Michel. *Science et Métaphysique dans Descartes et Leibniz*. PUF. París. 1998.
- FICAHNT, Michel. *Las Nuevas consideraciones sobre la dinámica de Leibniz*. Revista de Filosofía y Teoría Política. FaHCE. Buenos Aires. 1999.
- FICHANT, Michel. *La constitution du concept de monade*. En *La monadologie de Leibniz. Genèse et contexte*, dirigida por Enrico Pasini, 31–54. Mimesis. París. 2005.
- FOUCAULT, Michel. *Histoire de la folie à l'âge classique*. Gallimard. París. 1968.
- FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, la Genealogía, la Historia*. Pre-Textos. Valencia. 2008.
- FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, Freud, Marx*. Trad. A. González Troyano. Anagrama. Barcelona 1995.
- FOUCAULT, Michel. *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, París, Gallimard, 1975.
- FOUCAULT, Michel. *Sécurité, territoire, population*, París, Gallimard, 2004.
- FOUCHE DE CAREIL, Louis-Alexander. *Oeuvres inédites de Descartes*. Chez H. Durand. París. 1859.
- FIRENZE, Antonio. *Merleau-Ponty y la radicalización de la fenomenología*. En *Investigaciones fenomenológicas* Vol. 2. Barcelona. 2010.
- GALENO. *Del uso de las partes*. Introducción, traducción y notas de Mercedes López Salvá. Madrid, 2010.
- GEROULT, Martial. *Descartes selon l'Ordre des Raisons. II, L'Âme et le Corps*. Aubier-Montaigne. París. 1968.
- GEROULT, Martial. *Étendue et Psychologie chez Malebranche*. Les Belles Lettres. París. 1939.
- GOUHIER, Henry. *Cartésianisme et augustinisme au XVII siècle*. París. 1978.
- HALLYN, Harvey. *La structure poétique du monde: Copernic, Kepler, Des travaux/Seuil*. París. 1987.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*. Trad. J. Eduardo Rivera 2 ed. FCE. México. 2009.

HENRY, Michel. *L'Essence de la Manifestation*. Martinus Nihjoff, The Hague, Netherlands, 1973.

HARVEY, Hallyn. *La structure poétique du monde: Copernic, Kepler*. Des travaux/Seuil. Paris. 1987.

HERVÉ. Gerald; BUDRY. Hervé. *Descartes Inutile, la nuit des Olympica. Essai sur le national-cartésianisme***. L'Harmattan. Paris. 1999.

HINTIKKA, Jaakko. *Cogito, ergo sum: Inference or Performance?*, en *Philosophical Review*, LXXI, I, enero de 1962.

HUSSERL, Edmund. *La idea de la fenomenología. Cinco Lecciones*. trad. de Manuel GARCÍA-BARÓ, FCE, México. 1982.

HUSSERL, Edmund. *Ideas pertaining to a pure Phenemenology and to a Phenomenological Philosophy. Second Book*. Studies in the phenomenology constitution. Trad. R. Rojcewicz y A. Schuwer. Kluwer Academic Plublishers. Dordrecht. 1989.

HUSSERL, Edmund. *Investigaciones Lógicas*. Trad. De GARCÍA MORENTE y GAOS. Alianza Editorial, Madrid. 1985.

HUSSERL. Edmund. *Meditaciones cartesianas*. Traducción Mario A. Presas (3^o edición). Tecnos. Madrid. 2006.

IVÀÑEZ I PUIG, Xavier. *Memòria del seminari "Lectura de la Meditacions"* por J.M Beyssade en *Estudis Cartesians*. Barcelonesa d'Edicions. Barcelona. 1996.

JAMBET, Christian. *Lacan et Platon: le mathème est-il une idee?* En *Lacan avec les philosophes*, Albin Michel, Paris. 1991.

KAKUNI, Takashi. *El cuerpo como condición de la posibilidad de representación*. Universidad Ritsumeikan, Kioto, Japón. 2006.

KANT, Immanuel. *Crítica a la Razón Pura*. Trad. García Morente, M. Tecnos. Madrid. 2004.

KANT, Immanuel. *Crítica a la Facultad de Juzgar*. Traducción Pablo Oyarzun. Monte Ávila Editores, 1^a Edición, 1992.

KENNY, Anthony. *Cartesian Privacy*, en *Wittgenstein: the philosophical investigations*. Macmillan, Pitcher, G. (dir), London, 1968.

LAPORTE, Jean. *Etudes d'Histoire de la philosophie française au XVII siecle*. Vrin. Paris. 1951.

LAPORTE, Jean. *Le Rationalisme de Descartes*. París 1950.

- LAUTH, Reinhard. *La doctrina trascendental de la naturaleza de Fichte: según los principios de la doctrina de la ciencia*. Trad. A. Ciria y J. Rivera de Rosales. UNED. Madrid. 2000.
- LAWLOR Leonard. *The Merleau-Ponty readers*. Northwestern University Press. Evanston. 2007.
- LEIBNIZ, Gottfried. *Nouveaux essais sur l'entendement humain*. Edición J.H. Vérin. Librairie Poursielgue. Paris. 1887.
- LENNON, T., NICHOLAS, J., DAVIS J. *Problems of Cartesianism*. McGill-Queens University Press. Québec. 1982.
- LIARD, Louis. *Descartes*. Chez G. Bailleret c, Paris. 1903.
- LOBATO, Abelardo. *El tratado de Santo Tomás de Aquino "De Motu Cordis" en Littera, sensus, sententia, Studi in onore di C. J. Vansteenkiste*, Milano Massimo. 1991.
- LÓPEZ AYALA, Ignacio (traductor y editor). *El Sacrosanto y Ecuménico concilio de Trento*, traducción de la versión de 1564, edición bilingüe Librería de Rosa y Bauret. París. 1857.
- LLEVADOT, Laura. *Kierkegaard y la cuestión del lenguaje*. Daimon. Revista de filosofía, n. 43, 2008, p. 96 y ss.
- MALEBRANCHE. *De la Recherche de la Vérité*. Livres I-III. Edición de Jean-Christophe Bardout. Vrin. Paris. 2006.
- MARION, Jean-Luc. *René Descartes, Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité*. La Haye, Nijhoff. 1977.
- MARION, Jean-Luc. *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement*. Presses Universitaires de France. Paris. 1981.
- MARION, Jean-Luc. *Sur la pensée passive de Descartes*. PUF. Paris. 2013.
- MARION, Jean-Luc. *Sur le prisme métaphysique de Descartes*. PUF. Paris. 1986.
- MARION, Jean-Luc y BEYSSADE, Jean Marie. *Descartes: objecter et répondre : actes du colloque "Objecter et répondre"* organisé par le Centre d'études cartésiennes à la Sorbonne et à l'École normale supérieure du 3 au 6 octobre 1992, à l'occasion du 350e anniversaire de la seconde édition des *Meditationes*.
- MARMASSE, Gilles. *Hegel: les enjeux de l'anthropologie*. Revue de métaphysique et de morale, 4/2006 (n° 52).
- MARRADES, Julián. *Autoconocimiento y cuerpo en Schopenhauer en Los Antihegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer*. Anthropos. Barcelona. 1990.

- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la Perception*. Gallimard. Paris. 1945.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Le Visible et l'invisible, suivi de notes de travail*. Gallimard. Paris. 1964.
- MOREAU, Pierre Francois. *Spinoza et le spinozisme*. Presses Universitaires de France. Paris. 2003.
- MOREY, Miguel. *Lectura de Foucault*. Sexto Piso. Madrid. 2014.
- MORILLAS, Antonio. *La Voluntad de Poder*-Edición Colli y Montinari en *Estudios Nietzsche*, 4, 2004.
- MAUSS, Marcel. *Antropología y Sociología*. Tecnos. Madrid. 1971.
- NANCY, Jean-Luc. *Être singulier pluriel*.
- NANCY, Jean-Luc. *Corpus*. Métailié. Paris.1992.
- NANCY, Jean-Luc. *Le sens du monde*. Galilée. Paris. 1993.
- NANCY, Jean-Luc. *Être singulier pluriel*. Galilée. Paris.1996;
- NANCY, Jean-Luc *L'Intrus*. Galilée. Paris. 2000.
- NANCY, Jean-Luc. *58 indices sur le corps*, suivi de Ginette Michaud, Appendice. Éditions Nota bene. Montreal. 2004.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Anticristo*. Trad. Sánchez Pascual. Alianza. Madrid. 1974.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora*. Trad. Germán Cano. Biblioteca Nueva. Madrid. 1969.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo*. Trad. Sánchez Pascual. Alianza. Madrid. 2011.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Gaya Ciencia*. Trad. Mardomingo Sierra. EDAF. Madrid. 2002.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Nacimiento de la Tragedia*. Trad. Sánchez Pascual. Alianza. Madrid. 1973.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideración Intempestiva*. Buenos Aires. Zorzal. 2004.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Schopenhauer como educador. Tercera Consideración Intempestiva*. Trad. Luís Moreno Claros. Valdemar. Madrid. 1999.
- NIETZSCHE, Friedrich. *La Voluntad de Poder*. Traducción Aníbal Froufe. EDAF. Barcelona. 1986
- PARIENTE, Jean-Claude. *L'Analyse du langage à Port-Royal*. Minuit. Paris. 1985.

- PARIENTE, Jean-Claude. *Problèmes logiques du Cogito en Le Discours et sa Méthode*. Dirección de Nicolas Grimaldi y Jean-Luc Marion. Presses Universitaires de France, 1987.
- PARMEGGIANI, Marco. *Nietzsche: crítica y proyecto desde el nihilismo*. Málaga. Ágora, 2002.
- PLOURDE, Simonne. *Gabriel Marcel et la pensée allemande: Nietzsche, Heidegger y Ernst Bloch*. Broché. Paris.1979
- RÁBADE, Sergio. *Experiencia, cuerpo y conocimiento*. CSIC. Madrid. 1985.
- RENAUT, Alain. *L'ère de l'individuo. Contribution à une histoire de la subjectivité*. Gallimard. Paris. 1989.
- RODRÍGUEZ MARCIEL, Cristina. *Nancytropías*. Dykinson. Madrid. 2011. (Prólogo de Jean-Luc Nancy).
- SÀEZ TAJAFUERCE, Begonya. *Jean-Luc Nancy, o la ontología desde/hacia el sentido*. En *Filosofías postmeatísicas. 20 años de filosofía francesa contemporánea* (coords. Laura Llevadot y Jordi Riba), pp 35-43.
- SAFRANSKI Rüdiger. *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*. Versión española de José Planells Puchades. Alianza editorial. Madrid. 1999.
- SAN MARTÍN J. *Cuerpo y Alteridad en Investigaciones fenomenológicas Vol. II*. UNED. Madrid. 2010
- SAINT-AUBERT, Emmanuel. *Le Scénario Cartésienne, recherches sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty*. Vrin. Paris. 2005.
- SALES CODERCH Jordi. *La situació filosòfica de René Descartes*. Anuari de la Societat Catalana de Filosofia, 1988, n.2.
- SALES CODERCH Jordi. *La situació Filosòfica de Descartes en Estudis Cartesians*, Barcelonesa d'Edicions. Barcelona. 1996.
- SCHOPENHAUER, A. *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Traducción y prólogo Leopoldo-Eulogio Palacios. Gredos. Madrid. 1981
- SCHOPENHAUER, Arthur. *El Amor, las mujeres y la muerte*”, traducción de Miguel Urquiola, Edaf. Madrid. 1993.
- SHEA, R. William. *La Magia de los números y el movimiento. La carrera científica de Descartes*. Traducción de Juan Pedro Campos Gómez. Alianza, Madrid 1993.
- SIMMEL, George. *Schopenhauer und Nietzsche ein Vortragszyklus (1907)*, tercera edición. Múnich. 1923.

- SPAEMANN, Robert. *Le "sum" dans le "cogito" en Le Discours et sa Méthode*. Dirección de Nicolas Grimaldi y Jean-Luc Marion. Presses Univesritaires de France. 1987. Paris.
- SPINOZA, Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Trad. Óscar Cohan. FCE. México. 2005.
- THIBAUT, Gress. *Apprendre à philosopher avec Descartes*. Ellipse. Paris. 2010.
- TURRÓ, Salvi. *Descartes, del hermetismo a la nueva ciencia*. Antrhopos. Barcelona. 1985.
- VATTIMO Giani. *Introduzione a Nietzsche*. Laterza. Roma-Bari. 1985
- VOLPI, Franco. *El arte de tener razón*. Trad. de Jesús Alborés Rey. Alianza. Madrid, 2002.
- VOLTAIRE. F.M.A. *Le Siècle de Louis XIV*, chronologie et préface par Antoine Adam. Garnier-Flammarion. Paris. 1966.
- VERBEEK, Theo. *Les Principia dans la culture néerlandaise du XVIIe siècle*. En *Descartes, Principia Philosophiae (1644-1994)*. Atti del convegno per il 350° anniversario della pubblicazione dell'opera (Parigi 5-6 maggio 1994, Lecce 10-12 novembre 1994) Istituto Italiano per gli Studi Filosofici. Bilbioteca Europea. Napoli. 1996.
- WICKS, Robert. *Schopenhauer*. Balckwell. Oxford. 2008.
- VIGARELLO, Geroges. *Corregir el Cuerpo. Historia de un poder pedagógico*. Buenos Aires. Nueva Visión. 2001.