

¿Qué es sentir? Aspectos fenomenológicos de la interacción mente-cuerpo en la “Sexta meditación”¹

Ariela BATTÁN HORENSTEIN

Yo también encuentro que los sentidos me muestran que el alma mueve el cuerpo, pero no me enseñan (ni tampoco el entendimiento o la imaginación) el modo cómo lo hace...

Carta de Elizabeth a Descartes del 1 de julio de 1643

Introducción

El presente trabajo intenta ser un ejercicio reflexivo a partir de un horizonte de problemas descuidado por los estudiosos del cartesianismo. El tema en general que me interesa tratar aquí está en estrecha vinculación con el problema de la sensibilidad o de la posibilidad del conocimiento sensible en René Descartes. Sin embargo, entiendo que tal enunciación problemática oculta y desvanece el genuino interés de este trabajo: que es, precisamente, si es posible hablar en el contexto general del pensamiento cartesiano de la institución de un ámbito fenomenológico en el cual la pregunta por la sensibilidad adquiere nuevos criterios de validez y justificación. La meta del planteamiento y tratamiento de estas cuestiones es reintroducir la “interacción sustancial” (que el dualismo ontológico ha vuelto ininteligible e incomprensible para la reflexión filosófica, como así también para la explicación causal-mecánica) en un posible marco epistemológico de elucidación. Para esto es claro que debemos abandonar tanto el marco de la reflexión metafísica por medio del cual aprehendemos las nociones claras y distintas de Dios, alma, sustancia, etcétera, como así también las nociones con que la física mecanicista explica la *res extensa*. Esto implica en definitiva abandonar el dualismo como marco teórico de comprensión y tratamiento de la interacción mente-cuerpo para, en cambio, poner la atención en ese ámbito fenomenológico en el cual Descartes intentará responder a la pregunta ¿qué es sentir?

¹ Quiero agradecer los comentarios, sugerencias y preguntas que, en ocasión de las Jornadas Cartesianas organizadas por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, recibí de Alejandra Velázquez Zaragoza, Zuraya Monroy Nasr, María Noel Lapoujade y Daniel Garber, las cuales me han permitido volver a pensar algunas cuestiones y descubrir otras nuevas. Dedico este humilde trabajo a la doctora Laura Benítez, que me enseñó a leer a Descartes.

Leiser Madanes, en el artículo titulado “¿Abandonamos la partida? Consideraciones sobre problemas mente-cuerpo en Descartes”, plantea este desafío, pero no lo asume. Allí sostiene que “limitar el examen de la relación mente-cuerpo al problema de la posible o imposible interacción entre sustancias implica forzar una conceptualización sustancialista que Descartes mismo intentó eludir”,² y más adelante continúa: “ningún hombre de buen sentido jamás ha puesto en duda que tiene un cuerpo. Simplemente, no encontramos una justificación para esta creencia que sea tan firme y evidente como la justificación de la creencia en la existencia de nuestra alma y en la existencia de Dios. El hecho de que no dispongamos de una ciencia de la unión alma-cuerpo no implica que debamos abandonar nuestra creencia en dicha unión”.³

Ahora bien, en mi opinión, ha sido en el siglo XX la fenomenología la corriente filosófica que sin recaer en reduccionismos diseña y desarrolla esa “ciencia de la unión” (Husserl, Merleau-Ponty, Henry) dotando a la reflexión acerca de las vivencias de los recaudos metodológicos necesarios para evitar el subjetivismo. Es conocido que para la fenomenología el dualismo cartesiano ha representado desde siempre un horizonte problemático a superar y de hecho nociones tales como las de *Leib* o conciencia *engagé* han constituido originales intentos de respuesta. Sin embargo, y nuevamente en mi opinión, no ha sido suficientemente estudiada la influencia que tuvo en la filosofía fenomenológica el discurso cartesiano sobre la unión.⁴ Bajo esta inspiración y en vistas a determinar el carácter de esta influencia es que me interesa en el presente trabajo analizar el problema de la interacción mente-cuerpo pero dentro del marco teórico que proporciona la unión a fin de describir ese ámbito fenomenológico en el cual encuentra fundamento y justificación la “ciencia de la unión”. Quedará para próximos trabajos profundizar en el otro tema, el cartesianismo de la fenomenología.

A continuación consideraré, en primer lugar, la definición del marco teórico de la unión para poder caracterizar el ámbito fenomenológico donde se concreta la interacción al modo de la percepción sensorial; en segundo lugar, analizaré el fenómeno del dolor e intentaré determinar el papel que cumple cuando se lo utiliza en el contexto de la distinción mente-cuerpo y cuando se lo utiliza en el contexto de la unión; por último, esbozaré los supuestos centrales de una “ciencia cartesiana de la unión”. Tomo esta expresión de Madanes, aunque es claro que no es posible reclamar para el ámbito tan incierto de la unión una “ciencia” o *episteme* (en sentido cartesiano) que dé cuenta de él. Quizás lo más prudente sea referirse a esto como una prueba de la unión que proporciona una “certeza moral”, en el sentido en que es concebida por Descartes en *Principios*, co-

² Leiser Madanes, “¿Abandonamos la partida? Consideraciones sobre problemas mente-cuerpo en Descartes”, en Laura Benítez y José Antonio Robles, comps., *El problema de la relación mente-cuerpo*. México, UNAM, 1993, p. 53.

³ *Ibid.*, p. 55.

⁴ Resulta interesante mencionar que en *Fenomenología de la percepción* aparecen recurrentemente citadas las cartas de Descartes a Elizabeth, en donde es tratado especialmente el tema de la unión antes bien que el de la distinción de mente y cuerpo.

mo la certeza que se predica de las creencias con las que guiamos nuestras acciones y de las cuales no dudamos aun cuando quepa la posibilidad de que sean falsas.⁵

El problemático dominio de la unión

El tratamiento tradicional del problema de la interacción mente-cuerpo se ha realizado dentro del marco más amplio del dualismo ontológico. En el contexto general del pensamiento cartesiano la interacción mente-cuerpo, aún teniendo como trasfondo el dualismo, es considerada un hecho, el problema se suscita a la hora de esclarecer este hecho. La principal dificultad para comprender esta interacción radica en la definición de la mente y el cuerpo como sustancias absolutamente distintas y en la imposibilidad de que se establezcan relaciones causales entre una y otro (esto en lo que respecta a la caracterización ontológica del dualismo sustancial); es decir, la dificultad la proporciona el esquema dualista en el cual el problema de la interacción es introducido para ser esclarecido. ¿Qué pasa entonces cuando ese contexto dualista de definición ontológica es reemplazado por el de la unión?, ¿cómo entender, entonces, la interacción si es que en algo cambian las circunstancias hermenéuticas en este contexto de la unión? y ¿cuáles son las objeciones que se harían a este marco de comprensión?

De la definición sustancialista de la *res cogitans* y la *res extensa* no se deduce ni infiere la capacidad de éstas para interactuar, sin embargo, el cuerpo y el alma humanos efectivamente lo hacen, este hecho inaugura un ámbito vital que escapa a las conceptualizaciones de la metafísica, lo cual no quiere decir que escapa a toda posible conceptualización. Ha sido citada hasta el cansancio en virtud de este tema la carta en la cual Descartes recomienda a Elizabeth, ante la insistente interrogación de esta última sobre la posibilidad de “explicar” la interacción mente-cuerpo, abandonar la meditación y el estudio que son guiados por el entendimiento.

Ahora bien, ya conocemos el destino de estas palabras interpretadas bajo el sello del dualismo ontológico, veamos qué podemos encontrar de nuevo en ellas interpretadas desde el contexto de la unión. “[L]as cosas que pertenecen a la unión del alma con el cuerpo no se conocen sino oscuramente por el entendimiento, pero se conocen muy claramente por medio de los sentidos”.⁶

Hasta aquí, y siguiendo el propio razonamiento de Descartes, no se niega la posibilidad de conocer la unión, sino que se establece cuál es el medio, en este caso la facultad más adecuada para hacerlo, y se restringe la capacidad del entendimiento para acceder con claridad a ese conocimiento (el problema, lo dirá Descartes más adelante, es lógico, la posibilidad de concebir simultáneamente la unión y la distinción). Sin embargo, y en consonancia con lo antes dicho, Descartes continúa caracterizando ese ámbito en el que se realiza el conocimiento de la unión, ámbito que, vale destacar, es

⁵ Cf. A/T IX, 323.

⁶ A/T, III, 692.

más familiar para los que no filosofan y sólo se sirven de sus sentidos. Éstos, dirá, “no dudan de que el alma mueve al cuerpo y de que el cuerpo actúa sobre el alma; pero consideran a ambos como una sola cosa, es decir, conciben su unión, pues concebir la unión que hay entre dos cosas es concebirlas como una sola”.⁷

El problema de la concebibilidad de la unión no concierne al entendimiento, pues éste, mediante los pensamientos metafísicos, se ha vuelto permeable a la noción de alma; tampoco es de incumbencia de la imaginación, por la que acostumbramos “formar las nociones del cuerpo”, de modo que resulta lícito reevaluarla bajo otros parámetros. Descartes inaugura un ámbito fenomenológico de comprensión de la unión, un ámbito “pre-tético”, anterior a la ciencia y a la metafísica, a partir del cual “sirviéndose solamente de la vida y de las conversaciones habituales, y absteniéndose de meditar y de estudiar [...] se aprende a concebir la unión del alma y del cuerpo”.⁸

Para poder entender en qué sentido sostiene Descartes la concebibilidad de la unión será necesario salir del ámbito del entendimiento para pasar a considerar los parámetros y coordenadas que configuran la experiencia de la “encarnación” en el ámbito fenomenológico.

Esto es precisamente lo que se encuentra planteado y desarrollado en la “Sexta meditación”, aunque no es éste el tema principalmente considerado, emerge casi espontáneamente cuando Descartes plantea la necesidad de examinar lo que es sentir. El objetivo que anima la reflexión cartesiana está íntimamente vinculado con el establecimiento de un ámbito fenomenológico a partir del cual es posible aportar “pruebas” (no concluyentes, ni definitivas, sólo complementarias) de la existencia de las cosas corporales.

La “Sexta meditación” funciona discursivamente como la contracara de la “Primera meditación”, en ésta, la descripción de las vivencias, la certeza fenomenológica del mundo y del cuerpo como *mío* son radicalmente puestas en tela de juicio. A diferencia de la “Primera meditación”,⁹ en la “Sexta meditación” ya tiene Descartes la garantía del Dios benevolente y el fundamento de la ciencia que le permitirá, por un lado, restablecer un cierto crédito a la sensibilidad y, por otro, otorgarle un valor epistémico (aunque relativo) a ese ámbito fenomenológico¹⁰ en el que tiene lugar el contacto sensible con

⁷ *Idem.*

⁸ A/T III, 693.

⁹ Cf. A/T, IX, 9. En la síntesis de la “Primera meditación” afirma: “En la primera expongo las razones por las cuales podemos dudar en general de todas las cosas y en particular de las cosas materiales, por lo menos mientras no tengamos otros fundamentos en las ciencias que los que hemos tenido hasta ahora”.

¹⁰ Cf. A/T, IX, 214. En la síntesis de la “Sexta meditación” sostiene: “distingo la acción del entendimiento de la de la imaginación; se describen las notas de esta distinción, muestro allí que el alma del hombre es realmente distinta del cuerpo y, sin embargo, que está tan estrechamente fundida y unida con él que forman un compuesto como si fueran una misma cosa. Allí se exponen todos los errores que proceden de los sentidos, juntamente con los medios para evitarlos. En fin, aduzco todas las razones de las que se puede concluir la existencia de las cosas materiales: no se trata de que las juzgue muy útiles para probar lo que prueban, a saber, que hay un mundo, que los hombres tienen cuerpos, y otras cosas semejantes que jamás han sido puestas en duda por ningún hombre de buen sentido, sino porque considerándolas de cerca se llega a conocer que no son tan firmes ni tan evidentes como las que

el mundo. Descartes afirma en la “Sexta meditación”: “es oportuno que examine al mismo tiempo lo que es sentir y que vea si de estas ideas que recibo en mi espíritu por este modo de pensar que llamo sentir, puedo extraer alguna prueba cierta de la existencia de las cosas corporales”.¹¹ Sin embargo, lo que sigue a continuación es una descripción fenomenológica y no un examen intelectual. En esa descripción predominan verbos tales como “sentir”, “observar”, “percibir”, “experimentar sentimientos”, sin el más mínimo análisis o escrutinio de estas “acciones”. Naturalmente, como lo hace en la “Primera meditación”, Descartes intentará relativizar el valor de estas afirmaciones, sin embargo, no recurre para ello, una vez que, como veíamos, ha adquirido el fundamento de la ciencia y la garantía divina, a las verdades de la metafísica o a las de la matemática, muy por el contrario se mantiene dentro de ese ámbito de la sensibilidad y la vivencia que proporciona el “saber” experiencial. Es justamente apoyado en estas consideraciones que puede afirmar: “muchas experiencias arruinaron poco a poco el crédito que había concedido a los sentidos [...] y así en una infinidad de ocasiones, he encontrado erróneos los juicios fundados sobre los sentidos externos, y [...] aún sobre los internos”.¹²

Tenemos entonces, por un lado, ciertas experiencias y vivencias que me permiten admitir que tengo un cuerpo, que los demás cuerpos son cómodos o incómodos para mí; que son duros o coloreados, y tenemos también experiencias que en ocasiones demuestran que estas percepciones están equivocadas; a partir de lo cual es posible concluir con Descartes que “la percepción de los sentidos es muy oscura y confusa”. Por el contrario, nos dice, “todo lo que concibo clara y distintamente, es decir, todas las cosas que en general están comprendidas en el objeto de la geometría especulativa se encuentran verdaderamente en los cuerpos”.¹³ Se plantea aquí con claridad la diferente finalidad a la que se orienta por un lado la especulación llamémosle “científica” o “filosófica”, y la descripción “fenomenológica” de la sensibilidad. La primera tiene por meta determinar qué es lo que *verdaderamente* se encuentra en los cuerpos, es decir, determinar su naturaleza en tanto cosas extensas.¹⁴ Sin embargo, cuando Descartes se aboca a la tarea de responder a la pregunta “¿qué es sentir?” abandona estas pretensiones veritativas por considerar que sólo conciernen al espíritu y no al compuesto de mente y de cuerpo.¹⁵

Ahora bien, ¿qué le corresponde conocer al compuesto? Pues algo fundamental, lo relativo a que tengo un cuerpo, que somos seres encarnados. Descartes denomina

nos conducen al conocimiento de Dios y de nuestra alma, de modo que éstas son las más ciertas y las más evidentes que puedan entrar en el conocimiento del espíritu humano”.

¹¹ A/T IX, 272.

¹² *Ibid.*, 271.

¹³ *Ibid.*, 278.

¹⁴ De continuar la indagación en esta dirección debería introducir el problema de las cualidades primarias que necesariamente requiere aclaración, dado que no es ésta la motivación central del trabajo me permito dejar al margen esta importante cuestión dentro de la teoría cartesiana de la percepción.

¹⁵ A/T IX, 281.

a esto “enseñanza de la naturaleza”. La naturaleza es entendida en este caso como la disposición y orden de las cosas dadas por Dios al hombre en tanto que, precisamente, compuesto de mente y cuerpo, es para Descartes una fuente de creencias.¹⁶ Muchas de estas creencias originadas en la percepción sensorial no son verdaderas, pero tampoco es posible afirmar que todas sean falsas, aun cuando al ser examinadas bajo el criterio de evidencia cartesiano resulten confusas y oscuras. Sostiene: “no pienso en verdad que deba admitir temerariamente todas las cosas que los sentidos parecen enseñarnos, pero tampoco pienso que deba poner en duda a todos en general”.¹⁷ Y hacia el final de la “Sexta meditación” afirma bajo la misma suposición, “esta naturaleza no me enseña nada más expresa y sensiblemente sino que tengo un cuerpo, que está mal dispuesto cuando siento dolor, que tiene necesidad de comer o de beber... Y, por consiguiente, no debo de ningún modo dudar que hay en esto algo de verdad”.¹⁸

Por otro lado es importante también recordar que estas creencias que no siempre son verdaderas, y que pueden en ocasiones resultar confusas son la mayoría de las veces “útiles”, pues son las que guían nuestras acciones cotidianas y nuestras vidas. Tal como sostiene J. Cottingham, “junto con la voz de la naturaleza como razón, Descartes está preparado para reconocer la conflictiva voz de la naturaleza como experiencia y esta voz cuenta una historia diferente: que los seres humanos no somos mentes incorpóreas vinculadas con los cuerpos, somos criaturas de carne y sangre, seres físicos”.¹⁹

Ahora bien, ¿es contradictoria esta concepción respecto de la que postula la distinción mente-cuerpo y define la esencia de la subjetividad como cosa puramente espiritual? En mi opinión no es contradictoria, sino más bien complementaria, pues si bien es claro que la unión y la distinción no pueden pensarse simultáneamente, por ser esto sí contrario a las leyes de la lógica, no obstante pueden concebirse de manera consecutiva. El propio Descartes recomendará a Elizabeth en la carta ya mencionada de julio de 1643 proceder en orden empezando por “atribuir extensión y materia al alma”, precisamente porque, continúa diciendo, “después de haber concebido bien esto y de haberlo experimentado en vos misma, os será fácil considerar que la materia que habéis atribuido a este pensamiento no es el pensamiento mismo, y que la extensión de esta materia es de una naturaleza ajena a la extensión de este pensamiento”,²⁰ lo cual significa volver a concebir a la mente y al cuerpo por separado.²¹

¹⁶ Son precisamente estas creencias la base de los prejuicios elaborados en la infancia que luego son arrastrados hasta la vida adulta de los cuales se ocupa Descartes en los *Principios*.

¹⁷ *Ibid.*, 276.

¹⁸ *Ibid.*, 279.

¹⁹ J. Cottingham, “Descartes, *Sixth Meditation*: The External World, ‘Nature’ and Human Experience”, en *Philosophy*, vol. 20, 1986, p. 89. La traducción es mía.

²⁰ A/T III, 692.

²¹ Cf. Laura Benítez, “Reflexiones en torno al interaccionismo cartesiano”, en L. Benítez y J. A. Robles, comps., *op. cit.*, p. 41. Benítez arriba a tres conclusiones, acuerdo con dos de ellas: 1) que “en la noción de primitiva de la unión si bien se da un dualismo atenuado no se da la cancelación de una sustancia en favor de otra, esto es Descartes no es reduccionista, le interesa mantener aunque in-

En virtud de la posibilidad de una “certeza de la unión” creo que la carta antes citada constituye un aporte fundamental, tanto en lo metodológico como así también en lo referido a los supuestos ontológicos en que aquélla se apoyaría. Descartes establece un “orden de la concepción” que tiene por finalidad, precisamente salvar de la contradicción a quien se sumerge en estas especulaciones. Es interesante notar que de ser factible una “certeza de la unión” sería ésta reacia a la ambigüedad y a la contradicción, de hecho sabemos que sólo un insensato puede dudar de que tiene un cuerpo y, aun sin el resguardo que la verdad y los criterios de la evidencia proporcionan en este ámbito fenomenológico del sentir, son “locos” quienes creen que por ejemplo “su cuerpo es de vidrio”.

Otro aspecto de este dominio de la unión que resulta interesante destacar es la importancia otorgada a la “experiencia”; es preciso, primero, no sólo concebir sino también experimentar la unión para poder, en una segunda instancia, volver a separarlas. Teniendo en cuenta esta carta y el recorrido completo de las *Meditaciones metafísicas*²² podría pensarse incluso que en lo que respecta a la adquisición y descubrimiento de las verdades de la metafísica y la ciencia y considerando su preeminencia y suficiencia cognoscitiva, la experiencia, ya sea para examinarla, ponerla en duda, incluso para desecharla, constituye un paso fundamental en el camino de búsqueda de la certeza.

Una consideración así de la experiencia permite, por otro lado, rescatar la reflexión sobre el problema de la unión del ámbito de la “no-filosofía” donde parece haberla colocado Descartes y los estudiosos del cartesianismo acabaron por recluir. Cómo entender la recomendación de Descartes a Elizabeth sobre la suficiencia de las conversaciones habituales para hacer inteligible la unión es, en mi opinión, una cuestión de énfasis, y yo prefiero ponerlo en la consideración cartesiana de aquel recurso como un procedimiento para hacer familiar la noción de la unión y no la simple resignación ante algo incomprensible. Dice Madanes:

El itinerario de las *Meditaciones* en su búsqueda de creencias ciertas nos llevó a concluir que es cierta la creencia de que yo existo, de que Dios existe, de que las cosas materiales existen. Descartes parece estar indicando que hay otro camino que debe seguirse si se desean investigar otro tipo de problemas. La tarea consistiría —según la manera en que el propio Descartes comienza a ejercerla— no en probar o explicar algo, sino en describir cierta clase de experiencias que reciben el nombre de enseñanzas de la naturaleza.²³

timamente unidos al alma y al cuerpo como separables”, y 2) que “Descartes no concibe al alma y al cuerpo como sustancias incompletas de ahí que no pase de la unión a la unidad sustancial. La unión en principio es entremezcla pero en principio separable”. Respecto de la tercera conclusión aludida, no alcanzo a entender bien a que se refiere Benítez con “concepto de persona” y en qué sentido se lo atribuye a Descartes.

²² Naturalmente habría que incluir también el *Discurso del método*.

²³ L. Madanes, “¿Abandonamos la partida? Consideraciones sobre problemas mente-cuerpo en Descartes”, en L. Benítez y J. A. Robles, comps., *op. cit.*, p. 59.

La opinión de Madanes fortalece la idea de que Descartes está dando forma a un ámbito fenomenológico en el cual la unión mente-cuerpo es no sólo concebible, sino también “elucidable”, aunque no en términos causal-mecánicos como lo reclamaría una explicación científica, sino más bien en la forma de una descripción de los fenómenos, de las vivencias, es decir, de la interacción efectiva²⁴ y de los variados modos de darse.

El fenómeno del dolor

Ahora bien, ¿cuál es la experiencia que nos coloca más radicalmente ante la certeza de la unión? Pues esta experiencia es la del sentimiento del dolor. El placer, aun el más carnal, puede ser reinterpretado en términos espirituales como “regocijo del alma”; en cambio el “dolor físico” ni siquiera en sus formas más atenuadas deja de remitir al yo como totalidad, como compuesto de alma y cuerpo. Sostiene Cottingham al respecto que cuando siento dolor hay que insistir en las categorías excluyentes del dualismo, es decir, “preguntar si el dolor es un evento físico o mental no funciona. El dolor no pertenece a mi mente o a mi cuerpo sino a mí en tanto criatura encarnada”.²⁵

En la “Sexta meditación” encontramos tres referencias al dolor claramente diferenciadas, una primera a la que Descartes recurre como la prueba de la percepción confusa; una segunda en la cual la experiencia del dolor funciona como una forma de transmisión de la enseñanza de la naturaleza, y una tercera consistente en la explicación física del dolor.

Cada una de estas referencias se encuentra dentro de un marco conceptual diferente y en ese sentido constituyen elementos de análisis para distintas experiencias. Lo que en mi opinión otorga una cierta unidad a estas tres referencias al dolor es la consideración de éste como un fenómeno por el hecho de ser una vivencia antepredicativa²⁶ que nos coloca de una manera particular en el mundo. En la medida en que es un fenómeno también es que puede ser analizado en este contexto de la unión y vale la pena hacerlo.

En esta dirección interpretativa se orienta el artículo de U. Renz “Klar, aber nicht deutlich...” y su reconsideración de la experiencia del dolor en el pensamiento cartesiano como algo más que un simple ejemplo elegido como recurso retórico o caso ilustrativo para la exposición. Según esta autora el tema del dolor adquiere en Descartes un interés filosófico precisamente porque en su obra se produce “una somatización del fenómeno del dolor” y “simultáneamente se manifiesta [...] una tendencia contraria,

²⁴ La conversación con Burman es otra fuente que sirve de apoyo a la consideración de que en Descartes este recurso a la “experiencia” es un medio para conocer algo que no puede ser explicado o que sería difícil hacerlo.

²⁵ J. Cottingham, “Descartes, *Sixth Meditation*: The External World, ‘Nature’ and Human Experience”, en *op. cit.*, p. 88. La traducción es mía.

²⁶ En este sentido es que el médico no “sabe más” acerca del dolor que quien lo padece.

según la cual el dolor es considerado como un fenómeno espiritual, a pesar del condicionamiento fisiológico”.²⁷

La primera referencia al dolor que aparece en la “Sexta meditación” es en el contexto del examen de las creencias provenientes de los sentidos y la justificación de los motivos por los cuales fueron puestas en dudas. Se pregunta Descartes, “¿hay acaso algo más íntimo o interior que el dolor? Y, sin embargo, he sabido alguna vez por algunas personas que tenían los brazos y las piernas cortados que les parecía a veces sentir aún dolor en la parte que les había sido cortada. Esto me daba motivo para pensar que no podía tampoco estar seguro de estar afectado en uno de mis miembros, aunque sintiera en él dolor”.²⁸

El fenómeno del dolor constituye aquí una prueba en la medida en que nos mantenemos dentro del marco problemático de determinar la existencia del mundo externo y bajo el supuesto ontológico del dualismo. Se ve en este párrafo la doble significación del fenómeno del dolor, por un lado “somatizado” y en función de ello incierto; por otro “espiritualizado” y seguro, en la medida en que no puedo dudar de que “siento un dolor” aun cuando pueda equivocarme al tratar de identificar dónde reside y si es que procede de alguna parte de “este cuerpo que con cierto derecho llamo mío”. Este mismo argumento es utilizado en *Principios* para precisar el significado de las nociones de claridad y distinción, la diferencia en el tratamiento del fenómeno del dolor consiste en que en esta obra la confusión está en el “juicio oscuro que [los hombres] forman acerca de la naturaleza [del dolor] porque consideran que hay en la parte doliente algo análogo a la sensación del dolor”.²⁹

La tercera referencia al dolor que encontramos en la “Sexta meditación” comparte con la primera tanto el marco problemático como el supuesto ontológico y lo que se intenta con ella es precisamente dar una explicación causal-mecánica del dolor para poder entender casos equívocos de percepción como puede ser el del miembro fantasma.³⁰

²⁷ U. Renz, “Klar, aber nicht deutlich. Descartes’ Schmerzbeispiele vor dem Hintergrund seiner Philosophie”, en *Studia Philosophica*, vol. 62, 2003, pp. 150 y ss. La traducción es mía.

²⁸ A/T IX, 275.

²⁹ A/T VIII, 330; cf. U. Renz, “Klar, aber nicht deutlich. Descartes’ Schmerzbeispiele vor dem Hintergrund seiner Philosophie”, en *op. cit.*, p. 159. Renz se detiene a analizar en el caso de los *Principios* la asignación de magnitud al dolor, pues allí se refiere Descartes a un dolor intenso. Para esta autora la magnitud tiene relevancia justamente por tratarse del fenómeno del dolor. “La palabra ‘intenso’ —afirma— tiene allí un carácter adverbial antes que adjetivo. El hecho de que se trate de un gran dolor hace evidente ese momento del sentimiento mismo del dolor que no permite distinguir entre vivencia subjetiva y contenido objetivo. El dolor considerado como sentimiento tiene lugar en tanto que yo lo siento” (la traducción es mía). El recurso al sentir y el hecho de que se trata de un dolor intenso sugieren, según Renz, que no se llama clara una determinada idea del dolor sino la misma sensación dolorosa.

³⁰ Cf. A/T VIII, 285. “La física me enseña que este sentimiento se comunica por medio de los nervios distribuidos en el pie, los cuales son como cuerdas tirantes que van desde allí hasta el cerebro; cuando se los tira en el pie, tiran también al mismo tiempo en el lugar del cerebro de donde salen y adonde vuelven y excitan ciertos movimientos que la naturaleza ha instituido para hacer sentir dolor al espíritu, como si ese dolor estuviera en el pie [...] puede ocurrir que aunque sus extremidades que

La segunda referencia al dolor, en cambio, posee características distintivas. Se encuentra ubicada en los párrafos dedicados a describir lo que la naturaleza enseña, entendida aquélla como “experiencia”, y no como “voz de la razón”. La enseñanza más importante es que “no estoy alojado en mi cuerpo como un piloto en su barco, sino que, además [...] le estoy muy estrechamente unido y confundido de tal modo que formo un único todo con él”.³¹

Es claro que ya se ha modificado aquí el marco teórico en el cual esta afirmación tiene lugar, se trata ahora del contexto de la unión. Pues bien, entonces, ¿qué función cumple, en el argumento cartesiano que pretende justificar la unión, el ejemplo del dolor, el mismo que, como vimos unos párrafos antes y pocos después, es utilizado para confirmar la incertidumbre de la percepción sensorial?

Antes de responder a la pregunta es preciso enfatizar el carácter fenoménico que le hemos reconocido al dolor. Es precisamente porque es una vivencia subjetiva que es susceptible de ser descrito, es la perspectiva de la primera persona la que se privilegia aquí y esto supone una diferencia importante respecto de las otras dos menciones al dolor.

Teniendo esto en cuenta es que se puede decir que el fenómeno del dolor constituye una suerte de “prueba”. Madanes distingue entre “explicación” y “prueba” y me parece acertado traerlo a colación aquí. “La prueba —dice— parecería no tener límites: todo lo que aún no sabemos si es verdadero o falso merece el intento de ser probado. La explicación, en cambio, tiene límites más estrechos, si sabemos que algo es falso por lo general requerimos que se explique por qué es falso”.³²

Es comprensible, entonces, que en el marco de una posible “certeza de la unión” no se pretenda recurrir a la explicación puesto que, como lo planteó Descartes previamente, los juicios fundados en los sentidos han resultado ser muchas veces erróneos; la prueba, sin embargo, no tiene una pretensión general sino que más bien vale para cada caso e incluso, yendo más allá de lo que sostiene Madanes, pienso que la prueba no cede ni siquiera ante lo falso, puesto que cambiando ciertas condiciones una percepción falsa puede convertirse en verdadera (estoy pensando, por ejemplo, en ciertos juicios basados en experiencias sensoriales realizados bajo el efecto de alucinógenos).

Si bien el hecho de que mente y cuerpo estén estrechamente unidos no constituye una verdad de razón, más bien la contradice, Descartes recurre a la analogía del piloto y el barco como prueba de la unión. “Pues —concluye— si esto no fuera así, no sentiría dolor cuando mi cuerpo está herido, yo que no soy más que una cosa que piensa, sino que percibiría esa herida sólo por medio del entendimiento, como un piloto percibe por medio de la vista algo que se rompe en su barco”.³³

están en el pie no sean movidas sino solamente algunas de sus partes que pasan por los riñones o por el cuello, esto sin embargo excita en el cerebro los mismos movimientos que podrían ser excitados por una herida recibida en el pie”.

³¹ A/T IX, 279.

³² L. Madanes, “¿Abandonamos la partida? Consideraciones sobre problemas mente-cuerpo en Descartes”, en L. Benítez y J. A. Robles, comps., *op. cit.*, p. 55.

³³ A/T IX, 279.

Desde luego podríamos preguntarnos si no está haciendo Descartes un uso contradictorio del fenómeno del dolor, pues por un lado afirma:

1. Que el sentimiento del dolor (y el consiguiente juicio) es producto de una percepción confusa en la medida en que lo remitimos a una determinada parte del cuerpo (“Sexta meditación”) o porque le atribuimos al dolor una causa fuera de nuestra mente (*Principios*).

Mientras que por otro lado sostiene:

2. Que por el sentimiento igualmente confuso del dolor el juicio “este cuerpo es mío” o “soy un sujeto encarnado” es verdadero.

En uno de los casos, de una percepción confusa obtenemos un juicio falso, mientras en el otro, con la misma percepción confusa confirmamos un juicio. Nuevamente, en especial para salvar a Descartes de la contradicción, debemos recurrir a la idea de un ámbito de la unión que se define y se rige bajo otros criterios: las dos afirmaciones arriba propuestas pertenecen a universos discursivos diferentes, en este sentido el propio Descartes parece defender la independencia de este ámbito fenomenológico o de la unión respecto del de las percepciones claras y distintas cuando afirma que “todos los sentimientos de hambre, de sed, de dolor, etcétera, no son sino ciertos modos confusos de pensar que *proceden y dependen de la unión* y como de la mezcla del espíritu con el cuerpo”. Otro testimonio elocuente es la delimitación de los ámbitos y la estipulación de que la naturaleza, esto es la experiencia de la unión, no enseña ni manda “a sacar conclusión alguna respecto de las cosas que están fuera de nosotros, sin que el espíritu las haya examinado cuidadosa y maduramente. Pues sólo al espíritu y no al compuesto de espíritu y de cuerpo corresponde, me parece, conocer la verdad de esas cosas”.³⁴

El fenómeno del dolor circunscrito a la esfera de la unión constituye una prueba de que somos seres encarnados, pero a la vez funciona como criterio de esta encarnación en la medida en que me permite diferenciar mi cuerpo de los demás que me rodean y reconocerlo *en cuanto* mío.

Algunos supuestos de la “certeza de la unión” (o una respuesta para Elizabeth)

Para finalizar quisiera al menos mencionar los que, según entiendo, serían los supuestos centrales que regirían a esta “certeza de la unión”. Hasta aquí he considerado este ámbito fenomenológico en el que la unión tiene lugar y he tratado de mostrar que Descartes reconoce a este ámbito un valor epistemológico en la medida en que es a partir de la investigación de las ideas sensibles (luego de haber arribado a la certeza de las verdades metafísicas y a la garantía divina) que se confirma la existencia de las cosas corporales y, por otro lado, en tanto proporciona un determinado tipo de “certeza”. De esto y de lo antes planteado pueden extraerse los siguientes supuestos:

³⁴ *Ibid.*, 285.

1. Que es posible dar cuenta de la interacción mente-cuerpo en términos de “experiencia” (enseñanzas de la naturaleza) y que ésta se encuentra legitimada por una certeza moral.

2. La “experiencia” sería elucidable mediante la descripción fenomenológica de las vivencias.

3. Esta descripción no admitiría la contradicción o la inconsistencia.

4. Tendrían privilegio los sentidos.

5. Habría un orden de la concepción: primero atribuir materia al pensamiento; luego experimentarlo.

6. La claridad y la distinción no funcionarían como criterios de verdad, puesto que incluso percepciones oscuras y confusas podrían ser “moralmente ciertas” o “útiles”.

7. No se pretendería alcanzar la verdad como meta, sino lo “útil” para la conservación de la vida plena.³⁵

³⁵ Un tema que no he tratado aquí pero que requiere consideración es el de las “virtudes terapéuticas” que Descartes le atribuye a esta “ciencia de la unión”, de la cual por otro lado disponemos todos los mortales, a diferencia de la medicina que es un saber privativo de quienes lo han estudiado.