

EL BARRO PENSATIVO. Observaciones al conflicto entre cuerpo y razón en Descartes

Álvaro Revolledo Novoa

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

alvarorevolledo@gmail.com



Resumen

Este ensayo pretende discutir algunos aspectos heredados de la perspectiva órfica en la concepción cartesiana relativa a la unión del alma y el cuerpo, a propósito en particular de cómo en una aventura cognitiva por alcanzar la certeza y la verdad, el cuerpo y lo que este implica no solo no aportarían con dicha empresa, sino que serían como un obstáculo, provocando una tensión entre el cuerpo y la razón. Pero además proponemos que es en el propio Descartes en quien encontramos una salida a esta tensión bajo la modalidad de lo que él denomina “la certeza moral”, un tipo de certeza diferente para cuestiones no cognitivas, útil más bien para los asuntos prácticos en que no cabe seguir a la razón por sí misma ni a las dudas racionales, y en el que nos movemos por la costumbre de creer. Asimismo, la disolución de este conflicto en los asuntos cotidianos sugeriría un encuentro entre nuestras creencias habituales y nuestras emociones bajo las formas de una conducta razonable.

Palabras Clave: Cuerpo, razón, Descartes, orfismo, creencia, certeza moral.

Abstract

This essay pretends to discuss some aspects inherited from an orphic view in a Cartesian conception related to the union of body and soul, talking about how in a cognitive adventure to reach certainty and truth, the body and what it implies not only does contribute in that specific task, but will it be an obstacle and causing some stress between body and reason. Besides, we suggest that is in Descartes himself where we find an exit to that stress under what Descartes called “moral certainty”, a kind of certainty different for no cognitive aspects, useful for practical situations where it is neither logical to follow reason itself nor rational doubts, but for things we believe just for routine. Also, the breakdown

of this conflict in daily matters would suggest a meeting between our normal beliefs and our emotions under some sort of a reasonable behavior.

Keywords: Body, Reason, Descartes, Orphism, Belief, Moral certainty.

1. La caja sellada

Cuenta el mito que Orfeo encontró el cuerpo de su amada Eurídice sin vida tras haber sido mordida por una serpiente y que, desconsolado rompió en llanto entonando con su voz y su lira melodías desgarradas por su profunda pena. Tal era el lamento de Orfeo que los dioses y las ninfas, conmovidos, lo convencieron de descender al inframundo para recuperar a su amada. Orfeo emprendió un largo viaje sorteando muchos peligros. Una vez frente a Hades, Orfeo, logra persuadir, a Perséfone con el encanto de su música de dejar libre a Eurídice solo con la promesa de caminar delante de ella sin voltear a mirarla hasta haber ascendido al mundo de los vivos. Casi al final del viaje de regreso, Orfeo desesperado duda y gira la mirada hacia Eurídice, pero en ese instante ella se desvanece para perderse definitivamente.

La historia de este relato fue la fuente inspiradora de la posterior tradición órfica, y en general del orfismo, como un movimiento místico-religioso de la antigua Grecia que concebía que, en los seres humanos, el alma está unida al cuerpo en permanente contradicción. La metáfora que el mito sugiere es que, así como tras la muerte el alma de Eurídice no puede atravesar esa piel endurecida y perpetua que era la puerta del Hades, así también en vida permanecía unida al cuerpo como si estuviera encerrada en una caja sellada. Los seguidores del orfismo suponían que el alma por su origen divino era pura e inmortal y que, por ello, el cuerpo era como una cárcel o una tumba en la que el alma estaba prisionera. Estas creencias se sumaban a su aceptación de la reencarnación hasta que el alma lograba liberarse y purificarse al separarse definitivamente del cuerpo. Solo quedaba en vida cultivar un conjunto de prácticas ascéticas con el fin de evitar que el cuerpo la contaminara.

Lo que cuenta para nuestra exposición es que este tipo de creencias ancestrales han devenido en reformulaciones que, en el fondo, mantienen una misma idea: el alma es superior al cuerpo, el cuerpo es como una prisión de la pureza del alma, el cuerpo es el responsable de lo impuro de nuestra conducta, el cuerpo es la causa de la debilidad humana. Seguir al cuerpo es la antítesis de un actuar racional. Por tanto, si alguien busca una vida comprometida con el decoro y la moderación, no debe buscar sino que la razón domine los apetitos provocados por el cuerpo. Se trata de sublimar los instintos del cuerpo en una conducta dirigida por la razón. Prácticamente, algunas de estas afirmaciones podrían estar recogidas entre los apotegmas de cierto puritanismo moral del siglo XIX.

Este breve ensayo discute algunos aspectos heredados de la perspectiva órfica en la concepción cartesiana relativa a la unión del alma y el cuerpo, a propósito en particular de cómo en una aventura cognitiva por alcanzar la certeza y la verdad, el cuerpo y lo que este implica no solo no aportarían con dicha empresa, sino que serían como un obstáculo, provocando una tensión entre el cuerpo y la razón. Pero, además, que es en el propio Descartes en quien encontramos una salida a esta tensión, bajo la modalidad de un tipo de certeza diferente para cuestiones no cognitivas, efectiva para asuntos prácticos en que no cabe seguir a la razón ni a las dudas racionales. Por cierto, no sería correcto afirmar que Descartes asume a pie juntillas la moraleja del mito órfico, en la que el cuerpo es una cárcel para el alma, sino que concibe que cuerpo y alma tienen una relación muy estrecha, pero, independientemente de la interpretación literal, tarde o temprano, Descartes atribuye una prioridad ontológica al alma como definitoria de lo humano. Solo en la mentalidad de los pitagóricos (Cf. Guthrie 1999, 296 y 314) y del propio Platón (Cf. *Gorgias* 493 A; *Crátilo* 400 C) persiste la tentación de seguir al mito órfico en la asunción del cuerpo como tumba y al alma con el pánico de ser enterrada viva.

2. Ruedas, engranajes y resortes

En una de las secuencias finales del extraordinario filme *Il Casanova*, de Federico Fellini, el personaje principal, Giacomo Casanova, inquietado por la sorprendente muñeca mecánica que puede moverse por sí misma y bailar, se anima a bailar con ella por el salón y, luego de rendirse frente a la atracción de sus misteriosos mecanismos, le hace el amor. Esta secuencia gráfica, entre otros aspectos, la visión mecanicista¹ del mundo asumida hacia el siglo XVII. Con ello, se abandonaba la creencia antigua que imaginaba un impulso o una fuerza que ejercía desde afuera para animar al cuerpo. En otras palabras, quedaba atrás la idea de un alma como motor y principio de vida. Ahora, como ocurría con los autómatas, se empezaba a concebir al cuerpo como una entidad material que se movía por sí misma en virtud de una serie de mecanismos fisiológicos.

1 Aunque intuitivamente podamos advertir una noción general de mecanicismo para referirnos a la filosofía natural desarrollada principalmente en el siglo XVII, es importante indicar que esta no es una noción uniforme. La interpretación de lo que entendemos por *mecanicismo* puede variar de acuerdo al análisis de diversos autores. Este ha sido el trabajo del profesor Luis Salvatico, quien identifica por lo menos ocho sentidos distintos —aunque no mutuamente excluyentes—, de mecanicismo. En su investigación, analiza algunas filosofías naturales del siglo XVII (como las de Descartes, Galileo y Newton) desde una versión abstracta de mecanicismo que él propone bajo el nombre de “mecanicismo puro”. Ciertamente, luego de su examen, Salvatico concluye que el modelo de filosofía natural que más se ajustaría a dicha noción abstracta es la de Descartes (Cf. Salvatico 2006, 15-17, 168).

La concepción cartesiana del cuerpo está expuesta magistralmente en las *Meditaciones Metafísicas*, siempre en comparación con el alma. En la Segunda Meditación, evaluando lo que ya había resultado de la primera al proceder mediante la duda metódica, recuerda lo que había concebido como su propio ser antes de emprenderla:

En primer lugar, se me ocurría: yo tengo rostro, manos, brazos y toda esta máquina de miembros, tal como se ve en un cadáver, a la cual designaba con el nombre de cuerpo (...) entiendo por cuerpo todo aquello que puede ser determinado por una figura, circunscrito por un lugar, llenando el espacio de tal manera que excluya de él cualquier otro cuerpo. (Descartes 1987, AT, IX, 20-21)

La visión mecanicista cartesiana del mundo material concebía los cuerpos como entidades extensas que colisionaban entre sí. En particular, el cuerpo humano era una máquina que funcionaba bien si sus diversas partes estaban dispuestas del tal modo que generaban movimiento. La circulación sanguínea, por ejemplo, era explicada por los mismos mecanismos que componían el corazón y las venas, como en un circuito cerrado². Si los órganos están dispuestos adecuadamente, el cuerpo seguirá moviéndose, como una marioneta que no pende de ningún hilo, pero sin voluntad. Así escribe en la VI Meditación:

Y así como un reloj, hecho de ruedas y pesas, cuando está mal fabricado y no indica bien las horas, no observa menos exactamente las leyes de la naturaleza que cuando satisface completamente el propósito del artífice, así también, si considero el cuerpo del hombre en tanto que es una máquina de huesos, nervios, músculos, venas, sangre y piel, compuesta de tal manera que, aunque no existiera mente en ella, tuviera los mismos movimientos que ahora en él no proceden de la voluntad, ni por lo tanto de la mente, sino solamente por la disposición de sus órganos. (Descartes 1987, AT, IX, 67)

La analogía del cuerpo que funciona como un reloj bien diseñado es un lugar común. De la misma forma, un cuerpo muerto es como un reloj roto que deja de moverse por sí mismo (Cf. Descartes 2010, XI, 331). Un cuerpo no es sino una materia extensa que se mueve por sí misma. Pero cuando Descartes medita a

2 La explicación mecanicista de la circulación de la sangre ofrecida por Descartes es un claro ejemplo de su interés por la medicina, en cuya investigación encontraba uno de los medios que harían a los hombres más sabios (Cf. Descartes 2008, AT VI, 62). Junto con la moral y la mecánica, la medicina conformaba uno de los frutos del árbol del conocimiento científico (Cf. Descartes 1995, AT, IX-ii, 14). Un lugar aparte constituye su polémica con el médico inglés William Harvey a propósito de la explicación de la circulación de la sangre. Descartes atribuye a Harvey ser el primero en ofrecer una explicación de este fenómeno (Cf. Descartes 2008, AT VI, 50) pero, a diferencia de este, no cree que la causa del movimiento sea la contracción del corazón sino la dilatación de la sangre debido al calor continuo del corazón, fenómeno que aparecería además como un principio corporal de todos los movimientos en nuestros miembros (Cf. Descartes 2010, AT, XI, 333).

propósito de lo que significa ser un hombre, sobre aquello que resulta esencial y definitorio de lo humano, el cuerpo parece quedar en segundo plano respecto del alma. Todas las modalidades del pensar junto con las acciones voluntarias recaen solo en el alma: el resultado primordial de la duda metódica es la certeza de que el hombre existe como algo que piensa, que duda, y que estará seguro de ello todo el tiempo que lo haga. Por tal razón, ningún dios engañador podría robarnos tal confianza en nuestra propia esencia racional, mientras que del cuerpo pueden sembrarse varias sospechas, pues, el cuerpo no piensa. Este el momento decisivo para apostar, si se pudiera, por un alma sin cuerpo como un yo separado³. Dice Descartes en otro pasaje de la VI Meditación:

Por lo tanto, a partir del hecho de que sé que existo, y de que mientras tanto no advierto que a mi naturaleza o esencia pertenezca absolutamente ninguna otra cosa más que esto solo: yo soy una cosa pensante, rectamente concluyo que mi esencia consiste únicamente en esto: que yo soy una cosa pensante. Y aunque quizá (...) yo tenga un cuerpo que está muy estrechamente unido a mí, sin embargo, puesto que por una parte tengo la idea clara y distinta de mí mismo, en tanto soy solo una cosa pensante, no extensa, y por otra parte, la idea distinta de cuerpo, en tanto que es solo una cosa extensa, no pensante, es cierto que yo soy realmente distinto de mi cuerpo, y que puedo existir sin él. (Descartes 1987, AT, IX, 62)

Las circunstancias que exigirían el ejercicio de un alma racional con independencia de las limitaciones del cuerpo ocurren de modo especial cuando se trata de valorar la empresa científica por el conocimiento verdadero y universal de las cosas. Frente a ella, el cuerpo no solo no contribuiría sino que podría convertirse en un obstáculo. Las facultades como los sentidos, la memoria y la imaginación, que ocurren porque el alma está unida al cuerpo, solo darían cuenta de los particulares, y por ello, no producirían certeza alguna sino solo probabilidades (Cf. Descartes 2003, AT, X, *Regulae* XII, 417).

3. El barro pensativo

A pesar del abismo ontológico producido por la oposición entre la naturaleza del alma y la del cuerpo como dos sustancias intrínsecamente diferentes,

3 Así presentada, esta sería la fuente principal de lo que Rodolfo R. Llinás ha denominado *el mito del yo*, que consiste en sostener la existencia de un yo separable de la función cerebral, haciendo que el cerebro sea algo distinto y ajeno al yo. A pesar de ello, cuando Descartes asume el problema de cómo se relacionan estas dos sustancias heterogéneas, la mente y el cuerpo, pues, aunque distintas una de otra, ambas cohabitan en la constitución de la vida humana, intenta salvar dicho abismo mediante una modalidad de interaccionismo. Desde la perspectiva monista y evolutiva de Llinás, tal interaccionismo es ilusorio pues “el cerebro y la mente son eventos inseparables” (Llinás 2003, 1).

cuando Descartes se detiene a explicar el funcionamiento del cerebro y la localización del alma en una parte de este suscribe un interaccionismo⁴ que supone aquella estrecha relación entre el alma y el cuerpo que ha venido señalando, en la cual se combina la fisiología del cuerpo y del cerebro con las percepciones propias del alma, es decir, las pasiones o las emociones. Como se mencionó anteriormente, para Descartes el cuerpo se mueve por mecanismos autónomos sin la intervención de la voluntad. Nuestro cuerpo se mueve por acción de los músculos, los que a su vez son movidos por ciertos cuerpos pequeños llamados espíritus animales que no cesan de moverse atravesando la sangre desde el corazón hasta el cerebro y de allí de nuevo a los músculos. Todo funciona según la disposición de los órganos, como en un mecanismo de relojería:

Todos los movimientos que hacemos sin que nuestra voluntad contribuya a ello (...) dependen solo de la conformación de nuestros miembros y del curso que los espíritus excitados por el calor del corazón siguen naturalmente en el cerebro, los nervios y los músculos: de la misma manera que el movimiento de un reloj se produce por la sola fuerza de su resorte y la figura de sus ruedas. (Descartes 2010, AT, XI, 342).

Uno de los aspectos que resultan de la relación estrecha entre el alma y el cuerpo son las pasiones del alma, definidas por Descartes como percepciones, sentimientos o emociones solo del alma, pero que son causadas por algún movimiento de los espíritus. Estas pasiones aparecen como pensamientos confusos, justamente por esta estrecha unión:

Estas [las pasiones] se hallan entre el número de percepciones que la estrecha alianza que existe entre el alma y el cuerpo hace confusas y oscuras. También se las puede denominar sentimientos (...) Pero, mejor aún, se les puede denominar emociones del alma, no solo porque puede atribuirse este nombre a todos los cambios que ocurren en ella, es decir, a todos los diversos pensamientos que le llegan, sino particularmente porque, de todas las clases de pensamientos que puede tener, no hay otras que la alteren y conmuevan tan fuertemente como lo hacen estas pasiones. (Descartes 2010, AT, XI, 350)

La realidad de las pasiones del alma obliga a insistir en la unión del alma y el cuerpo como un todo, pero es preciso además señalar que hay una parte en especial en la que el alma cumple sus funciones. Según Descartes, esta sería la parte más interna y central del cerebro, la glándula pineal (Cf. Descartes 2010,

4 Si entendemos que la *res cogitans* es algo no-espacial, puesto que nos es difícil localizarla en términos físicos, salta a la vista el problema inmediato: ¿es la mente algo inmaterial? El interaccionismo cartesiano deja varios vacíos, pues no queda del todo claro cómo se produce tal interacción, habida cuenta que el lugar escogido por Descartes es un órgano material, lo que exigiría que, o que la *res cogitans* no sea del todo inmaterial y no-espacial, o que esa parte del cerebro tenga menos materialidad, como algo casi espiritual concomitante a la mente.

AT, XI, 352). El alma, aunque no material, se localizaría espacialmente en dicha glándula (Cf. Descartes 2010, AT, XI, 354) y podría a la vez moverla a voluntad (Cf. Descartes 2010, AT, XI, 360). Pero el alma no puede disponer enteramente de sus pasiones, pues hay en casi todas esa emoción producida por la relación con los mecanismos del cuerpo, algunas incluso muy fuertes, desatando un combate entre dos impulsos, como los extremos de una misma cuerda que es tirada por dos personas con una fuerza semejante. El cuerpo, nuevamente, es responsable de esta lucha, pues es “el único al que debemos atribuir todo lo que puede observarse en nosotros que contradice a la razón” (Descartes 2010, AT, XI, 365). Esta estrecha relación del alma y el cuerpo deja aparentemente al alma en desventaja, pues al no ser capaz de ejercer su poder de manera directa sobre las pasiones mediante la voluntad, se ve obligada a asumir este combate con el cuerpo, ocurriendo en ocasiones que se contradiga al ser llevada de un lado a otro por pasiones opuestas. Pero Descartes distingue, según el resultado de estos combates, entre almas fuertes y almas débiles. Un alma fuerte se caracteriza por seguir juicios firmes para conducir las acciones de su vida y vencer a las pasiones, mientras que una débil no se decide y se deja llevar por pasiones contradictorias del momento. Lo que se está diciendo es que, cuando un alma fuerte ejerce su voluntad para vencer a las pasiones, en el fondo está venciendo al cuerpo.

Porque aquellos en quienes normalmente la voluntad puede vencer con mayor facilidad las pasiones y detener los movimientos del cuerpo que las acompañan tienen sin duda las almas más fuertes (...) Y las almas más débiles de todas son aquellas cuya voluntad no se decide a seguir ciertos juicios, sino que se deja llevar continuamente por las pasiones del momento, las cuales, siendo a menudo contradictorias entre sí, tiran de ella alternativamente y, empleándola en combatir contra sí misma, someten al alma al estado más deplorable posible. (Descartes 2010, AT, XI, 367)

Un alma así, sometida a la contradicción, dice Descartes, se hace esclava. Las pasiones, producto de la relación con el cuerpo irracional, ahora la dominan. Esta es una forma de sucumbir a la herencia órfica en que se creía que el alma es prisionera del cuerpo, pero no porque el cuerpo sea una tumba o una caja sellada, sino porque enseorea sobre el alma.

4. De las cosas de las que no dudamos

El abordaje metodológico de la duda cartesiana está ejemplificado en la *Primera Meditación Metafísica*, la misma que lleva por título *De las cosas que pueden ponerse en duda*. La estrategia no es dudar sobre cualquier asunto, sino someter a crítica escéptica cualquier creencia asumida anteriormente como conocimiento verdadero para deshacerse de aquello que entrañe falsedad o

desconfianza. De esta forma, el proceder de Descartes no implica examinar una a una cada opinión antigua, sino intentar socavar los cimientos de todas ellas. En esta aventura, Descartes empieza por considerar que la fuente de la mayoría de sus creencias procede de los sentidos, y que bastaría advertir que nos han engañado al menos una vez para desconfiar de ahí en más en lo que proviene de estos. Esta desconfianza futura, dice Descartes, es una señal de prudencia. Pero el objetivo de Descartes en esta meditación es radicalizar la duda como método de indagación para saber si al final hay algo de lo que no podamos dudar. Las dudas respecto del cuerpo aparecen una y otra vez, al punto de creer que el propio cuerpo es producto de una ensoñación⁵ (Cf. Descartes 1987, AT, IX, 15). El poder de esta duda radical es tal que sobrepasa, al menos en esta meditación, a la misma creencia en un dios bueno y veraz, por más que parezca grabada en la mente como una vieja opinión. La conclusión salta a la vista: “No hay nada de lo que antes juzgaba verdadero de lo que no pueda dudar ahora” (Descartes 1987, AT, IX, 17). Estas son las consecuencias de la aplicación de esta duda como método de indagación de la verdad y lo indudable; en pocas palabras, hemos llegado a la conclusión de que podemos dudar de todo, y que si se trata de hallar algo cierto no deberíamos en el futuro asentir a nada. Sin embargo, Descartes se percata rápidamente que este proyecto es casi impracticable, por no decir paralizante, pues nadie puede continuar sin fiarse de algún conjunto de creencias, por más que se consideren falsas. Aparece así el conflicto de seguir la *mala* costumbre de creer para actuar⁶, o de mantenerse firme en

5 En vista de que no habría indicios ciertos que prueben una diferencia entre el sueño y la vigilia, podríamos considerar que la idea de nuestro propio cuerpo es producto del sueño (mientras dormimos) o de una ensoñación (estando despiertos). En uno y en otro caso, no se trata sino de ilusiones. Cf. Descartes 2010, AT, XI, 345.

6 La manera en que las creencias cotidianas perfilan nuestras acciones habituales es un asunto que presupone ya en la propia noción de creencia el concebirla como una disposición para la acción. En el sentido en que Peirce la entiende, como el juicio en virtud del cual actúa un hombre (Peirce 1987, SW, cuestión 3, p. 51), una creencia cualquiera, como las que empleamos y asumimos diariamente en nuestras interrelaciones (piénsese solo en nuestra apropiación física del mundo, como que está compuesto de cosas y que estas son relativamente independientes unas de otras y en general independientes de nosotros), conforma, junto a otras, la configuración del mundo en el que vivimos y nos movemos. Para Descartes, fuera del dominio cognoscitivo específico de la duda metódica, nos quedamos en un plano creencial cotidiano en que aceptamos cierto tipo de afirmaciones con el fin de actuar y vivir con los demás. Pero este conjunto de creencias ni siquiera sería aceptado luego de una deliberación o un examen, sino que estos ya estarían presentes en las costumbres que hemos venido aprendiendo y practicando en nuestro propio entorno social. Este es un rasgo particular de las creencias cotidianas, que no son examinadas sino que se las acepta por la fuerza de la costumbre. Esto es lo que ocurre en el plano del realismo de sentido común, la dimensión en que vive la gente y no se cuestiona, pues lo que cuenta es la acción como un medio de intercambio con las demás personas. Un análisis muy sugerente de este asunto es el planteado por Wittgenstein en *Sobre la Certeza*.

la percepción correcta de las cosas. La opción asumida por Descartes es conocida, y para asegurar el alcance de esta duda metódica procurará engañarse a sí mismo todo lo que pueda. Pero hay una advertencia que suele obviarse. Según Descartes, mientras se ocupa en aplicar a sí mismo esta duda radical, “no hay riesgo de que me esté entregando a la desconfianza más de lo conveniente, puesto que ahora no me dedico a obrar sino solo a pensar” (Descartes 1987, AT, IX, 17). Esta última declaración es de enorme importancia. Solo mientras uno vive meditando con el ánimo de hallar un conocimiento cierto puede permanecer aislado y dejando entre paréntesis cualquier creencia, pero es obvio que esta pretensión es irrealizable en el plano práctico⁷. Es más, ni siquiera la apuesta por los alcances de esta estrategia cognitiva son realizables de una manera razonable sino mediante un gran esfuerzo de privación en el que nos movemos contrariamente a la tendencia y la costumbre de creer.

Constantemente vuelven las habituales opiniones y están a punto, incluso contra mi voluntad, de adueñarse de mi credulidad, debido al largo uso que he hecho de ellas y a lo familiares que me resultan; y nunca perderé la costumbre de aceptarlas y confiar en ellas mientras suponga que son tal como en verdad son, dudosas, como acabo de mostrar, pero muy probables, y que sería mucho más razonable creer en ellas que negarlas. (Descartes 1987, AT, IX, 17).

De esta manera concluye Descartes la *Primera Meditación*, considerando que la empresa iniciada demanda un tremendo esfuerzo voluntivo, porque es más fácil recaer en las viejas opiniones y en la vida acostumbrada que mantenerse firme en el ejercicio racional de dudar de

Dice Wittgenstein: “Mi vida muestra que sé, o estoy seguro, que allí hay una silla, una puerta, etc. Por ejemplo, le digo a mi amigo: ‘Lleva esta silla allá’, ‘Cierra la puerta’, etc.” (Wittgenstein 2000, 7). No tiene ningún sentido, en la vida ordinaria, buscar asegurarse de lo que uno cree saber, simplemente se sabe (Wittgenstein 2000, 9). En otro ejemplo, dice Wittgenstein: “¿Sé que aquí yace un hombre enfermo? ¡Qué absurdo! Me siento en la cabecera de su cama, observo atentamente sus facciones. —¿No sé, pues, que yace ahí un hombre enfermo?— Ni la pregunta ni la afirmación tienen sentido” (Wittgenstein 2000, 10). En este realismo de sentido común de la vida cotidiana, en que la diferencia entre saber y estar seguro no importa, observaciones como estas son del todo obvias, siempre al interior de un entramado creencial asumido en cuestiones prácticas observadas cotidianamente. ¿Quién no ha visto alguna vez a una persona enferma?

- 7 Existen dos planos nítidamente diferenciados para Descartes, y solo en uno de ellos tiene sentido la duda hiperbólica: el plano del conocimiento y el plano de la vida cotidiana. Como explica Williams, “dentro de la vida cotidiana la duda hiperbólica no juega, en absoluto, ningún papel racional” (Williams 1996, 77). Esta distinción queda explícita cuando Descartes afirma: “*Debe descartarse que solo entiendo* que debemos servirnos de una forma de duda tan generalizada cuando comenzamos a aplicarnos a la contemplación de la verdad. Pues es cierto que en cuanto se refiere al gobierno de nuestra vida estamos obligados con gran frecuencia a guiarnos por opiniones que solo son verosímiles, pues las ocasiones oportunas para actuar casi siempre pasarían antes de que pudiéramos vernos libres de todas nuestras dudas” (Descartes 1995, AT-ii, IX, primera parte, art. 3).

todo⁸. Propiamente hablando, Descartes sugiere que el éxito de esta empresa presupone la obstinación (Cf. Descartes 1987, AT, IX, 18).

¿Cuáles son entonces las cosas de las que no cabría dudar? No será algo que esperaríamos después de aplicar la duda metódica, sino al contrario muchas de las creencias que han sido cuestionadas pero que pertenecen al ámbito de otro tipo de certeza y no la que busca fundar las ciencias. Haciendo una concesión a lo que entendemos estrictamente por verdad, en alusión al sentido absoluto que se busca para el conocimiento, afirma Descartes que contamos con una certeza moral relativa a nuestra costumbre de no dudar y que opera en la conducción de nuestras vidas. Esta certeza moral sería:

Suficiente para regular nuestras costumbres, o tan grande como la que tenemos acerca de las cosas de las que no tenemos costumbre de dudar en relación con la conducta de la vida, aun cuando sepamos que puede ser que, absolutamente hablando, sean falsas (Descartes 1995, AT, IX-ii, 323, cuarta parte, art. 205).

Esta certeza moral entraña nuestras creencias básicas a propósito de lo que no se puede poner en duda⁹, pero no como aquellas que resultarían de la duda racional, sino que, al contrario, como aquellas que la pasarían por alto, puesto que no tendría ningún sentido dudar, por ejemplo, de nuestro propio cuerpo o de la realidad del mundo externo¹⁰ cuando nos relacionamos con los demás en el plano de las cosas de la vida cotidiana, en el que creemos y no dudamos, pues lo que cuenta es, en el plano práctico, ser diligente y resuelto en las decisiones. Lo que importa es actuar y ajustarse a las reglas de la acción diaria. Pero hay algo más. En este ámbito, la razón no es decisiva para la toma de decisiones, pues no es la meta la certeza ni la verdad como sí ocurría en el plano del conocimiento, sino la misma resolución como una virtud de las almas

8 Un cuestionamiento a la misma posibilidad de la duda hiperbólica es planteado por Wittgenstein en *Sobre la Certeza*. Piensa Wittgenstein que “Quien quisiera dudar de todo, ni siquiera llegaría a dudar. El mismo juego de la duda presupone ya la certeza” (Wittgenstein 2000, 115).

9 También en el *Discurso del Método* sostiene Descartes este tipo de seguridad o certeza moral, en oposición a una certeza metafísica, que opera solo en la vida práctica. Respecto de las creencias en la existencia del propio cuerpo o de los astros, dice Descartes que, “aunque se tenga una seguridad moral de estas cosas tal que parece que, a menos de ser un extravagante, no se puede dudar de ellas, sin embargo, cuando se trata de una certeza metafísica, tampoco se puede negar, a menos que uno sea poco razonable, que sea motivo suficiente para no estar totalmente seguros de haber advertido que uno puede imaginar de la misma manera, estando dormido, que se tiene otro cuerpo, que se ven otros astros y otra Tierra, sin que ninguna de estas cosas existan” (Descartes 2008, AT VI, 38).

10 Como lo entiende Wittgenstein, “La duda sobre la existencia solo tiene lugar en un juego de lenguaje” (Wittgenstein 2000, 24). Para Descartes, la duda sobre la existencia en el plano práctico es impensable, puesto que solamente creemos por costumbre movidos por la resolución. Dicha duda solo cabría en el juego del lenguaje de la búsqueda de certeza que opera en un plano cognoscitivo para la edificación de las ciencias desde bases sólidas.

fuertes¹¹. Por ello, nada impide que en el plano de la acción diaria, donde nos es suficiente la verosimilitud y la probabilidad, podamos seguir nuestras emociones y las creencias que resultan de nuestros sentimientos, como de hecho ocurre en la mayoría de nuestras costumbres¹², así como de hecho las personas siguen creyendo en sus instintos e intuiciones cuando actúan así hayan entendido o no a Descartes, o así hayan leído o no lo que escribió sobre la certeza moral.

La pretensión de este ensayo es presentar al Descartes que me interesa, que no es el filósofo que empieza cuestionando y preguntándose sobre las cosas que podemos poner en duda, sino el que considera aquellas de las que no vale la pena dudar; no es el Descartes preocupado por sentar los fundamentos del conocimiento verdadero e indubitable, como quien parte de las raíces del árbol, sino el que empieza por los frutos de este; no es el Descartes con el que nos quedamos en la *Primera Meditación*, sino el que podemos leer desde la *Sexta*.

5. Pensando como queriendo llorar

Quiero concluir este ensayo con una sugerencia a propósito de mi lectura de Descartes comprometida con los alcances de la certeza moral. No solo nos quedamos con la idea sencilla de que hay cosas de las que no dudamos cuando nos relacionamos diariamente en torno a asuntos prácticos, y con el hecho de que estamos acostumbrados a creer para actuar, sino que además pensamos que, dentro de las coordenadas de dicha certeza, la tensión entre cuerpo y razón desaparece, y que nuestras prácticas sociales modelarían una sana costumbre a creer que en los asuntos cotidianos nos movemos por una modalidad de pensamiento que incluye a las emociones¹³. Ya no hablaríamos de una razón pura y desligada de las cuestiones ordinarias, sino de una conducta razonable, de una razonabilidad traducida en sensatez, en prudencia¹⁴. Lo que propongo

11 El rasgo de la debilidad de las almas no es que sigan juicios falsos sino que no se decidan (Cf., Descartes 2010, AT, XI, 368).

12 Dos de las máximas básicas de la moral provisional cartesiana consistían en señalar cómo la firmeza en nuestras acciones contribuían con una vida razonable en nuestro común y cotidiano intercambio con nuestros pares: obedecer las costumbres de nuestra comunidad siguiendo de cerca las opiniones aceptadas de los más sensatos y asumir la probabilidad como criterio de decisión en el plano de la acción diaria (Cf. Descartes 2008, AT VI, Tercera parte, 24-25).

13 Emociones que son una manifestación de la propia humanidad, y sobre las cuales se erige una gran parte de nuestra vida social y cultural (Cf. Walton 2005, p. 20).

14 La primera máxima de la moral provisional insiste en la obediencia de las leyes y costumbres, pero agrega un aspecto relevante para la conducción de nuestras vidas en la observancia y seguimiento de tales normas: guiarse por las opiniones más moderadas y alejadas de todo extremo. Descartes valora el juicio de aquellas personas que manifiestan una conducta sensata. La sensatez es la virtud moral que aconseja seguir. (Cf. Descartes 2008, AT VI, Tercera parte, 23). Análogamente, podríamos señalar que lo que cuenta para la obediencia de las costumbres y el cumplimiento de las leyes no es un aspecto meramente normativo basado en un ordenamiento jurídico cerrado, sino principalmente un estilo jurisprudencial que toma en cuenta cómo

para perfilar mi lectura de Descartes es echar mano de las observaciones de Ch. S. Peirce sobre lo que él entiende por razonabilidad. Para Peirce, en principio, los asuntos prácticos son de importancia vital, y en éstos es preferible actuar de cualquier modo menos de una forma congelada y absolutamente racional, esto es, sin emociones. Pareciera, dice Peirce, que en las cuestiones prácticas una persona puramente racional sería mejor que las demás por el solo hecho de conducirse lógicamente, pero no es así. La razonabilidad de Peirce no parte del supuesto de que la razón debe negar y negarse a los sentimientos, sino incluirlos y hasta dejarse guiar por ellos. Los instintos y los sentimientos (cosas del cuerpo) esta vez van adelante en la conformación de nuestra conducta razonable, y son los primeros a tener en cuenta en los asuntos prácticos, los que Peirce considera las cuestiones de vital importancia (Cf. Peirce 1974, CP, 1.626, 627. 634, 636, 671).

Como un Orfeo renacido luego de recuperar el aliento, nosotros no dudamos del mundo que dejamos a nuestra espalda, y seguimos caminando hasta el final sin dejar de creer en él.

Referencias bibliográficas

- ARISTÓTELES (1954). *Ética nicomaquea*. México: UNAM, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana.
- DESCARTES, R. (1987). *Meditaciones Metafísicas y otros textos*. Madrid: Editorial Gredos.
- DESCARTES, R. (1995). *Principios de Filosofía*. Madrid: Alianza Editorial.
- DESCARTES, R. (2003). *Reglas para la dirección del espíritu*. Madrid: Alianza Editorial.
- DESCARTES, R. (2008). *Discurso del método*. Madrid: Editorial Tecnos.
- DESCARTES, R. (2010). *Las pasiones del alma*. Madrid: Editorial Tecnos.
- GUTHRIE, W.KC. (1999). *Historia de la filosofía griega*. Tomo I. Madrid: Editorial Gredos.
- LLINÁS, R. (2003). *El cerebro y el mito del yo*. Bogotá: Editorial Norma.
- PIERCE, Ch. S. (1974). *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Volume I Principles of philosophy. Cambridge: Harvard University Press.
- PIERCE, Ch. S. (1987). *Obra lógico-semiótica*. Madrid: Taurus.
- PLATÓN (1980). *Gorgias*. México: UNAM, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana.
- PLATÓN (1981). *Cratilo*. México: UNAM, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana.
- SALVATICO, L. (2006). *Depurando el mecanicismo moderno. Análisis de filosofías naturales del Siglo XVII a partir de una noción teórica*. Córdoba: Editorial Brujas.
- WALTON, S. (2005). *Humanidad. Una historia de las emociones*. México: Taurus.
- WITTGENSTEIN, L. (2000). *Sobre la certeza*. Barcelona: Editorial Gedisa.

han sido resueltas las situaciones pasadas semejantes según el juicio de los más sensatos con quienes conformamos una comunidad de vida, constituyendo desde entonces lo comúnmente aceptado. De una forma semejante, Aristóteles considera que lo propio del prudente (*phrónimos*) es poder deliberar acertadamente sobre las cosas buenas y provechosas, pero no en miras al bien particular sino para la comunidad (Cf. Aristóteles 1954, libro VI, cap. V, 1140 a 25).