

<http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v63n155.42528>

CUERPO Y CARNE EN DESCARTES

PABLO E. PAVESI*

Universidad de Buenos Aires - Argentina

RESUMEN

Se propone un examen crítico de la última obra de J.-L. Marion titulada, dedicada a la unión de alma y cuerpo, y cuya tesis principal es: los problemas que esta unión suscita confunden dos términos, *cuerpo* y *mi cuerpo*. Esta confusión lleva a que se apliquen al primero categorías propias del segundo. Se examinan las “paradojas ópticas” que mi cuerpo (la carne) inaugura (a); se despeja la tesis de dos interpretaciones de las meditaciones primera y sexta (b); se discute la “excepción a la metafísica” instaurada por el conocimiento de mi cuerpo (c); se arriesga, siguiendo una indicación del autor, la apertura a una dimensión ética que exige examinar ya no la unión de cuerpo y alma, sino la unión por el amor a un semejante y a la comunidad de semejantes (d).

Palabras clave: R. Descartes, J.-L. Marion, alma, cuerpo, carne.

.....
Artículo recibido: 1 de marzo del 2014; aceptado: 12 de marzo del 2014.

* zppavesi@yahoo.com.ar

BODY AND FLESH IN DESCARTES

ABSTRACT

The article carries out a critical examination of J.-L. Marion's latest work, "*Sur la pensée passive de Descartes*", whose main thesis is that the problems posed by the union of body and soul confuse two terms: *body and my body*. This confusion leads to the application to the former of categories inherent to the latter. The paper examines the "ontic paradoxes" that my body (the flesh) gives rise to (a); it clarifies the thesis of two interpretations of the First and Sixth Meditations (b); it discusses the "exception to metaphysics" established by the knowledge of my body (c); and, following an indication by the author, it proposes an opening to the ethical dimension, which demands an examination of the union, through love, with a fellow human being and with the community of human beings, rather than of the union of body and soul (d).

Keywords: R. Descartes, J.-L. Marion, soul, body, flesh.

CORPO E CARNE EM DESCARTES

RESUMO

Neste artigo, propõe-se um exame crítico da última obra de J.-L. Marion, intitulada "*Sur la pensée passive de Descartes*", dedicada à união de alma e corpo, e cuja tese principal é: os problemas que essa união suscita confundem dois termos, *corpo e meu corpo*. Essa confusão leva a que se apliquem ao primeiro categorias próprias do segundo. Examinam-se os "paradoxos ônticos" que meu corpo (a carne) inaugura; a tese de duas interpretações das meditações primeira e sexta é esclarecida; arrisca-se, seguindo uma indicação do autor, a abertura a uma dimensão ética que exige examinar já não a união de corpo e alma, mas sim a união pelo amor a um semelhante e à comunidade de semelhantes.

Palavras-chave: R. Descartes, J.-L. Marion, alma, corpo, carne.

Hace ya un año fue publicado en París el último libro de Jean-Luc Marion, *Sobre el pensamiento pasivo de Descartes* (2013),¹ donde se examina el problema de la unión del alma y el cuerpo –unión que inaugura la pasividad del pensamiento–. Este es el sexto estudio que el autor dedica a la filosofía de Descartes² y, como los anteriores, marca, a nuestro entender, un antes y un después en el estado de la cuestión. Pero este umbral, como todos los otros, exige reflexión y debe ser delineado en las (falsas) cuestiones que cierra (porque toda cuestión cerrada es una cuestión banal), y en las (verdaderas) cuestiones que abre. Arriesgamos aquí una reflexión sobre un libro rico en tesis y que, debemos suponer, nuestro lector no ha leído.

Queda dicho que este ensayo se aboca a una cuestión crucial hasta aquí relegada en la obra de Marion: la unión de alma y el cuerpo, y la pasividad del pensamiento que ella inaugura. Tratándose de una de las cuestiones más controversiales de la filosofía cartesiana, que atraviesa toda la historia el cartesianismo y que ha sido abordada hasta el hartazgo por la exégesis contemporánea, se imponía un capítulo preliminar dedicado al “retraso de las interpretaciones”, que quizás “por su cantidad y vigor” dieron por sentadas “cuestiones preliminares más esenciales” (Marion 2013 19). El diagnóstico, de precisa lucidez, es el siguiente: todas las objeciones y problemas erigidos por la exégesis, desde los primeros objetores de Descartes hasta nuestro días, confunden dos términos que Descartes, a partir de la *Meditatio VI*, distingue con claridad; estos son: mi cuerpo (*meum corpus*), que (se) siente en su evidente pasividad, y los cuerpos del mundo (*alia corpora*), modos de la extensión. La radical irreductibilidad de mi cuerpo a los cuerpos se vio oscurecida u olvidada por dos errores principales: primero, las objeciones se hacen, masivamente, “según el hilo director de la sustancia” (*id.* 20), acentuando, por lo tanto, la confusión entre mi cuerpo y los cuerpos (entendidos ambos como sustancia extensa), lo cual lleva inevitablemente (desde las primeras cartas de Elizabeth y Regius) a plantear el llamado problema de la unión como el problema de la relación entre dos sustancias, relación que solo puede ser concebida en los mismos términos que la relación entre los cuerpos del mundo, como relación causal (eficiente u ocasional, poco importa). Descartes mismo habría caído en esa confusión (quizás por condescendencia al léxico de sus interlocutores y en función de un “contexto dialógico” que hay que precisar en cada caso) cuando intenta formular

-
- 1 La obra de Descartes es citada según la edición de Adam-Tannery (AT, volumen, página y línea). Todas las traducciones son de mi autoría.
 - 2 Para una visión de conjunto de la obra de Marion sobre Descartes, nos resignamos a remitir a nuestro estudio (Pavesi 2012).

su descubrimiento original (mi cuerpo sentido y sensible, que no es mi alma ni un cuerpo del mundo) según la semántica de la sustancia (forma substancial) o de la causa (eficiente u ocasional). Pero, a partir de 1643, Descartes, como suele suceder, comienza de nuevo la tarea de pensar aquello que intentaba pensar desde 1641, y acomete la interrogación sobre “la tercera noción primitiva” y “sus propiedades paradójales (al menos en lo que concierne al dispositivo metafísico de la sustancia)” (*id.* 21).

A partir de aquí se despeja, primero, una tesis general que exige abandonar de una vez por todas el pretendido “dualismo cartesiano”; esta es: el último movimiento de la filosofía cartesiana intenta pensar “la pasividad del pensamiento”, “pensar la *cogitatio* incluso en su pasividad, y pensar esa pasividad como un modo de pensamiento tan esencial como cualquier otro” (Marion 2013 21). Segundo, se despejan las cuatro “cuestiones preliminares” que los más sutiles comentaristas de la *Meditatio VI*, “obras maestras sistemáticas (Guérout) o analíticas (Ryle y sus incontables seguidores)” desconocen, a saber:

a) la equivocidad del cuerpo; b) el orden entre la cuestión de la existencia del mundo y la de la relación entre mi cuerpo y el espíritu; c) la distinción o la unión entre la unión y la distinción y, al fin, d) la certeza de la prueba entre las cosas materiales (Marion 2013 32). Las cuestiones b) y d) se solucionan rápidamente en el primer capítulo, consagrado a la prueba de la existencia de las cosas materiales o a su ineludible fracaso, fracaso que, desde Kant, llamamos “el escándalo de la filosofía” (Marion 2013 33). Pero, antes de entrar en la ingeniería de la prueba de la existencia, se señala de nuevo un problema radical: la extraña situación de la *Meditatio VI*, precisamente, su condición de “aporía”, cuyo título anuncia una dualidad patente y quizás incoherente: “De la existencia de las cosas materiales y la distinción real del espíritu y del cuerpo” (AT VII 71, 11-12). Se trata de una “dualidad exclusiva”, sin que el título ni el cuerpo del texto “señalen, al menos explícitamente, la relación entre las dos cuestiones” (Marion 2013 29). Luego de revisar y criticar la crítica de Kant a la prueba de la existencia de cosas materiales, luego de señalar las tres debilidades (*défaillances*) de la prueba (su carácter no demostrativo y la falta de una enumeración suficiente de causas posibles del sentimiento, la *magna propensio*, la necesidad de una correspondencia *formaliter* entre la idea y su causa) y de precisar magistralmente la razón del escándalo –que reside justamente en que “lo sensible ya no es material y las cosas ya no son sensibles” (*id.* 45)–, Marion propone la conclusión siguiente:

... para Descartes, la aporía de la existencia de los cuerpos conduce el orden de razones hacia la evidencia de la existencia de la unión, es decir, hacia mi cuerpo no material pero de carne. Dicho de otro modo

... la cuestión final y la conclusión esencial de la *Meditatio VI* no conciernen a la existencia (problemática) de los cuerpos externos, sino, por su discusión, a la certeza de mi carne, y de mi carne pensante. (56) ... Brevemente –concluye nuestro autor–, hay cuerpos materiales porque yo soy una carne –y no a la inversa–. (*id.* 93)

Se abre aquí la tesis más importante del libro y, a nuestro parecer y riesgo, la más original y perdurable, dirigida al punto a), la equivocidad del cuerpo –esto es: toda la investigación cartesiana sobre la sensibilidad– debe entenderse a partir del descubrimiento de mi cuerpo, el cual, digámoslo así, no es pensamiento, porque es mi *cuerpo*, y no es un cuerpo del mundo, porque es *mío*; cuerpo pensante que Marion insiste en llamar la *carne* (*Leib*). Esa denominación, nos permitimos afirmar, está lejos de ser anacrónica y, si supone lo que la exégesis llama una sobre-interpretación, es más que bienvenida, por cuanto extrae todavía nuevos sentidos de textos tan visitados y permite, tal como otros libros del autor, introducir la filosofía de Descartes en diálogo con la fenomenología –para pensar de nuevo el diálogo que, desde el primer momento, la fenomenología ha mantenido con Descartes–.

I

En una interpretación audaz y muy discutible del texto dedicado a la imaginación que abre la *Meditatio VI*, Marion entiende que la imaginación, en cuanto es, por definición, una *applicatio* al cuerpo, “requiere”, “exige” y “testimonia de hecho” la existencia de un cuerpo (Marion 2013 59), de “un soporte no intelectual” (*id.* 60) al que pueda siempre aplicarse; luego la existencia de mi cuerpo (según AT VII 72, 3: “*ac proinde existens*”, “y entonces que existe”). Esta audacia quiere rebatir la interpretación clásica, que, muy razonablemente, atiende al texto –que Marion desconoce– en el cual Descartes afirma que la existencia de mi cuerpo no es más que una conjetura probable (“*probabiliter inde conjicio*” AT VII 73, 23), de manera tal que, “... dada la idea distinta de la naturaleza corporal que tengo en mi imaginación, no puedo encontrar ningún argumento que concluya necesariamente con la existencia de algún cuerpo” (AT IX-1 58; VII 73, 25-28). Según lo anterior, la *Meditatio VI* –continúa Marion– plantearía la paradoja por la cual la existencia de mi cuerpo es anterior y funda la prueba de la existencia de cosas materiales (basada en el pensamiento sensible y pasivo), de manera que, quizá por primera vez en las *Meditaciones*, “la razón del fundamento vendría después de aquello que funda” (Marion 2013 60).

Pero, dejando de lado esa muy discutible interpretación, el punto a destacar es el siguiente: en la *Meditatio VI* se revela el esfuerzo carte-

siano (luego olvidado, después recuperado) de aclarar la equívocidad del término *cuero*, en una distinción a la vez óptica y epistémica que estructura todo el texto de la meditación y que se impone por la “evidencia” de los textos –evidencia que, hagamos notar, es muy posterior al texto inaugural de la *Meditatio VI*, a saber: “tengo un cuerpo”, “mi cuerpo”, “este cuerpo” (AT VII 80, 28; 81, 24; 74, 20; 75, 30)–. La distinción es óptica: mi cuerpo es un cuerpo –escribe Marion– “que no solamente es mío (*à moi*), sino que también es yo (*moi*), ‘*meum corpus sive potius me totu[s]*’” –escribe Descartes (AT VII 81, 24)–; revelación en la cual mi cuerpo (*corpus sentiens*, según la fórmula de *Regulae*, AT X 412, 21) “se impone como una certeza” (Marion 2013 61). La distinción, además, es epistémica, porque mi cuerpo, a diferencia de los cuerpos, no se da a conocer por el entendimiento. En efecto, la “unión muy estrecha” (AT VII 15, 22-24; 78, 14-15; 81, 2-5, etc.) del cuerpo y del alma se conoce por una experiencia indubitable –experiencia que, en el mismo texto de las *Quartaes Responsiones*, garantiza otra certeza, la de la libertad del *ego* (64)–. La “enseñanza de la naturaleza” me asegura mi corporeidad (sin que ella sea concebible) por un “hecho de experiencia, que tiene lugar de argumento: las sensaciones de dolor, hambre, sed, etc.” –de modo que mi cuerpo no se revela en el mero hecho de tener sensaciones, pasivas por definición, sino por el hecho de que ellas “me hacen sufrir” (70). He aquí el último descubrimiento capital de Descartes: “la posibilidad y las condiciones de una *cogitatio* pasiva” (71). No podemos detenernos en el asunto, pero sería pertinente examinar la comparación entre la experiencia de mi cuerpo y la experiencia de la libertad: ambas, en efecto, son indubitables e inauguran una certeza que se obtiene fuera de la égida del entendimiento, pero la segunda, a diferencia de la primera, no es una enseñanza de la naturaleza y no postula ninguna existencia que no sea la del *ego* libre, condición misma de la duda. Pero debemos detenernos a destacar en dos momentos la (breve) confirmación del descubrimiento cartesiano a partir de su comparación con la fenomenología: a) el momento heideggeriano: según este, los textos cartesianos, con el reconocimiento de mismo Heidegger, “despejan un equivalente de la *Zuhandenheit* como el modo de ser propio de lo sensible, para oponerla explícitamente al modo de ser de la *Vorhandenheit*, característica de la extensión” (Marion 2013 84) –una confirmación de la tesis cartesiana por la cual “la existencia estricta de las cosas materiales no se prueba más que por el uso de la carne (*meum corpus*), sin poder representarse jamás directamente al *intellectus*” (*id.* 92)–. b) El momento husserliano, en el cual la distinción cartesiana entre *meum corpus* y *alia corpora* encuentra su formulación, hasta aquí definitiva, como la distinción entre los cuerpos físicos (*Körper*) y mi carne (*Leib*) –mi carne que siente los

cuerpos “sintiéndose ella misma al mismo tiempo” (*id.* 73), porque no podría sentir sin sentirse, “sufrir sin sentirse sufrir” (*id.* 74)–.

Ahora bien, la dilucidación de la equivocidad del cuerpo permite, primero, la solución del punto c) de las cuatro “cuestiones preliminares” mencionadas arriba: la aparente contradicción entre la unión del alma y el (mi) cuerpo, así como la distinción del alma y los otros cuerpos; segundo, una revisión del punto d) de las mencionadas cuestiones: la existencia de las cosas materiales. Respecto del primero, no hay contradicción, “porque la unión y la distinción no se refieren a los mismos términos, sino que movilizan tres: el pensamiento, mi cuerpo ...” (en su unidad estable e independientemente del cambio de su forma, pues, según las cartas a Mesland, es *un* cuerpo humano todo cuerpo que sienta como carne, es decir, unido al alma), los cuales “...se distinguen de los otros cuerpos sin unidad estable”, “no unificados” en la unión (Marion 2013 64; 93ss). Luego, no hay ninguna contradicción, “porque no se trata de comparar dos términos, sino de organizar tres”: la *mens*, mi cuerpo que sufre y los otros cuerpos, *alia corpora*, de manera tal que la unión se distingue óptica y epistémicamente de la distinción real entre el alma y los otros cuerpos que son modos de la extensión (*id.* 94). Finalmente, cabe una revisión del punto d), por la cual la carne se da como un evento a conocer en el uso de las cosas del mundo (entendidas como beneficiosas o nocivas) y que, por lo tanto, no puede conocerse por el entendimiento –de modo que Descartes responde igual que Heidegger a las objeciones que este último le plantea e, “irónicamente, parece un fenomenólogo que se ignora, o se hace ignorar porque se esconde” (*id.* 92).

II

En lo que sigue, el libro de Marion se dedicará exclusivamente al punto del equívoco del cuerpo, precisamente, a la confirmación y a las consecuencias del particular estatuto óptico y epistémico de mi cuerpo: la carne. El capítulo tercero traza el arduo itinerario de ese equívoco en el *corpus* cartesiano, comenzando por lo que Marion llama “la indecisión” en *La investigación de la verdad*, la total “confusión” en el *Discurso del método*, hasta llegar a las *Meditaciones*. Es aquí, en el itinerario del orden de las *Meditaciones*, donde Marion sostiene una compleja y, a nuestro parecer, muy discutible interpretación de la *Meditatio I*. Esta es: la existencia de mi cuerpo –“*oculos, caput, manus, totumque corpus*” (AT VII 19, 24-26)– nunca es alcanzada por la duda radical, tesis que se sostiene en una, por lo menos, arriesgada lectura del “*ferre*”, “casi” (AT VII 19, 21), y del “*somnium*”, “supongamos” que le sigue (AT VII 23; AT IX-1 15); textos en los cuales Descartes, para llevar al extremo el juego escéptico, “hace *como si* el

argumento del sueño hubiese puesto en duda indirectamente el *corpus meum*” (Marion 2013 108). Luego, “la duda no pone en causa más que los cuerpos físicos del mundo y nunca mi carne” (*id.* 111). Pero esta interpretación desconoce AT VII 19, 24-26, que acabamos de citar, y se enfrenta enseguida a la recapitulación de la *Meditatio II*, donde Descartes afirma claramente haber negado tener “sentidos y cuerpo” (“*Sed jam negavi me habere ullos sensus, et ullum corpus*” AT VII 24, 25-26), lo cual, lejos de poner en duda la interpretación de la *Meditatio I* (la duda sobre la duda referida al cuerpo propio), indicaría, por el contrario, “una radicalización infundada de la duda” (Marion 2013 113), una “duda sin fundamento y ni razón” (*id.* 115), que será salvada fácilmente en la *Meditatio VI*. Dejamos al lector las sutilezas del argumento –que no elude supuestas alusiones escriturarias en el texto de Descartes (*id.* 114), las cuales no hacen más que arrojar oscuridad sobre la interpretación de la duda–.

Sin embargo, este tortuoso itinerario no toca el punto principal, la distinción óptica y epistémica entre mi cuerpo y los cuerpos que se cumple en la *Meditatio VI*, y que define “el privilegio de la pasividad” (Marion 2013 121) sobre los otros modos del *cogito*: “Contrariamente a una opinión que fue dominante, la *res cogitans* no *cogitat* exclusivamente y en primer lugar según el entendimiento” (*ibd.*). Es particularmente lúcido el análisis de la comparación entre imaginación y sensibilidad, punto en el cual, a nuestro entender, se muestra mejor el privilegio de la pasividad. La imaginación, condenada a la extensión, no puede imaginar el *ego*; por el contrario, la sensibilidad permite al *ego* “sentirse en cuanto pensante, mientras que la imaginación no permite jamás imaginarse en tanto pensante” (*id.* 125). El privilegio de la sensibilidad reside precisamente en cumplir una performación del *ego cogito* con un pensamiento ligado al cuerpo, relación con el cuerpo que debe ser pasiva, de modo que el pensamiento se reciba de otra instancia que él mismo: “Imponiéndose al *ego*, lo sentido rinde al *ego* pasivamente pensante, *ego* pensante pensativo (*pensif*) que piensa en cuanto carne” (Marion 2013 127). Lo cual es muy cierto. Pero, preguntemos, si esto es así, ¿cómo sostener la interpretación desarrollada en el capítulo segundo del libro de Marion, según la cual, en el inicio de la *Meditatio VI*, la imaginación abre la vía a la existencia de un cuerpo propio como condición de posibilidad de su aplicación al cuerpo en general? Existencia que entonces se conocería antes y como condición de la existencia de las cosas materiales. Si la imaginación está condenada a la extensión, ¿cómo podría revelar, por su mera aplicación al cuerpo, el cuerpo que sufre sufriendose?

Como quiera que sea, queda claro que esta interpretación de la sensibilidad se extiende hasta una interpretación del *ego cogito*, quien

no se entiende a sí mismo como otra *res cogitans*, sino que se siente a sí mismo en una relación que Marion –recuperando sus propias investigaciones, las cuales a su vez recuperaban y enriquecían la interpretación de Michel Henry– llama una verdadera “autoafección” (2013 133; cf. también Marion 1991 v; Henry I-III). Pero se suma aquí un agregado importante que excede a los análisis anteriores: la autoafección revela un *ego* ya y siempre encarnado, una relación original con mi cuerpo: “Concluiremos entonces que la modalidad de la *res cogitans* como *sentiens* ilustra la interpretación del *cogito* según la autoafección del pensamiento”. De ahí un segundo resultado: “... toda performación del *ego* (*cogito*) *sum* implica un sentir original, por lo tanto, el *meum corpus* como figura última del *ego*” (Marion 2013 133). El lector hubiese esperado que el autor se detuviera sobre la reinterpretación retrospectiva, en la *Meditatio VI*, de la certeza original de la *Meditatio II*, pues, dada la lectura de la *Meditatio I* que abre el capítulo (según la cual mi cuerpo nunca es puesto en duda), pareciera que aquella “última figura” es la primera y la única.

III

El capítulo cuarto examina, en primer lugar, las paradojas ópticas que mi cuerpo plantea. Ellas resultan de la ampliación de la lista de naturalezas simples, enumeradas en las *Regulae* (corporales, espirituales y comunes), en la que debe incluirse ahora (a partir de 1643) la noción de la unión, tercera “noción primitiva”, “cuya inteligibilidad no puede deducirse de ninguna otra, y que sola rinde inteligible a las otras nociones”; “la unión viene antes que las otras nociones o, por lo menos, *de otra parte*” (Marion 2013 140). Si no se toma en serio la tercera noción primitiva, su condición de *principio*, se cae en el error de “la actitud natural” (y, agreguemos, de muchas de las interpretaciones clásicas), “... que querría que la unión *resulte* de aquello que reúne” (*ibid.*), cuando, por el contrario, sabemos que “ella no obedece a las reglas de la interacción de los cuerpos entre ellos” (*id.* 141). Es justamente la tercera noción la que permite eludir las dos alternativas más fáciles, la del naturalismo hoy triunfante (que piensa inocentemente la unión según el cuerpo) y la del pretendido idealismo al que se opone (que piensa la unión a partir del pensamiento) (*ibid.*).

Ahora bien, hay que asumir, con Descartes, todas las consecuencias de lo anterior: si la unión es una noción primitiva, es porque ella impone un “nuevo comienzo” (cf. Marion 2013 146; 150). Un conjunto de nuevas reglas se inaugura y, con ellas, una serie de paradojas. La primera es la siguiente: el “cuerpo de un hombre” no es –escribe Descartes– “una parte determinada de materia, ni un tamaño determinado, sino solamente ... toda la materia que está en conjunto unida

con el alma de ese hombre” (AT IV 166, 12-16). Luego, la diferencia entre el cuerpo de un hombre y el cuerpo en general reside en el “principio de unificación”, sea la cantidad de extensión, “de provisoria permanencia”; sea la unión al alma siempre en acto que mantiene la unidad incluso en las variaciones de la extensión (150; 205). La segunda es esta: el cuerpo del hombre se distingue de la extensión, pero también se distingue claramente del pensamiento puro, porque puede hacer que la *cogitatio* sea ya no activa sino pasiva, puesto que el alma solo siente gracias al cuerpo, su cuerpo.

A estas “paradojas ópticas” siguen primero otras dos: a) el alma puede ser llamada “corporal”, no en sentido substancial, claro está, sino en su capacidad de afectar o ser afectada por el cuerpo (cf. AT III 424; III 694; v 223); b) el cuerpo, por cuanto se halla unido al alma, es un cuerpo indivisible; esto según la carta a Mesland (AT IV 167), texto al que Marion, a nuestro parecer, agrega erróneamente el de *Pasiones* §30, donde la unión del alma a todo el cuerpo se afirma en relación con la indivisibilidad de la máquina animal en su *ensemble* funcional (cf. 2013 159-160). Segundo, una “paradoja epistemológica”, a saber, que las ideas de la sensación devienen claras y, a su modo, distintas en relación con la utilidad o la nocividad de las cosas; pero, sobre todo, que la unión se conoce, escribe Descartes, “usando solamente de la vida” (AT III 692, 16-20). “La vida –comenta Marion–, término usualmente muy vago y condenado al fracaso en filosofía, deviene aquí un *quasi* concepto, al menos en sentido negativo, porque designa el no-objeto de un pensamiento que en ese “uso” no piensa nada más que en él mismo, luego, piensa experimentándose (*en s'éprouvant*)” (2013 165). Se abre aquí una cuestión crucial e ineludible, que compromete el estatuto de la investigación cartesiana sobre la sensibilidad en general y sobre la pasión en particular. Nos permitimos resumirla así: si la unión, tal como afirma Descartes, se conoce por una experiencia vital “que cada uno experimenta siempre en sí mismo sin filosofar” (AT III 694, 1-2), accesible a todos los que “se persuaden que no piensan en nada”, “que no filosofan jamás” (AT IV 220, 14-15), entonces dicha investigación, en rigor, no es ni puede ser filosófica; solución clásica que se formula en términos negativos (Leibniz, Spinoza, Kant) o positivos –especialmente Ferdinand Alquié, quien ve allí “el descubrimiento metafísico del hombre”, y toda la bibliografía que ve en la investigación sobre las pasiones una ciencia empírica sin búsqueda de fundamento, una psico(fisio)logía o una antropología–.³ Ante esta cuestión, nuestro autor apenas esboza “un ensayo de respuesta” (Marion 2013 176). Su tesis

3 Respectivamente, Alquié (1950); Kambouchner (1995); Rodis Lewis (1990). Este apretado resumen del estado de la cuestión es mío.

es la siguiente: la unión del cuerpo y del alma, en su radicalidad de tercera noción primitiva, plantea una excepción a la metafísica cartesiana, esto quiere decir, según los términos adquiridos desde Marion (1986, especialmente II §6-10), una excepción a la doble onto-teología de Descartes: la onto-teología de la *cogitatio*, según la cual todo ente es un *ens cogitatum* y el *ego* es el primer ente; y la onto-teología de la causa, según la cual todo ente es *ens causatum* y el primer ente es Dios, también Él sometido a la causalidad, como *causa sui*. La unión se sustrae a la metafísica, en sus dos formas, porque exige “pensar en nada” –cita que prescinde del “*se persuaden* que no piensan en nada” (AT IV 220, 14 ns.)–: “No pensar en nada significa no pensar en ninguna cosa, y sabemos que la unión no es una cosa ..., ni una cosa en la extensión (un objeto), ni una cosa en el pensamiento ...” (Marion 2013 176). Luego, si la filosofía, entendida como metafísica, es siempre el pensamiento de las cosas, “pensar la unión en cuanto que ella no es una cosa solo deviene posible y pensable suspendiendo el uso común de la filosofía entendida como metafísica del ente” (*id.* 176).

Todo el capítulo quinto estará dedicado a la “excepción del *meum corpus*” que se manifiesta en su irreductibilidad “al léxico de la metafísica todavía en constitución, más particularmente, a la semántica de la sustancia” (Marion 2013 178). El análisis lleva a la discusión con Regius (*ens per accidens*) (*cf. id.* 184-189), a la comparación con Suárez (*ens per se*) (*id.* 190-197), al examen magistral de la noción de *forma substancial* (*id.* 198-204), al menos una vez utilizada por Descartes para designar la unión (AT III 505, 16-19), noción que, como suele suceder, aniquila su sentido aristotélico y escolástico, y, finalmente, al examen de la unión substancial sin tercera sustancia (Marion 2013 205-216). Pero la apertura del pensamiento de Descartes a una filosofía que no sea metafísica apenas se esboza en el último apartado: el mundo, a partir del pensamiento pasivo, “adviene como un conjunto de eventos, jamás repetibles y jamás previsibles”, lo cual permite la alusión al mundo como instancia de síntesis pasivas, “para hablar como Husserl”, y al “*ser en el mundo* –para hablar como Heidegger–” (*id.* 214); alusión que Marion cree legitimada por el *hapax* “*aviendra*” de *Pasiones* §146 (AT XI 457, 7-10), por el cual se muestra que, en el deseo, aquello que advendrá no se da a pensar como objeto. Volveremos más abajo sobre el punto.

IV

El último capítulo es, digámoslo así, el más apresurado, y aspira, en una ambición excesiva, acometer, desde su inicio a su fin, el texto de *Las pasiones del alma* o, mejor, el tema que, según nuestro autor, es el principal de ese libro, esto es, el pensamiento pasivo: “¿Qué significa

para el *ego* pensar sin causar su pensamiento ... pensar sin quererlo, pensar bajo la dominación de una causalidad sufrida y recibida, pensar bajo influencia, pensar *en efecto?*” (Marion 2013 223); asunto que testimonia la “sombra y la autoridad” de la onto-teología de la causa en el corazón de la onto-teología de la *cogitatio* (*id.* 224), pues el problema de Descartes, a partir de la segunda parte, es “cómo (por cuáles causas) las *cogitationes* pueden advenir al *ego* sin que él tenga la iniciativa ...” (*ibd.*).

[Las pasiones] no suscitan ni en primer lugar ni sobre todo una cuestión de ética o de fisiología, sino una cuestión de ... psicología racional, que indaga cómo integrar la sensación a la *cogitatio*, lo cual conduce a una interrogación de metafísica especial – ¿cómo desplegar todas las operaciones de la *res cogitans?*– (Marion 2013 233)

No nos detendremos en el examen de la pasividad, en el cual se despliega la interpretación que hace de la pasión una autoafección, “(la pasión) deviene la única fenomenalización del alma, al sentirse ella misma por ella misma” (Marion 2013 237), autoafección que, nos permitimos señalar, no excluye que la pasión sea a la vez una percepción que como tal percibe un bien (a amar, desear o estimar) o un mal (a evitar, depreciar u odiar) falso o verdadero –en una paradoja que atraviesa todo el texto de *Las pasiones*, y quizá sea la única que escapa a nuestro autor–. Nos interesa más el análisis de la generosidad (*Pasiones* §153 AT XI 452-453), que se realiza en dos tiempos; el primero recupera en nuevos términos la interpretación ya desarrollada (Marion 1981 §17; Marion 1991 v §5), según la cual la generosidad es una perfecta autoafección en la que el *ego* se afecta a sí mismo en la figura de la autoestima; precisamente, la justa autoestima de sí por el buen uso de la voluntad. Pues bien, dado que la bondad del buen uso no depende de otra instancia que la sola decisión del *ego*, la virtud cartesiana debe llevar a la total autarquía del *ego* que, en su finitud, imita la absoluta independencia y la autodeterminación de Dios, en una verdadera *hybris* de la completa “satisfacción de sí mismo” (*Pasiones* §190 AT XI 471) –anticipación del *Amen* de Nietzsche– (Marion 2013 255) que permite subestimar la discusión sobre el soberano bien y la verdadera beatitud, ambas reducidas al buen uso de la voluntad, dirigida siempre a la posesión de bienes en el ansia de perfección (*cf. id.* 252-253). Pero hay un segundo momento que debemos festejar, además de lamentar su extrema brevedad. De hecho, agrega ahora Marion, extendiendo por primera vez su lectura a los artículos §§154-156, hay dos criterios que permiten definir el buen uso de la voluntad: primero, los otros, causas libres, posibles o de hecho generosos (punto especialmente importante, ya que las primeras *Cuestiones cartesianas* le

negaban a la pasión todo acceso al semejante, con argumentos que no vuelven a ser visitados).⁴ Segundo, la doctrina del amor, que lleva en sí una norma, la de amar un bien en la medida de su perfección, e impone entonces una jerarquía de bienes según su grado de perfección –jerarquía que culmina en el amor a Dios, según *Pasiones* §83 (cf. Marion 2013 259)–; texto que en aquellas *Cuestiones* no hacía más que reafirmar la soledad del *ego*, quien decidía, como único juez, sobre la perfección de los objetos que él mismo decide amar. Pero Marion no sigue el itinerario del semejante, desde su aparición al comienzo de la segunda parte, en la súbita revelación de otra “causa libre” (“otros objetos, que consideramos causas libres, capaces de hacer el bien y el mal” *Pasiones* §55 AT XI 374, 5-7), como si el otro solo apareciera en la “comunidad de generosos” (en rigor, la de generosos posibles, *Pasiones* §153 AT XI 447, 4-5), cuando de hecho la causa libre se erige como criterio de clasificación de las pasiones –y sirve, en cuanto tal, para distinguir entre los modos de la admiración (§55), del amor (§64, §83), del odio (§65), de la tristeza y de la alegría (§66). Asimismo, Marion prescinde de la definición del amor y la de amor verdadero (*Pasiones* §139 AT XI 432, 11-18) –dejando intacta su lectura anterior, que le recusaba al amor cartesiano todo acceso al semejante, y condenaba al *ego* al egoísmo–; en rigor, tampoco se detiene en los artículos §§154-156 que describen el modo en que los otros hombres afectan al generoso, y se limita a citar la *Correspondencia* con Chanut y la reina Cristina, cuando es difícil encontrar traza de la reflexión sobre el amor a Dios en *Las pasiones del alma*, en las cuales falta además la equivalencia entre amor natural y caridad, que nuestro autor invoca y Descartes solo menciona en la *Correspondencia* y en la *Carta a Voetius* (AT IV 309, 2-4; IV 612, 14; VIII-2 112, 22-28).

V

Queda claro que la adquisición principal de este libro es el lúcido y cuidadoso análisis de la unión, precisamente, del esfuerzo de Descartes por pensar una nueva dimensión, la de mi cuerpo, mi carne, en su condición de noción primitiva, y su paradójica originalidad óntica –que recusa las categorías (sustancia y causa) que sus interlocutores e intérpretes intentan imponerle–. Pero se entiende mal la paradoja epistémica, precisamente, la pretendida excepción de “la

4 Véase Marion (1991 v1). Por supuesto, estas correcciones, lejos de ser un defecto, hacen riguroso honor a la noción de cuestión, por definición siempre provisoria y abierta, la cual, sobre el fondo de una “interpretación global de la metafísica cartesiana”, puede, con renovado poder, “permanecer en desacuerdo o concurrencia sobre puntos esenciales”. (Marion 2012 41). Nos limitamos a lamentar que dicha concurrencia no se haga explícita; esa agonía merecería ser restituida.

vida” a la metafísica (filosofía dirigida al ente), sobre todo porque, en sus conclusiones, el autor insiste en que “el *ego* se conoce y se siente *como ente*, según *corpus meum*, dicho de otro modo, según su carne”, de manera que el *ego* de la pasividad aparece como “el cumplimiento más acabado de la metafísica cartesiana” (Marion 2013 268, énfasis añadido). Es difícil, además, entender la relación entre el conocimiento de ese ente y los dos modos anteriores de la metafísica cartesiana, onto-teología de la causa y de la *cogitatio*. En un principio, parece tenerse en cuenta la interpretación de Ferdinand Alquié, según la cual la unión exige “renunciar a todo sistema ontológico” (*id.* 207). Pero al final, luego de afirmar que mi cuerpo es un ente, se concluye que la última figura del *ego* (unido a su cuerpo) reúne, junta (*conjoint*), las dos acepciones del ser del ente (*ens cogitatum* y *ens causatum*), sin necesidad de crear una tercera:

La última acepción del *ego* reúne en ella misma las dos determinaciones del ser del ente y, más modestamente, los modos de la *cogitatio* que esas dos acepciones precedentes habían opuesto o a lo mejor yuxtapuesto: la actividad ... y la pasividad (Marion 2013 268)

Luego, la recusación de la categoría y del léxico de la sustancia no alcanza a demostrar que la filosofía deje de ser metafísica. La prueba nos la otorga el mismo Marion, quien, en trabajos anteriores (*cf.* 1981, 1991), relegaba masivamente la investigación sobre las pasiones (con la luminosa excepción de *Pasiones* §27 y §153) al ámbito de la metafísica, precisamente de la onto-teología de la causa –con argumentos muy cuidados, que nuestro autor no rebate en su nueva (y por cierto, más verdadera) interpretación. La dificultad se acentúa si se tiene en cuenta la primera y principal afirmación del autor, por la cual el esfuerzo de Descartes, el “nuevo comienzo”, reside en “pensar la *cogitatio* incluso en su pasividad y pensar esa pasividad *como un modo de pensamiento* tan esencial como cualquier otro” (Marion 2013 21, énfasis añadido) –tarea que conduce finalmente “... a una interrogación de *metafísica especial*– ¿cómo desplegar todas las operaciones de la *res cogitans*?” (*id.* 233, énfasis añadido).

Asimismo, luego de mostrar con toda razón y magistralmente que la unión solo puede entenderse dejando de lado la explicación por la relación causal entre el alma y el cuerpo, el autor admite que la investigación sobre las pasiones está dirigida a las causas de la pasión, lo cual testimonia “la sombra y la autoridad” de la onto-teología de la causa en el corazón de la onto-teología de la *cogitatio* (Marion 2013 224). Es cierto que no se trata aquí de los movimientos del cuerpo (causas segundas), sino de las causas primeras, las cosas del mundo en

cuanto que actúan sobre el cuerpo –pero eso no salva a la indagación sobre las pasiones de caer nuevamente en el ámbito de la causalidad–. Y en ese ámbito, ¿cuál es el estatuto de la “causa libre”, el de otra libertad que solo percibo en la pasión y que evidentemente no es ni un objeto ni una cosa del mundo? Por otra parte, queda claro que el sentido de *Las pasiones del alma* (y de la *Correspondencia* sobre las pasiones) no se agota en la sola indagación sobre la pasividad y sus modos, pues aborda directamente temas que es difícil ubicar fuera de la metafísica, por ejemplo: la reflexión sobre la Providencia divina en la fundamentación de una regla del deseo (*Pasiones* §§146-147), la distinción entre amor verdadero y amor engañoso, “cuando el odio y el amor son lugartenientes (*tiennent lieu*) del conocimiento ... y cuando este conocimiento es verdadero y las cosas que nos lleva a amar son verdaderamente buenas ...” (*Pasiones* §139 AT XI 432, 20-26), y, al fin, la *similitudo Dei*, en la definición de generosidad (*Pasiones* §§152-153 AT XI 437). Finalmente, el hecho de que la pasión no perciba objetos (pues, en rigor, ninguna pasión presenta una realidad objetiva distinta de su realidad formal) no significa que ella no sea, según su definición general (*Pasiones* §27 AT XI 349), la percepción de algo que, justamente, no se da como objeto, a saber, el bien y el mal (*Pasiones* §§56-58 AT XI 374-375). Luego, se impone el problema, evidentemente moral, del conocimiento del verdadero bien, esto es, del verdadero amor y de la justa estima y, por lo tanto, de los modos de engaño propios de las pasiones y las formas de eludirlos.

La última frase del *Prefacio* parece anunciar que, lamentablemente, este será el último libro que el autor dedicará a Descartes: “Luego de haber identificado una ontología gris, una teología blanca y el prisma metafísico que descompone su luz, se impuso entonces la empresa de responder a esta cuestión [¿Qué camino de vida seguiré?] (AT X 183, 3)] que decide sobre todo. Lo cual se llama terminar con Descartes” (Marion 2013 13). El anuncio parece confirmarse con la dedicatoria, dirigida a todos sus alumnos (entre los cuales nos incluimos). A ellos, pues, les corresponde volver sobre esa cuestión, y sobre los asuntos más controversiales que este libro abre y que nosotros quisimos subrayar: la noción de mi cuerpo, la carne; su intrincado itinerario y la apertura de un “nuevo comienzo” en la obra de Descartes, su pretendida o problemática excepción a la metafísica, su relación con la fenomenología (liberada al fin del cartesianismo), en fin, la apertura a una dimensión ética que exige examinar ya no la unión de cuerpo y alma, sino la unión por el amor a un semejante y a la comunidad de semejantes, en una nueva (arriesguemos) definición de la perfectibilidad del *ego*.

Bibliografía

- Alquié, F. *La Découverte métaphysique de l'homme chez Descartes* [1950]. 4. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1991.
- Descartes, R. *Œuvres de Descartes* [AT]. Eds. Adam, C. and Tannery, P. xi vols. Paris: J. Vrin, 1996.
- Henry, M. *Généalogie de la psychanalyse*. Paris: Presses Universitaires de France, 1985.
- Kambouchner, D. *L'Homme des passions*. II vols. Paris: Albin Michel, 1995.
- Marion, J.-L. *Sur l'ontologie grise de Descartes. Science cartésienne et savoir aristotélicien dans les Regulae*. ss. ed. 1981, 1992, 2002. Paris: J. Vrin, 1975.
- Marion, J.-L. *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles, fondement*. ss. ed. 1991, 2009. Paris: Presses Universitaires de France, 1981.
- Marion, J.-L. *Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de l'ontothéo-logie cartésienne*. 2 ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1986.
- Marion, J.-L. *Questions cartésiennes. Méthode et métaphysique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1991.
- Marion, J.-L. *Questions cartésiennes. Sur l'ego et sur Dieu*. 2 ed. 2002. Paris: Presses Universitaires de France, 1996.
- Marion, J.-L. *Cuestiones cartesianas. Método y Metafísica*. Trad. Pablo Pavesi. Buenos Aires: UCA-Prometeo, 2012.
- Marion, J.-L. *Sur la pensée passive de Descartes*. Paris: Presses Universitaires de France, 2013.
- Pavesi, P. "La transgresión de la metafísica. El Descartes de Jean-Luc Marion". Introducción. *Cuestiones cartesianas. Método y Metafísica*. Marion, J.-L. Buenos Aires: UCA-Prometeo, 2012. 9-40.
- Rodis, L. *L'Anthropologie cartésienne*. Paris: Presses Universitaires de France, 1990.