

**JAQUET, Chantal—PAVLOVITS, Tamás (ed).**  
**Les significations du « corps » dans la philosophie classique.**

Preface de P.-F. Moreau

L'Harmattan, Paris – Budapest – Torino, 2004, 188 pags.

Este volumen recoge las actas de un coloquio organizado por el CERPHI y el grupo de investigación del pensamiento clásico en Hungría, celebrado en el Instituto Húngaro de París.

Que en la época del descubrimiento moderno de la racionalidad matemática los creadores de la nueva ciencia se preguntaran por el cuerpo, sus condiciones y sus simbologías, podría parecer un tema menor, señala en su prefacio el Prof. Moreau. Sin embargo, añade, es interesante comprobar el enorme interés que, precisamente por ello, porque lo matemático se creía isomórfico con lo mecánico, la corporalidad ejerció sobre ellos una especie de fascinación y suscitó una enorme cantidad de problemas, casi todos derivados de la distinción cartesiana entre la “res cogitans” y la “res extensa”: interacción, paralelismo, ocasionalismo, armonía... Pero también simbologías, desde la ciudad como cuerpo, la comunidad de “los miembros pensantes” de Pascal en el “amour du soi”, a la percepción confusa o irreal de la corporalidad en Malebranche, etc.

El volumen está diseñado en tres partes. La primera, “Descartes ou le corps equivoque” (p. 13-88), contiene cuatro aportaciones. Se pregunta en primer lugar (KAMBOUCHNER, Denis: *Descartes: que peut le corps humain sans l'âme*, p. 13-25): si el cuerpo es una máquina, lo mismo en los humanos que en el resto de los animales, ¿por qué Descartes evitó o transitó por la ambigüedad para explicarnos cómo funcionaría el cuerpo humano “con la sola disposición de sus órganos cerebrales”? ¿Razones metafísicas? ¿teológicas? ¿O más bien epistemológicas? ¿Sería el “alma cartesiana” un asilo de nuestra ignorancia?. Una segunda aportación (KAPOSI, Dorottya: *La perception claire et distincte dans la preuve de l'existence des corps chez Descartes*, p. 27-53) se centra sobre la *Meditación VI*: no hay prueba clara y distinta, sino sólo oscura o confusa (que parte de las sensaciones), acerca de la existencia de los cuerpos externos, lo que no invalida la prueba, pues ésta se apoya, por una parte, sobre la experiencia interna de la voluntad que se enfrenta a algo exterior, y, por otra, sobre el buen uso del libre arbitrio en nuestros juicios, sin que sea necesario el recurso a la “veracidad” divina. Se trata de una responsabilidad individual. En tercer lugar (BOROS, Gábor: *L'amour du corps chez Descartes*, p.55-70), desde la correspondencia de Descartes con Chanut y con la princesa Elisabeth, hay una bella referencia al aspecto senequista de la antropología cartesiana y una interesante variación sobre “el calor” en el amor corporal, el calor en todos los dominios de la vida, el calor del amor universal divino. Finalmente (DÉKÁNY, Andras: *Le rôle du corps chez Descartes dans le mécanisme des passions*, p. 71-88), como complemento a la primera contribución del volumen, se nos muestra aquí la aportación del alma a través de la glándula pineal y mediante el movimiento físico de los espíritus animales (sin excluir las representaciones y la intervención de la voluntad) en la configuración de las pasiones; a pesar de toda su “mecánica de las pasiones”, Descartes nos informa, al final, de que “nuestro bien y nuestro mal depende principalmente de las emociones interiores, que no son excitadas en el alma más que por el alma misma” (*Las pasiones del alma*, art. 147).

La segunda parte del volumen está dedicada a Pascal: “Pascal ou les figures du corps”, p. 91-124. Contiene dos trabajos. El primero (GUENANCIA, Pierre: *Rémarques*

*sur le corps comme figure chez Pascal*, p. 91-105) aborda la original intuición analógica o simbólica de aquellos fragmentos de los *Pensées* en los que Pascal nos habla de “un cuerpo lleno de miembros pensantes” (L.371/B.473): “para regular el amor que uno se debe a sí mismo, hay que imaginarse un cuerpo lleno de miembros pensantes, pues nosotros somos miembros de un todo” (L.368/B.474). Más allá del dualismo cartesiano, del que no obstante fue siempre deudor, Pascal nos habla espiritualmente de las cosas corporales y corporalmente de las cosas espirituales, e imagina simbólicamente bajo la figura del cuerpo nuestra dependencia y cooperación a lo comunitario; lo que aparece o se nos da como real ---el propio cuerpo y el “amour du soi”--- deviene figura de una realidad no actualmente dada pero infinitamente más substancial que la que contiene la figura; no una idea reguladora, sino una fuerza efectiva capaz de disponer al espíritu a percibir o sentir su pertenencia al todo (¿místico?), que se opone a y supera el sentimiento individual del “soi même”. El segundo trabajo (PAVLOVITS, Tamás: *Corps et connaissance chez Pascal*, p. 107-124) abandona la mística corporal para analizar la fuerza “persuasiva” que el cuerpo-automata contiene en la epistemología pascaliana, los famosos fragmentos 110 y 418: las razones del corazón, que está en el cuerpo. “Nuestra alma está alojada en el cuerpo, donde encuentra el número, el tiempo, las dimensiones, y desde ellos razona y los llama “naturaleza”, “necesidad”, y no puede crear otra cosa”. El cuerpo tiene, así, una función positiva en el conocimiento de la naturaleza; pero, a la vez, tiene una función negativa, pues impide que este conocimiento sea perfecto: sólo se nos da la relación entre la palabra y la cosa por ella representada (la idea), pero no la esencia de la idea, que quedaría oculta. Entre la ignorancia absoluta y la omnisciencia. Ni empirista ni innatista. Las ideas acerca de la naturaleza no están innatas en el alma, pero tampoco se adquieren por experiencias: provienen del cuerpo desde el momento en que éste está unido al alma.

La tercera parte, “Spinoza, Malebranche, Leibniz, ou les représentations du corps humain », p. 127-188, contiene tres breves pinceladas. La primera, sobre Spinoza (JAQUET, Chantal : *Le probleme de la difference entre les corps chez Spinoza*, p. 127-141). A diferencia de la tradición aristotélica, donde la jerarquía de los seres corporales se definía, curiosamente, por algo no corporal, esto es, por su alma o jerarquía de almas, Spinoza trata de definir las clases de cuerpos por sí mismos, físicamente, i.e. por el atributo de la extensión, los distintos modos de la extensión. Ha de ser precisamente el cuerpo quien permita diferenciar a los espíritus y no a la inversa (E2P13sc). Los cuerpos no se diferencian directamente sino indirectamente; según la pluralidad y diversidad de afecciones que ellos son capaces de ejercer y de padecer simultánea o sucesivamente, se da la jerarquía, desde los cuerpos simplicísimos, pasando por los distintos géneros de cuerpos, el hombre... hasta la naturaleza entera, que es un solo individuo. En esta combinatoria de afecciones, privilegiando las activas sobre las pasivas, las plurales, diversas y simultáneas sobre las cotrarias, se encuentra el cuerpo humano. Estos criterios no son sólo cuantitativos, sino cualitativos (E3P57: la procreación animal vs humana; E4P57: diferencia entre “libido” y “gaudium”, etc). De manera que, aunque ignoramos la naturaleza de los cuerpos (E3P2sc), la experiencia nos permite distinguirlos a través de los aspectos variadísimos de sus afecciones. La segunda colaboración de esta tercera parte se refiere a un punto concreto de la teodicea de Malebranche (SCHMAL, Dániel: *Les représentations corporelles et la question du mal chez Malebranche*. P. 143-159). “La imaginación ---dice Malebranche--- es una loca que se complace en hacer de loca”. Pero, a diferencia de Descartes, que pensaba la insipidez como punto de arranque o criterio de demarcación entre la percepción ordinaria del

sentido común y la reflexión filosófica, para Malebranche nuestros pensamientos ordinarios o simples no tienen ningún valor epistemológico, ni nos sirven para buscar la verdad; tenemos, pues, motivos para desconfiar de nuestra experiencia sensible. El mundo exterior que nosotros pretendemos ver mediante los sentidos no es en realidad más que una representación ficticia de las relaciones que las cosas tienen con la sustancia de nuestro cuerpo, el cual se va acostumbrando a “construirlas” según sus propios designios. De esta manera, el alma, en lugar de contemplar la verdadera realidad, que es la sustancia de Dios, se aferra a su cuerpo pervirtiendo el orden metafísico establecido por la divinidad. La experiencia cotidiana se convierte, así, en el terreno de la falsedad, producto artificial de nuestros sentidos y de nuestra imaginación; de suerte que, mientras no haya una revelación divina y especial, no hay posibilidad de probar la existencia de los cuerpos. Y, en todo caso, esta construcción mental del mundo es una extrapolación del amor propio, del cuerpo; está en el fondo del problema del mal. Si Dios actúa por las vías más simples y universales, es claro que la visión ilusoria e imaginaria del yo particular de nuestro cuerpo egocéntrico nos aparta de la verdad. Deberíamos sustituir nuestra posición antropomórfica por una geometría de la extensión inteligible, que podemos ver fuera de nosotros mismos, en Dios, mediante el Cristo encarnado, etc. Finalmente, una referencia a Leibniz (CHARRAK, André: *L'union selon l'ordre: les relations de l'âme et du corps selon Leibniz*, p. 161-188). ¿Cómo se corresponden las sensaciones del alma con los movimientos del cuerpo? Como es bien sabido, este fue el problema que el dualismo cartesiano dejó planteado a sus intérpretes. Desde el *Discours de métaphysique* hasta, sobre todo, la *Réponse aux objections contre le système de l'harmonie préétablie*, Leibniz rechaza la teoría del influjo físico así como la ocasionalista, principalmente ésta última bajo la acusación de la irracionalidad de un milagro continuo y la confusión malebranchiana entre “ley de la naturaleza” y “regla general” de ejecución (“los milagros ---dice Leibniz--- no difieren de cualquier otra acción de Dios más que por su rareza”), para establecer la espontaneidad (actividad intrínseca de la sustancia) y la hipótesis de la concomitancia entre las dos series, como dos relojes distintos pero bien ajustados para dar la misma hora, esto es, para “explicar los fenómenos”. No obstante, señala correctamente el autor de esta contribución, si sólo fuera esto, la hipótesis leibniziana, con todo y ser más inteligible desde la economía de medios, no pasaría de ser, como la teoría astronómica de Copérnico, una mejor manera de “salvar las apariencias”. Lo interesante, lo definitivamente leibniziano, es que, en textos posteriores, la concomitancia cuerpo/alma (sin olvidar que el cuerpo no es ya una sustancia) es una aplicación de un concepto previo más primitivo, el principio de continuidad o “ley del orden”, que ya desde 1689 Leibniz había planteado como instrumento analítico y analógico universal de funcionamiento del mundo, y que discutirá con Locke en los *Nouveaux Essais*. Leibniz ya había criticado, y lo hará hasta el final, la doctrina cartesiana de la relación arbitraria entre los objetos externos y nuestras sensaciones de los mismos (por ejemplo, en su correspondencia con Bayle) sin necesidad de reintroducir, al estilo escolástico, una nueva semejanza entre las dos series: es la teoría de la expresión, que trata de destruir la distinción lockiana entre “cualidades primarias” (objetivas) y “cualidades secundarias” (subjetivas) mediante el paso continuo de unas a otras a través de las “petites perceptions” (NE. Preface, GP.V 49s). “No es necesario imaginar ---señala Leibniz--- que ideas tales como el color o el dolor sean arbitrarias y sin relación o conexión con sus causas: no es el estilo de Dios actuar con tan poco orden y razón. Yo diría más bien que hay una manera de semejanza, no ciertamente completa y, por así decir, *in terminis*, sino expresiva o de relación de orden, como una elipse, una parábola o una hipérbola se asemejan de alguna manera al círculo, de quien son proyección sobre el plano”, etc (GP.V 118). Leibniz nos lleva más allá de

la armonía preestablecida cuerpo/alma. Si el principio de continuidad no es una verdad de razón sino una verdad de hecho, como expresión del principio de perfección (del que las concomitancias cuerpo/alma, elipse/círculo, infinitésimo/infinito, etc son, *todas ellas*, casos particulares), si no es en origen un concepto matemático que establece verdades cuya inversa sería contradictoria, sino una decisión que establece hechos más perfectos sobre otros que lo son menos, pero igualmente posibles, ¿de dónde diablos le viene a Leibniz semejante intuición, que al mismo tiempo integra y desbarata las aportaciones de la nueva ciencia?

**Bernardino ORIO DE MIGUEL**