



## Fisiognomía, pasiones del alma y valoración moral. Una aproximación a Marin Cureau de La Chambre y René Descartes

Alejandro Sánchez Berrocal<sup>1</sup>

Recibido: 1 de abril de 2017 / Aceptado: 19 de noviembre de 2017

**Resumen.** El presente artículo tiene como objetivo ofrecer una ilustración del desarrollo de la fisiognomía recorriendo uno de sus «hilos conductores» primordiales: la caracterización moral. La exposición aborda los orígenes de la disciplina hasta la proliferación de obras que, entre los siglos XVI y XVII, se ocuparon de las llamadas «pasiones del alma» desde puntos de vista tan aparentemente dispares como la filosofía, la óptica, la anatomía comparada, la astrología o la medicina. Finalmente, se comentan dos perspectivas contrapuestas sobre la cuestión: el tratamiento de las emociones o «pasiones del alma» por parte de René Descartes y las ideas del médico-filósofo Marin Cureau de La Chambre.

**Palabras clave:** fisiognomía, pasiones del alma, moral, Barroco, Descartes.

### [en] Physiognomy, Passions of the Soul and Moral Assessment. An Approach to Marin Cureau de La Chambre and René Descartes

**Abstract.** This article aims to illustrate the development of physiognomy following one of its central themes: moral characterisation. This work deals with the origins of the discipline until the proliferation of works that, during the 16th and 17th centuries, approached the so-called «passions of the soul» from such seemingly disparate points of view as philosophy, optics, comparative anatomy, astrology and medicine. To conclude, two opposite perspectives on the treatment of emotions or «passions of the soul» are discussed: one by René Descartes and another by philosopher-physician Marin Cureau de La Chambre.

**Keywords:** physiognomy, passions of the soul, moral, Baroque, Descartes.

**Sumario.** 1. Los orígenes de la fisiognomía y su consolidación moderna: *Fisiognomía* del Pseudo Aristóteles y *De humana physiognomonía*, de Giovanni Battista della Porta. 2. La quiebra de la imagen renacentista del mundo: el barroco de Descartes. 3. El cuerpo humano y las pasiones del alma. Descartes y Cureau de La Chambre.

**Cómo citar:** Sánchez Berrocal, A. (2017) Fisiognomía, pasiones del alma y valoración moral. Una aproximación a Marin Cureau de La Chambre y René Descartes, en *Ingenium. Revista Electrónica de Pensamiento Moderno y Metodología en Historia de la Ideas* 11, 135-150.

<sup>1</sup> Universidad Nacional de Educación a Distancia (España)  
E-mail: alejsanchez95@gmail.com

«God has given you one face and you make yourselves another.»  
(*Hamlet*, Acto 3, Escena 1)

## 1. Los orígenes de la fisiognomía y su consolidación moderna: *Fisiognomía del Pseudo Aristóteles* y *De humana physiognomonia*, de Giovanni Battista della Porta

La «ciencia» fisiognómica trata de inferir los caracteres psicológicos de los individuos mediante la observación de sus rasgos corporales, especialmente del rostro<sup>2</sup>. Su etimología hace referencia a un juicio o interpretación a partir de la naturaleza visible (del gr. «physis», naturaleza, y «gnomon», interpretar). Dos obras constituyen las citas ineludibles con los fundamentos, constitución y objetivos de esta pseudociencia. Casi veinte siglos las separan: *Fisiognomía del Pseudo Aristóteles* (s. III a.C.) y *De humana physiognomonia*, de Giovanni Battista della Porta (1535-1615).

En el ambiente de la escuela peripatética surgió el primer tratado de fisiognomía de la cultura greco-latina en su originalísimo esfuerzo por instituirse como un saber riguroso a través de un método racional y unos postulados fundamentales, frente a la consideración propia de la Grecia arcaica que asociaba la fisiognomía a las causas sobrenaturales, la mántica y las capacidades adivinatorias. El Renacimiento tardío vio nacer la otra obra clásica de la fisiognómica, su autor, Giovanni Battista della Porta, tiene el inestimable mérito de elaborar un tratado erudito que recopila, ordena y expone numerosas fuentes, afianzando el estado de la fisiognomía, consolidándola en una sola obra y reuniendo el conocimiento de multitud de tratados sobre fisiognómica desde la Antigüedad clásica hasta el Renacimiento, pasando por la Edad Media (Filóstrato, Plinio, Polemón, Adamancio, Alberto Magno...)<sup>3</sup>.

La *Fisiognomía* del Pseudo Aristóteles se divide en dos partes, seguramente de autores distintos. En todo caso, la obra condensa los hallazgos del pensamiento aristotélico como propios y en ella se cruzan sus líneas de investigación biológica,

<sup>2</sup> Para un recorrido general por las referencias básicas y devenir histórico de la fisiognomía: J. CARO BAROJA, *Historia de la fisiognómica: el rostro y el carácter*, Madrid, Itsmo, 1995; M. B. ALTUNA LISAZO, «Historia de la fisiognomía. Interrogantes éticos y antropológicos de una pseudociencia», en *Historia, antropología y fuentes orales*, 40, (2008), 129-148.

<sup>3</sup> Sobre el alcance y aplicaciones particulares de la fisiognómica desde la Antigüedad y la Edad Media, pero sobre todo en el siglo XVII, contexto de la última sección de nuestro trabajo: M. M. ALBERO MUÑOZ, «La fisiognomía y la expresión de las pasiones en algunas bibliotecas de artistas españoles en el siglo XVII», en *Cuadernos de arte de la Universidad de Granada*, 42 (2011), 37-52; M. M. ALBERO MUÑOZ, «La pasión por las pasiones en la pintura barroca», en C. DE LA PEÑA VELASCO (ed.), *En torno al barroco: miradas múltiples*, Murcia, Universidad de Murcia, 2006, 131-143; R. M. CACHEDA BARREIRO, «El rostro del imperio. Fisiognomía, estereotipos y temas morales a partir de Effigies virorum bellica y Los discursos de la religión de Guillaume de Choul», en *Sémata*, 23 (2011), 151-169; P. CASTIÑEYRA FERNÁNDEZ, «Ibn Arabi: una teoría sobre fisiognomía en la Edad Media», en UM (ed.), *Actas del I Congreso Nacional de Jóvenes Historiadores de Arte*, Murcia (2015), 345-361; P. VAL NAVAL, «La tradición fisiognómica en la obra de Juan Fernández de Heredia», en *Alazet*, 14 (2002), 395-405; J. E. LAPLANA GIL, «Gracián y la fisiognomía», en *Alazet*, 9 (1997), 103-124; N. DELGADO MARTÍNEZ, «Fisiognomía y expresión en la literatura artística española de los siglos XVII y XVIII», en *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte*, 14 (2002), 205-229.

ética y lógica. El tratado sistematiza, por primera vez, los elementos de estudio de la fisiognomía (cabellos, colores de la piel, tipo de carne, movimientos y voz) y localiza en el rostro la sede principal de las expresiones y afecciones que expresan un determinado estado de ánimo.

El primer capítulo se articula alrededor de un modo de exposición genuinamente aristotélico, común a buena parte de sus obras, que consiste en dar cuenta del «estado de la cuestión», esto es, clasificar los distintos métodos que ha tenido esta pseudociencia en concreto (el zoológico, el etnológico y el etológico) para luego intervenir críticamente en ellos y desarrollar las posturas propias:

Unos practican la fisiognomía partiendo de la especie de los animales y otorgando a cada una de las especies un aspecto y un temperamento. De esta forma consideraban el cuerpo de un animal y deducían que aquel hombre que estuviera provisto de un cuerpo semejante a éste tendría igualmente un ánimo parecido. Algunos otros hicieron esto mismo, pero no realizaron su examen tomando como punto de partida al conjunto de los animales, sino a la especie humana, distinguiendo cuantas razas presentan divergencias en lo que a su aspecto exterior y sus características se refiere, como los egipcios, los tracios y los escitas, y de forma similar seleccionaban sus signos de identidad. Y los otros lo hicieron de acuerdo con las características exteriores y la inclinación a la que corresponde cada característica<sup>4</sup>.

En primer lugar, el método etológico está equivocado por dos razones que suponen una escasez de fiabilidad en lo que respecta a los datos empíricos a partir de los cuales construir las deducciones: por una parte, la mera expresión física no puede ser un fundamento absoluto para la fisiognomía porque a veces unos rostros comparten la misma expresión aunque los temperamentos sean completamente distintos (se recurre al ejemplo del valeroso y el desvergonzado); por otra parte, las expresiones son mutables según los factores externos y nunca consiguen fijar un determinado estado de ánimo del que se pueda deducir algo seguro. En cuanto al método zoológico, el error reside en la selección de los rasgos distintivos: los animales son ricos en rasgos comunes, pero no en particulares, y una adecuada fisiognómica zoológica debería tomar los rasgos particulares, porque «los rasgos comunes no ofrecen ninguna indicación al que practica la fisiognomía»<sup>5</sup>. Finalmente, las críticas al método etnológico, si bien no presentes en la obra, se siguen fácilmente de las consideraciones sobre los animales.

Ahora bien, una lectura completa del tratado pone de relieve una inconsistencia en la crítica al método zoológico acaso debida a su pluralidad de autores: en la segunda parte el mismo Pseudo Aristóteles emplea el estudio comparativo de las características animales y humanas. Esto sienta las bases de un proceder que será corriente en todos los tratados de fisiognomía posteriores<sup>6</sup>. Como se indicaba más

<sup>4</sup> PSEUDO ARISTÓTELES, *Fisiognomía*, Madrid, Gredos, 1999, pp 41-42; *Fisiognomía*, 805a27-805b. En todas las citas del texto utilizaremos dos referencias: una, a la edición utilizada; otra, según la forma estándar de la edición de I. Bekker (nombre de la obra + página de Bekker + columna + renglones).

<sup>5</sup> P. ARISTÓTELES, *Fisiognomía*, 43; *Fisiognomía*, 805b28.

<sup>6</sup> «Todos los tratados, latinos y griegos, consagran capítulos enteros a esta fisiognomía zoológica, donde cada parte del cuerpo se identifica con la de un animal revelando las cualidades ocultas», leemos en J.

arriba, los animales poseen rasgos particulares y rasgos comunes. El tratado se interesa especialmente por los rasgos particulares, a los que corresponde un determinado estado anímico, mientras que los rasgos comunes deberán ser observados de un modo holístico, teniendo en cuenta el aspecto general del animal.

Dos divisiones fundamentales vertebran el método deductivo-zoológico que se presenta en esta segunda parte del tratado: una tipificación moral de la naturaleza animal, según su valentía, cobardía, benevolencia o malevolencia y la diferencia entre el sexo masculino y el sexo femenino. Una vez tomadas estas precauciones se estará en posición de aplicar el método. Como ejemplo paradigmático, el león encarna el modelo masculino ideal: «su boca es de tamaño considerable, su rostro bastante rectangular, no excesivamente óseo [...], los ojos castaños claros y tamaño proporcionado [...]. Camina pesadamente, anda a grandes zancadas y estremece con fuerza sus hombros cuando avanza [...]. *En lo anímico es liberal y generoso, magnánimo y deseoso de vencer, manso, bueno y cariñoso con quienes tiene trato*»<sup>7</sup>. La mujer, por otra parte, encontrará su tipo perfecto en la pantera: «su frente es muy redondeada que plana hacia las orejas, el cuello muy largo y fino, el tórax desprotegido, la espalda grande, las caderas y los muslos carnosos, y la zona de los costados y del estómago más lisa [...]. *Su alma es mezquina, ladina y, por decirlo en una palabra, dolosa*»<sup>8</sup>.

En esta breve exposición del método zoológico ya asoma la primera caracterización moral y se nos abre un camino cuyos presupuestos están latentes en toda la obra de Della Porta. De gran importancia será, para nuestro tratamiento de Descartes y de La Chambre, un apunte presente también en la segunda parte del tratado y deudor de la teoría hilemórfica de Aristóteles: la mutua interdependencia y reciprocidad entre las afecciones físicas y anímicas. Dicho de otro modo, el temperamento de una persona guarda una relación necesaria con sus características corporales, sin discurrir en paralelo, así como tampoco el cuerpo es impasible a las afecciones anímicas. Esta relación queda expresada del siguiente modo en el tratado: «el cambio del estado de ánimo transforma consigo la forma del cuerpo y, a su vez, el cambio de la forma del cuerpo conlleva la transformación del estado anímico. Ciertamente, dado que apenarse y alegrarse son propiedades del alma, es evidente que aquellos que sufren muestran una expresión de disgusto y los que gozan, una de alegría»<sup>9</sup>. Alma y cuerpo comparten simultáneamente los afectos. Este es el otro pilar sobre el que se levanta la fisiognomía moderna y el que nos permitirá enlazarla con la abundante tratadística alrededor de las pasiones del alma en el siglo XVII.

El recorrido por la obra del Pseudo Aristóteles nos ha servido para subrayar dos ideas fundamentales que vertebrarán el desarrollo de toda la fisiognómica posterior: el empleo del método zoológico (ya con unas implicaciones morales) y la necesidad de postular una cierta unión de alma y cuerpo para la elaboración de una analítica de las pasiones.

BALTRUŠAITIS, *Les Perspectives dépravées*. Tome 1, Aberrations, París, Flammarion, 1995, 15-22. La traducción es propia.

<sup>7</sup> P. ARISTÓTELES, *Fisiognomía*, 59-60. El subrayado es propio; *Fisiognomía*, 809b41-42.

<sup>8</sup> P. ARISTÓTELES, *Fisiognomía*, 61. El subrayado es propio; *Fisiognomía*, 810a2-810a9.

<sup>9</sup> P. ARISTÓTELES, *Fisiognomía*, 55-56; *Fisiognomía*, 808b18-808b24.

En 1586 aparece el tratado más extenso y completo de fisiognomía hasta la fecha, una obra que sintetiza todas las aportaciones de la tradición, *De humana physiognomonia*, de Giovanni Battista della Porta, quien habla así sobre sus propósitos y beneficios:

Tal ciencia, según los signos externos que se observan en los cuerpos de los humanos, saca a la luz de igual modo su naturaleza, su carácter y sus inclinaciones, hasta el punto de que parece penetrar en los íntimos recodos del alma y, por así decir, en los más profundos rincones del corazón. Pero es, en realidad, la benignidad de Dios clementísimo la que hace que las cualidades recónditas y arcanas de los hombres se muestren por afinidad en signos externos y se pongan a la vista de todos, para que así cada uno, velando por su propia salvación, sepa juntarse con quienes ostentan señaladamente fieles y probas cualidades y evitar al tiempo a malvados y criminales<sup>10</sup>.

Citas de Polemón, Adamancio y Sócrates, entre otros, marchan juntas en las primeras páginas de la obra para justificar la excelencia e importancia de una ciencia como la fisiognómica, la mejor de las «armas» para indagar sobre la verdadera condición de los individuos, conocer sus pensamientos y deseos, sus aptitudes e inclinaciones. Los conocimientos fisiognómicos devienen imprescindibles como una correcta «brújula» moral mediante la cual orientarse en la vida civil: acercarnos a los bondadosos, alejarnos de los malvados. También, la fisiognomía aportará un conocimiento de sí, un esclarecimiento de nuestras propias determinaciones que permita equilibrar y adecuar la nobleza del cuerpo con la honestidad del alma. Conocimientos que, en último término, son además útiles para curar ciertas pasiones del alma indeseables, esos «males anímicos» a los que se hará referencia en el Libro VI del tratado.

La fisiognomía queda definida como un «*método racional para conocer las cualidades naturales del alma según los signos permanentes que hay en el cuerpo y los accidentales que cambian los signos*»<sup>11</sup>. Esta definición merece ser desarrollada. Quedó claro más arriba que, para el napolitano, no se discutía el carácter racional, e incluso científico, de la fisiognomía, de ahí que se la nombre como «método racional». «Las cualidades naturales» funcionan aquí como sinónimo de cualidades innatas del alma, esto es, aquellas que ya están inscritas desde el nacimiento del individuo, y no las cualidades adquiridas, como podrían ser ciertos conocimientos o habilidades técnicas. Los «accidentales que cambian los signos», sin embargo, no están presentes desde siempre, sino que se manifiestan cuando el cuerpo sufre alguna alteración, lo que Della Porta explica con el siguiente ejemplo: «como el alma no puede soportar la vergüenza, se produce una efusión de sangre hacia el exterior y entonces, como una especie de guía, aparece inmediatamente el rubor; lo contrario ocurre cuando hay miedo: la sangre se refugia en el corazón como en una fortaleza y surge la palidez»<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> G. B. DELLA PORTA, *Fisiognomía*, tomo I, Al lector, Madrid, Asociación Española de Neuropsiquiatría, 2007. El subrayado es propio.

<sup>11</sup> G. B. DELLA PORTA, *Fisiognomía*, 108. El subrayado es propio.

<sup>12</sup> G. B. DELLA PORTA, *Fisiognomía*, 108.

Para llegar a la citada definición, Della Porta ha necesitado antes explicitar una serie de presupuestos filosóficos fundamentales: la mutua correspondencia entre el alma y el cuerpo, los humores por los que puede conjeturarse el carácter, el modo de deducir este a través del temperamento corporal y sus signos. Haremos el camino de regreso a la exposición de estas cuestiones, gracias a las cuales la obra adquiere una significación filosófica de interés para el tratamiento de las pasiones del alma.

Como ya sucedía en la concepción hilemórfica del Pseudo Aristóteles, y esto sumado al incipiente neoplatonismo que protagoniza la atmósfera intelectual del napolitano, Della Porta se ve obligado a sostener una cierta correspondencia entre el alma y el cuerpo. De hecho, el grado de adecuación de dicho vínculo será fundamental para discernir si la conducta del individuo debe ser corregida o no: cuanto más se esté en posesión de un cuerpo apropiado para una determinada alma, más perfecta será su naturaleza. El alma «sufre» con los humores viciosos del cuerpo tanto como el cuerpo depende de las afecciones del alma. Alma y cuerpo «por cierto vínculo y pacto, entre sí pugnan, entre sí se reconcilian y, en definitiva, mutuamente se compadecen»<sup>13</sup>. Tanto las disposiciones del cuerpo como las potencias del alma están constantemente afectándose y padeciéndose entre sí. De la importancia que se le quiera dar a uno u otra dependerán buena parte de las transformaciones que, poco menos de un siglo más tarde, adoptarán las teorías sobre las pasiones del alma de Descartes y de La Chambre.

El temperamento del cuerpo, regido por el modo en que se ordenan los cuatro humores (sangre, pituita, bilis amarilla y bilis negra) permite conocer las cualidades del alma, es decir, el carácter humano. Apoyado en una abundante cantidad de datos procedentes, sobre todo, de Galeno, Della Porta lleva a cabo su «aritmética de los temperamentos» con la diversa combinación de los cuatro humores clásicos.

La explicación de la formación del carácter del hombre se basa en una concepción completamente escolástico-teológica: Dios le otorgó al hombre un alma vivificante adjunta a su cuerpo, convirtiéndose este en un «tirano» tras la Caída: «[...] y así, con la inteligencia ciega y la voluntad debilitada, se convierte [el alma] en esclava del cuerpo, y el cuerpo impone su imperio [...]»<sup>14</sup>. El cuerpo, a modo de instrumento más o menos «defectuoso», no obstante, se impone sobre el alma y determina las funciones anímicas según el temperamento, único origen de los caracteres. Della Porta recurre al ejemplo zoológico para confirmar esta idea según la cual la materia corporal, en suma, equilibrio o desequilibrio de humores, determina las funciones anímicas o temperamento: «el león tiene dientes y garras, el pecho amplio y las extremidades grandes, por eso es valiente, feroz y animoso»<sup>15</sup>. El método zoológico, por cierto, se mantiene sin cambios significativos tal y como estaba presente en el Pseudo Aristóteles, es decir, articulado a través de la correcta selección de los rasgos comunes y particulares.

Una dimensión acaso más importante y novedosa (en palabras del propio Della Porta) se encuentra en el Libro VI del tratado, cuyo objetivo es corregir los vicios ajenos y propios, rectificar e incluso eliminar las enfermedades del alma, los

<sup>13</sup> G. B. DELLA PORTA, *Fisiognomía*, 36.

<sup>14</sup> G. B. DELLA PORTA, *Fisiognomía*, 86.

<sup>15</sup> G. B. DELLA PORTA, *Fisiognomía*, 87.

excesos y defectos del cuerpo. La solución no pasa por aconsejar y establecer preceptos morales, pretensión inútil porque en nada afectarán al cuerpo, sino por los remedios naturales: «purgar, disminuir o acrecentar los humores, con los que se inflaman o mitigan las pasiones que nos inclinan a los vicios. Y en tal asunto tan sólo pueden hacer algo de provecho los remedios naturales»<sup>16</sup>. Detectar en qué parte del cuerpo se halla la afección y conocer los humores que la causan será la clave para sanar los vicios morales y alcanzar la virtud. La ética no puede más que hacerse cargo de los hallazgos fisiognómicos si quiere tener autoridad alguna sobre las pasiones del alma. La filosofía del siglo XVII hará de esto uno de sus motivos principales, y no debemos olvidar las primeras páginas de *Las pasiones del alma*, donde Descartes acusa a «los antiguos» de sus enormes deficiencias en lo que escribieron sobre las pasiones<sup>17</sup>.

## 2. La quiebra de la imagen renacentista del mundo: el barroco de Descartes

Naturalmente, excede las características y objetivos de este trabajo entrar en un debate y tomar posición sobre las categorías historiográficas o la demarcación y configuración de las épocas históricas. El propósito de este apartado es mostrar, acaso como simple «telón de fondo», la irrupción de una serie de motivos — estéticos, teóricos, filosóficos— y la sustitución de otros, dando lugar a la conformación de un «*ethos* barroco» en cuyo imaginario tendrán lugar las filosofías de los autores que vamos a abordar en la última parte del trabajo. No se tratará, por tanto, de una suerte de exposición histórica general, sino de explicitar las ideas concretas que marcan un «cambio de rumbo» en el tratamiento de las pasiones del alma a lo largo del siglo XVII por Descartes y de La Chambre.

Como nos recuerda Pedro Lomba en un excelente artículo<sup>18</sup>, lo barroco surgió como una categoría propia de la Estética, con la que se alude a un determinado período artístico (Gebhardt, Panofsky, Wölfflin...). Siguiendo las ideas del trabajo citado, el concepto del barroco se empieza a estudiar por la historiografía del arte en vía negativa, es decir, enfrentado al estilo renacentista. De este modo, se asocian Renacimiento y Barroco como dos opuestos inseparables. El barroco artístico vendría a ser, por tanto, una ruptura, contraposición e incluso degeneración del estilo renacentista. Esta aproximación negativa implica un carácter destructivo del barroco, la inversión misma del arte renacentista como su esencia.

Si el punto de partida es la negación del arte renacentista, se hace necesario dar cuenta de sus características de un modo máximamente esquemático. Como leemos en las reflexiones de Lomba sobre la historiografía del arte, el estilo renacentista sigue muy de cerca una preceptiva rigurosa: armonía de las líneas, entereza,

<sup>16</sup> G. B. DELLA PORTA, *Fisiognomía*, tomo II, Asociación Española de Neuropsiquiatría, Madrid, 2008, 193.

<sup>17</sup> Cf. R. DESCARTES, Art. 1, *Las pasiones del alma*, 155; AT, XI, 327-328. Además de la edición en español de *Obras* ya citada, acompañamos esas referencias con la citación según la edición de Charles Adam y Paul Tannery (abreviatura AT + número del volumen en romanos + número de la página en arábigos).

<sup>18</sup> A lo largo de esta exposición seguimos muy de cerca la imprescindible evolución de «lo barroco» presente en P. LOMBA, «De la historiografía del arte a la historia de la filosofía. Ontología y Barroco en El Crítico de Gracián», en *Res Publica, Revista de Filosofía Política*, 24 (2010) 137-168. Aunque con serias diferencias metodológicas respecto al citado artículo, puede consultarse una caracterización de modo más general en J. A. MARAVALL, *La cultura del barroco. Análisis de una estructura histórica*, Barcelona, Ariel, 1975, 11-53.

plenitud de las formas. El binomio arte y geometría se hacen sinónimos; la claridad y la distinción, sus aliados principales. La limitación será el concepto fundamental para expresar la definición y finitud de las formas bien diferenciadas en la obra. Medida, orden y proporción configuran la obra renacentista. La identidad sólida, inmutable y ordenada de los elementos artísticos presentes en la obra renacentista es ajena a todo aquello que suponga aporía, infinitud, contradicción, en definitiva, todo lo que suponga una transformación no sometida a regla. La unidad, la armonía y la proporción defienden a la obra renacentista del cambio.

Esta trama armónica de proporciones y simetrías estéticas supone toda una ontología monista y relacional que los filósofos del Renacimiento expresan en sus obras. El «alma del mundo», como parte de ese gran cuerpo vivo y proporcionado, está profundamente conectada con el «alma del hombre», la cual «está presente y activa por doquier como espíritu dentro del cuerpo del mundo, e infunde esta virtud sobre todo en las realidades que han absorbido de forma ubérrima las características del espíritu de este género. Esta quintaesencia puede ser a su vez absorbida dentro de nosotros si se consigue separarla de los otros elementos con que se encuentra mezclada», en palabras de Marsilio Ficino<sup>19</sup>.

Las «cosas celestes» se corresponden con los «asuntos humanos» en una cadena proporcionada y armónica de simpatías y antipatías. El intelecto renacentista debe ser capaz de hallar las conexiones implícitas en esta cadena y sacar a la luz las cualidades ocultas que componen el mundo<sup>20</sup>. En este equilibrio de opuestos y semejantes el mundo traza sus fronteras sin discontinuidades, de ahí que hablásemos más arriba de una ontología monista. Según apunta Foucault, «dentro de la amplia sintaxis del mundo, los diferentes seres se ajustan unos a otros; la planta se comunica con la bestia, la tierra con el mar, el hombre con todo lo que lo rodea. La semejanza impone vecindades que, a su vez, aseguran semejanzas»<sup>21</sup>.

Dentro del «cuerpo del mundo» lo humano ocupa una posición privilegiada. Para la antropología filosófica del Renacimiento, el hombre es el centro de todas las cosas y, por eso mismo, no forma parte de ninguna. Solo él, mediante el ejercicio de la libertad, puede remontarse a esa «cadena del ser» que constituye la ontología renacentista. Dueño de su propio destino, solo la persona se impone sus mismos límites. Escultor de sí mismo, el hombre se da su propia forma al margen de las leyes de la naturaleza, incapaces de restringirle. Pico della Mirandola sienta las bases de esta antropología renacentista en su *Oratio de hominis dignitate*:

La naturaleza definida de los otros seres está constreñida por las precisas leyes por mí prescritas. Tú, en cambio, no constreñido por estrechez alguna te la

<sup>19</sup> M. FICINO, *Three Books of Life*, Nueva York, Center for Medieval and Early Renaissance Studies State University of New York, 1989, 247. La traducción es propia. Sobre esta misma cuestión, puede consultarse P. O. KRISTELLER, *Ocho filósofos del Renacimiento italiano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1970, 57-76.

<sup>20</sup> No hacemos más que condensar una de los rasgos principales de la filosofía de G. CARDANO, *De subtilitate y De rerum varietate*: [http://www.cardano.unimi.it/testi/operaomnia/vol\\_3\\_s\\_2.pdf](http://www.cardano.unimi.it/testi/operaomnia/vol_3_s_2.pdf) y [http://www.cardano.unimi.it/testi/operaomnia/vol\\_3\\_s\\_1.pdf](http://www.cardano.unimi.it/testi/operaomnia/vol_3_s_1.pdf), Girolamo Cardano. Strumenti per la storia del Rinascimento, página principal: <http://www.cardano.unimi.it> (última consulta 27/11/2017).

<sup>21</sup> M. FOUCAULT, *Las palabras y las cosas*, Madrid, Siglo XXI, 2010, 27. Para una magnífica revisión crítica del alcance de las tesis de Foucault sobre la cosmovisión moderna véase S. GÓMEZ LÓPEZ, «De la mimesis a la representación: empirismo y lenguaje en los orígenes de la ciencia moderna», en *Revista de Filosofía*, vol. 38, 1 (2003), 53-77.

determinarás según el arbitrio a cuyo poder te he consignado. Te he puesto en el centro del mundo para que más cómodamente observes cuanto en él existe. No te he hecho ni celeste ni terreno, ni mortal ni inmortal, con el fin de que tú, como árbitro y soberano artífice de ti mismo, te informases y plasmases en la obra que prefirieses. Podrás degenerar en los seres inferiores que son las bestias, podrás regenerarte, según tu ánimo, en las realidades superiores que son divinas<sup>22</sup>.

El barroco supondrá la liquidación —o, al menos, la deformación— de toda la preceptiva estética renacentista, la cancelación de su ontología cerrada y relacional y el fin de su antropología filosófica. Firmado el certificado de defunción del espacio y las formas bajo la norma renacentista, tendrán vía libre la disolución de la unidad, delimitación, armonía y proporción de las formas. Las formas barrocas se extenderán *ad infinitum*. Una infinitud que no solo ha acabado con la estabilidad del mundo, sino que ha atacado al corazón de su inteligibilidad misma<sup>23</sup>.

El mundo, en perpetua metamorfosis, ha dejado de ser el libro que los renacentistas podían leer gracias a su estabilidad y consistencia. En palabras de Blumenberg, «la naturaleza, una vez plasmada en la imagen del libro, debe presentar precisamente esa cualidad de ser una totalidad desde la primera tirada, aprestándose enseguida a responder fundamentando esa forzada unidad, adelantada en el concepto de su entramado de leyes, como si se tratase de un conocimiento adquirible y verificable»<sup>24</sup>. El libro de la naturaleza se hace ilegible para Descartes y sus contemporáneos: el mundo ha dejado de ser un espacio estable y armónico para constituir un escenario donde todo está trastocado y en constante cambio, en definitiva, máquina-teatro en el que Dios se ha limitado a iniciar la obra.

El modelo de la «máquina del mundo» transforma por completo las estrategias metodológicas de conocimiento y la concepción antropológica propias del Renacimiento. La máquina es, sobre todo, conocida a través de sus efectos. «Los cuerpos constan solo de partículas de materia en movimiento y todas sus cualidades aparentes (excluida únicamente la extensión) son meramente sensaciones estimuladas por cuerpos en movimiento que afectan a nuestros nervios. El mundo familiar de la experiencia sensorial resulta ser una mera ilusión, al igual que los poderes ocultos del naturalismo renacentista»<sup>25</sup>. La física cartesiana renuncia al conocimiento de las relaciones supuestamente ocultas de una naturaleza viva, le basta con actuar mediante hipótesis y fabulaciones («imaginemos que el mundo es una máquina», «imaginemos que el cuerpo humano es una máquina...») para comprender el mecanismo puesto en marcha por la potencia absoluta.

<sup>22</sup> G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Discurso sobre la dignidad del hombre*, Medellín, Editorial Pi, 2006, 5.

<sup>23</sup> La mayor expresión de esto se halla en la ontología de Spinoza, filósofo, como sabemos por Gebhardt, de la infinitud, potencialidad y substancialidad. Además, téngase en cuenta: «En Spinoza del cáliz del reino de los modos —alterando el remate de la *Fenomenología*— rebosa la infinitud: no están hechos de distinta materia que la Substancia, ni entre sí; sólo que ese cáliz no puede nunca ser definitivamente «apurado» —y de ahí la diferencia con Hegel—, porque no hay «nadie» que pueda hacerlo (la Substancia no es Sujeto) y porque la espuma de la infinitud rebosa, en efecto, infinitamente», V. PEÑA GARCÍA, *El materialismo de Spinoza. Ensayo sobre la Ontología spinozista*, Madrid, Biblioteca de Filosofía, nº 5 Ediciones de la Revista de Occidente, 1974, 101.

<sup>24</sup> H. BLUMENBERG, *La legibilidad del mundo*, Barcelona, Paidós, 2000, 20.

<sup>25</sup> R. S. WESTFALL, *La construcción de la ciencia moderna*, Barcelona, Labor, 1980, 55.

La fábula se instala como método de explicación fundamental y el filósofo debe ser aquel que narre de la forma más adecuada ese relato. Como dice el propio Descartes, «mi intención no es explicar las cosas que efectivamente están en el mundo verdadero, sino simplemente imaginar un mundo cualquiera en donde no exista nada que las mentes, inclusive las más incultas, no estén en condiciones de concebir: un mundo, sin embargo, que pueda ser creado exactamente como lo he imaginado»<sup>26</sup>. Idéntica estrategia la que seguirá con el cuerpo humano: fabular sobre él como si fuera una máquina. No hay lugar en el planteamiento cartesiano para la división «macrocosmos» y «microcosmos». La idea de máquina ha ocupado su lugar. De su concepción mecánica del cuerpo y la relación que esto tiene con las pasiones del alma nos ocuparemos en el siguiente apartado.

### 3. El cuerpo humano y las pasiones del alma. Descartes y Cureau de La Chambre

A lo largo del siglo XVII diversos tratadistas y filósofos cambian el rumbo de los estudios de los afectos y las pasiones del alma en una doble lucha contra dos modelos tradicionales: la antropología aristotélico-escolástica y la cosmovisión renacentista. Descartes, sin perjuicio de los restos teológicos presentes en otras ramas de su pensamiento, supone un gran ejemplo de esta renovación. Marin Cureau de La Chambre conserva buena parte de los esquemas previos, mas es cierto que introduce ciertas innovaciones. El nuevo tratamiento de las pasiones del alma viene a ser exclusivamente físico (*seulement en physicien*). En este momento, hacer una teoría de las pasiones del alma es llevar a cabo una anatomía y fisiología de las pasiones del alma. El modo en que la fisiognomía clásico-renacentista dejó la cuestión es absolutamente transformado. En este apartado se pretende hacer ver qué conceptos e ideas presenta esta peculiar anatomía del alma y qué consecuencias morales se siguen de ella.

Marin Cureau de La Chambre fue uno de los primeros miembros de la *Académie française* y médico de Luis XIV, al cual aconsejaba a la hora de elegir posibles candidatos a puestos de gobierno a través del examen fisiognómico. Escribió *Les caracteres des passions* (1640-1662), un enfoque médico de la cuestión emocional. Unos años más tarde, buena parte de las investigaciones presentes en esa obra serían recogidas en otro libro, *L'art de connoistre les hommes* (1659-1669).

La fisiognomía, tal y como la define el médico francés, abarca todo aquello que los tratados clásico-renacentistas ya advertían, desde los caracteres, las inclinaciones, las pasiones (pasadas y futuras), la fuerza de los espíritus y la disposición para ciertas artes, incluso, añade de La Chambre, «et ce qui est de plus important, il apprend à découvrir les desseins cachez, les actions secretes, & les autheurs inconnus des actions connues»<sup>27</sup>. Siendo esta su concepción de la fisiognomía, nada más fácil que entender la importancia de su labor en la esfera cortesana de la Francia de Luis XIV. Cómo llegar al conocimiento de todas estas

<sup>26</sup> Citado en R. DESCARTES, *Obras*, Estudio Introductorio, Madrid, Gredos, 2011, XXXVI.

<sup>27</sup> M. CUREAU DE LA CHAMBRE, *L'art de connoistre les hommes*, París, P. Rocolet, 1659, 11. Solo se han adaptado algunas palabras de todas las citas a la ortografía del francés contemporáneo.

cuestiones exige un largo y metódico camino que constituye la obra de De La Chambre, donde los sentimientos, las inclinaciones, las pasiones, los vicios y las virtudes serán sometidos a una rigurosa analítica para hallar «la connoissance generale de tous les hommes».

El plan de su obra mayor queda expresado en la otra que ya citamos, *Les caracteres des passions*, donde el estudio de los efectos y desórdenes que causan las pasiones se pone en marcha con varios fines. En primer lugar, investigar los caracteres de las pasiones, los vicios y virtudes y los «aires» que las acompañan: Este «aire» (*air*) es un aporte de la pasión al rostro. De este modo, la pasión expresa siempre un signo observable —que viene a identificarse con el *caractere*— capaz de dar cuenta de la vida emocional del individuo. Se exponen también cuestiones ya presentes en las obras desde los inicios y desarrollo de la fisiognómica: el parecido entre los hombres y los animales y el modo de inferir las inclinaciones de los hombres a partir de las de las bestias, la influencia del clima o la diferencia entre sexos a la hora de elaborar una investigación fisiognómica. Lo más interesante, sin embargo, es la «quinta regla» que desarrolla específicamente en *L'art de connoistre les hommes*: su anatomía de las pasiones del alma se abre paso gracias a dos métodos, conocer los temperamentos (por ejemplo, a través de la naturaleza biliosa de un hombre puede conocerse su inclinación a la cólera) y la conexión que establecen entre sí las pasiones y los hábitos (valga como ilustración que de un hombre tímido podrá deducirse su inclinación a la avaricia, tal y como ilustra de La Chambre)<sup>28</sup>.

La investigación de las inclinaciones, pasiones, vicios y virtudes que lleva a cabo de La Chambre tiene su fundamento en una antropología que considera al hombre un ser natural perfecto, aquel al que nada le sobra ni le falta. Si para Aristóteles el alma es «en cierto modo todos los entes»<sup>29</sup>, de La Chambre seguirá este argumento doblemente: el alma dispone de todas las facultades y potencias para llevar a cabo sus funciones del mismo modo que la disposición de las partes del cuerpo es tal que permite un funcionamiento óptimo de sus órganos. La inclinación será la disposición al movimiento, que debe presentarse constante y con «profundas raíces en el alma» para ser estudiada<sup>30</sup>. Las inclinaciones se hallan enraizadas en el apetito, el cual se basa en el movimiento de los espíritus, que tienden a un objeto que les parece bueno. Cabe incluso la tensión o conflicto entre una inclinación y la razón, «car encore que la *raison* iuge la *passion* est mauvaise, la *partie sensitive de l'ame* ne laisse pas d'y trouver son contentement, comme dans une action qui luy est utile pour la fin qu'elle se propose»<sup>31</sup>. Este punto sienta una gran diferencia con el cartesianismo que analizaremos más adelante: de La Chambre se siente aún cómodo en la terminología aristotélico-escolástica (razón, alma sensitiva, apetito...), aparato conceptual y filosófico con el que acabará la fisiología cartesiana.

Dicho esquema aristotélico se repite bajo diferentes modulaciones a lo largo de su obra. Al ocuparse de los movimientos del alma, se referirá a un alma intelectual

<sup>28</sup> Cf. M. CUREAU DE LA CHAMBRE, *Les caractères des passions*. Volume 1, Au lecteur, París, Jacques d'Allin, 1660-1662.

<sup>29</sup> ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, Madrid, Gredos, 2010, 133; *Acerca del alma*, 431b26.

<sup>30</sup> Cf. CUREAU DE LA CHAMBRE, *L'art de connoistre les hommes*, 70-71.

<sup>31</sup> CUREAU DE LA CHAMBRE, *L'art de connoistre les hommes*, 71-72.

cuyo entendimiento conoce y voluntad ejecuta gracias a (y en conflicto con) los movimientos que dispone el apetito. El apetito tiene un conocimiento natural de las cosas que son buenas y malas y de las acciones adecuadas para acercarse a ellas o repelerlas. La agitación o movimiento del alma (palabra que usará indistintamente junto a pasión) tiene su base en el apetito, principio de todos los movimientos de los espíritus. Del mismo modo que un cierto aire quedaba impreso en el rostro humano, «les passions son les vents del l'Ame»<sup>32</sup>. La pasión queda definida así como una suerte de composición de fuerzas tales como los movimientos de la voluntad y el apetito natural, a través de las cuales puede deducirse toda una compleja trama de pasiones simples y compuestas que forman el cuerpo de estudio de la investigación sobre las pasiones del alma que desarrollará en los siguientes capítulos de la obra que comentamos y que ya esbozó en *Les caracteres des passions*.

A través del ejercicio de las acciones morales, es decir, el seguimiento reiterado de una determinada inclinación, se van formando las virtudes y los vicios como hábitos en el alma, los cuales pueden ser buenos o malos, encomiables o despreciables, objeto de recompensa o de castigo, según se conformen o no a la recta razón, que es definida como «une connoissance iuste de la fin & des moyens que l'Homme doit avoir pour se rendre parfait»<sup>33</sup>. Las acciones morales parten del Entendimiento y la Voluntad como potencias libres del hombre si están guiadas por la recta razón, potencias superiores que deben mantener sumiso al “apetito sensitivo” de los excesos y defectos, en tanto esta potencia es «du mesme ordre que celui des bestes». La recta razón, como decimos, debe guiar y enderezar a la voluntad para evitar cualquier vicio que proceda del apetito sensitivo mediante la producción de unas «imágenes intelectuales» adecuadas. En palabras de de La Chambre, «il faut faire essection des moyens & des circonstances. En un mot, il faut suivre les ordres de la Droite Raison, qui font des actions où la faculté sensitive ne peut atteindre si ce n'est indirectement»<sup>34</sup>.

De La Chambre ha elaborado una antropología mediante la cual el hombre es dueño de sí mismo gracias a la recta razón, que regula sobre las potencias fundamentales: el Entendimiento, la Voluntad y sus apetitos. La Prudencia conducirá al Entendimiento, la Justicia dirigirá las acciones de la Voluntad, le Templanza corregirá las pasiones del apetito concupiscible e irascible, ya provengan del apetito sensitivo o de la voluntad. La corrección de las pasiones tendrá su base en «dautant que la raison & l'estude de la philosophie le peuvent retenir corriger la disposition qu'il pourroit avoir à ces Passions»<sup>35</sup>. Posición radicalmente distinta al papel que juega la voluntad en el control de las pasiones del alma según Descartes<sup>36</sup>, algo que trataremos más adelante. Por lo que respecta a de La Chambre, apreciamos que hay una cierta fractura entre las contradicciones provocadas por su modelo médico (y no es otro que el del hombre-máquina<sup>37</sup>) y el

<sup>32</sup> CUREAU DE LA CHAMBRE, *L'art de connoistre les hommes*, 126.

<sup>33</sup> CUREAU DE LA CHAMBRE, *L'art de connoistre les hommes*, 240.

<sup>34</sup> CUREAU DE LA CHAMBRE, *L'art de connoistre les hommes*, 249.

<sup>35</sup> CUREAU DE LA CHAMBRE, *L'art de connoistre les hommes*, 328.

<sup>36</sup> Para un resumen de la cuestión, véase F. GONZÁLEZ ROMERO, *Pasiones, amor y compasión en la construcción del sujeto moderno. Los predecesores de Descartes. Siglos XVI y XVII*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2012, 190.

<sup>37</sup> Cf. CUREAU DE LA CHAMBRE, *L'art de connoistre les hommes*, 6-7.

ejercicio de una filosofía que no es capaz de escapar del aparato conceptual aristotélico-escolástico. Será Descartes quien abra el camino para un tratamiento exclusivamente fisiológico de las pasiones del alma<sup>38</sup>.

La correspondencia entre Descartes y Mersenne hace notar que el primero tuvo conocimiento de los escritos de de La Chambre, aunque no los valoró positivamente<sup>39</sup>. La antropología cartesiana plantea la cuestión del alma y el cuerpo como una unión indisoluble cuya concepción mecánica del cuerpo concede una «gran importancia a los movimientos que explican el funcionamiento del cuerpo vivo: el movimiento del corazón, el movimiento de la sangre y el movimiento de los espíritus animales»<sup>40</sup>. El tratamiento de las pasiones del alma, por tanto, será inseparable del cuerpo, y exigirá una mayor precisión —y acaso una corrección— a la hora de investigarlas en lo que respecta a su supuesto dualismo. Las pasiones, que serán diseccionadas en *Las pasiones del alma*, exigen una original anatomía, su *Tratado del hombre*.

Como ya indicamos, Descartes opera mediante la hipótesis del hombre-máquina en su *Tratado del hombre*, fabulando sobre una máquina tal que se asemeje lo máximo posible al cuerpo humano. Semejante a los relojes, las fuentes artificiales y los molinos, el cuerpo humano se puede pensar como una máquina cuyo funcionamiento se conocerá a través de sus movimientos: digestión, respiración, pulso cardíaco... La explicación de esta anatomía consta de un punto central para el tratamiento de las pasiones del alma: la génesis de los espíritus animales. Las partículas de la sangre más pequeñas y agitadas penetran en el cerebro y fluyen hacia todas partes convertidas en espíritus animales. La retórica aristotélica de de La Chambre queda prácticamente suprimida en favor de una explicación absolutamente fisiológica, donde tamaño y grado de agitación son los criterios, exclusivamente mecánicos, que explican el paso de las partículas de la sangre a ser espíritus animales.

El movimiento del cuerpo humano resulta ser como el de los engranajes de una máquina. Los espíritus se dirigen a los nervios y estos cambian la disposición muscular para mover los miembros. «[Los espíritus pasan] de esos poros a los nervios, donde, según si entran, o intentan entrar, más o menos en unos o en otros, tienen la capacidad de cambiar la configuración de los músculos en los que esos nervios están insertos y, por ese medio, hacer que se muevan todos los miembros», leemos en el *Tratado*<sup>41</sup>. La investigación exclusivamente mecánica del funcionamiento del cuerpo humano nos interesa especialmente en su cuarta parte, que se ocupa de las sensaciones internas y sentimientos. Descartes, más que una anatomía, está ejerciendo una precaria neurofisiología. No es el aspecto externo del cerebro y otros órganos lo que determina el funcionamiento del cuerpo, sino de los espíritus animales, su recorrido y distribución. De ahí el uso de la metáfora del órgano de iglesia que hace Descartes: del mismo modo que la armonía de un

<sup>38</sup> Además, hacemos notar que la fisiognomía, como parte de la nueva fisiología cartesiana, seguirá estando presente en *Las pasiones del alma* como un motivo fundamental que comprende del artículo 112 al 136. Sobre esta cuestión y su relación con figuras como el propio de La Chambre, Le Brun o Lavater puede consultarse F. DELAPORTE, *Anatomie des passions. La physionomie en mouvement*, París, Les Éditions Hermann, 2016.

<sup>39</sup> Cf. GONZÁLEZ ROMERO, *Pasiones, amor y compasión en la construcción del sujeto moderno*, 186.

<sup>40</sup> R. DESCARTES, «Estudio Introductorio», XXXVII.

<sup>41</sup> R. DESCARTES, *Tratado del hombre*, 251; AT, XI, 130.

órgano «no depende de esa disposición de los tubos que se ve desde fuera ni de la forma de sus portavientos o de otras partes, sino de tres cosas —a saber, del aire procedente de los fuelles, de los tubos que producen el sonido y de la distribución de ese aire en los tubos— [...]»<sup>42</sup>, las funciones de la máquina humana son tales según el movimiento de los espíritus animales y no la disposición externa de los órganos como el cerebro.

Este mecanicismo, capaz de explicarlo todo por la disposición y movimiento de las partículas que recorren los «tubos» de esta máquina, iguala el tratamiento de todas sus sensaciones y sentimientos: tanto el hambre y la sed, como la alegría y la tristeza, son explicadas de un modo similar, como procesos fisiológicos del mismo grado<sup>43</sup>. Abriéndose paso por un tejido de concavidades, fibras y conductos de morfología variada los espíritus animales se mueven, dividen, tensan y empujan, de modo que su recorrido consigue explicar desde el estornudo a la alegría, pasando por el cosquilleo, la vigilia o el hambre.

La conclusión de esta identidad mecánica de los procesos fisiológicos nos abre el camino a *Las pasiones del alma*. Contra los antiguos, Descartes cancela cualquier retórica sobre las pasiones del alma que las conciba como una suerte de «creación» que se da a sí mismo el sujeto<sup>44</sup>. Este carácter productivo del alma respecto de sus emociones es apartado en favor de una mayor fidelidad al sentido original de pasión, la cual es, ante todo, aquella acción que el sujeto *padece*. Para entender esto necesitamos detenernos, de nuevo, en un punto del *Tratado del hombre*. «Escondida» en la explicación del comportamiento del cuerpo ante el ejemplo del fuego que quema la mano de un hombre encontramos la primera referencia a la pasión. Una vez el fuego quema algún miembro del cuerpo humano, siguiendo su ejemplo, los espíritus entran por un determinado tubo y tienden a dos poros principales: uno de ellos, permite el camino que guiará a los espíritus animales a los nervios encargados de mover los miembros afectados y evitar el fuego; el otro, dirige los espíritus animales a los nervios que causan los «movimientos internos» como encoger el corazón o perturbar el hígado y los «movimientos externos» como llorar o gritar<sup>45</sup>.

Gracias a la funcionalidad de estos dos grandes poros Descartes ha conseguido explicar cómo surgen, en paralelo, dos tipos de movimientos, «los externos, que sirven para alcanzar las cosas deseables y las nocivas, y los internos, a los que se da comúnmente el nombre de *pasiones*, que sirven para que el corazón, el hígado y todos los demás órganos de los que pueden depender el temperamento de la sangre y también el de los espíritus estén dispuestos de tal modo que los espíritus que nacen entonces sean aptos para provocar los movimientos externos que, en consecuencia, deben producirse»<sup>46</sup>. La ira, el miedo, la alegría y todas las demás pasiones encuentran aquí una explicación exclusivamente fisiológica que se basa

<sup>42</sup> R. DESCARTES, *Tratado del hombre*, 278; AT, XI, 165-166.

<sup>43</sup> «Y notad que por estas figuras no doy a entender sólo las cosas que representan en cierto modo la posición de las líneas y de las superficies de los objetos, sino también todas las que, siguiendo lo que he dicho anteriormente, permitirán al alma percibir el movimiento, el tamaño, la distancia, los colores, los sonidos, los olores y otras cualidades de ese tipo: e incluso las que permitirán percibir el cosquilleo, el dolor, el hambre, la sed, la alegría, la tristeza y otras pasiones de ese tipo»; 286; AT, XI, 176.

<sup>44</sup> Cf. R. DESCARTES, Art. 1, *Las pasiones del alma*, 155; AT, XI, 327-328.

<sup>45</sup> Cf. AT, XI, 192-193.

<sup>46</sup> R. DESCARTES, *Tratado del hombre*, 299. AT, XI, 193.

en las cualidades de los espíritus, su encadenamiento, recorrido y los nervios en contacto. No hay lugar para la facultad racional y la voluntad de las que hablaba de La Chambre, cuya obra tenía la intención de explicar los efectos de lo inmaterial (alma) sobre lo material (cuerpo). La máquina cartesiana, que «imita con la mayor perfección posible las acciones de un hombre de verdad»<sup>47</sup>, ha conseguido ser explicada en términos de sangre y espíritus, sin el artificio de concebir alma vegetativa, sensitiva ni algún otro principio del movimiento más allá de la fisiología mecanicista.

La manera exclusivamente biológico-física de abordar las pasiones inaugura un nuevo modo de acercarse a este dominio del conocimiento humano. Será en *Las pasiones del alma*, al que hemos considerado inseparable del *Tratado del hombre*, donde Descartes trate en profundidad este tema. Como se ha venido intentando a lo largo del trabajo que este se oriente alrededor de la caracterización moral presente en el estudio de las pasiones del alma, nos centraremos en los momentos de la obra donde esto se aprecia con mayor claridad, sin embargo, como creemos que la fundación de una precaria (o acaso inexistente) filosofía moral cartesiana va a exigir un “ensamblaje” alma/cuerpo más preciso que en sus obras anteriores, las consideraciones que iremos esbozando apuntarán, además, a una valoración de la espinosa cuestión del dualismo cartesiano desde una perspectiva que puede arrojar resultados diferentes que los ya convertidos en tópicos sobre este aspecto de la filosofía de Descartes.

La investigación de las pasiones del alma exige, para Descartes, un examen previo sobre la diferencia entre el alma y el cuerpo, de modo que así estén bien definidas las funciones de una y otro. En lo que respecta a la explicación del cuerpo, Descartes recurre a sus hallazgos del *Tratado del hombre*, que nosotros hemos comentado más arriba. La máquina del cuerpo ha quedado provista de tantas funciones que tradicionalmente formaban parte del alma (como el mismo principio de movimiento) que a esta no se le atribuye nada más que los *pensamientos*. Descartes distingue dos tipos: las acciones del alma y las pasiones (*Pasiones del alma* [todas las referencias a los artículos son a esta obra], Art. 17). Si bien las primeras parecen proceder y depender del alma, las pasiones, sin embargo, serán un tipo de conocimiento o percepción de sí que es recibido de las cosas por ella representadas, es decir, su propio cuerpo o por los cuerpos exteriores. La propia definición de las pasiones del alma da cuenta de esta interdependencia con lo corporal, en tanto que los espíritus intervienen, puesto que «[las pasiones del alma] son motivadas, mantenidas y amplificadas por algún movimiento de los espíritus»<sup>48</sup>.

La voluntad tiene un papel más que limitado en la antropología cartesiana, al menos allí donde están en juego las pasiones. El Art. 21 saca a la luz una de las consecuencias más originales de su tratamiento fisiológico y que se opone al esquema aristotélico-escolástico presente aún en de La Chambre: la voluntad es incapaz de intervenir en la formación de ciertas percepciones ni mucho menos modificarlas o hacerse cargo de ellas. Algo después, en el Art. 46, apreciamos con mayor claridad la limitación de la voluntad. Admitido que es el movimiento de los espíritus aquello que causa, conserva y amplifica las pasiones, Descartes está

---

<sup>47</sup> R. DESCARTES, *Tratado del hombre*, 304. AT, XI, 202.

<sup>48</sup> R. DESCARTES, *Las pasiones del alma*, 166. AT, XI, 349.

obligado a dar razones de la incapacidad del alma para cambiar o detener sus pasiones, lo que justifica «ensamblando» toda pasión con una cierta emoción que se produce en el corazón y por tanto en la sangre por la que discurren los espíritus, desencadenando un proceso fisiológico independiente de toda acción de la voluntad. Esto sería incomprensible de no ser por la teoría de los dos poros o vías que comentamos más arriba y que suponen, precisamente, la primera referencia a la cuestión de las pasiones en el *Tratado del hombre*. La voluntad, reducida al papel de mero espectador, «lo más que puede hacer mientras dure esta emoción es no consentir en sus efectos y contener algunos de los movimientos para los que dispone el cuerpo»<sup>49</sup>.

Impotente ante el curso de los espíritus, la voluntad solo podrá defenderse de las pasiones a través del ejercicio de un hábito. Hay, por tanto, un cierto «espacio de batalla» para la voluntad, que debe ejercer una vigilia perpetua sobre sus emociones, del mismo modo que la razón se obliga a estar despierta ante los posibles engaños del sueño. Adiestrar y conducir a las pasiones viene a ser el firme propósito que los hombres necesitan tomar para dominarse. Si hemos mostrado ya las dificultades que tiene la voluntad para intervenir en las emociones, ¿cómo será posible un cierto dominio de sí? Gracias a una adecuada vigilancia de nuestros *deseos*.

El deseo tiene en Descartes el papel de un intermediario, el medio que permite a las pasiones llevar a cabo una determinada acción. La filosofía moral tiene, como su principal objetivo, regular el deseo (Art. 144). El estoicismo cartesiano busca un conocimiento verdadero de los deseos y distinguir los que dependen de nosotros de los que no como las claves de esa regulación. Es necesario liberar todo lo posible al espíritu de los deseos que no dependan de él, para que así no se apasione por cosas no solo que pueden ser difícilmente logradas sino que «impiden dirigir nuestro afecto a otras cosas cuya adquisición depende de nosotros»<sup>50</sup>. Desear solo lo posible, adaptarse al orden de la Providencia, conocer mejor las causas de aquello que sucede son los otros componentes del remedio para ser virtuoso.

En suma, el conocimiento de aquello que es juzgado como mejor y el alejamiento de lo que es susceptible de producir males constituyen el ejercicio de la virtud como remedio contra las pasiones, cuyo último «secreto» es comprender que «todas son buenas en su naturaleza y que lo único que hemos de evitar son sus malos usos o sus excesos»<sup>51</sup>. Por muy poco que la razón pueda hacer frente a los movimientos en la sangre suscitados por los objetos de las pasiones (Art. 211) no es menos cierto que puede estarse «sobre aviso» y poner en marcha a la voluntad siguiendo las razones «que sean contrarias a las que la pasión presenta, aunque aquellas parezcan menos fuertes»<sup>52</sup>. Solo una pasión podrá vencer a otra pasión. La fisiología cartesiana, que hace reposar el origen y actividad de las emociones en los espíritus animales, impide cualquier retórica de las emociones escolástico-idealista que haga soberana a una *Droite Raison* como de la que nos habla de La Chambre. Queda así abierto el camino para la *Ética* de Spinoza, entre otras cosas, la gran obra sobre las pasiones del alma en el siglo XVII.

<sup>49</sup> R. DESCARTES, *Las pasiones del alma*, 174. AT, XI, 364.

<sup>50</sup> R. DESCARTES, *Las pasiones del alma*, 213. AT, XI, 437.

<sup>51</sup> R. DESCARTES, *Las pasiones del alma*, 239. AT, XI, 485-486.

<sup>52</sup> R. DESCARTES, *Las pasiones del alma*, 240. AT, XI, 487.