

Descartes y la redefinición de las pasiones

Descartes and The Redefinition of Passions

JULIANA DA SILVEIRA PINHEIRO

Universidade Estadual de Santa Cruz
jspinheiro@uesc.br

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2022.29.005>
Bajo Palabra. II Época. N°29. Pgs: 101-120



Recibido: 04/04/22

Aprobado: 18/07/2022

La traducción del presente artículo quedó a cargo de Guillermo Sibia (Universidad de Buenos Aires y Universidad Nacional de José C. Paz, Argentina). Correo electrónico: guillermosibia@gmail.com. La edición y traducción de las citas textuales al castellano quedó a cargo de Julián A. Ramírez Beltrán (Universidad de Buenos Aires y Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina). Correo electrónico: ramirez.julian@conicet.gov.ar.



Resumen

Este artículo intenta mostrar cómo Descartes redefinió la noción de pasión, en términos de una nueva filosofía de la naturaleza, instaurada en la Modernidad. A partir de una nueva concepción de la *physis*, Descartes logró reformular la concepción del cuerpo y concebirlo como sustancia solamente material, distinguiéndola de la sustancia pensante, lo que se conoció como dualismo cartesiano. En consecuencia, propuso una redefinición de las pasiones, ya que es en el contexto de la relación entre cuerpo y alma que se insertan

Palabras clave: Descartes; filosofía de la naturaleza; cuerpo; alma; pasiones.

Abstract

This article aims to show how Descartes redefined the notion of passion, in terms of a new philosophy of nature, established in Modernity. From a new conception of *physis*, Descartes was able to reformulate the conception of the body and conceive it as only material substance, distinguishing it from the thinking substance, which became known as Cartesian Dualism. Therefore, he proposed a redefinition of the passions, insofar as it is in the context of the relationship between body and soul that they are inserted.

Keywords: Descartes; philosophy of nature; body; soul; passions.

1. Introducción

Los siglos XVI y XVII representan un momento de gran cambio intelectual y revolución científica en el que se pone en cuestión la comprensión de la naturaleza, del hombre, del alma y del cuerpo, y en el que entra en vigor una nueva manera de concebirlos. A partir de entonces surge una nueva filosofía de la naturaleza, construida por varios intelectuales, entre los cuales se encuentra Descartes, que propondrá una nueva comprensión y redefinición de las pasiones.

Es en el contexto de estos siglos, que mantienen predominantemente una concepción aristotélica del cuerpo y el alma, que Descartes escribe su teoría de las pasiones. Frente a este universo, la doctrina cartesiana intentará diferenciarse, diciendo que no hay nada más defectuoso que lo que los antiguos escribieron sobre las pasiones, de manera que, para él, habría que estudiarlas como si nadie hubiera tratado jamás el tema.¹ Según Descartes, la idea de la fragmentación del alma en tres (racional, sensitiva y vegetativa) y la teoría hilemórfica aristotélica presente en la mayoría de los tratados sobre las pasiones de su época representan una idea confusa respecto del cuerpo y el alma. En este sentido, Descartes intentará reestructurar el estudio de las pasiones a partir de un nuevo paradigma metafísico, basado en una comprensión clara y distinta de la mente y del cuerpo. De acuerdo con el autor:

No hay mejor camino para llegar al conocimiento de nuestras pasiones que examinar la diferencia que hay entre el alma y el cuerpo, a fin de conocer a cuál de las dos debe atribuirse cada una de las funciones que hay en nosotros².

¹ “Il n’y a rien en quoy paroisse mieux combien les sciences que nous avons des Anciens sont defectueuses, qu’en ce qu’ils on escrit des Passions. Car [...] ce que les Anciens en ont enseigné est si peu de chose, et pour la plus part si peu croyable, que je ne puis avoir aucune esperance d’approcher de la verité, qu’en m’ëloignant des chemins qu’ils ont suivis. C’est pourquoi je serai obligé d’écrire ici en mesme façon, que si je traitois d’une matière que jamais personne avant moi n’eust touchée. [No hay nada en que aparezca mejor cuán defectuosas son las ciencias que tenemos de los antiguos que en lo que han escrito de las pasiones. Pues [...] lo que los antiguos han de ellas es tan poca cosa, y en la mayor parte tan poco creíble, que sólo puedo tener la esperanza de aproximarme a la verdad alejándome de los caminos que ellos han seguido. Por eso me verá obligado a escribir aquí como si tratara de una materia que jamás nadie antes que yo hubiese tocado]. Descartes, R. (1897-1910). *Passions de l’âme*. Œuvres de Descartes (Adam et Tannery, Ed.). Vol. 11. Léopold Cerf Imprimeur-Éditeur, art. 1, pp. 327-328. Versión en castellano: Descartes, R. (1997). *Las pasiones del alma* (Traducción de Martínez Martínez, J., Boué, A.). Editorial Tecnos. Art. 1, pp. 53-55]. Nota de traducción: Para el caso de las citas textuales de obras de Descartes se emplean las ediciones castellanas disponibles. En cada traducción se indica primero la edición empleada por la autora y a continuación la castellana. Para indicar la paginación se sigue el mismo orden.

² Descartes, R. (1987). *As paixões da alma* (J. Guinsburg e Bento Prado Júnior, Trad.). Nova Cultural, art. 2, p. 77 [58].

La doctrina de la distinción real de las sustancias pensante y extensa, conocida como dualismo cartesiano, y que presentaremos a continuación, está fundamentada en una nueva manera de percibir la naturaleza, es decir, en un concepto nuevo de *phýsis* que está siendo instaurado en la época de Descartes.

En el cambio de los siglos XVI y XVII, la *phýsis* —o la *naturaleza*— pasa a comprenderse de otra forma. Hasta entonces, la concepción aristotélica, predominante en el pensamiento filosófico y enseñada en las escuelas y universidades, entendía la naturaleza como principio de la vida y del movimiento de todas las cosas. Decía Aristóteles:

Así, en un sentido se llama naturaleza a la materia primera que subyace en cada cosa que tenga en sí misma un principio de movimiento y de cambio. Pero, en otro sentido, es la forma o la especie según la definición³.

La capacidad de moverse, así como otros modos complejos del cambio como el crecimiento, se debe al hecho de que toda cosa posee una *phýsis*, un principio interno que la conduce a un fin [*telos*] específico, a su estado completo. Para Aristóteles, la *phýsis* es el principio interno del cambio que explica su capacidad de sufrir modificaciones, manteniendo su identidad⁴. Y lo que hace a un objeto ser lo que es, aquello que individualiza las cosas en la materia común a todo, es la “forma” de esta cosa. De esta manera, en la perspectiva aristotélica, la “naturaleza” o “*phýsis*” engloba tres sentidos: “principio del movimiento”⁵, “forma”⁶ y “fin”⁷.

Los tres sentidos recién enumerados están relacionados, en la medida en que el principio, la causa y el fin de una cosa son la forma de esta cosa. La “naturaleza” como “forma” es lo que impulsa los cambios que sufre una cosa en su desarrollo en vistas de su estado completo⁸. *Phýsis* significa, entonces, la potencialidad de un ser vivo para actualizarse en las capacidades que le son propias. Es decir, la “naturaleza” tiene, así, en el aristotelismo, el sentido de “forma” o “sustancia”, en virtud de la cual la cosa se desarrolla y llega a ser lo que es.⁹ Esta doctrina de las formas sustanciales perturbará mucho a Descartes, y la idea según la cual el principio del movimiento no está en la materia, sino en la forma de una cosa, será rechazada por el mecanicismo del siglo XVII.

³ Aristóteles (2002). *Física I e II* (Lucas Angioni, Trad.). Editora da Unicamp, II, 1, 193a28. Versión en castellano: Aristóteles (2011). *Física* (Guillermo R. de Echandía, Trad.). Gredos, II, 1, 193a28, p. 46.

⁴ *Ibid.*, 193a15-193a16.

⁵ *Ibid.*, II, 1, 193a29.

⁶ *Ibid.*, II, 1, 193a30-193a31.

⁷ *Ibid.*, II, 1, 193b13.

⁸ *Ibid.*, I, 1, 193b17-193b18.

⁹ *Ibid.*, II, 1, 193b7-193b18.

En el Renacimiento, el resurgimiento del atomismo antiguo, según el cual los cuerpos se explicaban en términos de tamaño, forma y movimiento de los pequeños cuerpos —los átomos— en el espacio vacío, contribuyó al cambio de perspectiva sobre la naturaleza. Esta visión, por ejemplo, fue adoptada por Francis Bacon y Galileo Galilei. Como sostiene Garber, Descartes también estuvo influenciado por el atomismo, aunque rechazaba la idea de que los cuerpos estuvieran formados por partículas últimas y espacio vacío, como los átomos, puesto que para él la materia es indivisible indefinidamente. La nueva concepción de la *phýsis* se basa en la idea de que la naturaleza está escrita en lenguaje matemático y, de esta forma, puede ser descripta por la ciencia e investigada a través del método analítico. Copérnico, Bacon y Newton son los grandes nombres de ese nuevo pensamiento. Sin embargo, fue Galileo quien combinó por primera vez el enfoque empírico con la descripción matemática de la naturaleza, según el cual la investigación de ésta debía limitarse a las propiedades esenciales de los cuerpos materiales —a las formas, cantidades, y movimientos. Y esto le permitía medirlos y cuantificarlos.¹⁰

De esta manera, se pasó de una realidad entendida en términos de materia y forma, en la cual los seres vivos poseen un principio de cambio inherente, a una concepción del universo entendido como una gran máquina, esto es, como un sistema regulado por relaciones mecánicas. En consecuencia, esto significa que el cambio en la comprensión de la *phýsis* transformó también la manera como se pensaba el movimiento. A diferencia de la concepción aristotélica, para la cual el principio del movimiento de los seres vivos es la forma o alma —en la medida en que el cuerpo como materia posee la vida sólo en potencia—, para el mecanicismo el movimiento puede pensarse sin recurrir al alma, ya que se reduce a un cambio de lugar, o sea, los movimientos son colisiones de cuerpos en el espacio. Descartes, adepto a la matematización de la naturaleza, la comprenderá como una materia cuantificable, cuya esencia es solamente la extensión geométrica. La filosofía natural de Descartes tiene como punto de partida el cuerpo, entendido como una sustancia extensa en longitud, anchura y profundidad. De acuerdo con Descartes:

la naturaleza de la materia o del cuerpo tomado en general, en modo alguno consiste en que sea una cosa dura, o pesada, o con un color, o de cualquier otro modo que afecte a nuestros sentidos, sino que la naturaleza del cuerpo solamente reside en ser una substancia extensa en longitud, anchura y profundidad¹¹.

¹⁰ Garber, D. (1992). Descartes' Physics. Cottingham, J. (Ed.), *The Cambridge companion to Descartes* (pp. 286-334). Cambridge University Press, pp. 286-288.

¹¹ Descartes, R. (2000). Principios da Filosofia, §§ 51-76 da Parte I e §§ 1-4 da Segunda Parte (Guido Antônio de Almeida, Coord. de tradução). *Analytica*, 5 (1-2), p. 173. Versión en castellano: Descartes, R. (1995). *Los*

Es decir, todas las propiedades de la sustancia corpórea son geométricas, lo cual excluye cualquier otra propiedad que no sea cuantificable. Descartes afirma:

Confieso francamente en este lugar que no conozco otra materia de las cosas corpóreas que la que es divisible, configurable y móvil en toda suerte de formas, es decir, la que los Geómetras llaman cantidad y que toman por objeto de sus demostraciones; y no considero en esta materia otra cosa que sus movimientos, sus figuras y sus divisiones¹².

En el *Tratado del mundo* Descartes ya había sostenido:

Sean entonces, primeramente, que por naturaleza no entiendo aquí alguna deidad o alguna otra clase de poder imaginario, sino que me sirvo de esta palabra para significar la materia misma en tanto que la considero con todas las cualidades que le he atribuido, comprendidas juntas, y es bajo esta condición que Dios continúa conservándola del mismo modo que la ha creado¹³.

En este sentido, Descartes rechaza la teoría aristotélica de las formas sustanciales, puesto que las interpreta como “inteligencias” vinculadas a los cuerpos, es decir, como atribuciones de características mentales a los objetos físicos. En otras palabras, según el cartesianismo, al mezclarlo con el alma, la doctrina aristotélica no entiende claramente al cuerpo. Para Descartes, las formas sustanciales de Aristóteles son como quimeras.¹⁴

De acuerdo con Cottingham,

a Descartes le atraía la doctrina de la homogeneidad de toda la materia por dos razones principales, a saber, porque permitía que toda la física se desarrollara en términos cuantitativos y no cualitativos —a través de leyes que describen el comportamiento de las partículas con referencia a su figura y movimiento— y, en segundo lugar, porque la doctrina representaba una enorme reducción del número de entidades o propiedades especiales que había que invocar¹⁵.

principios de la filosofía, §§ 51-76 de la Parte primera y §§ 1-4 de la Parte segunda (Traducción de Guillermo Quintas). Alianza editorial, p. 73.

¹² Descartes, R. (1997). *Princípios da Filosofia* (João Gama, Trad.). Edições 70, pp. 90-91. *Ibid.* Parte segunda, § 64, p. 119.

¹³ Descartes, R. (2009). *O mundo ou Tratado da luz e o homem* (Apresentação, apêndices, tradução e notas de César Augusto Battisti e Marisa Carneiro de Oliveira Franco Donatelli). Editora da Unicamp. pp. 81-83. Versión en castellano: Descartes, R. (1986). *El mundo o tratado de la luz* (Traducción de Benítez Grobet). Universidad Nacional Autónoma de México. p. 83.

¹⁴ “En l’Ecole on n’explique pas bien cette Matière, en ce qu’on la fait puram potentiam, qu’on lui adjouste des formes substantielles, des qualités réelles, qui ne sont que des chimères [En la Escuela no se explica bien esta Materia, haciéndola puram potentiam —pura potencia—, lo que le añade a las formas sustanciales, cualidades reales, que no son más que quimeras]” (Descartes, carta a Mersenne del 28 de octubre de 1640). Descartes, R. (1897-1910). *Ceuvres de Descartes*, Vol. 3, p. 212.

¹⁵ Cottingham, J. (1995). *Dicionário Descartes* (Helena Martins, Trad.). Jorge Zahar, p. 108.

Asimismo, la creciente fragmentación del alma en partes vinculadas a funciones corporales representaba, para la perspectiva cartesiana, una tendencia confusa a atribuir propiedades mentales al cuerpo y atributos físicos al alma. La necesidad de distinguir claramente el cuerpo y el alma llevó al filósofo a formular lo que conocemos como dualismo cartesiano.

2. El dualismo cartesiano

SEGÚN DESCARTES, el ser humano está constituido por dos sustancias, a saber: el alma o cosa pensante (*res cogitans*), y el cuerpo o cosa extensa (*res extensa*). En esta perspectiva, el cuerpo y el alma poseen naturalezas distintas, siendo el pensamiento la esencia de la sustancia pensante, y la extensión en longitud, anchura y profundidad la esencia de la sustancia física. Por lo tanto, mente y cuerpo se concebidos como sustancias metafísicamente distintas: en esto consiste el dualismo cartesiano.

De acuerdo con la perspectiva cartesiana, concebimos clara y distintamente el alma sin el cuerpo y el cuerpo sin el alma. Para Descartes, la claridad y la distinción de las ideas constituyen los criterios básicos de la verdad, ya que, para él, lo verdadero es aquello que es evidente para el espíritu, esto es, aquello que se intuye con claridad y distinción. Percibimos clara y distintamente el alma como cosa pensante y no extensa, y, por otro lado, concebimos con la misma claridad y distinción que el cuerpo es una cosa extensa y no pensante.¹⁶ Esto significa que, desde el punto de vista del entendimiento puro, la materia y el espíritu son *realmente* distintos, y por *real* Descartes quiere decir que pueden existir independientemente una del otro.¹⁷

¹⁶ Descartes, VI Meditation, *Œuvres de Descartes*, Vol. 9, p. 62.

¹⁷ “*Nous pouvons conclure que deux substances sont réellement distinctes l'une de l'autre, de cela seul que nous en pouvons concevoir une clairement et distinctement sans penser à l'autre; parce que, suivant ce que nous connaissons de Dieu, nous sommes assurez qu'il peut faire tout ce dont nous avons une idée claire et distincte. C'est pourquoi, de ce que nous avons maintenant l'idée, par exemple, d'une substance étendue ou corporelle, bien que nous ne sachions pas encore certainement si une telle chose est à présent dans le monde, néanmoins, parce que nous en avons l'idée, nous pouvons conclure qu'elle peut être; et qu'en cas qu'elle existe, quelque partie que nous puissions déterminer de la pensée, doit être distincte réellement de ses autres parties. De même, parce qu'un chacun de nous aperçoit en soy qu'il pense, et qu'il peut en pensant exclure de soi ou de son âme toute autre substance ou qui pense ou qui est étendue, nous pouvons conclure aussi qu'un chacun de nous ainsi considéré est réellement distinct de toute autre substance qui pense, et de toute substance corporelle. Et quand Dieu même joindrait si estroitement un corps à une âme, qu'il fût impossible de les unir davantage, et serait un composé de ces deux substances ainsi unies, nous concevons aussi qu'elles demeureraient toutes deux réellement distinctes, nonobstant cette union; parce que, quelque liaison que Dieu ait mise entre elles, il n'a pu se défaire de la puissance qu'il avait de les séparer, ou bien de les conserver l'une sans l'autre, et que les choses que Dieu peut separer, ou conserver séparément les unes des autres, sont réellement distinctes.* [La distinción real se da propiamente entre dos o más substancias, pudiendo concluir que dos substancias son realmente distintas la una de la otra, sólo a partir de que podemos concebir a una de ellas clara y distintamente sin la otra; así, siguiendo lo que nosotros conocemos de Dios, estamos seguros de que puede hacer todo aquello de lo que nosotros tenemos

Descartes no es un innovador al concebir un ser humano compuesto de cuerpo y alma. Platón y Aristóteles ya lo habían hecho. Pero el dualismo cartesiano no es el mismo que el de sus predecesores. Como dice Baldwin, Descartes sostiene el dualismo más explícito e inflexible entre la mente y la materia, en el sentido de que adopta una posición clara, a través de la cual el cuerpo y el alma son sustancias metafísicamente distintas y entendidas de manera separada.¹⁸ Mientras que para Aristóteles no es posible pensar el alma, en su condición de forma del cuerpo, separada de éste, según Descartes concebimos clara y distintamente el cuerpo sin el alma y el alma sin el cuerpo, como ya dijimos. La novedad del dualismo cartesiano reside en que se convierte en un dualismo ontológico —en el lenguaje actual, “dualismo de sustancias”—, y no meramente lógico. Así, el punto de interés después de Descartes ya no es señalar la evidencia de la distinción de naturaleza entre la mente y el cuerpo, sino encontrar un método para explicar la relación o interacción entre las sustancias, o bien negar la forma como él las comprendió.

3. El alma y el cuerpo

EN LA DOCTRINA DE DESCARTES, “alma” (lat. *animus*), “espíritu” (lat. *spiritus*) y “mente” (lat. *mens*) se consideran sinónimos¹⁹; son designaciones para la *res cogitans*, es decir, para la cosa cuya esencia consiste únicamente en pensar. El alma es, por lo tanto, la sustancia cuyo atributo principal es el pensamiento, o sea, de acuerdo con el cartesianismo, el pensamiento es la característica definitoria de la mente.

una idea clara y distinta. Esto es por lo que a partir de que nosotros tenemos ahora la idea, por ejemplo, de una sustancia extensa o corporal, aun cuando en el momento presente no conozcamos todavía si tal cosa existe en el presente en el mundo, sin embargo, *puesto que tenemos la idea de ella*, podemos concluir que puede ser y que en el caso de que exista, cada parte de la misma que podamos determinar con nuestro pensamiento, debe ser realmente distinta de las otras partes de esa sustancia. Asimismo, puesto que cada uno percibe en sí mismo que piensa y que puede, al darse cuenta de ello, excluir de sí o *de su alma* toda otra sustancia, sea pensante o corporal, también podemos concluir que cada uno de nosotros así considerado es realmente distinto de toda otra sustancia pensante y de cualquier otra sustancia corpórea. Y aun cuando Dios uniera tan estrechamente a un alma con un cuerpo que no fuera posible unirlos más íntimamente, y formara un compuesto de las dos sustancias así unidas, *también concebimos que permanecerían siendo realmente distintas a pesar de esta unión*, puesto que, cualquiera que hubiera sido la unión introducida por Dios entre ellas, no ha podido desprenderse del poder que tenía de separarlas o bien de conservar a una de ellas sin conservar la otra. Y las cosas que Dios puede separar o conservar con independencia unas de otras, son realmente distintas”, Descartes, R. *Meditations et principes, Oeuvres de Descartes*, vol. 9, *op. cit.*, p. 51-52. Versión castellana: Descartes, *Principios, op. cit.*, p. 57-58.

¹⁸ Baldwin, J. M. (2022). Chapter VIII: Philosophical psychology – Dualism, rationalism, dogmatism. *History of psychology: a sketch and an interpretation* (Vol. I). <http://psychclassics.yorku.ca/Baldwin/History/chap1-8.htm>, §1.

¹⁹ A pesar de nuestra traducción de “*mens*” por “mente”, lo que Descartes entendía por mente se diferencia de la mayoría de las teorías contemporáneas de la mente, básicamente porque para la doctrina cartesiana la “mente” es una entidad independiente del cuerpo, incluso del cerebro, definición hoy poco aceptada.

Toda cosa en la cual, como en su sujeto, está ínsito algo, o sea, por la cual existe algo que concebimos, es decir, alguna propiedad, cualidad o atributo del que tenemos en nosotros una idea real, es llamada *Substancia*. [...] La substancia en que está inmediatamente ínsito el pensamiento es llamada aquí *Espíritu*²⁰.

En este contexto, el alma es creada por Dios y, por lo tanto, no es algo producido ni una función de alguna parte física de nuestro cuerpo, ni siquiera del cerebro. Teniendo en cuenta la “distinción real”, el alma es incorpórea y puede ser concebida independientemente de la materia. Desde el punto de vista cartesiano, todo lo que concierne a nuestra mente son capacidades y procesos que no son de naturaleza física. O sea, la mente y los pensamientos, sentimientos, sensaciones, deseos, intenciones e imaginaciones son acontecimientos de naturaleza inmaterial y por eso no ocupan un lugar en el espacio; por su inmaterialidad no pueden ser medidos o cuantificados.

También por su inmaterialidad, el alma es una e indivisible. No se localiza en una sola parte del cuerpo. Está unida a todo el cuerpo, aunque tiene su sede principal en el cerebro, más concretamente en la glándula pineal, en donde ejerce sus funciones de manera más particular. Esta concepción propone una reforma en la comprensión del alma. Como recuerdan Buzon y Kambouchner, en la filosofía escolástica el alma humana se define como “forma sustancial del cuerpo”, que le hace cumplir todas sus funciones y sus movimientos. El alma racional es únicamente una parte del alma humana (la única parte inseparable del cuerpo), en la medida en que posee también una parte vegetativa y una parte sensitiva. Con Descartes el alma pierde todo su papel en las funciones básicas de la vida. Las funciones que antes se relacionaban con el alma sensitiva (sensaciones, imaginaciones, pasiones, apetitos, movimientos voluntarios) están, a partir de la doctrina cartesiana, subordinadas al entendimiento y a la voluntad, facultades principales del alma racional, que no es más una parte del alma sino el alma completa que piensa. Y todo lo que hay en la mente son pensamientos²¹.

Por pensamiento, la doctrina cartesiana define: “todo lo que está en nosotros de modo tal, que somos inmediatamente conscientes de ello. Así, son pensamientos todas las operaciones de la voluntad, del entendimiento, de la imaginación y de los sentidos”²². Cabe destacar que, más allá de la duda, la afirmación y la negación,

²⁰ Descartes, R. (1988b). Respostas às Segundas Objeções, *Objeções e Respostas* (J. Guinsburg e Bento Prado Júnior, Trad.). Nova Cultural, p. 102. Versión en castellano: Descartes, R. (1977) *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas* (Traducción y notas de Vidal Peña). Alfaguara, p. 130.

²¹ Buzon, F. de , Kambouchner, D. (2002). *Le vocabulaire de Descartes*. Ellipses, p. 4.

²² Descartes, Respostas às Segundas Objeções, *op. cit.*, p. 101 [129].

las imaginaciones, las sensaciones y las emociones también son formas del pensar, porque son percibidas por el sujeto pensante. Sentir es un pensamiento ya que, para Descartes, cuando escuchamos un ruido o sentimos calor, lo que tenemos es una *percepción* sonora, una *sensación* de calor, y éstas son experiencias o acontecimientos que no tienen existencia fuera de la mente. Por lo tanto, sentir e imaginar son ante todo actos del pensamiento o de la conciencia²³. Sentir no es propiamente tener una afección o movimiento del cuerpo; es percibir o tener conciencia de una afección física, como veremos después con más detenimiento.²⁴

Y también es cierto que tengo la potestad de imaginar pues aunque pueda ocurrir (como he supuesto más arriba) que las cosas que imagino no sean verdaderas [...] ese poder de imaginar no deja de estar realmente en mí, y forma parte de mi pensamiento. Por último, también soy yo el mismo que siente, es decir, que recibe y conoce las cosas como a través de los órganos de los sentidos, puesto que, en efecto, veo la luz, oigo el ruido, siento el calor. Se me dirá, empero, que esas apariencias son falsas, y que estoy durmiendo. Concedo que así sea: de todas formas, es al menos muy cierto que me parece ver, oír, sentir calor, y eso es propiamente lo que en mí se llama sentir, y, así precisamente considerado, no es otra cosa que ‘pensar’²⁵.

Al igual que el alma se considera una sustancia completa, sin necesidad de recurrir a ningún atributo que pertenezca al cuerpo, del mismo modo, el cuerpo se considera completo sin las propiedades de que dependen de la mente. En el caso del cuerpo²⁶, su atributo principal, es decir, su característica definitoria, es la extensión. Descartes afirma: “La sustancia que es sujeto inmediato de la extensión, y de los accidentes que presuponen extensión, como la figura, la situación, el movimiento local, etc., se llama *cuerpo*”²⁷.

Tener la extensión como atributo principal significa que el cuerpo ocupa un lugar en el espacio y que sus medidas pueden ser cuantificadas. Como aclara Cottingham, “algo es materia si y sólo si tiene extensión; la extensión es sinónimo

²³ Dada la inmediatez con que son percibidos por el alma, todos los modos del pensamiento son, en la doctrina cartesiana, acontecimientos mentales conscientes.

²⁴ Cf. la sección “La naturaleza y la definición de las pasiones humanas”.

²⁵ Descartes, R. (1988a). *Meditações* (J. Guinsburg e Bento Prado Júnior, Trad.). Nova Cultural, II, p.p. 27 [27].

²⁶ Según Cottingham, el término “cuerpo” recibe dos significados en la obra de Descartes. A veces se trata de “cuerpo en general”, es decir, materia o “sustancia corpórea”, la cosa que está en todas partes, indefinidamente extendida en tres dimensiones, y que constituye el universo físico. En otras ocasiones, “cuerpo” designa un sustantivo contable, como una piedra, un cuerpo celeste o el cuerpo humano, pero que significa solo una unidad de materia, y esta es solo una (Cottingham, *Descartes Dictionary*, op. cit., págs. 44-45). En este momento, estamos usando “cuerpo” en el sentido general.

²⁷ Descartes, *Respostas as Segundas Objeções*, op. cit., p. 102 [130].

de dimensionalidad [...] la materia es por definición lo que es extenso y tiene dimensiones”²⁸. Es decir, sólo la propiedad de ser extenso en longitud, anchura y profundidad caracteriza la naturaleza de la materia, sin que sea necesaria ninguna propiedad mental para ser definida. En cuanto al cuerpo, Descartes reconoce sólo nociones cuantitativamente medibles, rechazando cualquier noción cualitativa, como el sonido, el calor, la temperatura. Estas nociones, aunque parecen pertenecer a las cosas, se consideran efectos subjetivos de las propiedades cuantitativas registradas por la mente y, en tanto tales, pertenecientes al alma y no al cuerpo. Es en este sentido que, para la doctrina cartesiana, el cuerpo es extenso y no pensante, ya que podemos concebirlo plenamente pensándolo sólo como una cosa extensa, con una figura, movable, etc., aunque le neguemos todas las cosas que pertenecen al espíritu. Además, ser extenso implica ser divisible y, por esta razón, ser susceptible de deterioro —de allí su mortalidad—. Por eso, en un cuerpo vivo la muerte no proviene de la salida del alma del cuerpo, sino de un mal funcionamiento del organismo.

En la perspectiva cartesiana, el mundo físico es un gran mecanismo cuyos movimientos están sujetos a leyes mecánicas, es decir, son desencadenados por el choque recíproco de los cuerpos. Para Descartes, cada parte de la materia permanece en el mismo estado hasta que otra parte lo cambia. De esta manera, si está quieta, solamente abandonará su lugar si otra lo empuja. Si está en movimiento, se detendrá solamente si otra la detiene o retarda.²⁹ Y esto no se refiere sólo a los fenómenos astronómicos, meteorológicos y geológicos, sino también a la forma en que Descartes explica el funcionamiento de nuestro cuerpo, tal como ocurre con la fisiología. De esta manera, el cuerpo puede existir y funcionar sin requerir el gobierno del alma.

4. La unión sustancial

AUNQUE DESCARTES SOSTENÍA LA TESIS DUALISTA, argumentando a favor de la distinción real entre el cuerpo y el alma, su doctrina también pretende defender la noción de su “unión sustancial”. Según esta noción, el cuerpo y el espíritu están unidos en el ser humano, de manera que existe una relación, una “mezcla” entre ellos. Para el cartesianismo, el cuerpo y el espíritu no están simplemente yuxtapuestos; ellos forman una unidad, cuyas sustancias integrantes actúan unas sobre las otras, de forma que las experimentamos sin delimitaciones precisas, es decir, como un todo único.

²⁸ Cottingham, J. (1995). *Descartes*. (Laura Benítez Grobet, Ed.), Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 135 y 207.

²⁹ Descartes, R. *Le monde, Oeuvres de Descartes, op. cit.*, vol. 11, p. 38.

En la “Meditación VI”, Descartes utiliza la imagen del piloto en un navío para ilustrar la noción según la cual las sustancias pensante y extensa están íntimamente unidas: el espíritu no percibe una lesión en el cuerpo como un registro intelectual, como cuando se rompe algo en el casco de un barco y el piloto lo detecta, sino como un sufrimiento del alma —el alma sufre, *siente* el dolor porque está mezclada con él—. ³⁰ Si el alma estuviese puesta “dentro” del cuerpo, únicamente como un comandante racional, sin ninguna conexión íntima con el cuerpo, sólo podría detectar intelectualmente un registro corporal, como por ejemplo: “el estómago no tiene alimento”. Sin embargo, el alma no sólo detecta intelectualmente lo que ocurre en el cuerpo; ella es afectada por él y tiene la sensación de hambre porque está íntimamente ligada al cuerpo. Por esta unión entre cuerpo y alma, no es accidental sino *sustancial*, percibimos, sentimos que tenemos un cuerpo. Como recuerda Guérout, si no hubiera una unión sustancial, no produciríamos sentimientos, sino que sólo conoceríamos nuestro cuerpo a través de ideas claras y distintas. ³¹

Según Descartes, el ser humano es *de hecho* una unidad sustancial. *De hecho*, porque podemos observar esto en nuestra vida práctica; es lo que sucede en la experiencia cotidiana. Este hecho es confirmado por la naturaleza, que enseña que, en este caso, es Dios mismo.

[...] no es dudoso que algo de verdad hay en todo lo que la naturaleza me enseña, pues por «naturaleza», considerada en general, no entiendo ahora otra cosa que Dios mismo, o el orden dispuesto por Dios en las cosas creadas [...] Pues bien; lo que esa naturaleza me enseña más expresamente es que tengo un cuerpo, que se halla indispuerto cuando siento dolor, y que necesita comer o beber cuando siento hambre o sed, etcétera. Y, por tanto, no debo dudar de que hay en ello algo de verdad. Me enseña también la naturaleza, mediante

³⁰ “La nature m’enseigne aussi par ces sentimens de douleur, de faim, de soif, etc., que je ne suis pas seulement logé dans mon corps, ainsi qu’un pilote en son navire, mais, outre cela, que je lui suis conjoint très-étroitement et tellement confondu et mêlé, que je compose comme un seul tout avec lui. Car, il cela n’estoit, lorsque mon corps eu blessé, je ne sentirois pas pour cela de la douleur, moi qui ne suis qu’une chose qui pense, mais j’apercevrais cette blessure par le seul entendement, comme un pilote aperçoit par la veüe si quelque chose se rompt dans son vaisseau; et lorsque mon corps a besoin de boire ou de manger, je connoistrais simplement cela même, sans en estre averti par des sentimens confus de faim & de soif. Car en effet tous ces sentimens de faim, de soif, de douleur, etc., ne font autre chose que de certaines façons confuses de penser, qui proviennent et dépendent de l’union et comme du mélange de l’esprit avec le corps [Me enseña también la naturaleza, mediante esas sensaciones de dolor, hambre, sed, etcétera, que yo no sólo estoy en mi cuerpo como un piloto en su navío, sino que estoy tan íntimamente unido y como mezclado con él, que es como si formásemos una sola cosa. Pues si ello no fuera así, no sentiría yo dolor cuando mi cuerpo está herido, pues no soy sino una cosa que piensa, y percibiría esa herida con el solo entendimiento, como un piloto percibe, por medio de la vista, que algo se rompe en su nave; y cuando mi cuerpo necesita beber o comer, lo entendería yo sin más, no avisándome de ello sensaciones confusas de hambre y sed. Pues, en efecto, tales sentimientos de hambre, sed, dolor, etcétera, no son sino ciertos modos confusos de pensar, nacidos de esa unión y especie de mezcla del espíritu con el cuerpo, y dependientes de ella]” Descartes, R. VI Méditation, *Oeuvres de Descartes*, op. cit., vol. 9, p. 64. Versión en castellano: Descartes, *Meditaciones*, op. cit., p. 68.

³¹ Guerout, M. (1976). *Descartes selon l’ordre des raisons*. 2 vols. Aubier-Montaigne, p. 134.-.

esas sensaciones de dolor, hambre, sed, etcétera, que yo no sólo estoy en mi cuerpo como un piloto en su navío, sino que estoy tan íntimamente unido y como mezclado con él, que es como si formásemos una sola cosa. Pues si ello no fuera así, no sentiría yo dolor cuando mi cuerpo está herido, pues no soy sino una cosa que piensa, y percibiría esa herida con el solo entendimiento, como un piloto percibe, por medio de la vista, que algo se rompe en su nave; y cuando mi cuerpo necesita beber o comer, lo entendería yo sin más, no avisándome de ello sensaciones confusas de hambre y sed. Pues, en efecto, tales sentimientos de hambre, sed, dolor, etcétera, no son sino ciertos modos confusos de pensar, nacidos de esa unión y especie de mezcla del espíritu con el cuerpo, y dependientes de ella³².

Sin embargo, ante la distinción entre el alma y el cuerpo dada por la tesis dualista, se hace difícil comprender cómo pueden estas dos sustancias estar *unidas* en el ser humano. Si el entendimiento las comprende como absolutamente distintas, ¿cómo es posible afirmar que son una unión, una “mezcla” de ambas que componen el cuerpo del hombre? ¿Cómo podemos entender que hay una interacción entre el cuerpo y el alma si, desde el punto de vista metafísico, no existe ningún vínculo entre ellos? Recordemos que la mente y el cuerpo se definen en términos atributivos completamente diversos: el alma es cosa pensante y no extensa; el cuerpo es cosa extensa y no pensante. Por lo tanto, desde el punto de vista de sus atributos definitorios, pertenecen a categorías mutuamente excluyentes, y cualquier explicación de la causalidad entre ellas resulta difícil de entender. El problema no es *que* el cuerpo y el alma están ligados, sino *explicar cómo* están interconectados. Como Descartes afirma la existencia de dos sustancias completa y metafísicamente distintas, la relación entre ellas no es, para nosotros, algo que se pueda comprender y explicar satisfactoriamente.

A pesar de la dificultad teórica que presenta la noción de la unión sustancial, es en este contexto en el que deberán ser entendidas las pasiones porque, aunque sean pensamientos, están causadas por el cuerpo. Lo que sostiene la doctrina cartesiana es que las pasiones humanas no son funciones orgánicas. Ellas tienen como origen al cuerpo, pero son acontecimientos del alma, en la medida en que son sentidas por ella, ya que las sensaciones, apetitos y emociones son experiencias que no tienen existencia fuera de la mente. Es el alma la que siente, no el cuerpo. Para que se produzca una pasión humana es necesario, por lo tanto, además de un alma, un cuerpo que la cause, pues la pasión no es una producción del alma sino algo que la afecta. El alma no elige qué sentir; ella sufre, recibe la acción de algo diferente a ella.

Sin embargo, la unión sustancial no anula la distinción entre las sustancias. Incluso con la “mezcla” entre el cuerpo y el alma que experimentamos cuando tene-

³² Descartes, *Meditação, op. cit.*, IV, p. 68. Versión en castellano: Descartes, *Meditaciones, op. cit.*, p. 68.

mos pasiones, el alma no deja de ser inmaterial para convertirse en corpórea, ni el cuerpo se vuelve inteligente y pensante. La unión sustancial no amenaza, por lo tanto, la evidencia de la distinción real de las sustancias, una distinción ontológica entre la mente y el cuerpo que no había existido hasta entonces. Es en el intento de conciliar la noción sustancial, sin perder la comprensión clara de la distinción entre cuerpo y alma, donde deberán ser redefinidas la naturaleza y etiología de las pasiones.

5. La naturaleza y la definición de las pasiones humanas

LA NATURALEZA DE LAS PASIONES, en cuanto pensamientos, ya había sido considerada en la “Meditación II”, en la que Descartes afirma: “sentir, [...] así precisamente considerado, no es otra cosa que ‘pensar’”³³. Como vimos, hablando cartesianamente, el cuerpo no piensa. El pensamiento es un atributo del alma. Por lo tanto, no es al cuerpo que se atribuyen las pasiones, pues éstas son experiencias subjetivas y no modos de la materia. No son partes o funciones físicas, como la respiración o la digestión, ni siquiera funciones cerebrales; no pueden ocurrir a menos que haya un alma que perciba, que tenga esos pensamientos. Atribuir pasiones al cuerpo, en la concepción cartesiana, sería como atribuir la capacidad de pensar a las cosas físicas. Una pasión no es sino un pensamiento y, en tanto tal, acontece en el alma.

Admitiendo, pues, que Descartes reconoce la necesidad del alma para la existencia de las pasiones, por lo que las considera “modos del pensamiento”, es preciso distinguirlas entre los diversos tipos de pensamientos para identificar su especificidad. Así, en las *Pasiones del alma*, Descartes distingue dos géneros de pensamientos: las acciones del alma y las *pasiones*. Al primer género corresponden nuestras voliciones, que son propiamente *acciones* del alma; al segundo, los pensamientos que no dependen del alma, que son *recibidos* por ella. Las pasiones aparecen aquí en una definición general, como percepciones del alma causadas por el cuerpo:

Se pueden generalmente denominar sus pasiones a todas las clases de percepciones o conocimientos que se encuentran en nosotros, puesto que a menudo no es nuestra alma la que las hace tales como son y siempre las recibe de las cosas que ellas le representan³⁴.

³³ “C’est proprement ce qui en moi s’appelle sentir, et cela, pris ainsi précisément, n’est rien autre chose que penser [eso es propiamente lo que en mí se llama sentir, y, así precisamente considerado, no es otra cosa que «pensar»]” Descartes, R. II Méditation, *Oeuvres de Descartes, op. cit.*, vol. 9, p. 23 [27].

³⁴ Descartes, *As paixões da alma, op. cit.*, art. 17, p. 84 [84-85].

De esta manera, las pasiones se atribuyen al alma, no en el sentido de que tienen en ella su origen, sino en la medida en que son sentidas en el alma. Si no es el alma la que las causa, es algo heterogéneo a ella, y eso sólo puede ser el cuerpo. La pasión es una percepción que indica el carácter mixto de su dominio —el de la unión sustancial.

Las pasiones son percepciones causadas por los nervios, y pueden distinguirse según con que se relacionan, a saber: con los objetos fuera del alma, con nuestro propio cuerpo o algunas de sus partes, y finalmente con nuestra propia alma. Así, las que relacionamos con un objeto externo y que afectan a los órganos de los sentidos, como el fuego, la nieve, el tambor que late, se llaman *sensaciones*. De estos ejemplos tenemos el calor, el frío y el sonido, respectivamente. Por otro lado, las impresiones que relacionamos con nuestro propio cuerpo se llaman *apetitos*. Por ejemplo, desde los nervios del estómago tenemos hambre, desde la garganta y la boca, sed. Por fin, existen las impresiones que relacionamos con el alma, pero que también son causadas por el cuerpo, y que se llaman *emociones*, como la alegría, la tristeza y el amor.

Aunque todas estas percepciones —las sensaciones, los apetitos y las emociones— se consideren “pasiones”, sólo un tipo de percepciones —aquellas cuyos efectos se sienten como en el alma misma y de las cuales no se conoce comúnmente ninguna causa próxima con la que podamos relacionarla— se denominan propiamente “pasiones del alma”³⁵. Se trata de las emociones descritas anteriormente. Así es como Descartes, finalmente, define las “pasiones del alma”:

Después de haber considerado en qué difieren las pasiones del alma de sus otros pensamientos, me parece que pueden en general como percepciones, sentimientos o emociones del alma que se refieren a ella, y que son causadas, mantenidas y fortalecidas por algún movimiento de los espíritus³⁶.

En cuanto a la primera parte de esta definición, las “pasiones del alma” se denominan percepciones del alma para distinguirlas de los otros tipos de pensamientos que son causados por el alma misma, como las acciones de la voluntad. La pasión, incluso en el sentido en que la relacionamos con el alma, es un modo de pensar en el que se registra la pasividad del alma en su generación. El alma no causa, sino que sufre las pasiones. En la concepción cartesiana, no es el alma la que elige qué sentir; en otras palabras, los sentimientos son involuntarios. Es decir, Descartes quiso destacar aquí la pasividad propia de este tipo de percepción. Sin embargo, las pasiones del alma se llaman mejor “emociones”, no sólo porque este nombre puede atribuir-

³⁵ Descartes, *Passions de l'âme*, *op. cit.*, art. 25, p. 347. [93-94].

³⁶ Descartes, *As paixões da alma*, *op. cit.*, art. 27, p. 87 [95-96].

se a todos los cambios que se producen en el alma, sino principalmente porque, de todos los tipos de pensamientos que se producen en ella, éstos son lo que la agitan y sacuden con más fuerza.³⁷ Nuestras emociones son, para la doctrina cartesiana, lo que más perturba al alma, en el sentido de hacerla agitar. Sin embargo, el hecho de que agiten al alma no significa que sean las más evidentes. Ellas son, por su propia naturaleza, oscuras y confusas, ya que no proceden del alma misma.

Sin embargo, la definición dice: “percepciones, sentimientos o emociones del alma que se refieren [al alma]”³⁸. “Que se refieren particularmente al alma”, en este caso significa que los efectos se sienten como en el alma misma y que no se conoce ninguna causa próxima con la que podamos relacionarlos, señala Descartes.³⁹ En otras palabras, las sensaciones, que provienen —o suponemos que provienen— de los objetos externos, y los apetitos, que provienen de los movimientos de los nervios en nuestro propio cuerpo y los sentimos “como” en nuestros miembros, pueden ser identificados más claramente, pueden relacionarse más fácilmente con su origen externo. En el caso de nuestras emociones, sin embargo, la causa próxima, que son los movimientos de los espíritus animales, no es perceptible. ¿Cómo podemos correlaciones, en nuestra experiencia cotidiana, una alegría, tristeza, odio, etc. con un acontecimiento corporal? Una sensación de calor, por ejemplo, se correlaciona fácilmente con el objeto que la causa y con el lugar del cuerpo que se ve afectado. Sin embargo, en el caso de la ira, aunque podamos identificar una causa externa que provoca este sentimiento, no percibimos los movimientos en el cuerpo que causan esas pasiones, por lo que, comúnmente las relacionamos con el alma y denominamos “pasiones del alma”.

En esta perspectiva, llegamos a la segunda parte de la definición cartesiana de pasión del alma: “que son causadas, mantenidas y fortalecidas por algún movimiento de los espíritus”. Con estas palabras, Descartes quiso poner de manifiesto la diferencia existente entre las pasiones del alma, que son emociones que tienen al cuerpo como causa próxima, y ciertas emociones que nacen del alma misma y que se llaman, por así decir, emociones intelectuales. Descartes hablará de esta diferencia, especialmente en relación con el amor, en su carta a Chanut de 1º de febrero de 1647. En ella, el filósofo francés diferencia el amor intelectual del amor sensitivo. Según él, el amor intelectual o racional consiste en que, cuando el alma percibe algún bien que juzga conveniente para ella, se une a este bien, formando un todo del que el es una parte, y ella la otra. Esta es la definición cartesiana del amor.

³⁷ Descartes, *Passions de l'âme*, *op. cit.*, art. 28, p. 350 [96-100].

³⁸ Descartes, *As paixões da alma*, *op. cit.*, art. 27, p. 87 [95].

³⁹ Descartes, *Passions de l'âme*, *op. cit.*, art. 25, p. 347 [94-95].

Sin embargo, la característica del amor racional es que se trata de un movimiento de la voluntad, de manera que no es considerado propiamente una pasión. La diferencia con el amor pasional o sensitivo es que esta emoción se instala en el alma, provocada por algún movimiento de los nervios.⁴⁰ Y esta diferencia de emoción racional y pasional es válida para prácticamente todos los otros sentimientos, como la alegría, la tristeza y el deseo. La diferencia entre los sentimientos intelectuales y los pasionales radica en su origen: los primeros provienen del alma; los segundos, del cuerpo. En suma, las emociones que no tiene al cuerpo como causa no son propiamente pasiones.

En este sentido, Descartes pretende reestructurar el estudio de las pasiones en un nuevo paradigma metafísico, basado en una concepción clara y distinta de la mente y del cuerpo, situándolas dentro de la naturaleza del alma, y según una nueva filosofía moral, que permite explicar sus causas desde el punto de vista del mecanismo del cuerpo. La singularidad del pensamiento cartesiano consiste en que atribuye un estatus puramente mecánico a los nervios y órganos corporales que constituían las causas de las pasiones, capaces de actuar sin que intervenga el alma, y adoptar un sistema dualista por el cual se establece una distinción entre los procesos corporales mecánicos y las sensaciones mentales resultantes.⁴¹ En este sentido, y en el caso del sistema cartesiano, con una distinción muy clara de las sustancias extensa y pensante, la filosofía o ciencia natural se encargaría del estudio de los cuerpos, mientras que el alma, sustancia ontológicamente distinta del cuerpo, debería excluirse del estudio de la física y colocada bajo la rúbrica de la metafísica. Y es precisamente en la medida en que las pasiones requieren el estudio del alma que la psicología cartesiana adquiere un carácter metafísico.

Esto no implica que la doctrina cartesiana de las pasiones pueda ser cuantitativa, pues eso sería un contrasentido, sino que se fundamenta en el estudio de la *phýsis* o ciencia de la naturaleza; es decir, el vínculo con la rama natural no significa que sea absorbida por el estudio del cuerpo, sino que se apoya en él. Esto quiere decir que la comprensión de las pasiones no entra en parámetros puramente metafísicos. Es en esto, entonces, que —según nuestro punto de vista— consiste la especificidad de la teoría cartesiana de las pasiones: en fomentar una psicología basada en la fisiología, sin por ello negar a las emociones una experiencia subjetiva. De esta manera, más allá de su dualismo, Descartes contribuye a la construcción del camino de una psicología no puramente metafísica y tampoco totalmente empírica, sino de una ciencia del alma, que se basa en la filosofía natural. En este sentido, Descartes

⁴⁰ Descartes, Lettre a Chanut de 1^o février 1647, *Œuvres de Descartes*, vol. 4, *op. cit.*, pp. 601-603.

⁴¹ Hatfield, G. (2000). Descartes' naturalism about the mental. Gaukroger, S., Schuster, J. y Sutton, J. (Eds.), *Descartes' natural philosophy* (pp. 630-658). Routledge, p. 634.

pretende reestructurar el estudio de las pasiones a partir de un paradigma metafísico, fundamentado en una comprensión clara y distinta de la mente y del cuerpo, situándolos dentro del ámbito de la naturaleza del alma, y según una nueva filosofía natural, que permite explicar sus causas desde el punto de vista del mecanismo de un cuerpo puramente material.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aristóteles (2002). *Física I e II* (Lucas Angioni, Trad.). Editora da Unicamp. Versión en castellano: Aristóteles (2011). *Física* (Guillermo R. de Echandía, Trad.). Gredos.
- Baldwin, J. M. (2022). Chapter VIII: Philosophical psychology – Dualism, rationalism, dogmatism. *History of psychology: a sketch and an interpretation* (Vol. I). <http://psychclassics.yorku.ca/Baldwin/History/chap1-8.htm>.
- Buzon, F. de , Kambouchner, D. (2002). *Le vocabulaire de Descartes*. Ellipses.
- Cottingham, J. (1986). *Descartes*. Blackwell. Versión en castellano: Cottingham, J. (1995). *Descartes*. (Laura Benítez Grobet, Ed.). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Cottingham, J. (1995). *Dicionário Descartes* (Helena Martins, Trad.). Jorge Zahar.
- Descartes, R. (1897-1910). *Œuvres de Descartes* (Adam et Tannery, Ed.). 12 vol. Léopold Cerf Imprimeur-Éditeur.
- Descartes, R. (1987). *As paixões da alma* (J. Guinsburg e Bento Prado Júnior, Trad.). Nova Cultural. Versión en castellano: Descartes, R. (1997). *Las pasiones del alma* (Traducción de Martínez Martínez, J., Boué, A.). Editorial Tecnos.
- Descartes, R. (1988a). *Meditações* (J. Guinsburg e Bento Prado Júnior, Trad.). Nova Cultural. Versión en castellano: Descartes, R. (1977) *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas* (Traducción y notas de Vidal Peña). Alfaguara.
- Descartes, R. (1988b). Respostas às Segundas Objecões. *Objecções e Respostas* (J. Guinsburg e Bento Prado Júnior, Trad.). Nova Cultural. Versión en castellano: Descartes, R. (1977) *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas* (Traducción y notas de Vidal Peña). Alfaguara.
- Descartes, R. (2009). *O mundo ou Tratado da luz e o homem* (Apresentação, apêndices, tradução e notas de César Augusto Battisti e Marisa Carneiro de Oliveira Franco Donatelli). Editora da Unicamp. Versión en castellano: Descartes, R. (1986). *El mundo o tratado de la luz* (Traducción de Benítez Grobet). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Descartes, R. (1997). Princípios da Filosofia, §§ 1-24 da Parte I (Guido Antônio de Almeida, Coord. de tradução). *Analytica*, 2 (1), pp. 40-69. Versión en castellano: Descartes, R. (1995). *Los principios de la filosofía* (Traducción de Guillermo Quintas). Alianza editorial (pp. 21-70).

Descartes, R. (1997). *Princípios da Filosofia* (João Gama, Trad.). Edições 70. Versión en castellano: Descartes, R. (1995). *Los principios de la filosofía* (Traducción de Guillermo Quintas). Alianza editorial (Parte segunda, § 64, pp. 119-120).

Descartes, R. (2000). Princípios da Filosofia, §§ 51-76 da Parte I e §§ 1-4 da Segunda Parte (Guido Antônio de Almeida, Coord. de tradução). *Analytica*, 5 (1-2), pp. 136-173. Versión en castellano: Descartes, R. (1995). *Los principios de la filosofía* (Traducción de Guillermo Quintas). Alianza editorial (pp. 51-70 y pp. 71-74).

Garber, D. (1992). Descartes' Physics. Cottingham, J. (Ed.), *The Cambridge companion to Descartes* (pp. 286-334). Cambridge University Press.

Guérout, M. (1976). *Descartes selon l'ordre des raisons*. 2 vols. Aubier-Montaigne.

Hatfield, G. (2000). Descartes' naturalism about the mental. Gaukroger, S., Schuster, J. y Sutton, J. (Eds.), *Descartes' natural philosophy* (pp. 630-658). Routledge.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2022.29.005>
Bajo Palabra. II Época. N°29. Pgs: 101-120