

**Anales del Seminario
de Historia de la
Filosofía**

Filosofía

Anales del Seminario de Historia de la
Filosofía

ISSN: 0211-2337

revistaanales@filos.ucm.es

Universidad Complutense de Madrid
España

García Rodríguez, Sergio

La intervención cartesiana en el cuerpo y la mente a través de las nociones de «hábito» y
«memoria»

Anales del Seminario de Historia de la Filosofía, vol. 34, núm. 2, 2017, pp. 49-73

Universidad Complutense de Madrid
Madrid, España

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=361151455003>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto



La intervención cartesiana en el cuerpo y la mente a través de las nociones de «hábito» y «memoria»

Sergio García Rodríguez¹

Recibido: 16/11/2015 / Aceptado: 12/01/2017

Resumen. El hábito cartesiano constituye el elemento clave que posibilita la implantación de determinadas regularidades en mente y cuerpo, facilitando la *intervención del sujeto* en ambas dimensiones. Así, se observa cómo el hábito juega un importante papel en propuestas cartesianas centrales — la asunción del método, los prejuicios de la infancia o la educación de las pasiones—, de forma que toda comprensión que se dirija a examinar éstas, deberá referirse previamente al concepto cartesiano de hábito. El presente artículo tratará, en consecuencia, de elucidar el sentido de hábito. Para ello se efectuará una distinción entre los tipos de movimientos encargados de generar distintos hábitos y las diversas formas de memoria que permiten preservar las conexiones sobre las que éste se genera. Una vez ofrecida esta explicación sobre cómo se producen los hábitos, se propondrá una categorización apelando a la distinción establecida por Descartes entre alma y cuerpo.

Palabras clave: Cuerpo; Descartes; hábito; instrumentalismo; intervención; memoria; mente.

[en] The Cartesian intervention in body and mind through the notions of «habit» and «memory»

Abstract. The Cartesian habit is the key element that enables the implementation of certain regularities in mind and body, allowing the *intervention of the subject* in both dimensions. Habits play a central role in important Cartesian proposals —the assumption of the method, the prejudices of childhood or the education of passions—, for that reason, the present article will elucidate the meaning of habit. This aim will require a distinction between types of movements which generate different habits and an analysis of the kinds of memory which preserve the connections of habits. Once offered this explanation about how habits are produced, it will be proposed a categorization of them appealing to Descartes's distinction between soul and body.

Keywords: body; Descartes; habit; instrumentalism; intervention; memory; mind.

Sumario. I. Introducción. II. El hábito como instrumento para generar correlaciones sobre el cuerpo y la mente. III. La implantación de hábitos a través de la «memoria cartesiana». 3.1. La «memoria corporal» como elemento posibilitante de los hábitos corporales. 3.2. La modificación de los órganos mediante la «memoria local». 3.3. La «memoria intelectual» como elemento posibilitante de los hábitos intelectuales. IV. Los distintos espacios de la intervención: una taxonomía de los hábitos cartesianos. 4.1. La intervención del sujeto en el cuerpo: los «hábitos corporales». 4.2. La intervención del sujeto en la mente: los «hábitos mentales». V. Conclusión.

Cómo citar: Sergio García Rodríguez (2017): “La intervención cartesiana en el cuerpo y la mente a través de las nociones de «hábito» y «memoria»”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 34 (2), 49-73.

¹ Universitat de les Illes Balears
sergio.garcia@uib.es

I. Introducción

El giro científicista que se ha venido efectuando en los estudios cartesianos a lo largo de las últimas décadas ha permitido elucidar la importancia otorgada por Descartes en su proyecto a la experiencia y a la ciencia. Pese a los aspectos positivos extraídos de esta nueva lectura, dicha revalorización de lo empírico ha tendido a entenderse como un mero intento de Descartes por construir un conocimiento seguro, obviando que el fin último que guía sus estudios científicos trata de alcanzar la aspiración baconiana de convertirnos en «dueños y poseedores de la naturaleza»², esto es, habilitar la *intervención* del sujeto en el mundo para nuestro beneficio práctico. Así, siguiendo el símil del árbol de la ciencia descrito en los *Principios*, el desarrollo del conocimiento científico —encarnado en el tronco de la física— aspira a conquistar una serie de frutos —moral, mecánica y medicina— que, entre otras cosas, «nos permitirían gozar sin ningún trabajo de los frutos de la tierra y de todas las comodidades que hay en ellas»³. Con todo, la noción cartesiana de *intervención* tampoco debe reducirse tan solo a su dimensión más estrictamente científica, pues ésta nos permite modificar otros diversos aspectos propios del compuesto alma-cuerpo que conforma el hombre, generando importantes y diversas implicaciones respecto a su propuesta filosófica. Por ejemplo, es la posibilidad de intervenir en la mente aquello que posibilita al sujeto cartesiano abandonar los prejuicios de su infancia. De esta forma, el sentido cartesiano de intervención adquiere un carácter más amplio, referido a *todo intento por parte del sujeto de modificar su realidad* —sea corporal, mental o externa.

De esas tres posibilidades en las que el sujeto puede intervenir, la tercera —que se refiere a la realidad externa, esto es, al mundo externo— constituye la dimensión más analizada, dado que la forma en que la ciencia cartesiana puede modificar la realidad a través de distintas invenciones ha constituido una cuestión relativamente estudiada⁴. Respecto a las otras dos, a pesar de la importante tarea que el sujeto debe acometer en su intento por modificar aspectos corporales o mentales, elementos que han sido relativamente estudiados, la cuestión última, esto es, de qué manera puede Descartes garantizar que la intervención en determinados fenómenos permanece, no ha sido abordada con claridad. Distintos fenómenos —como, por ejemplo, la adquisición de una conducta vital con la que controlar las pasiones— han sido expuestos sin plantearse cómo se justifican ese tipo de mecanismos utilizados por el sujeto para intervenir en el control de las pasiones.

² Las referencias de la obra de Descartes expuestas en las notas al pie se acogerán a la edición clásica de Adam & Tannery —a partir de ahora AT— (Adam, C. & Tannery, P., *Oeuvres de Descartes (XII Vols.)*, Leopold Cerf, París, 1897-1913). Así, se indicará que la referencia pertenece a AT, junto con el correspondiente volumen y página. Sin embargo, las traducciones expuestas en el texto se realizarán fundamentalmente, salvo que se indique una traducción propia o alternativa, en base a la edición de Flórez (Flórez, C., *Descartes*, Gredos, Madrid, 2011). Dada la amplitud de los escritos de Descartes, recogidos en varios volúmenes de AT, se especificará en cada caso el escrito a la que pertenece cada referencia. Descartes, *Discurso del método*, p.142 (AT VI, p.62).

³ Descartes, *Discurso del método*, p.142 (AT VI, p.62)

⁴ En este sentido, hallamos autores cuya investigación se ha centrado en el estudio de distintos instrumentos propuestos por Descartes (Cf. Burnett, G., «Descartes and the Hyperbolic Quest: Lens Making Machines and their Significance in the Seventeenth Century», *Transactions of the American Philosophical Society*, 2005, pp.1-155). No obstante, ello no implica que se haya efectuado una interpretación más instrumental de su proyecto, con la excepción de Ribe (1997), quien vincula carácter instrumental que se ubica en la *Dióptrica* con las aspiraciones baconianas de dominio de la naturaleza —enmarcándose el presente artículo en dicha línea interpretativa.

Por tanto, siguiendo este sentido amplio de intervención, el presente artículo analizará la forma en que el sujeto cartesiano modifica dos de sus dimensiones: la estrictamente mental y la corporal⁵. Para ello, se recurrirá a un examen de las herramientas conceptuales que posibilitan a Descartes sustentar dicha intervención y que consistirán, fundamentalmente, en las nociones de «hábito» y «memoria», pues permiten establecer regularidades alternativas en el sujeto que sustituyen hábitos perniciosos a fin de gozar de una mejor vida.

II. El hábito como instrumento para generar correlaciones sobre el cuerpo y la mente

De entre las distintas formas en las que el sujeto es capaz de *intervenir* sobre su mente y su cuerpo el hábito constituye una de las principales, según evidencia el propio Descartes, quien apela en innumerables ocasiones a este tipo de práctica como herramienta transformadora de elementos corporales y mentales. Pese a su relevancia en aspectos como el correcto seguimiento del método o la educación de las pasiones, la cuestión del hábito no ha recibido atención exhaustiva por parte de los intérpretes, quienes han tendido a considerar ésta como una noción cuyo sentido ha sido presupuesto⁶, prescindiendo, en consecuencia, de una explicación exhaustiva que ahonde en los fundamentos que validan este tipo de práctica. Así, nos situamos ante una carencia de estudios que examinen los hábitos cartesianos y su repercusión en la capacidad transformadora del sujeto activo.

La intervención cartesiana por parte del sujeto en el cuerpo y en la mente se efectúa de dos formas posibles. La primera de ellas supone una modificación parcial y temporalmente delimitada de un elemento mental o corporal del hombre que habitualmente satisface correctamente su función, pero que, debido a una alteración concreta y eventual en su forma de actuar, requiere una intervención *temporal* que permita remediar dicha deficiencia puntual. La recomendación de Descartes a la princesa Isabel de tratar la afección que la aqueja —postemas en sus dedos— mediante “algunos purgantes ligeros o algunos caldos refrescantes, en cuya composición no

⁵ En este punto deseo hacer constar mi adhesión a la lectura de Cunnig y Menn que recalca la *distinción real* entre cuerpo y alma formulada por Descartes (AT III, p.665; VII, pp.120-1; VII, p.220; IX-B, pp.51-2), facilitando una comprensión del alma y el cuerpo que preserva una diferenciación entre ambas substancias, de forma que «permanecerían siendo realmente distintas a pesar de esta unión» (*Principios de la filosofía*, p.58 [AT IX-B, p.51]). Siguiendo a Cunnig, el argumento de Descartes se funda en que «As soon as the meditator knows that all that there is to him is his thinking, then if he is not aware of himself as the source of his sensory perceptions, he knows that he is not their source» (Cunnig, *Argument and Persuasion in Descartes' Meditations*, Oxford University Press, Oxford, 2010, p.170). Esta posición no implica negar que exista una unión —de forma que mente y cuerpo puedan influirse mutuamente—, pero sobre la base de la distinción real es también posible discernir hábitos que pueden ser explicados apelando únicamente a la corporalidad del hombre y, análogamente, hábitos de los que se puede dar cuenta refiriéndose exclusivamente al ámbito del *cogito*.

⁶ Ello se evidencia en el uso del término por parte de distintos autores, quienes apelan a éste en sus interpretaciones sobre elementos como las pasiones cartesianas sin dilucidar qué sentido posee más allá del que intuitivamente puede el lector captar: «It is an habitude because [...] it disposes us to have certain types of thoughts» (Oksenberg Rorty, A., «Descartes on thinking with the body» En Cottingham (Ed.), *The Cambridge companion to Descartes*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, p.387); «The soul's occasional influence on the bodily states of associative memory is its only, imperfect way of instuiting better habits» (Sutton, J., «The Body and the Brain» En Gaukroger, Schuster & Sutton (eds.), *Descartes' Natural Philosophy* Routledge, London, 2000, p.711). Asimismo hallamos algún intento de definición como el «Principle of habituation» de Voss (1989), que no capta la amplitud ni la profundidad del término que está en juego.

entran sino yerbas de las que se usan en cocina”⁷, ejemplifica este tipo de intervención. En este caso, el uso de medicamentos y otros remedios se debe entender como formas de subsanar la irregularidad *concreta y temporal* que encarna la enfermedad, que no cuestiona el funcionamiento general del cuerpo sino que altera el buen ejercicio que éste desempeña habitualmente.

La segunda forma de intervención modifica una forma concreta en la que tanto el cuerpo como la mente están *acostumbrados a actuar*, es decir, se trata de *sustituir un hábito por otro*. En esta situación, la intervención busca transformar el propio procedimiento asumido por cualquiera de las dos sustancias que da lugar a una regularidad en las respuestas corporales o mentales ante determinados estímulos. La cuestión no radica, por tanto, en solventar una problemática concreta y temporal asumiendo el buen funcionamiento del proceso, sino que, en este segundo caso, *es el propio hábito corporal o mental contraído el que es incorrecto y el que, en consecuencia, se busca modificar*. La reiterada tesis cartesiana de abandonar los prejuicios de nuestra infancia (AT VI, p.10; AT VIII, pp.35-7; AT IX-B, p.179) encarna un ejemplo de ello, pues representa un hábito pernicioso que debe ser sustituido por otro. En efecto, «mientras [los prejuicios de la infancia] permanecen grabados en [la memoria], pueden ser causa de diversos errores»⁸, por lo que, a fin de evitar que nuestro «juicio vuelva a verse dominado por malos hábitos y apartado del recto camino que puede conducirlo a la verdad»⁹, debemos *reemplazar este mal hábito por el hábito de distinguir las cosas corporales de las mentales*. Esta segunda forma de intervención es a la que se circunscribirá el presente artículo, pues representa aquella donde el concepto de hábito actúa como el eje posibilitante de la modificación. Si bien el primer tipo ha supuesto la forma más común y abordada de cómo el cartesianismo actúa sobre el mundo —los estudios sobre los remedios medicamentosos de Descartes, la modificación temporal de determinados órganos a través de instrumentos en la *Dióptrica*—, esta forma alternativa poseerá una gran importancia, encontrándose presente de forma muy estrecha en su proyecto científico-filosófico.

El concepto cartesiano de hábito puede ser definido como *el conjunto de costumbres o regularidades que el cuerpo o la mente asumen al responder ante determinados estímulos*. En la asunción de un hábito jugará un papel muy importante la repetición de esta conexión entre un estímulo X y una respuesta Y, constituyendo aquello que permita establecer el propio hábito —aunque Descartes describirá casos en que «este hábito puede ser adquirido por una sola acción y no requiere un largo uso»¹⁰. De este modo, la adquisición de un hábito cartesiano implica establecer, ante un estímulo concreto, *una determinada reacción* cuyos rasgos centrales serán: *regularidad, automatización e inmediatez*.

La regularidad representa una parte consustancial a todo hábito —dado que se halla de forma implícita en él— y se caracteriza por ofrecer *una misma respuesta*¹¹ ante un estímulo. Es el carácter regular de la respuesta ante determinados estímulos aquello que posibilita determinar y modificar las reacciones —en los dos sentidos de

⁷ Descartes, “Carta a la Princesa Isabel de Bohemia de diciembre de 1646”, p. 644 (AT IV, p.590)

⁸ Descartes, *Principios de la filosofía*, p.67 (AT VIII, p.36)

⁹ Descartes, *Meditaciones metafísicas*, p.169 (AT VII, p.22)

¹⁰ Descartes, *Las pasiones del alma*, p.485 (AT XI, p.369).

¹¹ «Así, por ejemplo, cuando de repente encontramos algo muy sucio en un manjar que se come con apetito, la sorpresa de este encuentro puede cambiar de tal manera la disposición del cerebro que en lo sucesivo no podamos mirar dicho manjar sin sentir horror» Descartes, *Las pasiones del alma*, p.485 (AT XI, p.369).

intervención. Así, a través de dicha uniformidad, Descartes afirma que «incluso los que tienen las almas más débiles podrían adquirir un dominio muy absoluto de sus pasiones haciéndose el firme propósito de adiestrarlas y conducir las»¹². Descartes establece a su vez que todo acto asumido en tanto que hábito produce una *automatización* a la hora de generar la respuesta ante el estímulo, de tal manera que «si un perro es azotado cinco o seis veces con el sonido de un violín, éste comenzaría a gritar y salir corriendo *tan pronto como volviera a escuchar la música de nuevo*»¹³. Finalmente, todo hábito posee una *inmediatez* en su respuesta automatizada, dando lugar a un acto inmediatamente después de recibir su estímulo correspondiente — como sucede al juzgar rechazando los prejuicios de la infancia:

«Y del mismo modo me parecía que yo había aprendido de la naturaleza todas las demás cosas que juzgaba con respecto a los objetos de mis sentidos; porque notaba que los juicios que acostumbraba a hacer sobre esos objetos *se formaban en mí antes de que yo tuviera ocasión de pesar y considerar algunas razones* que me pudieran obligar a hacerlos»¹⁴

El carácter inmediato propio de este tipo de respuestas conlleva, además, la transformación de un acto consciente en un *acto automatizado inconsciente*, donde la rapidez de la respuesta establecida por el hábito impide momentáneamente al sujeto de la acción realizar una evaluación de la misma. De hecho, la falta de reflexividad en este tipo de respuestas automatizadas constituye el argumento que posibilita a Descartes establecer *el mismo tipo de mecanismos tanto en humanos como en animales* (autómatas), dado que éstos carecen de pensamiento con el que poder evaluar dicha respuesta. Con todo, cabe señalar que el carácter inconsciente que predomina en el hábito no excluye el que el sujeto (humano) pueda volverlo consciente, pues la transformación voluntaria de un hábito requiere ser consciente del mismo. En este sentido, siguiendo la definición de Kieft, «Cuando hablamos de inconsciente, hace falta entender por ello: un estado inconsciente necesariamente temporal y no un fondo o substrato permanente de la consciencia»¹⁵. El carácter temporal de la inconsciencia del hábito radica en la posibilidad, siempre existente, de hacerse consciente de un hábito del que el sujeto no lo es. Un ejemplo muy claro de cómo es necesario hacer consciente un hábito oculto a fin de intervenir voluntariamente sobre el mismo se evidencia en el caso de Descartes y su inclinación por las personas estrábicas:

«Por ejemplo, cuando yo era niño me gustaba una chica de mi edad que era un poco bizca, por lo cual la impresión que se cumplía mediante la vista en mi cerebro cuando yo miraba sus ojos desviados se unía tan estrechamente a la que también se hacía en mí para conmover mi pasión amorosa, que mucho tiempo después, al ver personas bizcas me sentía más inclinado a amarlas que a amar otras sólo porque tenían ese defecto y, *sin embargo, yo no sabía que era por eso. Por el contrario,*

¹² Descartes, *Las pasiones del alma*, p.486 (AT XI, p.370).

¹³ Descartes, «Carta a Mersenne del 18 de marzo de 1630» (AT I, p.134) [Mi traducción]

¹⁴ Descartes, *Meditaciones metafísicas*, p.209 (AT IX-A, p.60)

¹⁵ Kieft, X., «Le problème de l'inconscient selon Descartes», *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 132 (3), 2007, p.309 (Mi traducción)

desde que reflexioné sobre ello y reconocí que era un defecto no me ha conmovido más»¹⁶

Hacerse consciente debe entenderse, así, como el descubrir que poseemos un hábito ocultamente enraizado y ser capaces de pensarlo en tanto que, como afirma Descartes, «Ser consciente es, ciertamente, pensar y reflexionar sobre el propio pensamiento»¹⁷. En definitiva, la asunción de un hábito se caracteriza por responder ante un estímulo concreto mediante una acción regular, automatizada e inmediata que suprime la consciencia del propio acto —al menos hasta que el sujeto lo hace consciente.

En la noción cartesiana de hábito cobra también importancia el concepto de *movimiento*, constituyendo el elemento que permite pasar de un estímulo a una respuesta —pues en ambos casos lo que los genera es un movimiento. Siguiendo la clasificación establecida por Aucante, es posible determinar tres tipos de movimientos¹⁸. Los «movimientos naturales innatos» constituyen los primeros, siendo únicamente resultado de la mera disposición de los órganos. Ejemplos de ello serán la palpitación del corazón, la respiración o la digestión. Con todo, este tipo de movimientos representan los únicos en los que *la intervención no será posible*. El sujeto no posee capacidad para intervenir en estos procesos ya que no dependen en ningún sentido de nuestra voluntad, ni han sido adquiridos a través de un hábito, sino que encarnan la única configuración posible en que dichos movimientos pueden producirse. El segundo tipo lo conforman los denominados «movimientos naturales adquiridos» que también son resultado de la mera disposición de los órganos y de la constitución de los espíritus animales que los generan, por lo que son movimientos que los humanos tienen en común con los animales. Ahora bien, este tipo de movimientos se diferencian de los primeros en tanto que son *adquiridos* a través de un hábito y, por tanto, *modificables*. La importancia del carácter adquirido de éstos radica en que dicho factor posibilita una sustitución, dado que en este caso no se trata de un movimiento que no pueda darse de otra forma —como sucede en el primer caso. Bajo esta categoría se debe, por tanto, ubicar todo movimiento corporal automatizado cuyo origen se sitúe en un hábito asumido:

«Así, cuando un perro ve una perdiz se siente naturalmente inclinado a correr hacia ella; y cuando oye disparar un fusil, este ruido le incita naturalmente a huir; pero, a pesar de ello, es corriente domesticar a los perros de caza de tal manera que al ver una perdiz los hace detenerse y el ruido que oyen después, cuando se dispara sobre aquélla, hace que corran en su busca»¹⁹

Finalmente, Aucante establece los denominados «movimientos volitivos» entendidos como *movimientos del espíritu*, por lo que no manifiestan un engarce fisiológico, tratándose de movimientos exclusivos de seres con pensamiento —y constituyen

¹⁶ Descartes, «Carta a Chanut del 6 de junio de 1647» (AT V, p.57) [Trad. Olaso Y Zwanck]

¹⁷ Descartes, «Conversación con Burman» p.422 (AT V, p.149)

¹⁸ Cf. Aucante, V., *Écrits physiologiques et médicaux*, Presses Universitaires de France, Paris, 2000, pp.258-9; Aucante, V., *La philosophie médicale de Descartes*, Presses Universitaires de France, Paris, 2006, pp.290-3.

¹⁹ Descartes, *Las pasiones del alma*, pp.485-6 (AT XI, p.370)

aquellos que nos distinguen. De ese modo, Descartes presenta en este punto una distinción entre movimientos «que se efectúan en nosotros por ministerio del espíritu, [...] [diferenciados de los] que dependen únicamente de los espíritus animales y de la disposición de los órganos»²⁰.

Ante la caracterización de este tercer tipo de movimientos se plantea un problema ocasionado por la posesión de un alma, pues conlleva el que determinados movimientos corporales propios de los humanos —a diferencia de los animales— *impliquen al pensamiento*, dificultando la definición de los movimientos naturales adquiridos en humanos. Así, dado que los «movimientos naturales adquiridos» representan aquellos movimientos corporales que los humanos tienen en común con los animales, surge el dilema de considerar si los movimientos corporales que en los humanos están vinculados al pensamiento, deben ser considerados bien movimientos volitivos, bien movimientos naturales adquiridos. Contra lo afirmado por Aucante, sostengo que dichos movimientos corporales —donde el alma se ve conjugada— constituyen movimientos naturales adquiridos, en tanto que son susceptibles de ser reducidos a la dimensión corporal. Aunque el alma cartesiana ejerce un efecto sobre el cuerpo que no se halla en animales, éste es *reductible a términos corporales* —el alma agita la glándula pineal, produciendo un movimiento determinado de los espíritus animales²¹. Es más, el propio Descartes efectúa una comparación entre humanos y animales donde dicha diferencia es asumida en base al papel corporal que el alma es susceptible de ejercer:

«me parece una cosa muy notable que no se pueda hacer ningún movimiento, ya sea en los cuerpos de los animales, ya en los nuestros, si esos cuerpos no tienen todos los órganos e instrumentos por cuyo medio estos mismos movimientos podrían realizarse también en una máquina; de manera que, aun en nosotros, no es el espíritu (o el alma) el que mueve de manera inmediata los miembros exteriores, sino que él únicamente puede determinar el curso de ese licor muy sutil que se llama espíritus animales, el cual, al fluir desde el corazón por el cerebro a los músculos, es causa de todos los movimientos de nuestros miembros»²²

Así, dicha caracterización de los movimientos naturales adquiridos evidencia que, en el caso de los humanos, el alma posee un papel respecto a éstos, pero, como Descartes afirma, no se trata de un *movimiento inmediato* —como sucede con los movimientos volitivos—, sino que se trata de la influencia que el alma es capaz de ejercer sobre el cuerpo, de manera que «puede determinar el curso de ese licor muy sutil que se llama espíritus animales»²³. Por tanto, aquellos movimientos del alma cuyo influjo se traslada a los espíritus animales deben ser considerados como parte de los movimientos naturales adquiridos, pues éstos continúan siendo meramente dependientes de la disposición de los órganos y de los espíritus animales. El alma puede alterar los espíritus animales, no obstante, el movimiento que se ejecuta es únicamente consecuencia de la disposición de los órganos y de los espíritus anima-

²⁰ Descartes, *Meditaciones metafísicas*, p.321 (AT IX-A, p.179).

²¹ Para una explicación completa sobre la influencia de los movimientos del alma sobre el cuerpo Cf. Descartes, *Las pasiones del alma*, p.481 (AT XI, p.361).

²² Descartes, *Meditaciones metafísicas*, pp.320-1 (AT IX-A, p.178).

²³ Descartes, *Meditaciones metafísicas*, pp.320-1 (AT IX-A, p.178).

les, ajustándose así la voluntad a uno de los dos sentidos posibles descritos por Descartes —«acciones [del alma] que *terminan en nuestro cuerpo*, como cuando, por el simple hecho de que tenemos la voluntad de pasearnos, nuestras piernas se mueven y andamos»²⁴.

Esta interpretación posibilita, asimismo, preservar la tesis de que los movimientos naturales adquiridos son aquellos que poseemos en común con el resto de animales. La existencia del pensamiento como rasgo diferenciador había conllevado la posibilidad de clasificar los movimientos del pensamiento en la categoría de volitivos, separando hábitos corporales de humanos y animales, cuya naturaleza era muy similar. No obstante, al sostener la posibilidad de movimientos naturales adquiridos donde el alma se ve envuelta, preservamos aquello que poseemos en común con los animales —aunque apelando a explicaciones ligeramente distintas:

«Cosa que también es observable en los animales, pues, aunque carezcan de toda razón y acaso de todo pensamiento, también en ellos se dan todos los movimientos de los espíritus que provocan en el hombre las pasiones y sirven para mantener y fortalecer, no como en nosotros las pasiones, sino los movimientos de los nervios y los músculos que habitualmente los acompañan»²⁵

Consecuentemente, es necesario precisar de mejor forma la definición de los movimientos volitivos expuesta por Aucante, quien los entiende como meros movimientos «comandados por el alma»²⁶. Acogiéndonos de nuevo a la distinción entre tipos de voluntad establecida en las *Pasiones*, los movimientos volitivos serán aquellos movimientos comandados por el alma «que terminan en el alma misma»²⁷.

En suma, los diversos tipos de movimiento constituyen formas variadas en las que es posible adquirir un hábito en tanto que permiten explicar qué tipo de acción reiterada engendra el hábito en cuestión. En este punto es factible establecer una distinción, que posteriormente desarrollaré, entre dos tipos de hábitos —«hábitos corporales» y «hábitos intelectuales»— cuya justificación se funda en la distinción real dispuesta por Descartes entre el alma y el cuerpo, validada por los dos tipos de movimientos que representan las dos formas posibles de adquirir un hábito referente a cada substancia. Estos dos tipos de hábito elucidarán las formas en que es posible intervenir para un sujeto sobre el cuerpo o sobre la mente. Ahora bien, una explicación completa de la noción cartesiana de hábito precisa de profundizar en otro aspecto previo. Pese a que la descripción cartesiana del movimiento explica qué acción se debe desarrollar con tal de generar un hábito, también es cierto que un análisis exhaustivo debe dar cuenta de la forma en que dichos movimientos acaban siendo *grabados* en nosotros —recordemos que la asociación entre estímulo X y respuesta Y requiere que haya una conexión que permanece establecida. Será en este punto donde entre en juego el concepto cartesiano de *memoria*, que permitirá ubicar el lugar donde se establece dicha correlación.

²⁴ Descartes, *Las pasiones del alma*, p.471 (AT XI, p.343).

²⁵ Descartes, *Las pasiones del alma*, p.485 (AT XI, p.369).

²⁶ Aucante, V., *Écrits physiologiques et médicaux*, Presses Universitaires de France, Paris, 2000, p.258 (Mi traducción)

²⁷ Descartes, *Las pasiones del alma*, p.471 (AT XI, p.343).

III. La implantación de hábitos a través de la «memoria cartesiana»

A pesar del giro científicista producido en los estudios cartesianos, la cuestión de la memoria ha sido exigüamente tratada²⁸, centrándose los escasos estudios en un análisis del funcionamiento de la misma, al margen de sus repercusiones en el proyecto cartesiano. Si la noción de hábito no ha sido examinada en relación a la relevancia que conlleva para la *intervención del sujeto*, la memoria tampoco ha podido, consecuentemente, ser estudiada en sus repercusiones respecto a dicha labor. El problema que se plantea, por tanto, no es la mera cuestión, tratada por distintos autores, sobre cómo articular los distintos tipos de memoria descritos por Descartes, sino examinar de qué formas la memoria constituye uno de los elementos que permite la intervención en cuerpo y mente.

La relación entre intervención y memoria se establece a través del importante papel que ésta posee en la constitución del hábito cartesiano, componiendo el lugar donde se imprimen y preservan las conexiones —establecidas tras la repetición reiterada de un mismo movimiento— entre determinados estímulos y reacciones concretas, acogiendo de ese modo las distintas regularidades que conforman un hábito. Parafraseando a Descartes, la memoria es la sede del hábito. La relevancia de ésta se evidencia, por otro lado, no solo como la marca ocasionada por los distintos movimientos, sino también como condición de posibilidad para la caracterización del hábito mismo. La memoria es necesaria para establecer el acto regular, automático e inmediato que constituye la respuesta ante un estímulo, dado que la impresión dejada en ella permite que el tipo de reacción se estandarice, facilitando además una veloz respuesta en la misma. En consecuencia, ella constituye el espacio donde se efectúa la repetición de un estímulo que instaura el hábito, pues «Cuanto más se repita un patrón, más fuerte es la disposición adquirida y más fuerte es el “recuerdo” de la idea anterior»²⁹. Por tanto, la memoria encarna la forma en que un hábito puede intervenir en el cuerpo. La capacidad que posee la memoria de generar, a través de un mismo acto reiterado, una conexión estímulo-respuesta es lo que nos permitirá ocasionar reacciones determinadas en el compuesto alma-cuerpo, es decir, intervenir en él.

En este punto, cabe definir el proceso por el que se definen los hábitos en la memoria. Siguiendo su distinción entre cuerpo y alma —que no abandonará en ninguna de sus obras—, Descartes afirma en varias ocasiones que «además de la memoria corporal [...] hay también en nuestro intelecto otro tipo de memoria»³⁰, por lo que es posible discernir dos tipos de memoria: «memoria corporal» y «memoria intelectual». Esta distinción permitirá mostrar diversas maneras en la que los hábitos son grabados en la memoria. Dado que anteriormente he dividido las formas de hábitos en «hábitos corporales» y «hábitos intelectuales», me acogeré a esta distinción entre tipos de memoria en tanto que constituirá aquello que permita explicar cómo es posible imprimir cada tipo de hábito en la memoria—atendiendo a la diversidad que caracteriza a cada uno. Es más, esta distinción se percibirá como necesaria al observar la existencia de distintos hábitos que poseen diferencias cuya explicación requiere de esos dos tipos de memoria.

²⁸ Cf. Fóti, V., «Descartes' Intellectual and Corporeal Memories» En Gaukroger, Schuster & Sutton (eds.), *Descartes' Natural Philosophy*. Routledge, London, 2000, p.591

²⁹ Clarke, D., *Descartes's Theory of Mind*, Oxford University Press, Oxford, 2003, p.93 [Mi traducción]

³⁰ Descartes, «Carta a Mersenne del 6 de agosto de 1640» (AT III, p.143) [Mi traducción]

3.1. La «memoria corporal» como elemento posibilitante de los hábitos corporales

La denominada «memoria corporal» constituye la forma más extendida de entender el sentido de memoria en Descartes, aun cuando refiere a connotaciones exclusivamente corporales. Siguiendo la distinción real entre cuerpo y mente, Descartes propone una definición de memoria corporal que apela únicamente a entidades fisiológicas abordadas en términos mecanicistas, estableciendo una descripción del fenómeno análoga tanto para autómatas como para humanos (AT III, p.143). Respecto a la cuestión del hábito, cabe reiterar que el vínculo más relevante de la memoria con ésta es su capacidad para *conservar* las conexiones estímulo-respuesta a través de un *proceso de impresión* —que Descartes menciona en los distintos tipos de memoria. Ahora bien, el modo en que se grabarán imágenes en las diversas formas de memoria no se efectuará según el mismo procedimiento, pues, en el caso de la memoria corporal, éste se describe en términos *estrictamente fisiológicos*, siendo comparado con el proceso de dejar huellas en una tela con un punzón:

«del mismo modo que, si se pasaran varias agujas o punzones a través de una tela [...] los agujeritos que haríamos se mantendrían todavía abiertos [...] después de que quitáramos las agujas o, si se volvieran a cerrar, dejarían huellas en esa tela [...] que permitirían que pudieran volverse a abrir fácilmente»³¹

En el procedimiento fisiológico que esta analogía representa, el cerebro encarna el papel de tela, es decir, la parte interior del cerebro conforma el lugar donde se *imprimen* las marcas en las que consiste la memoria corporal. El cerebro —como cualquier otro órgano del cuerpo— está compuesto por *fibras*, quienes son además las responsables de conducir las respuestas que emergen a consecuencia de los movimientos de la glándula pineal. Para ello, las fibras estimuladas ensanchan los distintos poros e intervalos que se encuentran en el cerebro, dirigiendo la reacción, a través de los nervios, hacia las fibras que componen los miembros implicados. Así, las fibras que forman el cerebro son las responsables de efectuar la respuesta concreta, encarnando el lugar al que la *intervención* del sujeto se debe dirigir, pues «la disposición de las fibras que componen la sustancia del cerebro, puede ser *adquirida o natural*»³². De manera que la capacidad que poseen las fibras de adquirir *nuevas disposiciones* constituirá aquello que nos permita implantar nuevos hábitos que queden grabados en la «memoria corporal», es decir, en las fibras que componen el cerebro. La acción que posibilita imprimir nuevas disposiciones a las fibras encaja, asimismo, con la descripción realizada del hábito, dado que, consiste en que se «trazan también figuras que se vinculan a las de los objetos, sin embargo no desde el primer momento con la misma facilidad [...] sino mejorando poco a poco, según sea su acción más fuerte y de mayor duración o sea más repetida. Y ésta es la causa de que las fibras tampoco se borren fácilmente, sino que perduren»³³. Por tanto, las fibras del cerebro conforman el elemento que permite dilucidar *dónde* tiene lugar la memorización corporal: las acciones reiteradas que constituyen un hábito «imprimen cierta disposición

³¹ Descartes, *Tratado del hombre*, p.719 (AT XI, pp.178-9).

³² Descartes, *Tratado del hombre*, p.730 (AT XI, p.192).

³³ Descartes, *Tratado del hombre*, p.719 (AT XI, p.178).

en las fibras que componen esa parte del cerebro N, gracias a la cual pueden abrirse de nuevo con mucha más facilidad que si nunca hubieran estado abiertos, del mismo modo que si se pasaran varias agujas o punzones»³⁴.

Con todo, la generación de un hábito mediante la memoria corporal no debe reducirse a la mera impresión de una imagen en ésta, en tanto que es fundamental la *correlación* que se establece entre el estímulo y la respuesta —que explica al propio hábito. Imaginemos el caso de adquisición de un hábito a través de la memoria corporal donde «si un perro es azotado cinco o seis veces con el sonido de un violín, éste comenzaría a gritar y salir corriendo tan pronto como volviera a escuchar la música de nuevo»³⁵. Esta correlación se establece sobre la denominada «Ley de asociación de ideas»³⁶ que apela a la impresión simultánea en la «memoria corporal» del sonido de un violín y del dolor. «La contigüidad de las impresiones en el cerebro establece una vinculación entre ellas»³⁷, es la posibilidad de asociar esas dos imágenes grabadas aquello que permite suscitar una nueva respuesta en forma de hábito. Así, aquello que nos permitirá explicar dicha correlación será *el hecho de haber grabado en las fibras esas dos impresiones simultáneamente*:

«Y hay que insistir incluso en que si sólo se volvieran a abrir algunos [de los poros del cerebro] como *a* y *b*, eso solo podría ser la causa de que los otros, como *c* y *d*, se volvieran a abrir también al mismo tiempo, sobre todo si se habían abierto varias veces todos a la vez y no solían abrirse separadamente, los unos sin los otros. *Eso muestra cómo el recuerdo de una cosa puede ser excitado por el recuerdo de otra que fue imprimido en la memoria al mismo tiempo que aquel [...]* cuando veo fuego, me acuerdo de su calor porque otras veces lo he percibido al ver el fuego»³⁸

En suma, la descripción fisiológica de la adquisición de un hábito corporal se sostiene sobre la explicación del proceso de impresión de imágenes y de la asociación entre éstas. De esta forma, a través de un hábito se consigue imprimir una determinada disposición en las fibras que ante un estímulo permite una respuesta. Esa misma disposición debe conectarse, a su vez, con otra impresión para poder generar una nueva reacción ante un determinado estímulo, implantando así un nuevo hábito. Por tanto, la memoria corporal es la capacidad de las fibras de adquirir una nueva disposición en asociación con otra que, a través del hábito, da lugar a una respuesta novedosa —una reeducación de la respuesta— ante un mismo estímulo.

En este punto, diversos intérpretes han planteado un problema respecto a la propia definición de la memoria corporal. Según Descartes, este tipo de memoria es la que nos permite explicar los movimientos de los animales, aquella que no se halla vinculada al pensamiento, sino que se reduce a una dimensión *estrictamente corporal*. El problema surge al considerar el estatuto de los hombres en comparación a los del resto de animales. Los hombres constituyen una unión entre mente y cuerpo, mientras que los animales se reducen a extensión. Esta diferencia dificulta la vincu-

³⁴ Descartes, *Tratado del hombre*, p.719 (AT XI, pp.178-9).

³⁵ Descartes, «Carta a Mersenne del 18 de marzo de 1630» (AT I, p.134) [Mi traducción]

³⁶ Landormy, P., «La mémoire corporelle et la mémoire intellectuelle dans la philosophie de Descartes», *Bibliothèque du Congrès Internationale de Philosophie*, nº4, 1902, pp.276-7.

³⁷ *Ibid.*, p.276 (Mi traducción).

³⁸ Descartes, *Tratado del hombre*, p.720 (AT XI, p.179).

lación de determinados hábitos humanos a una memoria corporal, dado que implica pensamiento en algún sentido:

«Así, por ejemplo, cuando de repente encontramos algo muy sucio en un manjar que se come con apetito, la sorpresa de este encuentro puede cambiar de tal manera la disposición del cerebro que en lo sucesivo no podamos mirar dicho manjar sin sentir horror, mientras que antes lo comíamos con placer»³⁹

En este caso, dicho sentimiento de placer o de odio se vincula a la posesión de un alma —*res cogitans*— que, según el sentimiento establecido en la correlación, da pie a la respuesta sea un rechazo o una búsqueda de dicho manjar:

«el sentimiento de dolor que el alma sufre advierte a ésta de las cosas que perjudican al cuerpo, dolor que produce en ella primeramente la pasión de la tristeza, en segundo lugar el odio a lo que causa este dolor, y en tercer lugar el deseo de librarse de él; asimismo, el alma sólo advierte inmediatamente las cosas útiles al cuerpo por una especie de sentimiento agradable que produce en ella la alegría, hace surgir luego el amor hacia lo que cree ser su causa y, finalmente, el deseo de adquirir lo que puede prolongar esta alegría o gozar de una semejante»⁴⁰

De esta forma, la impresión de una idea que altera la disposición de las fibras da lugar a un hábito en el que el pensamiento es partícipe de la reacción corporal a través de la pasión que siente. Es aquí, por tanto, donde se establece la dificultad de determinar si la memoria que está en juego es memoria corporal, dado que al entrar en juego el pensamiento la cuestión parece no poder reducirse a mera corporalidad.

A pesar de la radical afirmación cartesiana de que dicha memoria es la propia de los animales, sostendré que ésta se da también en los humanos. Mi tesis defiende que, a pesar de que en un hábito concreto de los hombres, el alma o pensamiento puedan estar presentes, ello no implica por sí mismo un rechazo de la memoria corporal —y, en consecuencia, una vinculación a la memoria intelectual. La caracterización cartesiana de la memoria corporal incide en la importancia de que este proceso pueda ser explicado en términos puramente corporales y mecánicos. Siguiendo esta línea, defiendo que la solución se debe centrar en la capacidad que *el alma posee de influir al cuerpo*, pues, el hombre constituye una unión de alma y cuerpo donde estas dos esferas son susceptibles de influirse mutuamente⁴¹. Aunque la unión es exclusiva de los humanos, esta posibilidad de influjo del alma sobre el cuerpo posibilita ofrecer una explicación corporal y mecanicista a la presencia del alma. Para ello, basta con apelar a los movimientos que el alma puede ejercer sobre la glándula pineal y que pueden ser causa de las alteraciones en la dispo-

³⁹ Descartes, *Las pasiones del alma*, p.485 (AT XI, p.369).

⁴⁰ Descartes, *Las pasiones del alma*, pp.517-8 (AT XI, p.430).

⁴¹ «Además de esto existen ciertas cosas que experimentamos en nosotros mismos y que no deben ser atribuidas solo al alma, ni solo al cuerpo, sino a la estrecha unión que existe entre ellos [...] éste es el caso del deseo de beber, de comer, de las emociones o pasiones del alma que no solo dependen del pensamiento, como la emoción de la cólera, de la alegría, de la tristeza, del amor etc...; éste es también el caso de las sensaciones, como la de la luz, los colores, los sonidos, los olores, el gusto, el calor, la duración y todas las otras cualidades que caen bajo el sentido del tacto» Descartes, *Principios de la filosofía*, p.50 (AT IX-B, p.45).

sición de las fibras del cerebro, ofreciendo una explicación fisiológica a este fenómeno. De esta forma, esta explicación del alma en la constitución de hábitos se enmarcaría en una memoria corporal en tanto que los movimientos causados por el alma en la glándula pineal generarían una impresión en la disposición de las fibras del cerebro:

«en el hombre, por la acción del alma, que *tiene cierto poder para cambiar las impresiones que están en el cerebro*, de la misma forma que, a la recíproca, esas impresiones son capaces de despertar en el alma pensamientos que no dependen de su voluntad. [...] Las que solo dependen de la huella que impresiones anteriores han dejado en la memoria, y del movimiento ordinario de los espíritus, reciben el nombre de ensoñaciones, ora se presenten durante el sueño, ora lo hagan en estado de vela, cuando el alma, no determinándose a nada por propio impulso, vaga con indolencia en pos de impresiones que están en el cerebro»⁴²

Como argumento complementario se presenta, asimismo, la imposibilidad de considerar determinados hábitos de los hombres en vinculación a una memoria intelectual basada en la afirmación cartesiana de que ésta no posee relación alguna con la corporalidad. De ese modo, hábitos adquiridos como las fobias⁴³ no podrían considerarse vinculados a una memoria intelectual en tanto que se hallan indeliblemente unidos a un aspecto corporal⁴⁴ —son relaciones entre un acto corporal y un pensamiento (AT, XI, p.429). Por tanto, ante la imposibilidad de dicha categorización y dada la necesidad de explicar a qué tipo de memoria recurre dicho hábito, parecería factible sostener que «La influencia ocasional del alma en los estados corporales es la única forma en que ésta puede instituir mejores hábitos en la dinámica variable de los espíritus y el cerebro»⁴⁵.

En definitiva, la memoria corporal constituye el baluarte que posibilita la generación de hábitos vinculados a la corporalidad, cuya posibilidad es fruto de la impresión en el cerebro de imágenes simultáneamente que posibilitan alterar o constituir una nueva conexión estímulo-respuesta.

3.2. La modificación de los órganos mediante la «memoria local»

Descartes alude en su correspondencia (AT III, p.48) al concepto de «memoria local», elemento que varios intérpretes han expuesto como un mero ejemplo especial

⁴² Descartes, «Carta a la princesa Isabel de Bohemia del 6 de octubre de 1645», p.608 (AT IV, p.310)

⁴³ Las fobias constituyen ejemplos de hábitos corporales pues la descripción cartesiana apunta a que la modificación se imprime en el cerebro, efectuándose, por parte del pensamiento, en la dimensión corporal del sujeto: «hay un vínculo tal entre nuestra alma y nuestro cuerpo que cuando una vez hemos unido alguna acción corporal con algún pensamiento nunca más se nos presentan separados, como se ve en los que han tomado con gran aversión algún brebaje, estando enfermos, que luego no pueden beber o comer nada de gusto parecido sin sentir nuevamente la misma aversión; y tampoco pueden pensar en la aversión que sienten por las medicinas sin que les venga al pensamiento el mismo gusto» Descartes, *Las pasiones del alma*, p.505-6 (AT XI, p.407).

⁴⁴ Esta interpretación permite, asimismo, explicar por qué —como ha señalado Morris (Morris, J., «Pattern Recognition in Descartes' Automata», *Isis*, vol.60, no. 4, p.457)— la «memoria intelectual» no se manifiesta en la explicación de las pasiones de *Las Pasiones del alma*, sin tener que asumir que es una distinción tardía (*Ibid.*, pp.454-5), pues dicha distinción entre tipos de memoria se halla presente ya en las *Regulae* (AT X, p.416). Las pasiones son un fenómeno en el que se ve envuelta la «memoria corporal».

⁴⁵ Sutton, J., *Philosophy and memory traces. Descartes to connexionism*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, p.81 (Mi traducción)

de «memoria corporal» que amplía a ésta⁴⁶ y cuyos antecedentes se pueden situar en la escolástica⁴⁷, sin incidir, por tanto, en su relevancia para con otro tipo de cuestiones. Si bien es cierto que parece factible considerar la «memoria local» como parte de la corporal —sigue estando vinculada al cuerpo—, no se debe reducir ésta a un simple anexo de la memoria corporal, como ha tendido a hacerse, pues la memoria local desempeña un importante papel en relación a determinados hábitos que *no pueden ser explicados* según la descripción de la «memoria corporal» elaborada en apartado anterior. De esta forma, nos hallamos ante la circunstancia de que hay hábitos corporales que asumimos con una fundamentación fisiológica *distinta*, como es el caso de los indios que entrenan la vista para poder mirar hacia el sol:

«Igualmente, los indios, de los cuales se dice que pueden mirar fijamente el sol sin que su vista se vea ofuscada, habían debido acostumbrar, sin duda alguna, con anterioridad sus pupilas a estrecharse paulatinamente más que las nuestras, mirando con frecuencia, sin duda, objetos muy brillantes»⁴⁸

La explicación fisiológica de este fenómeno no se asemeja a la utilizada en los ejemplos propios de la memoria corporal, dado que, en el caso de la memoria local, el nuevo hábito no pretende sustituir a otro cuya impresión podamos ubicar en el cerebro, sino que el lugar sobre el que incide el nuevo hábito *se halla en el propio músculo o los nervios del órgano que se quiere modificar* —tal y como evidencia Descartes en el caso del intérprete del laúd (AT III, p.20; X, p.201), que encarna el ejemplo clásico de memoria local. Consecuentemente, el hábito vinculado a la memoria local establece como emplazamiento de la intervención el músculo o los nervios del órgano a alterar.

De forma análoga a la memoria corporal, las fibras de los órganos implicados en la adquisición de un hábito vinculado a la memoria local poseen una *disposición adquirida*, pues, como sucede en el caso del cerebro, «la *disposición* de las fibras [...] puede ser adquirida o natural»⁴⁹. Así, la memoria local se halla *impresa en las fibras de los órganos*, de tal manera que cualquier modificación de la memoria local se efectúa sobre éstas. Por ejemplo, respecto al caso de los indios, lo que se trata de transformar a través de la acción de mirar al sol repetidamente son las fibras del músculo que componen la pupila, produciendo el hábito de que éstas se abran más de lo que normalmente hacen. Para efectuar la alteración sobre dicho órgano es necesario «*acostumbrar*, sin duda alguna, con anterioridad sus pupilas a estrecharse paulatinamente más que las nuestras, mirando con frecuencia, sin duda, objetos muy brillantes»⁵⁰. Al realizar este ejercicio, modificamos las fibras de distintas partes del ojo (pupilas y humor cristalino) que Descartes considera verdaderos músculos (AT VI, p.164). En consecuencia, será precisamente la existencia de la memoria local aquello que permita conservar esta modificación en las fibras de los órganos como sucede análogamente en el caso del intérprete del laúd descrito por Descartes. Por

⁴⁶ Cf. Morris, J., «Pattern Recognition in Descartes' Automata», *Isis*, vol.60, no. 4, p.454

⁴⁷ Cf. Kieft, X., «Mémoire corporelle, mémoire intellectuelle et unite de l'individu selon Descartes», *Revue Philosophique de Louvain*, nº104, 2006, pp.765-6

⁴⁸ Descartes, *Dióptrica*, p.126 (AT VI, p.164). [Trad. Quintás].

⁴⁹ Descartes, *Tratado del hombre*, p.730 (AT XI, p.192).

⁵⁰ Descartes, *Dióptrica*, p.126 (AT VI, p.164) [Trad. Quintás]

tanto, la memoria local posibilita preservar las modificaciones en las fibras que componen los órganos y que alteran sus disposiciones.

Cabe añadir que este tipo de hábitos, circunscritos a la disposición de las fibras de los órganos, no representan un pequeño número de formas de intervenir sobre el cuerpo, sino que entre ellos se incluyen varios como habituar el estómago ante un régimen concreto (AT I, p.507), acostumbrar la vista a objetos muy próximos como hacen los artesanos o a objetos muy lejanos como sucede en el caso de los cazadores o los marineros (AT VI, p.164), entre otros. Asimismo, el ejemplo del intérprete del laúd sobre el que Descartes fundamenta su explicación de la memoria local no consiste sino en la adquisición de un hábito nuevo⁵¹.

En suma, la memoria local conforma un tipo de memoria corporal que posibilita dar cuenta de los hábitos que modifican la disposición de las fibras de un órgano distinto al cerebro. Toda explicación centrada en los hábitos cartesianos debe considerar la importancia que este tipo de memoria posee, tanto para entender cómo intervenir sobre unos hábitos, como para asumir una correcta caracterización de los hábitos cartesianos.

3.3. La «memoria intelectual» como elemento posibilitante de los hábitos intelectuales

El debate sobre el concepto cartesiano de memoria ha cristalizado en un intento por determinar qué elementos conciernen a la memoria corporal y cuáles a la memoria intelectual. Siguiendo la línea de algunos intérpretes como Aucante y tomando como eje la distinción que Descartes establece entre cuerpo y alma, he abordado hasta ahora la cuestión apelando a los diferentes tipos de hábito como forma de concretar los límites de la memoria, pues esta clasificación de los hábitos posibilita ejemplificar los distintos límites a los que se circunscribe cada tipo de memoria además de dar cuenta de las diferencias entre tipos de hábito. Como se observará, el carácter corporal o espiritual de cada una constituirá el elemento que las distinga, encarnándose en dos formas de *impresión de hábitos* —disposición que permite preservar conexiones.

Descartes establece, en base a su distinción entre cuerpo y mente, que la memoria intelectual refiere a lo *puramente intelectual*, suprimiendo toda explicación que apele a entidades corpóreas, dado que «tenemos, en mi opinión, una memoria intelectual que es ciertamente independiente del cuerpo»⁵². De esta forma, la memoria intelectual no pertenece al orden corporal de las cosas, sino que «depende únicamente del alma»⁵³. La radical separación alma-cuerpo que se ejemplifica bajo este tipo de memoria conllevará, consecuentemente, una explicación diferenciada del fenómeno de la impresión —que posee un papel fundamental en la elaboración de hábitos mentales. La grabación de imágenes en la memoria intelectual no puede fundamentarse en una explicación fisiológica en tanto que la caracterización de ésta rechaza la injerencia de elementos corporales. Así, en cada tipo de memoria, Descartes afirma que se halla un vestigio distinto:

⁵¹ «un intérprete de laúd tiene una parte de la memoria en sus manos; porque la facilidad de plegar y disponer de sus dedos en distintas formas, que ha adquirido a través del hábito [*habitude*], le ayuda a recordar los pasajes para la ejecución» Descartes, «Carta a Mersenne del 1 de abril de 1640» (AT III, p.48) [Mi traducción].

⁵² Descartes, «Carta a Huygens del 13 de octubre de 1642» (AT III, p.580) [Mi traducción].

⁵³ Descartes, «Carta a Mersenne del 1 de abril de 1640» (AT III, p.48) [Mi traducción]

«En cuanto a la memoria, creo que la de las cosas materiales depende de los vestigios que permanecen en el cerebro después de que se le ha impreso alguna imagen; y que la de las cosas intelectuales depende de algunos otros vestigios que permanecen en el pensamiento mismo. Pero éstos son de una clase completamente distinta de aquéllos»⁵⁴

Por tanto, la impresión necesaria para la preservación de los hábitos apela, en el caso de la memoria intelectual a unas huellas de signo no corporal, es decir, *puramente intelectuales*, cuyo origen y emplazamiento debe ubicarse en la *res cogitans*. Dicha vinculación con objetos del puro pensamiento conlleva que la memoria «espiritual [...] no se encuentre presente en los animales»⁵⁵, dado que éstos carecen de pensamiento. Ahora bien, la posesión de la *res cogitans* tampoco conlleva automáticamente una impresión de imágenes en la memoria intelectual, pues, basándonos en la caracterización cartesiana de los dos tipos de memoria presentes en los fetos, es necesario efectuar *actos puros del entendimiento* en los que no intervenga de ninguna forma lo corporal. Así, aunque «existen dos tipos distintos de memoria [...] en la mente de los fetos *no ha habido nunca actos puros del entendimiento*, sino solo sensaciones confusas [...] [por lo que] el acto reflexivo del intelecto, o memoria intelectual, [...] no estaba en uso en el útero de la madre»⁵⁶. Este hecho evidencia, en consecuencia, que la «memoria intelectual» es causada y mantenida en el ámbito del *pensar puro*, lo que impide a Descartes ofrecer una explicación de dicho fenómeno como la del punzón y la tela, dado que los vestigios intelectuales «son de una clase completamente distinta de aquéllos y no los podría explicar con algún ejemplo sacado de las cosas corporales que no fuera muy diferente de ellos»⁵⁷. Ante la falta de una descripción más concreta, no es posible ofrecer una exposición sobre cómo se produce el fenómeno de la impresión de imágenes en la memoria intelectual que da lugar a los hábitos intelectuales. Únicamente es factible afirmar que dicho fenómeno es de una naturaleza tal que sólo puede efectuarse por el *pensamiento puro* —en el que no interviene de ninguna forma la corporalidad— y que se imprime en la *res cogitans* a través de unos vestigios de un tipo especial y diferentes a los corporales, pues, tal y como apunta Joyce, «La capacidad de razonamiento puro es para Descartes, tanto epistemológica como ontológicamente independiente del mundo material»⁵⁸.

Ahora bien, como se ha señalado en relación a la memoria corporal, la constitución de hábito requiere no solo de la impresión de algo en la memoria, sino también del establecimiento de una *correlación* entre un estímulo y una respuesta que permita explicar el propio hábito. Landormy considera que «hay otras correlaciones que son formadas [...] por la voluntad del alma»⁵⁹, correspondiendo a las propias de la memoria intelectual. Respecto a esta cuestión, la correlación de la memoria intelectual se efectúa en unos términos diferentes a los de la memoria corporal. No se trata ya de grabar al mismo tiempo dos impresiones en el cerebro, sino de *recorrer sucesivamente dichas impresiones con el pensamiento hasta establecer una conexión*

⁵⁴ Descartes, «Carta a Mesland del 2 de mayo de 1644», p.422 (AT IV, p.114-5) [Trad. Olaso y Zwanck].

⁵⁵ Descartes, «Carta a Mersenne del 6 de agosto de 1640» (AT III, p.143) [Mi traducción].

⁵⁶ Descartes, «Carta a Arnauld del 4 de junio de 1648» (AT V, p.186) [Mi traducción].

⁵⁷ Descartes, «Carta a Mesland del 2 de mayo de 1644», pp.422-3 (AT IV, p.114-5) [Trad. Olaso y Zwanck].

⁵⁸ Joyce, R., «Cartesian Memory», *Journal of the History of Philosophy*, n°35, 1997, p.391 (Mi traducción)

⁵⁹ Landormy, P., «La mémoire corporelle et la mémoire intellectuelle dans la philosophie de Descartes», *Bibliothèque du Congrès Internationale de Philosophie*, n°4, 1902, p.277 (Mi traducción)

entre ellas que fundamente la correlación, tal y como se evidencia en la adquisición de hábitos mentales en las *Regulae*:

«Si, por ejemplo, he llegado a conocer por medio de diversas operaciones, primero, qué relación hay entre las magnitudes A y B, después entre B y C, luego entre C y D, y, finalmente, entre D y E, no veo por eso la que hay entre A y E, y no puedo verla por las ya conocidas si no me acuerdo de todas. Por lo tanto, las recorreré varias veces con un movimiento continuo [...] hasta que aprenda a pasar tan de prisa desde la primera a la última [...] pues de este modo, al mismo tiempo que se ayuda a la memoria, se corrige la lentitud del entendimiento y en cierta manera se aumenta su capacidad»⁶⁰

Por tanto, al recorrer el pensamiento diversas impresiones establecidas en la memoria intelectual, generamos una conexión entre éstas que posibilita modificar o implantar una determinada reacción estímulo-respuesta. Así, siguiendo el ejemplo de las *Regulae*, al reflexionar «sobre la dependencia mutua de las proposiciones simples, adquirimos la costumbre [es decir, el hábito] de distinguir inmediatamente qué es lo más y que es lo menos relativo y por qué grados se le reduce a lo absoluto»⁶¹.

En suma, la memoria intelectual ofrece una explicación para los hábitos cuya justificación memorística se ubica fuera de la corporalidad, en el ámbito del *pensamiento puro*. La importancia de ésta surgirá al considerar las distintas formas en que un hábito puede ser generado e impreso, lo que evidencia una diversidad de hábitos que esta distinción entre tipos de memoria permite recoger. Así, una vez recogidas las distintas formas en que un hábito puede ser impreso, es posible dar cuenta de la forma en que dicho fenómeno se produce a la vez que contribuir a preservar la distinción entre memoria corporal y memoria intelectual.

IV. Los distintos espacios de la intervención: una taxonomía de los hábitos cartesianos

Una vez elucidado el papel que la memoria posee respecto a los distintos hábitos se presenta como necesario un análisis exhaustivo de la distinción, a la que se ha aludido en diversas ocasiones, entre hábitos corporales y hábitos mentales que algunos autores utilizan someramente⁶². El argumento más importante sobre el que se valida dicha distinción parte de la imposibilidad de reducir a una misma categoría la diversidad de hábitos. La distinción alma-cuerpo es la clave sobre la que se articula la intervención del sujeto, pues en caso de que se desee intervenir sobre uno o sobre otro los hábitos se circunscribirán a un determinado espectro. Así, según qué sustancia se vea modificada, la intervención a través del hábito será corporal o mental.

⁶⁰ Descartes, *Reglas para la dirección del espíritu*, p.20 (AT X, pp.387-8).

⁶¹ Descartes, *Reglas para la dirección del espíritu*, p.33-4 (AT X, p.409).

⁶² Cf. Föti, V., «Descartes' Intellectual and Corporeal Memories» En Gaukroger, Schuster & Sutton (eds.), *Descartes' Natural Philosophy*. Routledge, London, 2000, p.595; Landormy, P., «La mémoire corporelle et la mémoire intellectuelle dans la philosophie de Descartes», *Bibliothèque du Congrès Internationale de Philosophie*, nº4, 1902, p.276.

Un análisis comparativo sobre la asunción de un hábito corporal, frente a la de un hábito mental evidencia la irreductibilidad de ambas nociones a una sola pese a sus amplias similitudes —recordemos que ambas comparten las características propias de cada hábito. Así, si comparamos el caso de un hábito corporal:

«A hacer esto somos impulsados, de forma natural, por la Música: pues es cierto que el sonido agita todos los cuerpos de alrededor, como se advierte en las campanas o con el trueno [...] al comienzo de cada medida el sonido se emite más fuerte y más distintamente: incluso hay que decir que el sonido golpea con mayor fuerza nuestros espíritus por los que somos provocados al movimiento. De donde se concluye que también las fieras pueden bailar al compás si se les enseña y acostumbra»⁶³

Con el de un hábito mental:

«Sin contar con que, aplicándolo [el método], sentía que mi espíritu se iba acostumbrando poco a poco a concebir los objetos con mayor claridad y distinción [...] ejercitándome sin cesar en el método que me había prescrito, para afianzarlo mejor en mi espíritu»⁶⁴

Observamos que la descripción del primero se fundamenta en una descripción fisiológica del fenómeno donde se asocia un estímulo corporal —cuya explicación se funda en la alteración de distintas fibras del cerebro, esto es, una justificación fisiológica— a una determinada respuesta. Además, la explicación de éste se puede ofrecer siempre en términos corporales y mecánicos, pues no necesita de pensamiento para poderse dar. Sin embargo, en el segundo caso, el hábito de concebir las cosas según el método precisa, en primer lugar, de *pensamiento*. Además, la modificación que produce este nuevo hábito no se puede ofrecer sino apelando a la *res cogitans* pues es una forma de operar para el pensamiento. Por tanto, ante la distinta fundamentación y lugar al que se dirige la *intervención* que presupone la asunción de dichos hábitos, conviene preservar la distinción entre hábitos. El sujeto cartesiano es un sujeto activo, es decir, busca la transformación del mundo acorde a sus intereses. Es por ello que conviene ejemplificar distintas formas en las que Descartes trata de intervenir sobre las diversas dimensiones que conforman al hombre.

4.1. La intervención del sujeto en el cuerpo: los «hábitos corporales»

La intervención sobre el cuerpo representa una de las constantes del pensamiento cartesiano cuya manifestación es perceptible en elementos como la farmacopea que desarrolla en su *Remedia et vires medicamentorum* o en la construcción de lentes propuesta en su *Dióptrica*. Siguiendo esta estela, los hábitos corporales encarnan, como se ha observado, un modo más de intervenir en el cuerpo por parte del sujeto, pues posibilita, como veremos, tanto la *sustitución de un hábito por otro*, como la

⁶³ Descartes, *Compendio de Música*, pp.64-5 (AT X, pp.94-5)

⁶⁴ Descartes, *Discurso del método*, pp.115-6 (AT VI, pp.21-2).

implantación de nuevos hábitos en nuestro cuerpo. La descripción de estos hábitos consiste en una breve exposición que aúne las distintas tesis defendidas a lo largo del presente artículo, donde un elemento importante consista en evidenciar el amplio número de hábitos que Descartes utiliza y que constituyen una forma fundamental de intervención en el cuerpo.

La adquisición de un hábito corporal precisa del establecimiento de una regularidad a través de un movimiento *repetido* en diversas ocasiones que se imprime en la memoria corporal hasta que, ante dicho estímulo, se genera una respuesta estandarizada —en forma de movimiento natural adquirido— regular, automática e inmediata. En definitiva, instauramos un hábito «mediante frecuentes casos de recuerdo o repetición; [de forma que] cuanto más recordemos las ideas o más a menudo repitamos una acción compleja, más reforzaremos las disposiciones corporales que hacen posible realizarlas»⁶⁵. En el caso de los hábitos corporales, incluimos todos aquellos cuya explicación apela a una fundamentación fisiológica —ya sea en la disposición de las fibras de los órganos o en los espíritus animales—, por lo que se incluyen todos aquellos hábitos que refieren tanto a la memoria corporal, como a la memoria local.

Dado que la interpretación que sugiero de los hábitos se funda sobre la capacidad de intervención, conviene evidenciar de qué formas éstos la efectúan. Respecto a los *hábitos corporales que instauran nuevas correlaciones* es posible señalar el ejemplo cartesiano de las fobias. Cabe previamente apuntar que en éstas se ven envueltas las pasiones, aunque, en línea con la caracterización de los movimientos naturales adquiridos, ellas permiten constituir hábitos donde la memoria que se ve implicada es de orden corporal —las correlaciones impresas se producen *en las fibras del cerebro*—, dando lugar a hábitos en forma de aversiones donde se produce un movimiento del pensamiento cuya manifestación se enmarca en los movimientos naturales adquiridos. Así, en uno de los ejemplos de fobias descrito por Descartes, se evidencia cómo tiene lugar el proceso de adquisición de un hábito corporal:

«El olor de las rosas puede haber causado un gran dolor de cabeza a un niño cuando aún estaba en la cuna, o puede haberle asustado mucho un gato, sin que nadie se haya dado cuenta de ello ni él lo recuerde en absoluto, aunque el sentimiento de aversión que entonces tuvo por dichas rosas o por el gato permanezca impreso en su cerebro hasta el fin de su vida»⁶⁶

Bajo esta descripción, se observa, en primer lugar, cómo se establece el hábito de que, ante el estímulo que supone el olor de una rosa, la respuesta automática, instantánea y regular consistirá en provocarnos una aversión —indicándonos dicha pasión el deber de huir de dicho objeto. Dicho ejemplo evidencia, por otra parte, cómo se presentan dos estímulos simultáneos al sujeto que se imprimen a un mismo tiempo en su cerebro, haciendo posible la correlación de la que depende un hábito —asustarnos mucho y el olor de una rosa. Así, este caso encarna la *implantación de un nuevo hábito corporal*, pues no cabe duda de la pertenencia de dicha correlación a la memoria corporal en tanto que permanece «impres[a] *en su cerebro* hasta el fin de

⁶⁵ Clarke, D., *Descartes's Theory of Mind*, Oxford University Press, Oxford, 2003, p.97 (Mi traducción)

⁶⁶ Descartes, *Las pasiones del alma*, p.517 (AT XI, p.429).

su vida»⁶⁷. Cabe señalar finalmente que, aunque la grabación de imágenes presupone un movimiento reiterado en varias ocasiones, en algunas ocasiones un único movimiento es capaz de efectuar tal impresión ya que un «hábito puede ser adquirido por una sola acción y no requiere un largo uso»⁶⁸.

La *sustitución de un hábito corporal por otro* constituirá la segunda forma en que el sujeto pueda intervenir sobre su cuerpo a través de los hábitos. Esta forma de modificación de los movimientos conlleva el poder «separarse a veces de éstos por hábito y unirse a otros muy diferentes»⁶⁹ tal y como sucede:

«Así, por ejemplo, cuando de repente encontramos algo muy sucio en un manjar que se come con apetito, la sorpresa de este encuentro puede cambiar de tal manera la disposición del cerebro que en lo sucesivo no podamos mirar dicho manjar sin sentir horror, mientras que antes lo comíamos con placer»⁷⁰

En este ejemplo se reiteran los patrones propios de la adquisición de un hábito —impresión de dos imágenes simultáneas que dan lugar a que, ante dicho estímulo, se efectúe una respuesta concreta y automática—, no obstante, lo más destacable es que evidencia la capacidad que el sujeto posee para modificar hábitos adquiridos e implantar otros nuevos que nos permitan vivir mejor.

En suma, los hábitos corporales constituyen una de las principales formas de intervención por parte del sujeto, ya sea para *implantar nuevos hábitos*, o conforme a *sustituir hábitos adquiridos por otros mejores*. La importancia de éstos en el proyecto cartesiano se entrevé en las numerosas formas en que Descartes trata de desarrollar este tipo de intervención: las fobias (AT XI, p.429), los regímenes de alimentación que decidimos seguir y que modifican la disposición de las fibras del estómago (AT I, p.507), mejorar nuestra visión distinta de los objetos más lejanos o más cercanos (AT VI, p.164), la domesticación de los animales (AT I, p.134; X, p.95; XI, pp.369-70), el adiestramiento de las pasiones (AT XI, p.487) o la capacidad de mirar al sol (AT VI, p.164).

4.2. La intervención del sujeto en la mente: los «hábitos mentales»

A pesar de las diversas manifestaciones mediante las que Descartes propugna la intervención del sujeto cartesiano en la mente a través del hábito, los intérpretes que han examinado la dimensión mental de distintos elementos de su propuesta no han planteado cuál es el papel que el hábito juega en estas cuestiones, efectuando, en consecuencia, *una presuposición del sentido de hábito* al abordar éstas. Por ello conviene elucidar la importancia que los hábitos mentales poseen en determinados ejes centrales de su pensamiento, mostrando que muchas de las propuestas que Descartes pretende realizar —como la implantación de su método como forma de enfrentarse con las cosas— no son sino *formas de intervención del sujeto en la mente*.

⁶⁷ Descartes, *Las pasiones del alma*, p.517 (AT XI, p.429).

⁶⁸ Descartes, *Las pasiones del alma*, p.485 (AT XI, p.369).

⁶⁹ Descartes, *Las pasiones del alma*, p.485 (AT XI, p.369).

⁷⁰ Descartes, *Las pasiones del alma*, p.485 (AT XI, p.369).

Los hábitos mentales son aquellos que instauramos en nuestro pensamiento gracias a la repetición reiterada de un pensamiento que se graba en la memoria intelectual, dando lugar a una correlación en la que la respuesta se caracteriza por ser automática, regular e inmediata. Es necesario reiterar que, en base a la distinción cartesiana entre cuerpo y alma, los hábitos mentales —vinculados a la memoria intelectual— se circunscriben exclusivamente a la *res cogitans*, constituyendo el pensamiento su acción fundamental.

Siguiendo la caracterización anterior sobre las formas en que los hábitos pueden intervenir, es posible señalar, en primer lugar, la *implantación de nuevos hábitos mentales*. La adquisición de reglas del pensar descritas en las *Regulae* ejemplifican la instauración, por parte de Descartes, de un posible hábito mediante el que lidiar con la cosas. En este caso, se trata del procedimiento de la *deducción* —complementado por la inducción (AT X, pp.388-92)— aquello que se trata de implantar como hábito propio del pensar, pues a través de la perfección de éste adquirimos «con la costumbre la capacidad de distinguir perfectamente las cosas»⁷¹. Esta se enmarca exclusivamente en el ámbito del *cogito*, abstraído de toda corporalidad⁷², pues se trata de un *movimiento del pensamiento* en el que, como en todo hábito mental, se ve envuelta la memoria intelectual⁷³ en tanto que «para la deducción no es necesaria la evidencia presente, como para la intuición, sino que más bien recibe en cierto modo, de la memoria, su certidumbre»⁷⁴.

La adquisición de un hábito deductivo en nuestro proceder mental requiere, a su vez, de un *movimiento repetido del pensamiento* que permita imprimir dicho hábito en la memoria:

«En verdad la memoria, de la cual se dijo que depende la certeza de las conclusiones que comprenden más cosas de las que podemos abarcar con una sola intuición, siendo fugaz y débil, debe ser *renovada y fortalecida por ese continuo y repetido movimiento del pensamiento*; así, sí por varias operaciones he descubierto primero la relación que existe entre una primera y una segunda magnitud; después, entre la segunda y la tercera; luego, entre la tercera y la cuarta, y, finalmente entre la cuarta y la quinta, no veo por eso cual sea la relación entre la primera y la quinta magnitud, ni puedo deducirla de las ya conocidas si no me acuerdo de todas; por lo cual me es necesario recorrerlas *repetidamente* con el pensamiento hasta que pase tan de prisa de la primera a la última que, sin dejar apenas ningún quehacer a la memoria, parezca que intuyo todo a la vez»⁷⁵

⁷¹ Descartes, *Reglas para la dirección del espíritu*, p.29 (AT X, p.401).

⁷² «si el entendimiento se ocupa de cosas que no tienen nada de corpóreo o semejante a lo corpóreo, no puede ser ayudado por estas facultades, sino, por el contrario, para que no sea entorpecido por ellas, se debe prescindir de los sentidos» Descartes, *Reglas para la dirección del espíritu*, p.38 (AT X, p.416).

⁷³ En este punto me enmarco en la interpretación de Joyce, quien sostiene que «If the memory faculty involved in the deduction reasoning were not located in the soul, then it would be impossible to maintain that it is the soul that performs the reasoning process: and challenging this latter thesis would undermine Descartes's very definition of the soul as *res cogitans*» (Joyce, R., «Cartesian Memory», *Journal of the History of Philosophy*, n°35, 1997, p.391). De manera que si la memoria se encuentra en el alma, se trata de la «memoria intelectual» aquella que efectúa el «hábito mental» de la deducción.

⁷⁴ Descartes, *Reglas para la dirección del espíritu*, p.10 (AT X, p.370).

⁷⁵ Descartes, *Reglas para la dirección del espíritu*, p.33 (AT X, pp.408-9).

Por tanto, la implantación de un hábito deductivo en nuestro proceder mental constituye ejemplo de un hábito mental que, abstraído de la corporalidad, instaure una costumbre en el pensamiento automatizada e inmediata. Asimismo, la *sustitución* de unos hábitos por otros conformará la segunda forma posible de intervención. En este caso hallamos un conocido ejemplo que evidencia tal posibilidad: *la sustitución de los prejuicios adquiridos en la infancia por el hábito de juzgar correctamente*. Los prejuicios infantiles, de los que todo sujeto debe librarse, constituyen un hábito mental instaurado por «un largo uso [que lo] ha grabado profundamente en nuestros espíritus»⁷⁶, que debe abandonarse porque nos conduce a confundir las cosas corporales y las mentales, impidiendo concebir cosas claras y distintas⁷⁷. Esta confusión, al estar implantada en forma hábito conlleva una forma de juzgar automatizada e inmediata que nos conduce al error:

«atribuimos a los sentidos los [juicios] que acostumbramos hacer desde nuestra infancia con respecto a las cosas sensibles, con ocasión de las impresiones que realizan en los órganos de nuestros sentidos; y la razón de esto es que *la costumbre nos hace razonar y juzgar tan rápidamente acerca de esas cosas* (o más bien, nos hace recordar los juicios que hemos hecho en otra ocasión), que no distinguimos esa manera de juzgar de la simple aprehensión o percepción de nuestros sentidos»⁷⁸

De esta forma, la *sustitución* de estos hábitos mentales perniciosos —que «tal vez ofusquen su luz natural»⁷⁹— conduce a la aceptación del *hábito de juzgar correctamente*. Para ello es necesario, no solo deshacerse de los prejuicios, sino también, una vez descubiertas las certezas claras y distintas, es necesario pensar en ellas repetidamente porque «puedo [...] gracias a una meditación atenta y repetida con frecuencia, imprimírmelo de manera tan fuerte en mi memoria, que nunca falle en acordarme de él cada vez que lo necesite, y en adquirir de esa manera el *hábito de no equivocarme*»⁸⁰. Por tanto, se efectúa así *la sustitución* de un hábito mental pernicioso, por otro que nos permite no recaer en el error, y así obtener conocimiento:

«porque si bien ha sido dicho por muchos que para entender bien las cosas inmateriales o metafísicas uno debe alejar su espíritu de los sentidos, nadie sin embargo, que yo sepa, había mostrado hasta ahora por qué medio se podía hacer eso. Ahora bien, el verdadero y, a mi parecer, único medio para eso se halla contenido en mi segunda Meditación; pero es tal, que no es suficiente con haberse percatado de él una vez, sino que hay que examinarlo con frecuencia y considerarlo largo tiempo para que el hábito de confundir las cosas intelectuales con las corporales, que se ha enraizado en nosotros durante todo el curso de nuestra vida, pueda ser borrado por un hábito contrario de distinguir las, adquirido por el ejercicio de varias jornadas»⁸¹

⁷⁶ Descartes, *Meditaciones metafísicas*, p.253 (AT IX-A, p.106).

⁷⁷ Véase toda la confusión que se produce en lo que Descartes denomina el tercer grado de la sensación —donde se realizan los juicios provenientes de la sensibilidad—, que es precisamente donde se ocasiona gran parte de las confusiones propias de los prejuicios de la infancia (AT VII, pp.437-9)

⁷⁸ Descartes, *Meditaciones metafísicas*, p.370 (AT VII, p.438).

⁷⁹ Descartes, *Meditaciones metafísicas*, p.253 (AT IX-A, p.106).

⁸⁰ Descartes, *Meditaciones metafísicas*, p.199 (AT IX-A, p.49).

⁸¹ Descartes, *Meditaciones metafísicas*, p.250 (AT IX-A, pp.103-4).

Así, a través de un movimiento repetido del pensamiento conseguimos imprimir en la memoria intelectual —pues dichos vestigios se circunscriben al espacio de lo mental— un nuevo hábito mediante el que juzgar.

En este punto se observa cómo determinadas propuestas cartesianas cuya importancia se observa a través de toda la obra implican la intervención del sujeto en el espacio de lo mental. Otro tipo de «hábitos mentales» como la implantación del método (AT VI, p.21) o las virtudes (AT XI, p.453) constituirán elementos que permitan operar al pensamiento, alterando la forma en que éste actúa —lo que debe considerarse como una *intervención sobre el pensamiento mediante la instauración de hábitos mentales*.

V. Conclusión

La conocida afirmación de Descartes en el *Discurso del método* de que a través de la ciencia podremos convertirnos en «dueños y poseedores de la naturaleza» ha supuesto entender que el ámbito de intervención hacia el que se hayan dirigido los resultados sea solamente el *externo* al sujeto. No obstante, como he sostenido al principio del presente artículo, existe un ámbito *interno* de actuación —cuerpo y alma— en el que el sujeto cartesiano también interviene a través del hábito, efectuando modificaciones en prácticas que no se consideran del todo satisfactorias. El dominio de los hábitos adquiridos posee una gran importancia en el proyecto cartesiano, pues aspectos centrales como la adquisición del método, el olvido de los prejuicios de la infancia o el dominio de las pasiones precisan de la noción de hábito y de la de intervención a fin de ser explicados. Se trata, en definitiva, de un elemento que permite al sujeto perfeccionar el modo en el que se conduce en la práctica de la vida, sirviéndose para ello de una mejor certeza moral —aquel conocimiento «suficiente para regular nuestras costumbres»⁸². Por ejemplo, para la práctica de la vida «es necesario desarrollar el hábito de actuar siempre acorde a nuestras mejores razones para actuar. Descartes denomina a este hábito como virtud de resolución»⁸³. Sin embargo, debe ser señalado que los hábitos también manifiestan una relación directa con el ámbito de la certeza metafísica, cuya consecución precisa haber adquirido el hábito de separar lo corporal y lo mental.

El concepto de hábito, por otra parte, se funda sobre una serie de nociones en las que se efectúa la distinción entre cuerpo y alma. La explicación de las diversas formas de movimiento es necesaria para ofrecer una taxonomía sobre qué movimientos son susceptibles de ser *alterados* —apelando a su constitución, bien corporal, bien mental. Asimismo, la distinción entre tipos de memoria permite ofrecer una explicación necesaria —preservando la distinción— sobre cómo se funda y preserva el fenómeno del hábito. De este modo, a través de dicho análisis se ha podido brindar una explicación del hábito en términos de estímulo-respuesta donde, mediante las nociones cartesianas de memoria y movimiento, es posible establecer cómo se efectúa tal correlación, pudiendo efectuarse una respuesta automática, regular e inmediata que constituye el propio hábito. Ante la amplitud de posibilidades que juegan

⁸² Descartes, *Principios de la filosofía*, p.411 (AT IX-B, p.323)

⁸³ Araujo, M., *Scepticism, Freedom and Autonomy. A Study of the Moral Foundations of Descartes' Theory of Knowledge*, Walter de Gruyter, Berlín, 2003, p.200

los distintos hábitos expuestos por Descartes —sobre todo aquéllos que conciernen a elementos fundamentales de su proyecto epistémico— se observa que no es suficiente una explicación de éstos que apele un supuesto sentido intuitivo del término, como la tradición interpretativa ha tendido a hacer. Examinar los vínculos entre la red conceptual cartesiana, apelando a movimientos y memoria es fundamental para una correcta comprensión del funcionamiento de los hábitos —lo cual es preciso a la hora de sustituir unos hábitos por otros.

En definitiva, el concepto cartesiano de hábito representa una noción base cuya importancia no debe menospreciarse, pues encarna el núcleo que da solidez a su proyecto, dejando vislumbrar, a su vez, que el sujeto cartesiano no es el investigador puro que «pierde todo interés que no sea el interés por el conocimiento [en sí mismo]»⁸⁴, sino que el objetivo primordial de éste es la intervención práctica en el máximo número de ámbitos para mejorar nuestra forma de estar en el mundo.

Referencias bibliográficas

- ARAUJO, M., *Scepticism, Freedom and Autonomy. A Study of the Moral Foundations of Descartes' Theory of Knowledge*, Walter de Gruyter, Berlín, 2003
- AUCANTE, V., *La philosophie médicale de Descartes*, Presses Universitaires de France, Paris, 2006
- AUCANTE, V., *Écrits physiologiques et médicaux*, Presses Universitaires de France, Paris, 2000
- BURNETT, G., «Descartes and the Hyperbolic Quest: Lens Making Machines and their Significance in the Seventeenth Century», *Transactions of the American Philosophical Society*, 2005, pp.1-155.
- CLARKE, D., *Descartes's Theory of Mind*, Oxford University Press, Oxford, 2003
- CUNNING, D., *Argument and Persuasion in Descartes' Meditations*, Oxford University Press, Oxford, 2010
- DESCARTES, R., *Descartes*, ed. Flórez Miguel, Gredos, Madrid, 2011
- DESCARTES, R., *Compendio de Música*, trad. Flores y Gallardo, Tecnos, Madrid, 2001.
- DESCARTES, R., *Principios de la filosofía*, trad. Quintás Alonso, Alianza Ed., Barcelona, 1995.
- DESCARTES, R., *Discurso del método, Dióptrica, Meteoros y Geometría*, trad. Quintás Alonso, Alfaguara, Madrid, 1981.
- DESCARTES, R., *Descartes. Obras escogidas*, trad. Olaso y Zwanck, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1967.
- DESCARTES, R., *Oeuvres de Descartes (XII Vol.)*, Adam & Tannery (Eds.), París: Leopold Cerf, 1897-1913
- FÓTI, V., «Descartes' Intellectual and Corporeal Memories» En Gaukroger, Schuster & Sutton (eds.), *Descartes' Natural Philosophy*. Routledge, London, 2000, pp.591-603
- JOYCE, R., «Cartesian Memory», *Journal of the History of Philosophy*, nº35, 1997, pp.375-393.
- KIEFT, X., «Le problème de l'inconscient selon Descartes», *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 132 (3), 2007, pp.307-21

⁸⁴ Williams, B., *Descartes. El proyecto de la investigación pura*, Cátedra, Madrid, 1996, p.59

- KIEFT, X., «Mémoire corporelle, mémoire intellectuelle et unité de l'individu selon Descartes», *Revue Philosophique de Louvain*, n°104, 2006, pp.762-786
- LANDORMY, P., «La mémoire corporelle et la mémoire intellectuelle dans la philosophie de Descartes», *Bibliothèque du Congrès Internationale de Philosophie*, n°4, 1902, pp.259-98.
- MORRIS, J., «Pattern Recognition in Descartes' Automata», *Isis*, vol.60, no. 4, pp.451-460
- OKSENBERG RORTY, A., «Descartes on thinking with the body» En Cottingham (Ed.), *The Cambridge companion to Descartes*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, pp.371-392.
- RIBE, N., «Cartesian Optics and the Mastery of Nature», *Isis*, n°88, 1997, pp.42-61.
- SUTTON, J., *Philosophy and memory traces. Descartes to connexionism*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007
- SUTTON, J., «The Body and the Brain» En Gaukroger, Schuster & Sutton (eds), *Descartes' Natural Philosophy*. Routledge, London, 2000, pp.697-722.
- WILLIAMS, B., *Descartes. El proyecto de la investigación pura*, Cátedra, Madrid, 1996.