

# DESCARTES Y LAS ENFERMEDADES DEL ESPÍRITU: LA MELANCOLÍA

**SERGIO GARCÍA RODRÍGUEZ**

UNIVERSITAT DE LES ILLES BALEARS

*Resumen: El presente artículo analiza la enfermedad del espíritu que Descartes denomina «melancolía» a fin de evidenciar cómo el bien corporal que conforma la salud es necesario para la consecución de una buena vida. Para ello, se establece, en primer lugar, la explicación fisiológica de la patología y en qué sentido el desequilibrio en los órganos afecta a las facultades de la mente. En segundo lugar, se examina en qué modo la melancolía es concebida por Descartes bajo su noción de salud. Finalmente, se determina el impacto que esta afección tiene en la búsqueda de la buena vida cartesiana.*

*Palabras clave: Descartes, enfermedad, locura, medicina, melancolía, mente*

---

*Descartes and Diseases of the Spirit: the Melancholy*

*Abstract: This article analyses the mental disease that Descartes calls «melancholy» in order to demonstrate how health is necessary for the attainment of a good life. For this aim, firstly, it is established the physiological explanation of the pathology and in which sense the disequilibrium in the organs affects the faculties of the mind. Secondly, it is examined how melancholy is conceived by Descartes under his notion of health. Finally, it is determined the impact that this condition has in the search for the Cartesian good life.*

*Keywords: Descartes, disease, madness, medicine, melancholy, mind*

---

Correspondencia: Sergio García Rodríguez

Universidad de las Islas Baleares

Departamento de Filosofía y Trabajo Social

Edificio Ramon Llull

Cra. de Valldemossa, Km. 7.5

07122 Palma

Contacto: [gsergio91@hotmail.com](mailto:gsergio91@hotmail.com)

## 1. Introducción

Los estudios médicos de Descartes conforman un corpus de conocimiento cuya relevancia ha tendido a ser enfatizada en las últimas décadas dentro del conjunto de la obra cartesiana por multitud de intérpretes —Gaukroger (2003), Aucante (2006). No sólo Descartes fue un respetado médico dedicado a ejercer puntualmente la profesión para salvaguardar a sus amigos y conocidos de distintas dolencias (AT II, 541; III, 90; IV, 564)<sup>1</sup>, sino que, por la propia relevancia de sus estudios fisiológicos, se le llegó a ofrecer una cátedra de medicina en la universidad de Bolonia (Manning, 2014). El interés de Descartes por la medicina se constata en la mayoría del corpus cartesiano, pues muchas de sus obras presentan posicionamientos teóricos que siempre son acompañados de una exposición de los fundamentos fisiológicos sobre los que se apoya la teoría. Ese es el caso de la *Dióptrica*, donde se presenta toda una descripción de la anatomía del ojo (AT VI, 105-8) que es requerida a fin de fundamentar una teoría de la visión o diseñar los distintos artefactos ópticos que deben perfeccionar la percepción visual. Análogamente, en las *Pasiones del alma* se expone una explicación de los fundamentos fisiológicos que subyacen a las múltiples pasiones. Conviene señalar que este interés por la medicina no es fruto de una mera preocupación teórica, sino que Descartes estaba orientado por los problemas de orden práctico propios de la medicina, pues como él mismo reconoció, «la salud [...] es el fundamento de todos los demás bienes que pueden poseerse en esta vida» (AT IV, 62 [580]). La medicina constituye, por tanto, un conocimiento teórico que dota al sujeto de herramientas con las que es posible intervenir sobre el cuerpo a fin de garantizar su buen funcionamiento.

El proyecto cartesiano se guía por la búsqueda de la *buena vida* (AT IV, 282; VI, 22; IX-B, 13) como el fin hacia el que se encamina todo el sistema, pues «debemos sobre todo bien vivir» (AT IX-B, 13 [15]). La búsqueda del bien vivir es aquello que dota de sentido a las propias intervenciones médicas dado que alienta y define cuáles son las intervenciones adecuadas sobre el cuerpo. Por otro lado, la salud constituye uno de los principales bienes corporales sobre los que se erige esa buena vida y al que Descartes consagra gran parte de su proyecto, pues, tal y como él mismo afirma, «la conservación de la salud ha sido desde siempre el objetivo principal de mis estudios» (AT IV, 329). El concepto cartesiano de salud refiere estrictamente a la dimensión corporal del sujeto en la medida en que esta noción se entiende como «el funcionamiento adecuado del cuerpo acorde a las funciones

---

1. 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— (*Oeuvres de Descartes (XII Vol.)*, París, Leopold Cerf, 1897-1913). Así, se indicará que la referencia pertenece a AT, junto con el correspondiente volumen y página. Entre corchetes se indicará el número de página de la traducción salvo que sea propia. Las traducciones expuestas en el texto se realizarán, salvo que se indique una traducción propia, en base a la edición de Cirilo Flórez (*Descartes*, Madrid, Gredos, 2011), indicando su página correspondiente. Los *Principios de la Filosofía* y la *Dióptrica* se ceñirán a las traducciones de Guillermo Quintás (*Principios de la filosofía*, Madrid, Alianza Editorial, 1995), (*Discurso del método, Dióptrica, Meteoros y Geometría*, Madrid, Alfaguara, 1981)

naturales que la naturaleza le ha otorgado, cuya finalidad es tanto la *conservación de la existencia* como la consecución de una *buena vida*» (García Rodríguez, 2017a: 327). En efecto, bajo la óptica cartesiana, «La salud es el mayor de todos los bienes que conciernen al cuerpo» (AT V, 327). Desde una concepción humoral, Descartes apela a los distintos desequilibrios que pueden suscitarse en el cuerpo como el origen de las distintas afecciones, de modo que el concepto de salud siempre es vinculado a la corporalidad del *vrai homme* (AT IV, 220; IV, 589; V, 327; VI, 62). Así pues, pareciera que las enfermedades representan una noción que debe ser circunscrita exclusivamente a la *res extensa* del sujeto. A este respecto, es importante destacar el siguiente fragmento de la Sexta Parte del *Discurso del método*:

«la conservación de la salud, que es, sin duda, el primer bien y el fundamento de los otros bienes de esta vida, porque el espíritu mismo depende del temperamento y de la disposición de los órganos del cuerpo que, si es posible encontrar algún medio para hacer que los hombres sean comúnmente más sabios y más hábiles que han sido hasta aquí, creo que es en la medicina [...] [pues] podríamos librarnos de una infinidad de enfermedades, tanto del cuerpo *como del espíritu*» (AT VI, 62 [142-3])

Este fragmento pone de manifiesto que desde la óptica cartesiana no todas las enfermedades refieren a la corporalidad en tanto que existen dolencias cuya impronta se efectúa en la *res cogitans*. Es en este punto donde debe introducirse la consideración relativa a los locos (*foux*) que Descartes realiza a lo largo de su obra, pues la locura constituye una dolencia —contextualmente denominada *melancolia*<sup>2</sup>— con una sintomatología concreta a la que el marco explicativo de la medicina cartesiana extenderá también su comprensión. La relevancia de la locura dentro del proceso meditativo planteado con vistas a conquistar la primera certeza metafísica ha conducido a múltiples intérpretes como Frankfurt (1970), DeHaven (1978) o Scott (2009) a establecer una relación entre esta afección y los propios argumentos escépticos. Con todo, sin querer restar valor a la relevancia de esta cuestión dentro del ejercicio de las meditaciones, es preciso considerar que Descartes presenta toda una descripción fisiológica de la melancolía y una explicación de los efectos que dicha alteración perpetra sobre la razón.

El presente artículo tiene el propósito de ubicar esta patología dentro del esquema teórico cartesiano relativo a la conservación de la salud a fin de exponer la etiología de la melancolía y en qué sentido es perniciosa. Para ello, en primer lugar, se reconstruirá la descripción fisiológica de Descartes que causa dicha afección y se analizará en qué sentido trastorna las facultades de la mente. En segundo lugar, se tratarán de articular las enferme-

---

2. La melancolía representaba en el siglo XVII una afección con amplias manifestaciones, pues abarcaba «desde una forma de tristeza o desorden socialmente aceptable [...] considerada el concomitante natural de una persona de genio e inspiración, hasta una enfermedad bastante grave que implicaba alucinaciones persistentes» (Gaukroger, 1995: 19)

dades del espíritu dentro de la noción cartesiana de salud. Finalmente, se expondrá en qué modo la melancolía puede afectar a la consecución de una buena vida.

## 2. La explicación fisiológica de la melancolía: un punto de vista cartesiano

La locura constituye una patología cuyas manifestaciones, según sostiene Foucault en su *Historia de la locura en la época clásica* (1961), han sido interpretadas de modo muy diverso a lo largo de la historia y han estado siempre bajo el foco de la medicina. Desde los escritos de Hipócrates, la locura conformó un trastorno explicado sobre la base de una teoría humoral donde las alteraciones que se producían en el bazo ocasionaban un desequilibrio en uno de los cuatro humores: la bilis negra o atrabilis. Dado que la función del bazo residía en purificar la propia sangre así como la bilis negra que se acumulaba en el hígado (Galeno, 2010: 245), cualquier alteración que se produjera sobre éste órgano conllevaba necesariamente un desequilibrio sobre este humor que se trasladaba al estómago y, en última instancia, al cerebro —donde se asienta la facultad racional del sujeto (Galeno, 2010: 241). Efectivamente, recordemos que desde la fisiología galénica, el estómago dispone de aquella reserva de sangre que alimenta al cerebro, por lo que cuando el estómago se ve «inflamado y la sangre de éste se vuelve más espesa y atrabiliosa de lo normal [...] los vapores del estómago inflamado ascienden hacia el cerebro y lo trastornan. En consecuencia, las percepciones sensoriales de los individuos melancólicos puede ser también alteradas» (Calabritto, 2012: 631). Así, es el desequilibrio efectuado sobre la bilis negra aquello que constituye la causa principal de la enfermedad que se conocerá como *melancolía*. Este trastorno, cuya etimología proviene de los términos griegos *melas* (negro) y *kholé* (bilis), representaba la explicación ofrecida desde la teoría humoral para dar cuenta de la locura (Nutton, 2004: 84):

«En efecto, los melancólicos adquieren la enfermedad cuando se corrompe la sangre por efecto de la bilis y del flegma, y empiezan a delirar y algunos incluso enloquecen [...] La locura y el delirio se producen en tanto menor grado, cuanto precisamente la bilis es más débil» (Hipócrates, 1990: 72)

Es, pues, el influjo de la atrabilis el responsable principal de las alteraciones que ocasionan delirios y alucinaciones. En este sentido, Galeno en su *De uso de las partes*, profundizará en el pernicioso influjo de melancolía sobre el cerebro<sup>3</sup> a fin de explicar los delirios propios de la enfermedad, afirmando que:

---

3. Con todo, siguiendo la distinción establecida por Rufo de Éfeso (Jackson, 1989: 44), Galeno distingue entre tres tipos de manifestaciones posibles que tiene la melancolía según el órgano afectado —cerebro, sangre o estómago. (Radden, 2000: 63). Así pues, la locura referirá a aquella manifestación de la melancolía que perturba el cerebro, pues en él se ubican las facultades racionales.

«Así, el que sabe que la facultad del raciocinio tiene su sede en el encéfalo, sabrá también que los delirios, las frenitis, los letargos, las locuras y las melancolías se producen cuando el encéfalo está afectado en primera instancia o por simpatía» (Galeno, 2010: 730)

Esta descripción fisiológica de la locura fundada sobre los desequilibrios humorales constituirá la explicación hegemónica sobre la que la medicina operará hasta bien entrado el siglo XVIII. Durante siglos se elaborará una descripción perfeccionada de la melancolía donde se desarrollará «una tradición con un importante grado de coherencia clínica y unos rasgos explicatorios y terapéuticos que se mantenían unidos por la teoría humoral» (Jackson, 1989: 101). En los siglos XVI y XVII, la melancolía representará un trastorno muy presente dentro de la concepción médica del momento y, pese al surgimiento de teorías médicas alternativas como la iatroquímica —fundada sobre un principio radicalmente distinto como es el principio homeopático—, conformará la explicación hegemónica desde el influyente galenismo a fin de explicar la locura. El mejor ejemplo de ello se halla en el *The Anatomy of Melancholy* (1621), donde R. Burton presentará uno de los más influyentes estudios de la melancolía cuya explicación se fundará sobre la teoría de los humores. La descripción sintomatológica propuesta por Burton recogerá la relación entre melancolía y locura, defendiendo que se trata de «una especie de debilidad mental y delirio sin fiebre, acompañada de temor y tristeza sin causa aparente» (Burton, 1947: 13). El órgano principalmente afectado por la melancolía será, pues, el cerebro, al que invadirá una chochez donde «alguna de las principales facultades humanas, como la imaginación o la razón, están alteradas» (Burton, 1947: 14). Asimismo, la entrada «melancólico» en el *Dictionnaire universel* (1664) de Furetière —que recoge el uso contextual del término— evidencia tanto la hegemonía de la comprensión humoral, como la conexión que se establecía en el Barroco entre esta alteración y la locura:

«En términos médicos, es también una enfermedad que causa una ensoñación sin fiebre, acompañada de un temblor y tristeza sin causa aparente que proviene de un humor o vapor melancólico que ocupa el cerebro y altera la temperatura. Esta enfermedad hace decir o hacer cosas irracionales» (Furetière, 1664: 590)

Es en este contexto en el que se debe ubicar la comprensión cartesiana de la melancolía. A pesar de los influjos que la medicina iatroquímica ejerció sobre Descartes (García Rodríguez, 2015), éste siempre adaptó su teoría médica al paradigma de la teoría humoral de corte galénico. Ciertamente, la explicación cartesiana sobre las distintas afecciones y desórdenes se efectúa sobre el desequilibrio en los humores como fundamento principal de las distintas dolencias, recogiendo así el testigo de la tradición de su época. Las causas de estas alteraciones humorales serán múltiples, de modo que algunas serán resultado de los

alimentos consumidos —lo que llevará al propio Descartes a elaborar recomendaciones dietéticas (García Rodríguez, 2017b: 155-62)— y otras se producirán por la perturbación en la disposición de los órganos encargados de procesar los humores. Será en esta última circunstancia donde Descartes ubique la principal causa de la melancolía. Desde la óptica cartesiana, la melancolía representa un trastorno por el que se desequilibran los humores del cerebro en base a un exceso de bilis negra, causando delirios y tristeza. Fisiológicamente, Cartesio comparte la idea de orientación galénica de que el bazo posee la función de purificar la sangre (AT XI, 169) y que el humor denominado atrabilis o bilis negra procede de este órgano (AT XI, 468), por lo que cualquier alteración en la disposición del bazo entraña un desequilibrio en la bilis negra que, en última instancia, puede conducir a un trastorno melancólico.

El principal síntoma que esta enfermedad manifiesta se observa en los delirios, como los de aquellos «melancólicos que creen ser cántaros o tener alguna parte del cuerpo enorme» (AT X, 511 [83]). La razón de estos desvaríos residirá en que la melancolía aflige principalmente al cerebro (AT VI, 141; VII, 28-9) —«órgano en el que se ejerce esa facultad que llaman sentido común» (AT VI, 109 [81])—, por lo que generará perturbaciones en las facultades intelectivas de los afectados:

«Y ¿cómo podría acaso negar que estas manos y este cuerpo son míos?, a no ser que me compare con esos insensatos cuyo cerebro está de tal manera perturbado y ofuscado por los negros vapores de la bilis, que aseguran constantemente que son reyes, siendo muy pobres; que están vestidos de oro y púrpura, estando por completo desnudos; o que se imaginan que son cántaros, o que tienen un cuerpo de vidrio. Pero no son más que locos, y yo no sería menos extravagante si me guiase por sus ejemplos» (AT VII, 18-9 [166])

Este fragmento de las *Meditaciones* es muy significativo, pues evidencia la relación que establece Descartes entre la alteración de la bilis negra y la perturbación que se ocasiona en el cerebro, trastornando las facultades mentales del sujeto. En este punto es preciso recordar que la glándula pineal o *conarium* conforma la parte del cerebro «donde todos nuestros pensamientos se forman» (AT III, 19). Precisamente por ello, Descartes destacará que dicha glándula representa el lugar cuya alteración ocasiona las enfermedades mentales, dado que «sucede con mucha frecuencia que personas ven su mente trastornada sin ninguna causa conocida y que podría ser atribuida a una enfermedad de esta glándula» (AT III, 123).

Una vez se han establecido los elementos fisiológicos implicados en la melancolía, conviene dilucidar el mecanismo causal por el que los desequilibrios en los humores generan los desvaríos propios de dicha afección. Para ello, es necesario recordar que la descripción cartesiana del sistema perceptivo establece una estrecha conexión entre los espíritus animales y la representación que la mente se forma del objeto —y sobre la que se fundan las

distintas respuestas conductuales del individuo. A través de la impresión que genera un objeto exterior en nuestros órganos perceptivos, se traslada ese impulso mediante los nervios hasta llegar al cerebro y, allí, los espíritus animales provocan movimientos en la glándula pineal (AT III, 362) —de forma que diferentes movimientos ocasionan en la mente representaciones diversas (AT XI, 346). En este sentido, los objetos externos dibujan una imagen dentro de la glándula pineal que es lo que propiamente constituye la representación del objeto:

«Cuando los objetos externos actúan sobre mis sentidos y pintan su idea o más bien su figura, y la mente advierte estas imágenes que se pintan en una glándula, entonces se dice que la mente siente; pero cuando las imágenes no son pintadas en la glándula por las cosas externas, sino por la mente misma, que representa y forma las cosas externas en el cerebro sin estar éstas presentes, se trata de la imaginación; de manera que la diferencia entre la imaginación y la sensación consiste sólo en que en ésta las imágenes son pintadas por los objetos externos, que están presentes, mientras que en aquella lo son por la mente, sin los objetos externos y como con sus ventanas cerradas» (AT V, 162 [438])

Ahora bien, tras esta teoría de la percepción subyace la idea de que el cuerpo debe encontrarse *adecuadamente* dispuesto a fin de ofrecer un conocimiento perceptivo correcto, pues «cuando está bien dispuesto, d[a] al alma un conocimiento correcto; pero cuando está mal, no deja de afectar al alma según esas mismas leyes, de donde debe resultar un conocimiento tal que ella sea engañada» (AT V, 163-4 [439]). Efectivamente, si la disposición de las fibras del cerebro es la adecuada, el mecanismo perceptivo permite captar los objetos exteriores realmente existentes y adecuar la reacción conductual del sujeto a éstos. Sin embargo, la alteración que enfermedades como la melancolía producen sobre la disposición de las fibras del cerebro hacen percibir a la mente objetos inexistentes:

«cuando algunos vapores, removiendo su cerebro, disponen aquellas partes del mismo modo que están generalmente al servicio de la visión de igual forma que lo harían los objetos si estuviesen presentes» (AT VI, 141 [105])

La razón de ello reside en que al trastocar la disposición del órgano, el efecto que debería generar determinado estímulo de los espíritus animales varía, de modo que hace percibir a la mente un objeto distinto al que realmente ocasiona la percepción. En otras palabras, dado que las fibras del cerebro se encuentran alteradas, el estímulo que generan los espíritus animales da lugar a una percepción distinta a la que correspondería a dicho estímulo y que es la que se les representa a los melancólicos. Delirios como imaginar ser un cántaro o tener un cuerpo de vidrio constituyen, así, percepciones erróneas donde los es-

tímulos de los espíritus animales son distorsionados en base al influjo ejercido por la bilis negra sobre el cerebro.

El trastorno melancólico aflige, en concreto, a una de las facultades que se encuentran en el cerebro y que es propia de la mente: la imaginación (AT III, 479) —uno de los modos del pensar. La reconstrucción que es posible extraer de la descripción cartesiana de la melancolía muestra que la imaginación siempre conforma la facultad alterada sobre la que se fundan los dislates de los melancólicos. En efecto, según reconoce Descartes, «por tener trastornada la imaginación, como sucede a los melancólicos, juzgamos que sus desordenados fantasmas representan la verdadera realidad» (AT X, 423 [42]). A este respecto, es necesario recordar que la imaginación constituye una facultad vinculada estrechamente a la corporalidad del sujeto, pues los elementos con los que la imaginación elabora sus frutos provienen siempre de los sentidos (AT III, 394; VII, 387). Se trata, así, de una facultad que se distingue de la pura intelección en la medida en que «en la intelección el espíritu no se sirve sino de sí mismo, mientras que en la imaginación él contempla alguna forma corporal» (AT VII, 385 [410]) —tal y como Descartes evidencia a través de los ejemplos del kiliágono o del pedazo de cera. Ahora bien, pese a esta diferencia entre ambas facultades, la imaginación es fundamental a la hora de establecer conocimientos referentes a la corporalidad, conjugándose así con el entendimiento pues «el cuerpo, es decir, la extensión, las formas y los impulsos que lo mueven, puede también conocerse sin más ayuda que la del entendimiento, pero es preferible que en ayuda del entendimiento acuda la imaginación» (AT III, 691-2 [558]). Por tanto, la imaginación se conjuga con el entendimiento en aquellos juicios relativos a la sensibilidad, constituyendo el elemento clave que hace posible disponer de un conocimiento cierto en la esfera de la corporalidad. Así, «pudiendo el entendimiento ser movido por la imaginación» (AT X, 416 [38]), los delirios de la locura se componen de percepciones donde «la imaginación se halla fuertemente agitada [...] [porque] el cerebro está perturbado» (AT VII, 358 [392]) que se trasladan al entendimiento, de forma que se elaboran conocimientos falsos que engañan al alma.

En definitiva, la melancolía representa una alteración por el que se desequilibran los humores del cerebro por un exceso de bilis negra, lo que ocasiona, a su vez, un trastorno en la imaginación por el que los sujetos «estim[a]n que ven diversos objetos, que, sin embargo, no están ante sus ojos» (AT VI, 141 [105]). La explicación fisiológica cartesiana sostiene que la alteración de las percepciones es fruto de una alteración en las fibras de la glándula pineal que trastoca la forma en que se procesan los estímulos que recibe el órgano. De ese modo, esa alteración de las fibras del cerebro perturba, a su vez, la imagen que se pinta en la glándula pineal mediante el estímulo, por lo que se representan en la mente objetos inexistentes sobre los que se fundan los dislates de los melancólicos. La facultad de la imaginación es, por tanto, perturbada y, dada la estrecha relación existente entre la imaginación y el entendimiento se produce un conocimiento falso como aquel que afirman los locos.



### 3. La distinción cartesiana entre «enfermedades del cuerpo» y «enfermedades del espíritu»

La distinción real que Descartes establece entre cuerpo y alma hace posible una descripción mecanicista de los procesos fisiológicos donde no se requiere apelar a formas substanciales o cualidades activas (Llinàs, 2016: 439). Precisamente en esta línea, el concepto cartesiano de «salud» se circunscribe exclusivamente a la dimensión corporal del sujeto, pues, tal y como el propio Descartes subraya en múltiples ocasiones, «La salud es el mayor de todos los bienes que concierne a nuestro cuerpo» (AT V, 327). Cartesio concibe la salud como el adecuado funcionamiento de los distintos órganos que componen el cuerpo de acuerdo a las funciones que por naturaleza se les ha asignado —una comprensión estrictamente mecanicista que apela únicamente a los elementos propios de la *res extensa*. Con todo, pese a que la noción cartesiana de salud se circunscribe a la corporalidad siguiendo la imagen del mecanismo del reloj planteada en la Sexta Meditación (AT IX-A, 68), Descartes sostiene la existencia de enfermedades que aquejan al espíritu en la medida en que producen «alteraciones que tienen lugar en la mente» (AT III, 123). En base a este tipo de dolencias, se presenta una dificultad inicial a la comprensión de la salud en términos estrictamente corporales que es necesario dilucidar a fin de comprender el estatuto de las enfermedades del espíritu.

El hombre se constituye, a juicio de Descartes, de dos substancias —mente y cuerpo— que conforman una unidad substancial donde cada una de ellas ejerce su influjo sobre la otra. Sobre la base de la distinción real entre alma y cuerpo, Descartes discierne entre dos tipos de afecciones (AT VI, 62) cuyo estatuto dependerá de cuál de las substancias que componen al *vrai homme* sea la principalmente afectada: *enfermedades corporales* y *enfermedades mentales*. Las primera categoría refiere a aquellas dolencias cuyos efectos se circunscriben primordialmente a la dimensión corporal del sujeto —por ejemplo, la erisipela (AT I, 137) o la gota (AT IV, 564)—, mientras que la segunda alude a aquellas afecciones donde las facultades propias del *cogito* como el entendimiento o la imaginación son las que se ven perturbadas —según se evidencia con la melancolía. Si bien es posible discernir entre tipos de enfermedades recurriendo a la substancia principalmente afectada, es preciso destacar que, pese a ello, el concepto cartesiano de salud continúa refiriendo a la dimensión corporal del sujeto. El motivo radica en que todas las dolencias —corporales y mentales— se explican sobre la base de una alteración corporal cuyo pernicioso influjo trastoca la correcta disposición de los órganos y de los humores. Dado que el hombre constituye una unión substancial, el cuerpo conforma una parte indesligable del *vrai homme* y es sobre la que se fundamenta la noción de salud. Así, todas las enfermedades son igualmente ocasionadas por los desequilibrios que se generan en la dimensión corporal del sujeto, por lo que la salud —que representa el adecuado funcionamiento de los órganos de acuerdo a su función natural— continúa conformando una noción relativa a la corporalidad. Ahora bien, las enfermedades representan el modo en que esas alteraciones fisiológicas se manifiestan en

cada una de las sustancias que componen al hombre, por lo que en ellas sí es posible establecer la distinción entre enfermedades corporales y mentales.

Las enfermedades de la mente representan afecciones donde las distintas facultades del *cogito* se ven trastornadas, distorsionando las funciones que éstas desempeñan. Es, pues, necesario determinar en qué grado las facultades de la mente se ven deterioradas por la melancolía a fin de valorar el impacto del trastorno. De acuerdo a la interpretación de Foucault, la comprensión cartesiana de la locura conlleva la pérdida completa de las facultades racionales en la medida en que «la locura justamente es condición de imposibilidad del pensamiento» (Foucault, 1998: 40-1). Desde la óptica foucaultiana, Descartes establece una estricta oposición entre razón y locura por la que se priva a los melancólicos de su propio estatuto pensante (Amar Díaz, 2012: 34-5). Así, en el ejercicio de las *Meditaciones*, se puede excluir la locura como argumento escéptico porque los melancólicos no disponen de razón en tanto que «el *pensamiento*, como ejercicio de la soberanía de un sujeto que se considera con el deber de percibir lo cierto, no puede ser insensato» (Foucault, 1998: 41).

Frente a esta interpretación, defiendo que el trastorno melancólico *perturba* (AT VII, 228; VII, 358) la razón de los individuos, pero en ningún caso ello conlleva que éstos pierdan su luz natural, dado que el propio Descartes afirma que «la facultad de pensar [...] en los locos se hall[a], en verdad no extinguida, pero sí perturbada» (AT VII, 228 [320]). A este respecto, hallamos un poderoso contraejemplo de la lectura foucaultiana en la comparación que Descartes establece entre los animales y los locos. Si los melancólicos estuvieran absolutamente privados de su razón y pensamiento, entonces deberían guiar todos sus movimientos de forma análoga a como lo hacen los animales —cuyos movimientos se pueden explicar mecánicamente en términos de la *res extensa*. Así pues, la locura significaría diluir la unión substancial que constituye el hombre y convertirlo en un ser animalizado carente de pensamiento. Con todo, Cartesio afirma que entre los locos y los animales continúa existiendo una diferencia fundamental como es la capacidad de articular un discurso:

«Ahora bien, por esos dos medios puede conocerse también la diferencia que hay entre los hombres y los brutos, pues es cosa muy de notar que no hay hombre, por estúpido y embobado que esté, sin exceptuar los locos, que no sea capaz de arreglar un conjunto de varias palabras y componer un discurso que dé a entender sus pensamientos» (AT VI, 57 [139])

Es importante, en este punto, señalar que Descartes refiere a una facultad discursiva y no al mero proferir palabras —capacidad de la que algunos animales como los loros disponen (AT VI, 57). La diferencia radica en que pronunciar palabras inconexas entre sí no permite comprobar si efectivamente existe una conexión entre pensamiento y palabra, por lo que no sirve como marca de la *res cogitans*. Sin embargo, la articulación de un discurso

permite al sujeto que «ordene en varios modos las palabras para contestar al sentido de todo lo que en su presencia se diga, como pueden hacerlo aun los más estúpidos de entre los hombres» (AT VI, 56-7 [139]). De ese modo, el discurso sí evidencia una conexión entre los significados que se encuentran en la mente y las palabras que se profieren desde el cuerpo, pues «el discurso es el único signo cierto de pensamiento» (AT V, 278). Por tanto, pese a que los melancólicos «tienen sus operaciones [de la mente] alteradas por la mala disposición de los órganos corporales» (AT II, 38), continúan disponiendo de la capacidad discursiva y, por tanto, de pensamiento.

Los locos imbuidos por la melancolía poseen, pues, su razón *perturbada*, lo que implica que su funcionamiento dista de aquel por el que Dios ha constituido a los hombres. Siguiendo la definición planteada por Frankfurt, los locos son aquellos que «son incapaces de distinguir adecuadamente entre juicios razonables e irrazonables» (Frankfurt, 2008: 52). En este sentido, es posible señalar dos efectos fruto de esta ofuscación de la luz natural. En primer lugar, Descartes muestra que la primera consecuencia radica en la imposibilidad de dedicar la mente a asuntos donde se requiere el uso de un intelecto puro —como, por ejemplo, las cuestiones de metafísica (AT III, 691-2). De forma análoga a lo que sucede con los niños, la perturbación de la mente se traduce en la incapacidad para discernir entre aquellas operaciones pertenecientes al cuerpo y aquellas propias de la mente, lo que a su vez impide aquellos ejercicios donde la mente se debe separar del cuerpo:

«También con frecuencia he hecho ver muy claramente que el espíritu puede obrar con independencia del cerebro; porque es cierto que éste no tiene uso alguno cuando se trata de formar actos de pura intelección, sino únicamente cuando se trata de sentir o de imaginar algo; y [...] cuando el sentimiento, o la imaginación, se halla fuertemente agitada, como sucede cuando el cerebro está perturbado, el espíritu no pueda con facilidad aplicarse a concebir otras cosas» (AT VII, 358 [392])

La segunda consecuencia que implican las perturbaciones melancólicas alude a los juicios falsos que hace elaborar a los trastornados, lastrando así la actividad intelectual de los sujetos. Dado que esta enfermedad impide la elaboración de intelecciones puras y dota al sujeto de percepciones sensibles alteradas, los juicios de los locos carecerán de certitud. Así, estas dolencias, «al turbar el juicio, nos hacen a menudo cometer faltas de las que luego tenemos que arrepentirnos» (AT XI, 481 [544]).

Por tanto, la perturbación que la melancolía ocasiona en nuestra mente implicará una degradación de las facultades mentales por la que se privará al sujeto de la posibilidad de adquirir un conocimiento seguro y verdadero. Al impedir los actos de pura intelección y proveer al sujeto de unas percepciones sensible trastornadas, el melancólico ve notablemente mermadas sus capacidades para adquirir certezas metafísicas y morales. Por ello, Descartes propondrá una serie de remedios terapéuticos (Darriulat, 1996: 475-9) encami-

nados a facilitar que el cuerpo recupere su regularidad a fin de evacuar la melancolía que asedia al cuerpo.

#### 4. Las enfermedades de la mente y la búsqueda cartesiana de la buena vida

Tras evaluar el estatuto de la melancolía dentro del esquema médico cartesiano, es preciso plantear las implicaciones de dolencia en relación a la búsqueda de una buena vida. El concepto de salud empleado por Descartes se vertebra sobre la consecución del bien vivir como aquello que permite dotar de sentido a la propia noción (García Rodríguez, 2017a: 324-32). En este sentido, la salud constituye uno de los denominados «bienes corporales» cuya conjunción junto a los bienes espirituales permite alcanzar la buena vida (AT IV, 282; VI, 22; IX-B, 13). Si bien la conquista de los bienes corporales contribuye de forma notable a gozar de la mejor existencia terrenal posible, la interpretación canónica (Hamelin, 1921: 381-2) sostiene que éstos conforman bienes *prescindibles*, pues Descartes afirma que basta únicamente con la consecución de la *beatitud* para disfrutar de una buena vida:

«Por lo demás, el uso atinado de nuestra razón en el gobierno de la vida no consiste sino en examinar y considerar de forma desapasionada el valor de todas las perfecciones que puede proporcionarnos nuestro comportamiento, tanto las corporales como las espirituales, de forma tal que, puesto que solemos tener que prescindir de alguna, escojamos siempre las mejores. Y como son siempre inferiores las del cuerpo, podemos decir en términos generales que *sin ellas es posible ser feliz*» (AT IV, 287 [598]).

Bajo la óptica cartesiana, la beatitud constituye el «contenido espiritual perfecto» (AT IV, 264) que realmente permite disfrutar de una buena vida, tratándose de un bien al alcance de todos los hombres dado que «depende por completo de nuestro libre albedrío y [...] todos los hombres pueden conseguir[lo] sin ayuda ajena» (AT IV, 281 [595]). De acuerdo a la descripción de Descartes, los bienes terrenales no son necesarios para alcanzar una buena vida sino que basta tan solo con lograr la beatitud, pues «los más pobres o más dejados de la mano de la fortuna o de la naturaleza pueden sentir tan acabado contento y tanta satisfacción como los demás, aunque no disfruten de tantos bienes [corporales]» (AT IV, 264-5 [586]). Por tanto, de acuerdo a la concepción cartesiana, es posible gozar de una buena vida prescindiendo del bien corporal que representa la salud en la medida que las afecciones que el cuerpo pueda sufrir no impiden que nuestra alma pueda disfrutar de un contenido espiritual perfecto.

Es en este punto donde es preciso recordar que «el espíritu mismo depende del temperamento y de la disposición de los órganos del cuerpo» (AT VI, 62 [142]), por lo que determinadas afecciones como la melancolía perturban, según se ha expuesto, las facultades de la mente. Consecuentemente, esas enfermedades de la mente, «al privarnos de la posibilidad de razonar, privan también de la de gozar de una satisfacción espiritual razonable» (AT

IV, 282 [595]), esto es, impiden la consecución de la beatitud. El motivo radica en que la beatitud es un bien espiritual fruto de nuestro libre albedrío (AT IV, 281; IV, 305) y precisamente el trastorno melancólico atenta contra la libertad de la mente (AT III, 424; IV, 282). Precisamente por ello, Descartes se verá obligado a redefinir la relación existente entre el bien que conforma la salud y su relación con la búsqueda de la buena vida:

«ello me permite percatarme de que lo que yo aplicaba de forma general a todos los hombres sólo debe aplicárseles a aquellos que cuentan con el libre disfrute de su razón y conocen, además, el camino que lleva a esa beatitud. Pues no hay nadie que no desee ser dichoso; pero muchos no saben cómo, y, con frecuencia, la indisposición que padecen en el cuerpo impide que su voluntad sea libre» (AT IV, 282 [595])

Tras considerar la impronta que las enfermedades de la mente como la melancolía pueden ejercer sobre el alma, la salud se erige como uno de los bienes corporales requeridos a fin de lograr el bien vivir, de forma que «Toda mente puede hallar fácil contento cuando no ve nada que ofenda la sensatez, ni sufre el cuerpo indisposición alguna que lo incomode» (AT IV, 529 [639]). La salud constituirá, así, una de las condiciones de posibilidad de la buena vida, llegando a afirmar Descartes que «es preferible perder la vida que el uso de la razón, ya que [...] nada más infortunado puede temer [nuestra alma] que verse unida a un cuerpo que la priva por entero de libertad» (AT IV, 282 [596]). De este modo, se observa que existe una fundamental diferencia en los efectos que generan ambos tipos de dolencias. Por un lado, la contracción de una enfermedad corporal puede acarrear incomodidades o la propia muerte, aunque no impiden la adquisición de bienes espirituales. Por otro lado, las enfermedades de la mente constituirán aquellos trastornos que, más allá de las propias incomodidades que puedan ocasionar, impedirán la consecución de la propia beatitud.

En definitiva, las enfermedades de la mente representan alteraciones corporales cuyo correlato en la mente turba sus facultades, impidiendo la consecución del contenido espiritual perfecto. Por ello, la búsqueda de la buena vida no podrá prescindir del bien corporal que constituye la salud, dado que es el adecuado funcionamiento de los órganos del cuerpo de acuerdo a su función natural aquello que permitirá garantizar a su vez la libertad de la propia mente y, en última instancia, la propia beatitud.

## 5. Conclusión

Según se ha expuesto, la melancolía representa en la obra de Descartes un trastorno que, más allá de su relevancia sobre el ejercicio meditativo, posee importantes repercusiones dentro de su concepción médica y ética. Desde una comprensión del hombre como unión substancial de alma y cuerpo, se ha expuesto cómo se efectúan los desequilibrios corporales que generan la propia afección. Siguiendo una interpretación galénica, Descartes sos-

tiene que es en los trastornos del bazo y los desequilibrios en el humor negro donde radican las perturbaciones de la glándula pineal que modifican el modo en que se perciben los estímulos. Así, se producen afectaciones en la mente —concretamente en la facultad de la imaginación— que «pueden ofuscar nuestra luz natural y tornarnos menos aptos para escuchar la voz de la razón» (AT VI, 10 [106-7]). Es de este modo como tienen lugar los desvaríos que caracterizan a la melancolía, pues la perturbación de las fibras del cerebro impide al afectado ejercitar su intelecto puro, viendo reclusos sus conocimientos a aquellos que surgen de la imaginación perturbada. Se evidencia, así, cómo la melancolía constituye una enfermedad del espíritu, en tanto que las facultades de la mente son las que se ven principalmente afectadas.

Asimismo, la locura melancólica pone de manifiesto cómo Descartes hubo de reexaminar la relación entre bienes corporales y bienes espirituales en la consecución de una buena vida. Pese a que Cartesio reconocía la importancia de la conjunción de los dos tipos de bienes a fin de lograr la mejor existencia terrenal posible (AT V, 82), antes de 1645 sostenía la afirmación de que una buena vida podía ser fruto tan solo de la beatitud, de forma que los bienes corporales eran relegados a un complemento que permitía perfeccionar una vida guiada por la beatitud. Será a partir de las reflexiones expuestas por la princesa Isabel de Bohemia en su carta del 16 de agosto de 1645 relativas a las enfermedades de la mente<sup>4</sup> donde Descartes percibirá la importancia de la salud —bien corporal— en la propia conquista del contento espiritual perfecto. En base a la unión substancial que constituye el *vrai homme*, Descartes observa cómo las perturbaciones del cuerpo pueden ofuscar la razón natural y evitar la consecución de los bienes espiritual, de modo que «La autonomía de la mente y consecuentemente su libertad están limitadas a las condiciones de la adultez y la salud» (Scribano, 2016: 601). Por ello, el bien corporal que constituye la salud redefine su importancia en la búsqueda de la beatitud, de forma que, a juicio de Cartesio, «Podemos decir [...] de forma general, que no hay cosa que pueda privarnos por completo de los medios para ser felices siempre y cuando no nos turbe la razón» (AT IV, 283 [596]). En suma, tras considerar qué influjos puede ejercer la melancolía dentro del proyecto cartesiano, se observa cómo realmente «la salud [...] es el fundamento de todos los demás bienes que pueden poseerse en esta vida» (AT IV, 62 [580]).

---

4. «Así es cómo no me creo aún capacitada para desembarazarme de la duda de si es posible alcanzar la beatitud de la que me habláis sin la asistencia de circunstancias que no dependan de forma absoluta de la voluntad, puesto que existen enfermedades que privan por completo de la capacidad de razonar y, por consiguiente, de la de gozar de una satisfacción razonable» (AT IV, 269 [588])

## Bibliografía

AMAR DÍAZ, M.A. (2012), «Cogito y locura: en torno al debate Foucault-Derrida», *Fragmentos de filosofía*, 10, 33-52.

BURTON, R. (1947), *Anatomía de la Melancolía*, Buenos Aires, Espasa-Calpe.

CALABRITTO, M. (2012), «Curing Melancholia in Sixteenth-Century Medial *Consilia* between Theory and Practice», *Medicina nei Secoli. Arte e Scienza*, 24, 3, 627-64.

DARRIULAT, J. (1996), «Descartes et la Mélancolie», *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 186, 4, 465-86.

DESCARTES, R. (1897-1913), *Oeuvres de Descartes (XII Vol.)*, Adam, C. & Tannery, P. (eds.), París, Leopold Cerf.

DESCARTES, R. (1981), *Discurso del método, Dióptrica, Meteoros y Geometría*, Quintás, G. (trad.), Madrid, Alfaguara.

DESCARTES, R. (1995), *Principios de la filosofía*, Quintás, G. (trad.), Madrid, Alianza Editorial.

DESCARTES, R. (2011), *Descartes*, Flórez, C. (Ed.), Madrid: Gredos.

FOUCAULT, M. (1998), *Historia de la locura en la época clásica*, México, FCE

FRANKFURT, H. (2008), *Demons, Dreamers and Madmen. The Defence of Reason in Descartes's Meditations*, Princeton, Princeton University Press.

FURETIÈRE, A. (1664), *Dictionnaire universel contenant généralement tous les mots français tant vieux que modernes et les termes de toutes les sciences et des arts*, La Haye, Arnout et Reinier Leers.

GALENO (2010), *Del Uso de las Partes*, Madrid, Gredos

GARCÍA RODRÍGUEZ, S. (2017a), «Función natural y salud: la teleología médica cartesiana», *Estudios filológicos*, LXVI, 192, 313-34

GARCÍA RODRÍGUEZ, S. (2017b), «Hábito y autonomía del sujeto: la preservación cartesiana de la salud a través de la dieta», *Praxis Filosófica*, 44, 147-67

GARCÍA RODRÍGUEZ, S. (2015), «Descartes on Drugs: The Limits of the Cartesian Intervention in Body and Mind», *Acta Comeniana*, 29 (LIII), 123-135

GAUKROGER, S. (1995), *Descartes. An Intellectual Biography*, London, Oxford

GAUKROGER, S. (2003), *Descartes' System of Natural Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press

HAMELIN, O. (1921), *Le système de Descartes*, Paris, Félix Alcan

HIPÓCRATES (1990), *Tratados hipocráticos. VI Enfermedades*, Madrid, Gredos

JACKSON, S.W. (1989), *Historia de la Melancolía y la Depresión. Desde los tiempos hipocráticos a la época moderna*, Madrid, Turner

LLINÀS, J.-LL. (2016), «El cuerpo como máquina: la aportación del dualismo cartesiano al desarrollo de la ciencia moderna», *Daimon*, sup. 5, 437-443.

MANNING, G. (2014), «Descartes and the Bologna affair», *British Journal for the History of Science*, 41, 1, 1-13

NUTTON, V. (2004), *Ancient Medicine*, London, Routledge.

RADDEN, J. (2000), *The nature of melancholy. From Aristotle to Kristeva*, Oxford, Oxford University Press

SCRIBANO, E. (2016), «Descartes on error and madness», *Rivista di Storia della Filosofia*, 4, 599-613