

La metafísica de la generosidad cartesiana

Antonio Martino López*

Se puede conmemorar el cuarto siglo del natalicio de un filósofo de muy diversas maneras, según se conciba el nexo entre él y nosotros. Traer a la memoria a Descartes puede ser desde un rito académico más o menos vacío, hasta un esfuerzo por entablar un diálogo con su obra. Cómo llevemos a cabo la conmemoración dice más de quiénes somos nosotros que de quién fue Descartes. Marcar un hito en nuestras actividades para dirigir la atención a la obra cartesiana puede aportar evidencia de un mero sentimentalismo, comparable al suscitado por el deseo de recordar a cualquier otro hombre famoso del pasado, o puede indicar que su pensamiento todavía está vivo y es importante para nosotros. Al conmemorar a Descartes ** podemos mostrarnos como simples necrófilos, estudiosos de un pensamiento del todo inactual, o podemos infundir vida, mediante el diálogo, a la letra muerta de la obra del filósofo. Le infundimos vida cuando gracias a su estudio reconocemos el origen de algunas de las ideas que todavía rigen al mundo contemporáneo. Sólo así nuestra conmemoración promueve la autognosis que distingue a toda búsqueda filosófica.



IZTAPALAPA 49
julio-diciembre del 2000
pp. 27-44

* Programa de Investigación en la Escuela Nacional de Estudios Profesionales de la Universidad Nacional Autónoma de México, campus Acatlán.

Mi contribución a esta conmemoración es una reflexión sobre la doctrina cartesiana de las pasiones. Considero importante meditar sobre la comprensión cartesiana de las pasiones no sólo porque es uno de los aspectos menos estudiados de su obra, sino también porque ella ofrece uno de los mejores espejos para examinar y reconocer los elementos cartesianos incorporados al rostro del hombre moderno. Es aquí en donde se hace explícito el nexo entre ciencia y hombre en la Modernidad. Si las *Reglas para la dirección del espíritu*, *El Discurso del Método* y las *Meditaciones* contienen las bases para la nueva ciencia, *Las Pasiones del Alma* contiene el fundamento de la nueva visión del hombre.¹ En las primeras obras Descartes enseña cómo podemos usar la razón para producir los conocimientos que nos permitirán ser amos y señores de la naturaleza: en la obra sobre las pasiones explica cómo podemos ser amos y señores de nosotros mismos. Sólo a la luz de la doctrina de la generosidad, expuesta en la última parte de *Las Pasiones del Alma*, adquiere sentido completo el proyecto revolucionario de Descartes. El dominio de la naturaleza y la generosidad se condicionan recíprocamente. Sin generosidad, la ciencia moderna puede engendrar —muchos dirían que ya engendró— un dominio nefasto y esclavizante; sin el desarrollo de la ciencia, la generosidad no pasa de ser una buena intención. Descartes comparó a su nueva ciencia con el fuego: a la vez capaz de destruir al hombre y de hacerlo comparable con

los dioses. Sin embargo, el buen uso del fuego no depende del conocimiento científico sino de la generosidad.

En la primera parte de este ensayo explicaré el vínculo entre comprensión de las pasiones y doctrina de la generosidad. La idea central es mostrar, primero, que la metafísica cartesiana hace necesaria y posible una doctrina radicalmente nueva sobre la naturaleza de la pasión humana. En segundo lugar, pretendo mostrar que la doctrina de la generosidad sólo es posible sobre esta nueva concepción de las pasiones. En cuanto la doctrina de la generosidad es de hecho una doctrina sobre el poder del hombre, su examen pondrá al descubierto la base fundamental del proyecto moderno.

II

Las Pasiones del Alma expone, *more geometrico*, la naturaleza del alma humana o, en las palabras de Descartes, de “toda la naturaleza del hombre”. En vista de que me propongo mostrar la articulación entre generosidad y pasión, así como de la pasión y la física cartesiana, considero útil comenzar por considerar brevemente la forma de este libro. *Las Pasiones del Alma* está organizado en tres partes. En la primera se examina la naturaleza del alma en general; en la segunda el NÚMERO Y ORDEN de las pasiones, así como la naturaleza de las seis pasiones primitivas. La tercera lleva el título de “las pasiones en particular”,

pero su verdadero tema es la generosidad. Cabe observar que Descartes organizó esta obra como una secuencia de 212 artículos, de los cuales 50 pertenecen a la primera parte, 98 a la segunda y 64 a la tercera. Si se atiende a la división en tres partes, la obra parece seguir un orden analítico que comienza por el todo y termina en el examen de las partes. Pero si se atiende al orden de los 212 artículos, se capta un orden sintético conforme al cual se van juntando los elementos del alma y del cuerpo para PRODUCIR la generosidad. Quiero recalcar la palabra PRODUCIR porque ella destaca la nota distintiva de la doctrina cartesiana sobre la pasión. Para Descartes la pasión puede llegar a ser una PRODUCCIÓN VOLUNTARIA del hombre. Mi exposición se centra en la justificación de esta afirmación.

De hecho, los dos órdenes impuestos por Descartes a su estudio del alma humana son los que él mismo recomienda en sus *Reglas para la dirección del espíritu*, la cual en latín lleva el título de *Regulae ad directionem ingenii*, es decir, para la dirección del poder mental, del ingenio, de la capacidad para resolver problemas (cf. Reglas v, vi, xi y xii). Como recordarán los lectores de esta obra, el análisis es tan sólo un procedimiento para descubrir el número y orden de los elementos que constituyen a cualquier objeto de estudio. Mediante el análisis se reduce lo complejo a lo simple, es decir, a lo que ya es claro y distinto para nosotros. Según Descartes, se cuenta con un conocimiento claro

y distinto cuando se tienen presentes el número y el orden de los elementos del objeto. Es importante recordar que el análisis abre la posibilidad de realizar una síntesis, pues tan pronto sabemos cómo están ordenados los elementos de algún compuesto, nosotros podemos reproducir o alterar ese orden conforme a nuestros propios propósitos. Esto es evidente hoy en día en cualquier ámbito de la tecnología. Para nosotros, cartesianos de vigésima generación, es un lugar común hablar de la manipulación de la materia. No es tan obvio, empero, que Descartes también haya fundado la manipulación de la pasión.

De este primer examen de la forma de la obra sobre las pasiones se puede concluir que el doble movimiento de análisis y síntesis distintivo del método cartesiano nos pone sobre aviso respecto a la intención general de la misma. La forma anuncia la novedad radical del tratado. La novedad se puede destacar enunciando el propósito cartesiano en sus términos básicos: él propone que las PASIONES SON ACCIONES. Esto lo anticipa desde el primer artículo del libro: "Que aquello que es pasión en relación a un sujeto siempre es acción desde algún otro punto de vista." Veamos ahora cuál es ese otro punto de vista.

Para elucidar la radicalidad de la transformación que se propone realizar Descartes, resulta útil recordar por qué se le llama "pasión" a la pasión. La palabra misma nos remite a la experiencia común de ser objeto de la acción de otro. La pasión es lo que sufro como

consecuencia de la acción de otro; ese "otro" puede ser humano o divino, conocido o desconocido. Tanto en latín como en griego los verbos relacionados con "pasión" también denotan lo acaecido, lo que nos toca vivir o experimentar. En general, con esta palabra se hace referencia al modo pasivo de ser que acompaña siempre al activo. En cuanto pasivo, el hombre reconoce los límites de su poder. Me acaece lo que el destino, la fortuna, los dioses, la historia, la época, las circunstancias, mis prójimos, mi carácter y la genética, me imponen. Si le atribuyo poder absoluto a cualquiera de estas fuerzas, necesariamente tengo que reconocermé al mismo tiempo como esclavo de ella. Si me atribuyo poder absoluto a mí mismo, entonces necesariamente debo negarle poder a todas ellas. Sólo si conquisté todo lo que me condiciona como ser pasivo puedo transformar la pasión en acción. Esto, insisto, es lo que Descartes se propone.

Además de este sentido genérico del término "pasión", también lo usamos para referirnos a un movimiento fuerte y hasta violento de las emociones. Aristóteles, por ejemplo, estudia las pasiones desde esta perspectiva en su *Retórica*. Habla de las pasiones fundamentales, tales como la cólera y la ecuanimidad, el amor y el odio, la vergüenza y la compasión, etcétera. En todas ellas se trata de lo que alguien siente en su relación con otro. Pensemos en el amor. Lo llamamos "pasión" porque es una emoción suscitada en mí por otro u otra. Lo llamamos "pasión avasalladora" cuando,

a pesar de no desear sentirlo, nos reconocemos como sometidos o dominados por él. Su duración no depende de nuestra voluntad, pues si realmente es pasión no decidimos ni cuándo comienza ni cuándo se extingue. Entre más intensa es la pasión más obvia es la experiencia de no estar en control de sí mismo. De ahí que normalmente asociemos pasión con sometimiento o carencia de libertad y que lleguemos a pensar en el enamorado como un enajenado. Es este aspecto de la experiencia pasional el que captó para siempre el Aristófanes platónico cuando inventó la metáfora del andrógino, para representar la naturaleza erótica del hombre. Saberse erótico es reconocerse capaz de apasionamiento, es decir, dependiente del otro.

Pero regresemos a Descartes.

Tenemos claro que desde la perspectiva natural o precartesiana sobre la pasión, el hombre está ontológicamente condicionado a cierta pasividad y por ende no puede ser completamente autárquico. El hombre es un ente natural, es decir, tiene una naturaleza y ésta limita tanto el alcance como la potencia de su poder. En cuanto ser natural, nace, vive y muere conforme a cierto orden ajeno a su determinación. Toda la experiencia pasional, en el primer sentido de aquello que nos acaece sin que lo podamos alterar significativamente, exhibe las limitaciones de la autonomía. La experiencia pasional en el segundo sentido, como emoción suscitada por el otro, exhibe los límites de la autarquía.

Como todos sabemos, el proyecto cartesiano se propone hacernos amos y señores de la naturaleza, es decir, hacernos autónomos en el sentido radical. La autonomía se obtiene mediante el desarrollo de la física-matemática. Al substituir el orden natural con un orden proyectado y controlado por el artificio humano logramos ser amos y señores de la naturaleza. Pero la autonomía sin autarquía no es radical y la física-matemática no puede darnos autarquía. Es evidente que el hombre puede llegar a tener una tecnología poderosísima sin que necesariamente ello implique que la use bien. La causa fundamental del uso destructivo de la tecnología es la ausencia de autarquía, es decir, el uso del poder guiado por pasiones ciegas. En consecuencia, un proyecto que hace posible el incremento casi infinito del poder humano sin que al mismo tiempo se encause ese poder al bien, es un proyecto potencialmente desastroso. Y Descartes lo sabía, pues, comparando su nueva ciencia con el fuego, decía que no por el hecho de que éste sea peligroso es sensato dejar de usarlo. Pero el grado de peligro aceptable está ligado al beneficio posible. El uso filantrópico de la nueva ciencia depende del desarrollo de la autarquía genuina. A esa autarquía Descartes la llama generosidad.

Descartes estaba plenamente consciente del peligro implícito en el desarrollo de la ciencia físico-matemática. Además, conocía perfectamente las doctrinas clásicas que alertaban en contra del desarrollo de este tipo de saber. Pero el núcleo

de la oposición de las doctrinas clásicas se encuentra en la concepción que en ellas hay de la pasión. Expresado más llanamente, todas las doctrinas clásicas reconocen que hay naturaleza humana, es decir, que el hombre está condicionado inalterablemente por ser un ente natural y que su libertad ha de concebirse en el contexto de este condicionamiento. La autonomía siempre es pensada como relativa al contexto ontológico. Sólo el estoicismo, que examinaré en un momento, no piensa así el asunto. Las doctrinas clásicas son igualmente conservadoras en su evaluación del grado de autarquía que puede lograr el ser humano. Para decirlo con las palabras del Sócrates de la *República*, el hombre perfecto, el filósofo-rey, es posible porque no es *contranatura*, pero es improbable y su advenimiento no depende del *designio* humano. Dada la naturaleza pasional o erótica del hombre, es improbable que sea a la vez sabio y poderoso, pues la sabiduría resulta de la pasión por el saber, mientras que el poder lo obtiene quien está avasallado por la pasión de reconocimiento u honor, la llamada *philotimia*. Y peor aún, quien siente amor por el saber se olvida de las cosas mundanas que sólo se obtienen con el poder. En la versión platónica, el filósofo que ha salido de la caverna está obligado a regresar a ella sólo si vive en la *polis* perfecta, pues ella hizo posible su ascenso, pero en cualquier otro caso, no tiene obligación de hacerlo. La sabiduría del sabio platónico sólo es benéfica para él. Descartes entiende esto y por eso la consi-

dera egoísta. En contraposición a esa sabiduría egoísta, Descartes propone la generosidad. Cuando examinemos al generoso cartesiano, habremos de tener presente la comparación implícita con el filósofo-rey.

El estoicismo es una doctrina sobre el poder humano cuya semejanza con la cartesiana es hábilmente aprovechada por Descartes para ocultar lo radical de su propuesta. Por eso es importante ocupar unos momentos en distinguirlas. En esencia, el estoico propone que, si bien la autonomía es imposible, la autarquía absoluta sí es asequible. No tenemos poder para controlar lo que no depende de nuestra voluntad, pero lo que sí depende de ella está absolutamente dentro de nuestro control. Siempre que se enuncia el principio estoico parece una petición de principio, pero ello no debe ocultar que en efecto sólo el sabio conoce bien qué depende y qué no depende de su voluntad. Sin entrar en detalles, es claro que lo corpóreo no depende de mi voluntad. Mi constitución física, salud y belleza o fealdad no son obra mía. Pero de lo espiritual tengo control absoluto: pienso, siento y experimento en los términos que yo escoja. Esto, por supuesto, si he logrado el control suficiente de mí mismo. Para lograrlo, es necesario que el estoico disuelva la estructura natural de la pasión de tal manera que distinga, primero, el componente corpóreo (dolor/placer) y aprenda a ignorarlo y, segundo, que no se permita emociones cuya satisfacción no dependa de él mismo, en particular, el amor y

el odio. Para lograrlo debe minimizar la satisfacción de las necesidades corporales y aislarse emocionalmente. Ser estoico es vivir con frugalidad y solo. La autarquía sin autonomía del estoico queda captada para siempre en la figura a la vez paupérrima y poderosa de Epicuro. Pero, nuevamente, el sabio estoico no es generoso pues toda su fuerza la concentra en obtener la autarquía. El estoico no propone el control de la pasión sino su cancelación o, si se prefiere, el cultivo de una sola pasión, la pasión de autarquía, a expensas de todas las otras, pues para él sólo hay un bien supremo: la libertad interior.

Para concluir este examen somero de las doctrinas de la pasión, de las cuales es necesario distinguir a la cartesiana, consideremos la cristiana. No pretendo entrar en detalles sobre el tema porque es complejo y me llevaría demasiado tiempo hacer las distinciones pertinentes. Sólo puedo, por tanto, destacar los rasgos distintivos y relevantes para la comparación con la comprensión cartesiana. El libre albedrío cristiano se asemeja mucho a la autarquía estoica porque minimiza o cancela la importancia de lo corpóreo para la salvación del alma. Su libertad interior es incondicionada, porque en principio siempre puede actuar bien, pero la fuerza para en efecto hacerlo no es atribuible exclusivamente al santo. La fuerza proviene de la gracia y ésta es inmerecida aun por el más perfecto cristiano. La gracia, en consecuencia, marca un límite en su autarquía. Por otra parte, me parece que el

cristianismo no se opone a la pasión como tal, pues tanto el amor a Dios como al prójimo son pasiones. Dada esta aceptación de la pasión, el cristiano no se aísla en sí mismo. Si bien distingue entre pasiones buenas y malas, la fuerza para resistir a las pasiones pecaminosas no es atribuida exclusivamente al santo. Se puede afirmar, por consiguiente, que en la visión cristiana no hay ninguna exaltación del poder humano. Así, aunque el cristiano puede ser caritativo, no está en su poder ser generoso porque él no puede otorgarle el bien más alto a su prójimo: no puede ni darle la fe ni asegurar su salvación.

III

Tras este apretado repaso de las diversas doctrinas sobre la naturaleza de la pasión, podemos iniciar el examen detallado de la versión cartesiana. La presentación que ofrezco aquí está elaborada propositivamente, siguiendo el orden inverso al que usó Descartes. En su obra sobre las pasiones explica la naturaleza de la generosidad en la tercera sección. Al recurrir a una presentación sintética o constructiva tiene el efecto retórico de presentar a la generosidad como consecuencia de la naturaleza de las pasiones examinadas en la segunda parte y de la comprensión de cuerpo y alma expuesta en la primera. Por mi parte, voy a proceder en el sentido inverso porque quiero hacer evidente que, de hecho, el orden y número de las pa-

siones primitivas es exactamente el que se necesita para que la generosidad sea posible. Asimismo, quiero mostrar que sólo mediante la separación cartesiana de cuerpo y alma y el consecuente análisis de la pasión en dos aspectos, cada uno correspondiente a una de las dos sustancias, se puede producir la generosidad.

En el artículo 153 de *Las Pasiones del Alma* Descartes nos dice en qué consiste la generosidad:

Así, creo que la verdadera generosidad, que hace que un hombre se estime al grado más alto que puede legítimamente estimarse, consiste sólo, por una parte, en que él sabe que no hay nada que verdaderamente le pertenece sino esta libre disposición de sus voluntades, ni hay por qué se le alabe o censure sino por el buen o mal uso que haga de ella; y, por otra, porque siente en sí mismo una resolución firme y constante de usarla bien, es decir, de jamás carecer de voluntad para emprender y ejecutar todas las cosas que él juzgue que son las mejores. Hacer esto es seguir perfectamente la virtud.

Además es necesario tener presente el artículo 156, cuyo título es "Cuáles son las propiedades de la generosidad y cómo sirve de remedio contra todos los desórdenes de las pasiones."

Quienes son generosos de esta manera son llevados naturalmente a realizar grandes cosas y a jamás emprender

aquello de lo que no se sientan capaces. Y dado que nada tienen en tan alta estima como hacer el bien a otros hombres y despreciar su interés propio, siempre son perfectamente corteses, afables y serviciales con todos. Y junto con ello son amos perfectos de sus pasiones, especialmente de los deseos, de los celos y la envidia, debido a que no hay cosa alguna, cuya adquisición no depende de ellos, que la valoren lo suficiente como para considerarla muy deseable. Tampoco experimentan el odio hacia los hombres debido a que estiman a todos; ni el miedo, pues la confianza que tienen en su virtud los reasegura; ni tampoco la cólera, pues estiman muy poco las cosas que dependen de otro. Jamás le dan tanta ventaja a sus enemigos como darían reconociendo que fueron ofendidos.

Por último cito el artículo 152, en el cual se habla de la causa por la cual uno se puede estimar:

Puesto que una de las principales partes de la sabiduría consiste en saber de qué manera y por qué causa cada uno debe estimarse o despreciarse, ensayaré expresar aquí mi opinión. Yo sólo reconozco una cosa que nos puede dar justa razón de estimarnos a nosotros mismos, a saber, el uso de nuestro libre arbitrio y el imperio que tenemos sobre nuestras voluntades, pues sólo las acciones que dependen de ese libre arbitrio pueden ser causa de que seamos alabados o censurados con razón. Y (el libre arbitrio) nos asemeja en cierta manera a Dios al

hacernos amos de nosotros mismos, siempre y cuando no perdamos por pereza los derechos que nos otorga.

Quiero destacar dos características distintivas del sabio generoso. Primero, que su pasión es resultado de su opinión sobre su propio valor. Se estima a sí mismo porque está consciente de ser amo de su voluntad. Es sobre la base de este reconocimiento de su propio valor que puede sentir el deseo de beneficiar a los otros. Queda claro que su generosidad no se origina en el amor al prójimo sino en la consciencia que tiene el sabio del poder de sus conocimientos. Como acabamos de ver, el sabio cartesiano sólo emprende proyectos cuya factibilidad y bondad él conoce de manera clara y distinta. Este conocimiento lo obtiene gracias al método. Sin embargo, aquí surge de inmediato la primera dificultad: el método puede garantizar que un proyecto sea factible, mas no que sea bueno para el hombre. Otra vez estamos ante el dilema del uso del fuego. Pero ahora podemos ver con más claridad la respuesta cartesiana a esta objeción, implícita en los tres artículos recién citados. Desde una perspectiva, aparece la raíz de lo que más tarde Nietzsche llamará *voluntad de poder*: un proyecto es bueno porque es una manifestación de la perfección del dominio del sabio cartesiano tanto sobre sí mismo como sobre la naturaleza. A esto obedece que Descartes enfatice en el artículo 156 que el generoso sólo emprende lo que sabe que puede realizar

completamente. Dejar inconclusa una obra no es evidencia de falta de generosidad sino de falta de poder. La falta de poder implica una estimación falsa de la propia potencia, lo cual a su vez es indicio de una falla en la apreciación de sí mismo. Todo esto junto es indicio de que quien no logra completar lo que acomete no es sabio cartesiano. Quiero subrayar, por tanto, que lo bueno y lo malo ahora es comprendido en términos del *explayamiento* del poder. Esto es consecuencia de la cancelación de la naturaleza realizada por el método cartesiano. Lo *res extensa* es lo externo e infinitamente plástico que sirve de materia prima para ejecutar los diversos proyectos de lo *res cogitans*. En cuanto cosa que pienso, lo verdaderamente bueno es manifestar la excelencia de mi pensar. Ésta se manifiesta en la magnificencia de mis obras. El modelo cartesiano del generoso por excelencia es el Dios creador bíblico, quien de la nada CREA el mundo. Es importante distinguirlo del demiourgos platónico: la creación exhibe el PODER de Dios, mientras que el *cosmos* sólo exhibe la INTELIGENCIA del demiourgos. El sabio cartesiano produce el mundo a partir de sus fuerzas cognitivas en un acto equivalente al del Dios bíblico. De hecho, si atendemos a un comentario rabínico a la primera palabra del Génesis, "*Beréshit*", ésta no significa "en el principio" sino "en un principio". Según los rabinos, hubo 26 intentos previos antes del relatado en el Génesis, todos los cuales habían fracasado. Conforme a esta versión,

cuando Dios creó el mundo exclamó, *Holway shéyaanod*: "Esperemos que esta vez sí funcione." A diferencia de Dios, el sabio cartesiano está seguro de que sí funcionará su creación. Su seguridad depende de la certeza de su ciencia, la cual a la vez es resultado de la claridad y distinción del análisis y la síntesis. Por último, también hay que notar que lo *res cogitans* no está individuado: una ecuación es universalmente verdadera, es decir, no depende de qué individuo la esté pensando. Esto implica que el hombre, en cuanto *res cogitans*, es eterno, o puede llegar a serlo si puede asegurar que siempre habrá *res cogitans*.

Si mi interpretación es correcta, se puede concluir que la pasión central del sabio cartesiano sólo accidentalmente, o mejor aún, sólo por precaución, lleva el nombre de "generosidad", pues, de hecho, lo que parece motivar al sabio no es el reconocimiento otorgado por los otros como consecuencia de los beneficios recibidos sino la conciencia del sabio de haber llevado a cabo de manera perfecta un proyecto que manifiesta su poder. Por supuesto, un proyecto que sólo beneficia al sabio es inferior a uno que beneficia tanto a los demás como a él mismo. Por eso un sabio cartesiano es superior al sabio platónico y al estoico. Y por eso mismo la Modernidad es superior a la Antigüedad.

Es claro y evidente, asimismo, que la generosidad no es, en el sentido clásico ya explorado, una pasión, pues no es la experiencia de ser objeto de algún otro

poder o fuerza, sino la conciencia del ejercicio del poder del sabio cartesiano.

Hasta aquí he examinado qué es la generosidad en cuanto manifestación del poder del sabio cartesiano sobre lo otro o *res extensa*. Sin embargo, no se debe perder de vista que el generoso también se estima a sí mismo por el dominio absoluto que ejerce sobre sus voluntades y pasiones, cual se dice en el artículo 156. Para comprender bien el sentido de la doctrina cartesiana es necesario destacar que el dominio o control de la pasión difiere radicalmente del estoico. Mientras que éste quiere cancelar las pasiones porque está consciente de su impotencia sobre lo externo y sabe que en la medida en que dirija sus acciones a imponer su voluntad sobre otros se expone, literalmente, a fracasar y ser infeliz, el sabio cartesiano actúa desde la conciencia de su poder. En cualquier proyecto gestado por un *res cogitans*, es imposible que intervenga alguna pasión como la envidia, los celos, etcétera, puesto que su mera presencia sería indicio de que hay un error de método en la determinación de los fines del proyecto. Un proyecto cartesiano es un proyecto puramente "racional", es decir, producido conforme a los criterios de claridad y distinción del *res cogitans*. Debido a ello, la bondad del proyecto es evidente para "cualquier otro *res cogitans*", pues en cuanto tal no es distinguible del que pensó el proyecto. Así, la eliminación de la pasión es una condición necesaria, impuesta por el método, para garantizar la genuina ge-

nerosidad del saber cartesiano. De ahí que el principal pecado y error del sabio cartesiano sea el orgullo, es decir, estimarse a sí mismo por encima de su verdadera sapiencia y poder.

IV

Tras un camino un tanto largo y sinuoso, llegamos a la pregunta central: ¿es posible el sabio cartesiano? Su posibilidad depende de dos cosas: de que su ciencia físico-matemática sea posible y de que su conquista de la pasión también lo sea. Hemos visto que a lo largo de la tradición milenaria se ha negado que uno u otro sean posibles. En esta ocasión no exploré la posibilidad de la ciencia cartesiana, más bien la acepté hipotéticamente. Pero asumir esa hipótesis implica aceptar la separación de las dos sustancias, *res extensa* y *res cogitans*. Sin embargo, la posibilidad de la existencia del sabio cartesiano depende de la unión de las dos sustancias. El poder de la mente sobre el cuerpo y viceversa determinan si es posible, y en qué grado, la conquista completa de la pasión, la autarquía. Como es sabido, la enorme dificultad, por no decir imposibilidad, de la relación entre las dos sustancias es el punto débil de la doctrina cartesiana. En el caso de la pasión la relación alma-cuerpo se convierte en la condición necesaria para que se pueda hacer justicia a la experiencia pasional, puesto que pensar las pasiones como eventos puramente mentales,

es decir, modos del *res cogitans*, o como puramente corpóreos, es decir, como movimientos de lo extenso, ignora por completo la nota distintiva de la pasión que consiste en ser experimentada como movimiento de mi cuerpo en relación con mi voluntad. Enfatizo los posesivos. Recorro a la imagen utilizada por el propio Descartes en la sexta meditación: no sentimos nuestra presencia en el cuerpo como se siente un piloto en un barco.

Tenemos, por tanto, dos problemas inescindibles: por una parte, sin una versión satisfactoria de la relación cuerpo-alma, no se contaría con la base idónea para una comprensión propiamente cartesiana de la pasión. Por una comprensión "propiamente cartesiana" quiero decir una doctrina que nos persuade de que no es el caso que la aplicación del método cartesiano al estudio de los movimientos del alma humana resulta en un fracaso rotundo. La inaplicabilidad del método implicaría que la doctrina cartesiana puede producir conocimientos científicos pero no puede alcanzar la sabiduría. Esta limitación significaría, por supuesto, que el sabio cartesiano es imposible. El segundo problema concomitante es que la relación cuerpo-alma debe ser propiamente cartesiana en un segundo sentido: su articulación debe ser tal que no incurra en las dificultades previstas por las doctrinas clásicas en torno a la relación entre saber y poder. En suma, Descartes no sólo tiene que hacer posible la relación entre cuerpo y alma sino que

debe presentarla de tal manera que la generosidad pueda ser la pasión distintiva del sabio cartesiano.

Descartes parece estar plenamente consciente de estas dificultades, cual se colige del primer artículo de *Las Pasiones del Alma*, donde afirma que en nada erraron tanto los antiguos como en la comprensión de la pasión. En efecto, sólo si él muestra que las pasiones son completamente otra cosa de lo que se pensó en el pasado habrá logrado obtener la base requerida para su doctrina de la generosidad. Sin una nueva comprensión de la pasión resultaría utópico el proyecto cartesiano, pues su sabio generoso sería tan improbable como el filósofo-rey platónico, o tan raro e impotente como el sabio estoico, o tan abocado a la salvación de su alma como el santo cristiano. Y, en efecto, como ya lo afirmé al inicio, Descartes se propone mostrar que las pasiones también son acciones si, como él dice, se les considera desde otra perspectiva. Creo que ahora ya se aprecia con toda claridad el carácter absolutamente necesario del primer enunciado de este tratado.

La novedad fundamental de la comprensión cartesiana de la pasión se anuncia de inmediato en el segundo artículo del tratado, cuyo título es: "Que para conocer las pasiones del alma es necesario distinguir sus funciones de las del cuerpo." Y en el tercer artículo establece que para hacer esa distinción es necesario aplicar el método. El resultado más novedoso de esa aplicación es anunciado ya en el sexto artículo, en el

cual se explica la diferencia entre un cuerpo muerto y uno viviente en términos de la física del cuerpo y se deja suficientemente claro que el alma no es el principio de la vida. La imagen usada por Descartes es que la diferencia entre un cuerpo vivo y uno muerto es análoga a la que hay entre un reloj con cuerda y uno sin ella.

Mostrar la novedad radical de la primera parte del tratado sobre *Las Pasiones del Alma* sólo es posible mediante una comparación minuciosa con el *Tratado del Alma* de Aristóteles, así como con sus modificaciones a lo largo de la tradición escolástica. Pero esa demostración será tema para otra ocasión. Por ahora me limito a observar que el dualismo compromete a Descartes, y al resto de los filósofos y científicos modernos, a explicar la vida como un movimiento complejo de lo no vivo, es decir, como epifenómeno. Este compromiso se puede entender desde dos puntos de vista, que a final de cuentas son interdependientes. Por una parte, si el análisis cartesiano es válido, entonces es necesario que la complejidad del organismo viviente sea reducible a principios claros y distintos, que necesariamente también serán de menor complejidad. Además, dado que siempre la intención del análisis cartesiano es hacer posible la síntesis, el análisis de la vida sólo puede considerarse completo cuando el artífice cartesiano produzca los mismos movimientos que veía en el ente vivo, es decir, cuando produzca la vida. Esto sigue siendo, hoy por hoy, la meta de la bio-

química y la bioingeniería. La Modernidad se completará genuinamente cuando la biología se convierta, también genuinamente, en bioingeniería. O, por el contrario, la Modernidad quedaría genuinamente cancelada si llegásemos a saber con claridad y distinción que la bioingeniería es imposible.

El segundo punto de vista es el de la sapiencia necesaria para ser generoso. Por una parte, en efecto, si la vida fuera un principio de movimiento inasequible al análisis cartesiano, es decir, inasequible al poder humano, la vida misma limitaría la libertad y autoestima del sabio cartesiano. La limitación de la libertad de la manipulación de la naturaleza es el fundamento de cualquier doctrina ecologista. Pero, por otra, si la producción tecnológica de la vida fuera posible, la cuestión ya no sería de PODER sino de QUERER. Desde la perspectiva cartesiana, empero, no querer producir y controlar la vida sería indicio de falta de generosidad. El ecologista, en este caso, sería un timorato ignorante.

La tesis central de mi interpretación es que Descartes encuentra en el dualismo precisamente los elementos necesarios para ofrecer una nueva comprensión de la pasión que a su vez sirva de base para su doctrina de la generosidad. En los artículos 21 a 26 él distingue los movimientos que son puramente corpóreos, los que son compuestos de movimientos de alma y cuerpo y los que son exclusivos del alma. La intención general del análisis es mostrar que la pasión se ubica en el ámbito intermedio

y por ende tiene, por así decirlo, un aspecto corpóreo explicable en términos mecánicos y uno cogitativo, explicable como originado en la voluntad. La comunicación entre ambos la explica aquí mediante la famosa glándula pituitaria, pero en otras partes afirma que la interacción de cuerpo y alma es una idea primitiva, comparable a la de las dos sustancias. Para los propósitos de mi análisis y los de Descartes es indiferente cuál explicación se acepte, pues todo lo que se requiere es, primero, que los movimientos corpóreos sean manipulables a partir del conocimiento de los principios de su movimiento y, segundo, que la intervención en los movimientos del mecanismo del cuerpo produzca alteraciones en el lado corpóreo de las pasiones. Al pensar así la pasión, ésta deja de ser mera receptividad o pasividad y se convierte en movimiento controlable. Aquí está la base propiamente cartesiana de la nueva doctrina de las pasiones. Pero, al mismo tiempo, vemos que la pasión también tiene su lado cogitativo, originado en la voluntad, y por ello puede oponer un movimiento mental a algunos movimientos corpóreos y así alterar algunos de los movimientos mecánicos. Que esto es el centro de la doctrina de la pasión cartesiana se hace patente en la definición de pasión ofrecida también en el centro de la primera parte de su tratado:

Después de haber considerado en qué difieren las pasiones del alma de todos los otros pensamientos, me parece que

se puede definir las en general como una clase de percepciones, o sentimientos o emociones del alma que se relacionan de manera particular a ella y que son causadas, mantenidas y fortalecidas por algunos movimientos de los espíritus.

Esta relación entre cuerpo y alma hace posible la generosidad porque, a diferencia de los sabios no cartesianos, el generoso puede, en principio, inducir los cambios necesarios en sus pasiones mediante la alteración artificial de los movimientos corpóreos que las haya ocasionado en un primer momento. Cabe destacar que ahora se abren dos vías para la perfección humana: una originada en las ideas claras y distintas obtenidas gracias al método y otra inducida, con la ayuda de la física, obtenida mediante el método. Por primera vez, ya no es necesario hacer la distinción entre el *bios theoretikos* y el *bios praktikos* aristotélicos, pues, también por primera vez, la ciencia puede tener injerencia directa e inmediata en la acción. Desaparece la diferencia entre *theoria* y *praxis*. La disolución de la diferencia era la base necesaria para que el sabio generoso fuera posible.

V

Para concluir esta meditación sobre *Las Pasiones del Alma* ahora dirijo la atención a la primera de las seis pasiones primitivas mediante las cuales Descartes sintetiza todas las otras pasiones.

El número y orden de las primitivas es: admiración, amor, odio, deseo, alegría y tristeza. Sólo examinaré la admiración porque esta pasión es la que mejor exhibe el carácter novedoso de la doctrina cartesiana.

La admiración es el movimiento del alma que hace posible la sabiduría, pues gracias a ella nos percatamos de nuestra ignorancia al notar que algo es nuevo o diferente y nos esforzamos por conocerlo. Alguien carente de admiración jamás indaga. Hasta aquí, parecería ser que Descartes tan sólo repite la famosa frase de Aristóteles sobre la *thauma* y la filosofía. Pero gracias al substrato dualista que acabamos de examinar, Descartes puede ofrecer una comprensión diferente. En el artículo 70 encontramos la definición y la causa de la admiración.

La admiración es una sorpresa súbita del alma que ocasiona que ella considere con atención los objetos que le parecen raros y extraordinarios. Así, es causada, primero, por la impresión ocasionada en el cerebro, la cual representa al objeto como raro y digno de ser considerado; segundo, por el movimiento de los espíritus que son dispuestos por esta impresión a tender con gran fuerza hacia la parte del cerebro en donde se encuentra para fortalecerla y conservarla, como a su vez éstos (los espíritus) son dispuestos por ella (la impresión) a pasar de ahí a los músculos que sirven para fijar los órganos sensoriales en la misma situación en la que están de tal manera que

la impresión sea mantenida por ellos, si es que fue por su medio que ella fue formada.

Como se puede apreciar, la pasión llamada "admiración" por Descartes es comprendida en términos de movimientos corpóreos raros o excepcionales. Se trata, por tanto, de una reacción del cuerpo ocasionada por cambios en la intensidad de las impresiones, tales como volumen, color, peso, etcétera. Quiero destacar que se elimina la intervención del juicio, pues es el impacto físico de lo externo lo que ocasiona la admiración. Sólo después de que, por así decirlo, el movimiento corpóreo ha llamado la atención del alma, comienza el proceso cognitivo dirigido a la cosa que ocasionó la alteración. Además de la intensidad del impacto, Descartes considera que la "novedad" del objeto también puede producir admiración. Pero por "novedad" entiende (art. 72) no el juicio respecto al orden en que conozco dos objetos sino el orden en el cual los objetos afectaron el cerebro y, sobre todo, lo novedoso es lo que afecta partes del cerebro que no habían sido tocadas, pues esas son más suaves y blandas que las endurecidas por el impacto reiterado de las cosas conocidas y por ende es mayor la facilidad con la cual son movidas.

A partir de esta comprensión de la admiración se pueden obtener las siguientes consecuencias. Primero, que la constitución física del cerebro de cada individuo determina el grado al cual es

capaz de sentir admiración. Los de testadura son casi inalterables, mientras que los de cerebro gelatinoso no cesan de admirar cuanto cosa se les presenta. Ni unos ni otros llegarán a ser buenos científicos pues los primeros viven encadenados por la fijeza y durabilidad de sus impresiones, mientras que los segundos divagan sin ton ni son. También es evidente que la admiración, al combinarse con las otras pasiones primarias, distingue fisiológicamente el modo de ser del individuo. Así, por ejemplo, el testarudo es rutinario en sus deseos, pues los objetos de deseo no varían mucho para él. Además, es difícil que se enamore, porque el amor, también comprendido mecánicamente por Descartes, es "una emoción del alma causada por el movimiento de los espíritus que la incitan a unirse voluntariamente a los objetos que le parecen convenientes." Pero dada su baja propensión fisiológica a la admiración, pocos objetos lo incitarán. Si llega a enamorarse, perdura en el sentimiento hacia el mismo objeto. Por la misma razón no es dado al odio, pero cuando algo lo mueve a odiar, jamás perdona. Su vida es gris y burocrática, con pequeños y anodinos episodios de alegría y tristeza.

En contraposición al mediocre, también puede darse el afortunado que nace con la propensión correcta a la admiración: el genio. Su disposición fisiológica lo hace admirar lo suficiente para fijar la atención y perdurar en el objeto de atención. Así, la pasión de la admiración es condición de posibilidad del

desarrollo de la ciencia y, naturalmente, condición de posibilidad de la generosidad.

Sin embargo, para comprender a fondo la doctrina cartesiana es menester determinar lo novedoso de la misma. La admiración debe causarnos admiración. Si la descripción que acabo de hacer abarcara todo lo que implica la admiración cartesiana, lo único novedoso serían los términos de la descripción, pues es claro que no difiere mayormente de la doctrina hipocrática de los humores. Pero, si la propuesta de Descartes fuera similar, tendría problemas análogos. Esto es: admitir una determinación fisiológica de la pasión implica cancelar la eficacia de la voluntad, puesto que el carácter estaría predeterminado por la constitución fisiológica del cerebro con la cual nacemos cada uno. Descartes necesita, como ya vimos, pasiones manipulables, y eso es precisamente lo que obtiene al distribuir la pasión en las dos sustancias, como se puede apreciar en el caso de la admiración.

El genio natural, en este caso Descartes, gracias a haber nacido con la constitución correcta o idónea para la ciencia, es decir, con la capacidad conveniente de sentir admiración, en efecto logra desarrollar el método para la *mathesis universalis*. Pero a diferencia de todos los genios que nacieron antes que él, y gracias a su nueva ciencia, lo que siempre se consideró pasión o humor es revelado como sometible al método. Esto implica que conforme avancen la fisiología

y la bioquímica estaremos cada vez más próximos a poder inducir artificialmente la "pasión" de la admiración en la medida justa para producir genios. El talento se convierte en objeto de tecnología. Gracias a esta nueva posibilidad se puede afirmar que "en nada erraron tanto los antiguos como en su doctrina sobre la pasión." Gracias a que el error ha sido corregido por Descartes, la quimera del filósofo-rey, la soledad del sabio estoico y la rareza del santo cristiano, abren paso al nuevo mundo producido por el sabio generoso.

VI

Han transcurrido casi cuatro siglos de transformación del mundo conforme al proyecto cartesiano. Examinando hasta dónde hemos llegado en la vía cartesiana hacia la divinidad ciertamente hemos de reconocer que el avance o progreso ha sido portentoso. No hay reducto de la *res extensa* que haya escapado a la ciencia. Nuestro mundo es cada vez más artificial, es decir, producto de nuestra manipulación de lo corpóreo. La comodidad y la seguridad, en la medida en que dependen del desarrollo tecnológico, son cada vez más asequibles para más hombres. Las ciencias de la salud prolongan la esperanza de vida de la humanidad, o al menos la de los ricos, vivan éstos en el primer o el quinto mundo.

Sin embargo, junto a los beneficios de la ciencia, y con la misma claridad, encontramos sus maleficios y peligros.

El fuego cartesiano parece resultar más peligroso de lo que anticipábamos. Nuestra imagen del científico de hoy en día dista enormemente de ser la de un sabio generoso, más bien lo vemos como técnico codicioso dispuesto a trabajar para el mejor postor. La destrucción del ecosistema también ha cambiado nuestra estima de lo artificial, pues cada vez nos vemos más obligados a reconocer que con todo y nuestra ciencia seguimos inscritos en una naturaleza de la que no somos ni amos ni señores. Pero los temores suscitados por el lado lúgubre del cartesianismo no son suficientemente intensos para cancelar el dominio de la doctrina cartesiana, la cual, en su forma más vulgar, se pregona como "progreso". Hoy por hoy, todo el mundo desea progreso.

A lo largo de este ensayo me he esforzado por mostrar cuáles son las raíces del deseo de progreso. Espero haber dejado claro que lo central es la libertad humana en el sentido de generosidad cartesiana ya explorado. Abandonar el proyecto moderno implica reconocer límites a nuestra libertad, límites impuestos por el hecho de que la naturaleza no es *res extensa*, es decir, no es la materia prima plástica que el hombre, cual Dios, pueda manipular según su ciencia se lo permita y conforme sus pasiones lo conduzcan. Pero nos rehusamos a admitir la realidad de la naturaleza porque es difícil renunciar al deseo de ser Dios.

Me he esforzado por comprender y explicar la doctrina cartesiana de la ge-

nerosidad y sus bases metafísicas en el dualismo. A modo de conclusión quiero compartir mi respuesta a la pregunta fundamental: ¿es buena la generosidad cartesiana? Lo pregunto a la luz de la experiencia histórica que llamamos "Modernidad". Preguntar si es bueno ser sabio cartesiano es lo mismo que preguntar si es bueno ser Dios: si admitimos que es posible, estamos obligados a contestar que es lo más deseable. Por mi parte, estoy dispuesto a reconocer que, en principio, no hay razón suficiente para negar que la ciencia cartesiana pueda llegar a conquistar la naturaleza en algún futuro. Por "conquista" entiendo lo mismo que Descartes: usarla, de manera rigurosa e inequívoca, para los fines propuestos por el hombre. Esta premisa del silogismo la acepto. Sin embargo, hay una diferencia importante entre lo que en principio es posible y lo que en efecto se ha logrado en algún momento en el tiempo. Es válido preguntar, por tanto, ¿qué sucede mientras la ciencia alcanza la perfección y el sabio se vuelve generoso? ¿Qué sucede mientras nos volvemos dioses?

Tenemos un problema de tres variables: primero, la velocidad del perfeccionamiento de la tecnología; segundo, el perfeccionamiento moral del poderoso; y, tercero, su interacción en la forma de la elección de los fines inmediatos a los que se aboca el desarrollo tecnológico. En todas estas variables veo enormes dificultades. Así, en cuanto al perfeccionamiento de la tecnología, lo que se puede observar es que su rumbo

se vuelve cada vez más peligroso porque su desarrollo le da el poder para realizar alteraciones siempre más profundas e irreversibles en el ecosistema. De hecho, hablar de "ecosistema" es ya referirnos a la naturaleza desde la perspectiva cartesiana, es decir, implica suponer que la naturaleza es un sistema de movimientos ordenados y analizables. Sin embargo, en los últimos 20 años, la investigación en física ha reconocido que la naturaleza es más un sistema dinámico, es decir, de orden y azar aparente entrelazados. No pretendo entrar en detalles ahora. Para efectos de mi argumento es suficiente reconocer que, debido a lo impredecible del sistema dinámico llamado "ecosistema", carecemos de garantía respecto a las consecuencias de introducir alteraciones en él. En otras palabras, mientras no seamos efectivamente amos de la naturaleza, no es razonable actuar como si lo fuésemos. "Actuar razonablemente" en este caso significa tener políticas de desarrollo tecnológico extremadamente prudentes respecto a no introducir alteraciones en el ecosistema, sin que su impacto probable sea razonablemente bien conocido. Pero esto es asunto de prudencia, tanto del propio científico como de los beneficiarios de la tecnología, es decir, tanto de los productores como de los consumidores de la tecnología. No obstante, al examinar la actitud dominante hacia el desarrollo tecnológico se torna obvio que no hay tal prudencia. El desarrollo tecnológico está dirigido por lo que a los economistas les gusta llamar

"el mercado", pero yo prefiero llamarlo por un nombre menos abstracto: la satisfacción de los deseos, es decir, de las pasiones. El "mercado" no satisface "necesidades", como se suele decir, sino deseos. Pero ya hemos visto que sólo el sabio cartesiano tiene deseos racionales, es decir, deseos cuya satisfacción él sabe, con toda claridad y certeza, es benéfica. Pero esto ciertamente no es el caso en una tecnología guiada por "el mercado", pues éste de hecho se constituye por la suma de apetencias que compiten para satisfacerse y por lo mismo es el *locus* natural de la vulgaridad y la imprudencia. En vez de ciencia guiada por la generosidad tenemos tecnología de efectos ecológicos imprevisibles guiada por el hedonismo de los consumidores.

El desarrollo tecnológico sólo se vuelve progreso genuino cuando está guiado por la razón generosa, pero hoy

en día lo guía la pasión ciega. El proyecto cartesiano tuvo más éxito en la producción del fuego que en el desarrollo de la generosidad. Lo cual corrobora mi crítica fundamental al cartesianismo: el método es inaplicable al conocimiento de la naturaleza humana. Así, el verdadero fin de la Modernidad llega cuando reconocemos que el fuego está en manos de soberbios. Soberbio es quien se cree Dios sin serlo.

NOTAS

- ** Este ensayo es una versión más extensa de una conferencia pronunciada en la Universidad Autónoma de Querétaro durante la conmemoración del cuarto siglo del natalicio de Descartes.
- Todas las referencias a la obra de Descartes son a Descartes: *Oeuvres et Lettres*, Gallimard, París, 1953. Las traducciones son mías.