
El Hombre Máquina Cartesiano: ¿hacia una ciencia del hombre perfectible?

Adriana Luna-Fabritius

Una parte considerable de la historia del pensamiento occidental moderno se ha ocupado de teorías de conocimiento y de la transformación de éstas, sobre todo a partir de la Revolución Científica del siglo xvii. Sin embargo, recientemente nos hemos percatado de que este interés por la forma en que se produce el pensamiento humano en la era moderna es más bien propio del siglo xx, que ha resultado en un énfasis aún mayor en el surgimiento y desarrollo de esas teorías. Todo esto ha ocurrido de tal forma, que nos ha conducido a pensar que éstas fueron el foco exclusivo de atención de las discusiones en los albores de la modernidad.¹ Acaso es debido a dicha visión sesgada de este periodo fundamental para el pensamiento occidental moderno que hemos llegado a denominarlo “la Era de la Razón”,² pero no hay nada más alejado de la realidad. Por fortuna, hoy en día un gran número de estudiosos se esfuerzan por corregir esta forma de presentar la historia del pensamiento occidental. Actualmente sabemos que ésta es solamente una corriente historiográfica reflejo de un fenómeno literario contemporáneo; o si se prefiere, podríamos también decir que ha sido producto de la incapacidad nuestra de observar la realidad en su complejidad. Ahora bien, un nuevo acercamiento a las fuentes primarias ha develado que junto a las distintas formas en que se produce el conocimiento se encuentran las teorías de acción o de comportamiento humano, y que los hombres de ciencia de aquel tiempo estuvieron igualmente interesados en

¹ Para discusiones sobre diferentes formas de pensar la modernidad véase Toulmin (2001) y Robertson (2005).

² Hazard (1935) y Cassirer (1951).

explicar y teorizar sobre este tema;³ y lo que es más relevante, hoy sabemos que algunos científicos o filósofos con intereses científicos intentaron desarrollar sus teorías de la acción con o sin referencia al libre albedrío.⁴ Una lectura cuidadosa de los textos de René Descartes (1596-1650), el filósofo más importante sin duda alguna para los siglos XVII y XVIII, nos ha mostrado que los estudiosos de aquel periodo entendían y dividían el mundo que los rodeaba bajo dos rubros principalmente: filosofía natural y filosofía moral, o lo que algunos años más tarde el filósofo y jurista alemán Samuel Pufendorf (1632-1694) denominaría *entia naturalia* y *entia moralia*.⁵ Gracias a este nuevo acercamiento a las fuentes con nuevos enfoques, tenemos un mejor conocimiento de la forma en que aquellos hombres entendían el mundo, de su creciente interés por explicar el funcionamiento de la mente humana, del cuerpo, de la interacción de ambos, así como de sus fracasos por alcanzar teorías apropiadas.⁶

Hoy en día sabemos que, como a muchos de sus contemporáneos, la interacción de la mente y el cuerpo fue uno de los misterios que intrigó a Descartes hasta el final de su vida.⁷ Sus declaraciones en el *Discurso del método* (1637), su correspondencia con el filósofo y sacerdote francés Marin Mersenne (1588-1648) y con la Princesa Elizabeth de Bohemia (1618-1680) de la década de 1640, son la evidencia que nos ha develado su interés por temas como la generación del comportamiento y las pasiones humanas desde distintas perspectivas,⁸ sin embargo, aquí me interesa resaltar específicamente su interés por estos temas desde el punto de vista “científico”, esto es, fisiológico.⁹ Con lo anterior quiero poner el acento en el hecho de que en estos textos Descartes no discute el comportamiento de los hombres o el

³ Pink (2003), Luna-Fabritius y Sierhuis (2010).

⁴ *Cfr.* El trabajo pionero de Powell (1970-1971). En lengua española es difícil apreciar este tema debido a la falta de traducciones adecuadas de los textos del periodo moderno.

⁵ La explicación más clara sobre esta forma de estudiar el mundo en su complejidad en Haakonssen (1996).

⁶ Descartes (1982).

⁷ Descartes (1970).

⁸ *Cfr.* Descartes (1970) y Descartes (2007).

⁹ El intento de apreciar fenómenos de la edad moderna desde el punto filosófico, científico, jurídico, etcétera, ha sido estéril en muchas ocasiones; sin embargo, en este caso en particular puede ser de utilidad para probar el punto del presente ensayo. Para una revisión de la literatura sobre las pasiones humanas hasta el 2010 véase Luna-Fabritius y Sierhuis (2010).

objetivo principal de este tipo de estudios. Este objetivo es la perfectibilidad del comportamiento y se atacaba normalmente desde su dimensión moral, discutiendo el problema de la felicidad. Ahora bien, todo parece indicar que el interés por las pasiones en este periodo en general es producto, a su vez, de la preocupación de los hombres de gobierno por saber más de estos “fenómenos naturales” para entender la mejor forma de controlarlos. Desde la perspectiva moral, los príncipes sabían que debían controlar sus propias pasiones para ejercer las tareas del buen gobierno, para asegurarse de llevar a cabo una buena administración de justicia y la lealtad de sus súbditos. Esto era lo que tenían en mente cuando hablaban de una forma virtuosa de gobernar o de ejercer el poder. De ahí se desprende su interés por fomentar el estudio de la naturaleza humana en sus cortes. Entonces, este interés moderno por el conocimiento de “uno mismo”, de las pasiones humanas, retoma por una parte la tradición clásica del “auto-conocimiento” para desarrollar la habilidad de dominar y manipular las pasiones y para asociar ambos aspectos con procesos de cura. Pero por otra parte, en la era moderna el estudio de las pasiones o de la naturaleza humana, como ya hemos mencionado, se lleva a cabo intentando abarcar otros aspectos. En realidad podríamos decir que los autores del siglo XVII heredaron y reelaboraron una larga tradición que intenta dotarnos con elementos fundamentales para la clasificación de las pasiones, ya que cubren una gran gama de ellas y desde distintos ángulos.¹⁰

Entre las formas clásicas, no podemos olvidar la influyente visión de Aristóteles en su *Retórica* o en su *Ética a Nicómaco*. En estos trabajos Aristóteles habla de pasiones en binomios como amor y odio, miedo y confianza, vergüenza y aprecio, amabilidad y crueldad, piedad e indignación, envidia y emulación. En el segundo texto Aristóteles se refiere sobre todo al miedo, a la confianza, al enfado, a la envidia, a la alegría, al amor, al odio, a la añoranza, a la lástima y en general a sentimientos que acompañan al placer y al dolor.¹¹ Esta clasificación inicial es fundamental porque es el punto de partida de muchos autores modernos. Por otra parte, no obstante la gran influencia de este filósofo griego, otros tomaron

¹⁰ James (1997) pp.29-46.

¹¹ *Cfr.* Aristóteles (1984).

como referencia la clasificación de las pasiones de Cicerón, que a su vez es tributaria de la tradición Estoica.

Posteriormente el punto de referencia sobre esta materia fueron los textos de Agustín y después los de Aquinas, que proveyeron nuevas clasificaciones para pensar y ordenar las pasiones.¹² Sin embargo, la tendencia que me interesa subrayar aquí es el paso del estudio de las pasiones como “fenómenos naturales” al estudio de estas como parte fundamental de la filosofía moral. Actualmente, al menos durante las últimas dos décadas, la literatura revisionista se ha volcado sobre todo en el estudio de la interacción entre el cuerpo y la mente; con todo aún sabemos muy poco sobre la perspectiva exclusivamente “científica” del comportamiento humano.¹³ Y es en ese sentido que la teoría de Descartes sobre los autómatas o los hombres máquina se torna fundamental.

Si uno toma la filosofía de Descartes en su totalidad, no hay duda de que el filósofo francés entendía al hombre formado por cuerpo y mente.¹⁴ En la mayor parte de sus escritos habla del cuerpo humano como una sustancia material y la mente como una sustancia espiritual. La mente, a la que consideraba inmortal, es aún la fuente de la libertad de los hombres; mientras que el cuerpo es una máquina, que aunque sofisticada y compleja, no deja de ser una máquina. Tal vez por lo anterior, es que por muchos años los especialistas se concentraron en estudios de la mente; sin embargo, el interés “científico” de Descartes, específicamente sus ideas del cuerpo humano como máquina, es lo que nos ha llevado a pensar que intentaba desarrollar lo que él mismo llamó “una ciencia del hombre”.¹⁵ De ahí la pertinencia de volver sobre el mecanicismo cartesiano. A pesar de que Descartes se maneja durante casi toda su existencia con un entendimiento del hombre compuesto por cuerpo y mente, hubo un momento en su vida en el cual se dedicó a desarrollar una ciencia del hombre basada en el estudio del cuerpo humano o en el hombre como autómata, y su objetivo fue desarrollar una teoría que condujera al hombre a su perfectibilidad.¹⁶

¹² James (1997) pp.47-64.

¹³ James (1997).

¹⁴ Entre la mirada de trabajos véase el trabajo fundamental de James (1997).

¹⁵ Recuérdese el trabajo pionero en este sentido de Powell (1970-1971).

¹⁶ La recepción y fortuna de este tipo de intentos inspirados en la aventura cartesiana en la edad moderna, es fundamental en este sentido, pero son objeto de otros trabajos en curso.

Descartes no sólo tenía esta concepción doble del hombre, sino que en sus escritos filosóficos nos indica que el estado ideal del hombre es el equilibrio entre ambas substancias. Mientras que cuando define a los animales dice que estos no tienen mente, se refiere a ellos como máquinas y explica su funcionamiento en términos exclusivamente mecánicos. Como punto de partida Descartes admite que los cuerpos de los hombres son máquinas, pero altamente complejas, ya que éstas han sido creadas por Dios. De cualquier forma, los comentaristas de Descartes nos han instruido que por más complejas que estas máquinas fuesen, desde la perspectiva cartesiana ellas no podrían ser consideradas hombres sin la presencia de la mente.¹⁷ Sin embargo, hay evidencia de que Descartes llevó a cabo disecciones humanas y en sus escritos dejó amplias descripciones de ellas, prueba de ello puede encontrarse tanto en las *Cartas filosóficas* como el *Discurso del método*. Ahí habla de las disecciones que realizó no sólo de animales, sino también de hombres.¹⁸ Entre las distintas explicaciones que ofreció, aquellas sobre el funcionamiento del corazón o los cambios producidos en el cerebro a raíz de estímulos externos son los más destacables.

Pero, a fin de que pudiera verse de qué manera trataba yo allí esta materia,¹⁹ quiero poner aquí la explicación del movimiento del corazón y de las arterias, que siendo el primero y más general que se observa en los animales, de él se deducirá fácilmente lo que debemos pensar de los otros; y a fin de que haya menos dificultad en comprender lo que diré, quisiera que los que no están versados en anatomía se tomaran el trabajo antes de leerlo de hacer cortar ante ellos el corazón de un algún animal grande, que tenga dos pulmones, para que sea en todo bastante semejante al del hombre y que se hicieran mostrar las dos cámaras o concavidades que en él existen.²⁰

Además, en su tiempo él mismo difundió la idea de que había contribuido con explicaciones “mecánicas” de la producción de sueños y algunos

¹⁷ Cfr. Sorell (1993) y James (1997).

¹⁸ Cfr. Carta a Mersenne del 20 de Febrero de 1639 y del 1 de Abril de 1640 en Descartes (1970).

¹⁹ Descartes se refiere al *Tratado del hombre* que escribió entre 1630 y 1633 y que sólo fue publicado de forma póstuma en 1662.

²⁰ Cfr. Descartes (1982), pp.78-79.

procesos de conocimiento y consciencia. Pero sobre todo, fue el mismo Descartes quien se atribuyó el mérito de haber contribuido al conocimiento del mundo natural con explicaciones, también mecánicas, sobre el comportamiento humano, esto es, sobre cómo se produce la acción en los cuerpos de los hombres. De hecho, lo más relevante es su declaración expresa de haber desarrollado explicaciones causales sobre la forma en que las acciones de los hombres responden a estímulos externos en los sentidos vía la mediación de los espíritus animales, sin ninguna intervención de la mente.²¹

Y finalmente, lo que hay de más notable en todo esto es la generación de los espíritus animales que son como viento muy sutil, o mejor como una llama muy pura y muy viva, que, subiendo continuamente y en gran abundancia del corazón hacia el cerebro va a dirigir de allí, por los nervios, a los músculos y da movimiento a todos los miembros sin que sea necesario imaginar otra causa que haga que las partes de la sangre más agitadas y penetrantes sean las más apropiadas para formar esos espíritus, vayan a dirigirse preferentemente hacia el cerebro porque las arterias que las conducen son las que vienen más en línea recta del corazón y que según las reglas de la mecánica, que son las mismas de la naturaleza, cuando muchas cosas tienden juntas a moverse hacia un mismo punto donde no hay bastante lugar para todas, como las partes de la sangre que salen de la concavidad izquierda tienden hacia el cerebro, las más débiles y menos agitadas deben ser apartadas por las más fuertes que, de ese modo, llegan solas.²²

Pero la evidencia más contundente porque nos indica la dirección que toman sus investigaciones se lee aquí debajo:

Había yo explicado muy detenidamente todas estas cosas en el tratado [se refiere al *Tratado del hombre* publicado de forma póstuma sólo en 1662] que tuve antes propósito de publicar. Después había yo demostrado cuál debe ser la fábrica de los nervios y de los músculos del cuerpo humano para hacer que los espíritus animales, estando dentro, tengan fuerza para mover los miembros, como se ve que las cabezas, un poco después de cortadas, se mueven aún y muerden la tierra no obstante que no son ya animadas, qué cambios han de producirse para determinar la vigilia, o el sueño y el ensueño; cómo la luz, los

²¹ *Cfr.* Sobre todo Descartes (1984).

²² Descartes (1982), pp.85-86.

sonidos, los olores, los colores, el calor y todos los demás caracteres de los exteriores pueden imprimir diversas ideas mediante los sentidos; cómo el hambre, la sed y las demás *pasiones internas* pueden también enviar las suyas; lo que debe ser tomado por el sentido común, donde esas ideas son recibidas; por la memoria, que las conserva, y por la *fantasía*, que puede cambiarlas libremente y componer otras nuevas, y, por ese medio, distribuyendo los espíritus animales en los músculos, hacer mover los miembros del cuerpo de tan diversas maneras, y tan apropiadamente a los objetos que se presentan a los sentidos, a las *pasiones internas* que están en él, que lo [sic] nuestros podrían moverse sin que la *voluntad* los condujera; lo que no parecerá en modo alguno extraño a los que, sabiendo cuán diversos autómatas o máquinas movientes pude construir la industria, empleando muy pocas piezas, en comparación de la gran multitud de huesos, de músculos, de nervios, de arterias, de venas y de todas las demás partes que están en el cuerpo de cada animal, consideremos ese cuerpo como una máquina, que por haber sido hecha por Dios, está incomparablemente mejor ordenada y tiene en sí movimientos más admirables que ninguna de las que pueden ser inventadas por los hombres.²³

Este pasaje ofrece al menos dos posibles interpretaciones. La primera es que Descartes sostenía que algunos movimientos del cuerpo humano respondían a acciones reflejas que pueden ser comparadas con aquellas de los animales. Una segunda forma de mirar el pasaje anterior es que Descartes tuviera en mente la posibilidad de explicar las acciones del cuerpo humano sin referencia al libre albedrío, esto es, sin la intervención de la mente. Si uno sigue esta última explicación parece fehaciente pensar que Descartes estuviese interesado en acciones que dejan de lado la mente y que responden exclusivamente a ciertos estímulos exteriores, percibidos por los senti-

²³ Cfr. Descartes (1982), pp.87-88. Ténganse en cuenta que en inglés esta cita dice *libre albedrío* donde en castellano se lee *voluntad*. “*I had explained all these matters in some detail in the Treatise which I formerly intended to publish. And afterwards I had shown there, what must be the fabric of the human body in order that the animal spirits therein contained should have the power to move the members, just as the heads of animals, a little while after decapitation are still observed to move and bite the earth, notwithstanding that they are no longer animate; what changes are necessary in the brain to cause wakefulness, sleep and dreams; how light, sounds, smells, tastes, heat and all other qualities pertaining to external objects are able to imprint on it various ideas by the intervention of these senses; how hunger, thirst and other internal affections also convey their impressions upon it... (how the distribution of the) animal spirits through the muscles can cause the members of such a body to move in as many diverse ways, and in a manner suitable to the objects which present themselves to its senses, and to its internal passions as can happen in our own case apart from the direction of our freewill...*”, Descartes (1984), p.115.

dos. Esta interpretación se refuerza una vez más por sus declaraciones del *Discurso del método*, donde dice que es posible que haya máquinas que pueden hacer todo lo que hacen los hombres, excepto pensar. Esto es lo que nos conduce a argumentar que Descartes tenía en mente una ciencia del hombre que no contemplaba la intervención de la mente, así como tampoco del libre albedrío o de la voluntad –como afirma el traductor al castellano– que llevaría a los estudiosos de su tiempo a mejorar tanto la mente como el cuerpo. Desgraciadamente, la falta de una copia manuscrita del *Tratado del hombre* original como lo describe en el *Discurso del método* nos impide reunir información suficiente para sacar conclusiones más precisas. Sin embargo, por alguna razón que desconocemos –la más factible puede ser la censura–, Descartes vuelve hacia el final de este apartado en el *Discurso* para subrayar la importancia de la unión entre cuerpo y mente y la importancia de la racionalidad en la producción de las acciones humanas. Como se sabe en ese momento Descartes ya estaba en el límite de lo permitido aceptando explícitamente sus disecciones de cuerpos humanos y reportando por escrito los resultados de las mismas.²⁴

Me detenía aquí particularmente para hacer ver que, si había máquinas tales que tuvieran los órganos y la figura externa de un mono o de cualquier otro animal irracional, no tendríamos ningún medio para conocer que no eran enteramente de la misma naturaleza que esos animales; mientras que, si las hubiera que tuvieran esa semejanza con nuestro cuerpo e imitaran nuestras acciones todo lo que moralmente fuera posible, tendríamos siempre dos medios seguros para reconocer que no eran, no obstante, verdaderamente hombres: el primero, que nunca podrían emplear palabras ni otros signos que las compusieran, como hacemos nosotros para declarar a los demás nuestros pensamientos (porque se puede concebir bien que una máquina esté hecha de tal modo que profiera palabras, y aunque profiera algunas apropiadas a cambios que determinen algún cambio en sus órganos, como si tocándolas en otro se queje o cosas semejantes; pero que no arregle las palabras de diferentes modos respondiendo al sentido de lo que se hable en su presencia, como los hombres menos inteligentes pueden hacer); y el segundo, que aunque hicieran algunas cosas tan bien o mejor que nosotros, fallarían, infaliblemente, en algunas otras, por lo cual des-

²⁴ Para una explicación del funcionamiento de la censura en la edad moderna y de la forma como circularon las ideas y manuscritos, *Cfr.* Infelise (2001).

cubriríamos que no obraban conscientemente sino por la disposición de sus órganos; porque así como la razón es un instrumento universal que puede servir en todos los casos, esos órganos necesitan una disposición particular para cada acción particular, de donde resulta que es moralmente imposible que haya en una máquina todo lo necesario para hacerla obrar en todos los instantes de la vida como nos hace obrar nuestra razón. Ahora bien; por esos mismos dos medios podemos conocer también la diferencia que hay entre los hombres y los animales; porque, cosa muy notable, no haya hombres tan embrutecidos ni tan estúpidos, incluyendo los insensatos, que no sean capaces de combinar diversas palabras y formar un discurso mediante el cual hagan entender sus pensamientos y que, por el contrario no haya ningún animal, por defecto y afortunado que pueda ser, que haga lo mismo.²⁵

El *Tratado del hombre* fue publicado de forma póstuma en 1662, pero las descripciones de las que da cuenta Descartes en el *Discurso del método*, arriba citadas, no aparecen en esa última versión. Por lo cual nos queda claro que hubo una versión distinta a la que se publicó después de su muerte. Pero el mayor problema es que no sabemos con claridad a dónde lo llevaron sus reflexiones sobre el hombre máquina o los autómatas. Así como tampoco sabemos cuáles fueron las limitaciones desde el punto de vista científico que impidieron el desarrollo de una teoría que llevará al hombre a alcanzar su perfectibilidad. Pero lo que sí nos queda claro es que al discutir este tema, Descartes no recurre al vocabulario clásico, lo cual se hacía en torno al problema de la felicidad de los hombres en la tierra para alcanzar la salvación. Dicho de otro modo, en su correspondencia y en el *Discurso del método* Descartes nos presenta una nueva forma de pensar la perfectibilidad de los hombres a través de una vía “científica”.

Finalmente, es de llamar la atención que el eje rector del pensamiento, de las distintas teorías de derecho natural, y del orden de la vida en general en ese periodo, como lo es el libre albedrío, es dejado de lado por un instante en este intento científico moderno de explicar el comportamiento humano. Así el pensamiento cartesiano deja lugar para pensar en la perfectibilidad humana de forma independiente a la razón y a la libertad. Aún, de ahí se desprenden al menos dos líneas de investigación fundamentales: pri-

²⁵ Descartes (1982), pp. 87-88.

mero sobre las implicaciones de esta “nueva forma” de pensar al hombre, la razón y la libertad para las distintas filosofías políticas en la era moderna, que sin duda alguna tuvo repercusiones sin precedentes. De hecho, no sería erróneo afirmar que fue precisamente la posibilidad de una nueva forma de discutir la perfectibilidad de los hombres la que abrió una verdadera brecha para la superación del aristotelismo en la edad moderna, y que fue ésta la que creó la revolución del pensamiento occidental y que llevó a los filósofos modernos a tener que actualizar sus concepciones de libertad, felicidad, sociabilidad, o para decirlo en una frase: a cambiar su forma clásica de pensar la política. Fue acaso también esta misma brecha la que hizo posible comenzar a pensar en proyectos de secularización de la política. Por otra parte, una segunda línea de investigación sería tratar de explicar las razones por las cuales Descartes abandonó, si es que lo hizo, esta forma de mecanicismo, y volvió a su concepción del hombre compuesto de cuerpo y mente y a la interacción de ambos en la glándula pineal. ❧

REFERENCIAS

Fuentes primarias

- Aristóteles, *The Complete Works of Aristotle*, edición de J. Barnes, vol. II. Princeton: Princeton University Press, 1984.
- René Descartes, *The Correspondence between Princess Elisabeth and René Descartes*, editado y traducido por Lisa Shapiro. Chicago, Londres: The University of Chicago Press, 2007.
- Philosophical Writings of Descartes*, vol. I, edición de J. Cottingham, R. Stoothoff, y D. Murdoch. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- Discours de la Methode* (1637), [traducción castellana: *Discurso del método*, prólogo y cronología de Mauro Armiño. Madrid, Biblioteca EDAF, 1982]
- Philosophical Letters*, edición de Anthony Kenny. Oxford: Clarendon Press, 1970.

Literatura secundaria

- Ernst Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment*. Princeton: Princeton University Press, 1951 [1932].

- Knud Haakonssen, *Natural Law and Moral Philosophy: from Grotius to the Scottish Enlightenment*. Nueva York: Cambridge University Press, 1996.
- Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne*. París: Boivin, 1935 [*The European mind, 1680-1715*, traducción de J. Lewis May. Harmondsworth: Penguin Books, 1964].
- La Pensée européenne au XVIIIème siècle* [European Thought in the Eighteenth Century: from Montesquieu to Lessing. Gloucester: Peter Smith, 1963].
- Mario Infelise, *I libri proibiti: da Gutenberg all'Enciclopedia*. Roma: GLF, editori, Laterza, 2001.
- Susan James, *Passion and Action. The Emotions in Seventeenth-Century Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- Adriana Luna-Fabritius y Freya Sierhuis, "Introduction" del volumen especial para la *European Review of History: Political Thought and the Passions*, vol. 17, núm. 1, febrero 2010, pp.1-4.
- Thomas Pink y M.W.F. Stone (eds.), *The Will and Human Action. From Antiquity to the Present Day*. Londres y Nueva York: Routledge, 2003.
- Betty Powell, "Descartes' Machines", en *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, vol. 71, 1970-1971, pp.209-222.
- John Robertson, *The Case for the Enlightenment. Scotland and Naples 1680-1760*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Tom Sorell, *The Rise of Modern Philosophy: the Tension between the New and Traditional Philosophies from Machiavelli to Leibniz*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Stephen Toulmin, *Cosmópolis. El trasfondo de la modernidad*. Barcelona: Península, 2001.