

El hombre máquina cartesiano, una antropología esquizoide

Pedro Gómez García

Cuando Pascal o Voltaire denunciaron la extravagancia de la teoría cartesiana del hombre máquina, mostraban una intuición profética. Lejos de oponerse al avance de la ciencia, propugnaban algo que la ciencia futura, la nueva física del siglo XX, ha venido a demostrar. La analogía de la máquina, o del autómatas mecánico, no sólo es inadecuada para entender el cuerpo humano sino que es ciega para casi todo cuanto ocurre en este mundo.

Descartes, padrino de la ciencia clásica, concibió la idea de máquina autómatas y la aplicó a la explicación de la naturaleza humana. Más tarde, Newton la aplicó al universo máquina, formulando las leyes de la mecánica, con las que puso los cimientos de la física moderna. Se trata de una descripción mecanicista del mundo, regido por leyes deterministas y reversibles, donde la existencia temporal, la vida, la historia humana, el pensamiento y la libertad se reducen a epifenómenos sin verdadera consistencia real a nivel físico. Tales nociones «subjetivas» se convirtieron en ideas refugiadas en un extramundo metafísico, sin embargo calcado en su concepción del otro, por lo que malvivían ocultando como vergüenzas sus inevitables contradicciones. Hoy, todas esas construcciones «modernas» se han derrumbado estrepitosamente, ante los nuevos desarrollos de la física y la biología del último siglo.

¿Qué queda, entonces, de la antropología cartesiana? La herencia del dualismo cartesiano aún impregna la manera de pensar no sólo de los filósofos, que nunca lo han abandonado verdaderamente, sino también de aquellos científicos que, a fuer de materialistas o positivistas, han optado en exclusiva por la máquina. Voy a repasar, en síntesis, la exposición que hace Descartes acerca de su concepción del hombre, al tiempo que analizo algunas de las implicaciones que me parecen más significativas, las incoherencias, las ausencias de fundamento, las chapuzas teóricas. Ya el mero intento de tomarse en serio las descripciones cartesianas y su racionalidad, a la altura de nuestro tiempo, puede resultar bastante grotesco. Pero una buena retrospectiva ayudará a percibir que también la historia de la filosofía es irreversible, y que no hay un conocimiento absoluto.

El paradigma de la mecánica celeste

La revolución heliocéntrica marca el nacimiento de la ciencia moderna. Copérnico es su autor y Galileo su profeta. Pero Descartes es el gran filósofo, que extiende el modelo a todos los dominios del saber. El modelo del sistema solar, como mundo autómatas, se encuentra a pequeña escala en el mecanismo del reloj, prototipo sencillo de lo que son todos los seres vivos. La concepción

unificada de la naturaleza parecía resuelta. Descartes la lleva a cabo mediante la laminación (meta)física de lo real, reducido a extensión y movimiento. Todo consiste en elementos de extensión simple, último fundamento, combinados entre sí por leyes del movimiento. Todo en el mundo consiste en un orden natural, maquinal, basado en una causalidad eficiente, mecánica y determinista. Lo complejo se descompone en lo simple y se explica en función de lo simple.

Dios, legislador todopoderoso, es el garante del orden del mundo y de la certeza racional del conocimiento. Las leyes de la naturaleza son concebidas conforme el modelo de la ley divina, que es, a su vez, calcada del determinismo de las leyes naturales. La lógica de la razón se inspira en el mismo modelo, tanto como proyecta su propio ideal determinista en él. (Hay tanta correspondencia en la idea de fondo de cada una de las tres sustancias, que a Spinoza no le resultará difícil su unificación.) La desbordante complejidad que presentaba el ser humano constituía el mayor desafío para la «nueva filosofía» cartesiana. ¿Es realmente diferente de un reloj más complicado, un autómatas movido inexorablemente por las leyes de la naturaleza?

La máquina del cuerpo y el alma pensante

Descartes tuvo que negar, de hecho, la evidencia que le imponía la aplicación estricta del modelo físico determinista a la visión del hombre, que hubiera sido reducirlo a hombre máquina (como después haría Lamettrie). Optó, a partir de su experiencia subjetiva, por idear otra instancia de lo real. Pues la reducción consecuente del ser humano a un autómatas, en aras de la unidad de la naturaleza, sin duda entraba en contradicción con lo más específico de la condición humana: la capacidad de pensar, crear, ser libre. El problema es que semejante paradoja no hallará solución convincente.

En pocas palabras, para Descartes, el ser humano está compuesto de cuerpo y alma, dos entidades sustancialmente heterogéneas. Sobre el cuerpo, traza una hipótesis audaz, en el *Tratado del hombre*:

«Supongo que el cuerpo no es otra cosa que una estatua o máquina de tierra a la que Dios forma (...) que dispone en su interior todas las piezas requeridas para lograr que se mueva, coma, respire (...) Todas las funciones (...) no provienen sino de la materia y no dependen sino de la disposición de los órganos» (Descartes 1633:50)

Así, pues, describe el cuerpo como un mecanismo, reducible en su totalidad a partes extensas o piezas que conectan entre sí mediante movimientos. Lo compara con los relojes, fuentes artificiales, molinos y otras máquinas similares. Todas las funciones corporales las explica por movimientos de músculos, líquidos, gases, nervios y «espíritus». El mecanismo en conjunto es manejado por los hilillos y tubillos de los nervios. Éstos convergen en una pequeña glándula del cerebro, la pineal. Allí radica la «sede principal del alma» (1649: 32), aunque sostiene a la vez que el alma está unida conjuntamente a todo el cuerpo. A través de ese privilegiado punto de unión, la sustancia espiritual e inextensa transmite sus órdenes a la sustancia extensa

y material; por la misma vía, le llegan las percepciones sensoriales. La clave son unos mediadores, que no son otros que unos «espíritus animales», portadores del *movimiento*, al que toda acción se reduce. La sangre que llega al cerebro produce allí «un viento muy sutil, o más bien, una llama muy viva y muy pura, llamada espíritus animales» (1633: 60). Ellos circulan por los poros del cerebro, por los conductos nerviosos y por las arterias de la sangre. De algún modo, los movimientos del alma causan, en la pineal, un efecto sobre los movimientos de los espíritus, y éstos operan los movimientos corporales. Toda la interacción alma-cuerpo consiste en movimientos (de una u otro) que repercuten en la glándula. La simultánea afirmación de la radical diferencia sustancial entre cuerpo y alma, y, por otro lado, la unión y comunicación entre ambos da origen a incontables paradojas. El problema nunca se resuelve coherentemente. Usa términos ambivalentes, como «movimiento» y «espíritus animales», que, si los definimos inequívocamente, verán vedada su traslación al dominio de la idea de alma.

El abismo entre ambas sustancias, para unificar al ser humano, lo pretende salvar ese puente representado por el *movimiento*. En el mundo físico, al que pertenece el cuerpo, sólo hay extensión y movimiento (como el impulso de los espíritus animales); en el anímico, sólo hay pensamiento y movimiento (por medio de la voluntad). El ardid está en poner en contacto un movimiento con otro, obviando su sustancial diferencia. Pues, ¿en qué se asemeja el movimiento corporal, de partes que actúan una sobre otra, al movimiento inextenso del alma incorpórea, carente de partes por definición? El esfuerzo por hacer verosímil la conexión alma-cuerpo apela paso tras paso a la evidencia del razonamiento. Así, explica que la glándula pineal actúa *inmediatamente* sobre el alma (el movimiento de las partes repercute en la sin parte). Y el alma actúa *inmediatamente* sobre la glándula, donde los espíritus que no son sino cuerpos toman el relevo. Descartes explica, por ejemplo, que cada punto de la imagen sensorial irradia (se mueve) hacia el punto correspondiente de la imagen que se forma en la glándula, la cual «actuando inmediatamente sobre el alma» (1649: 35), hace que ésta perciba la misma figura. Pero cómo los puntos de extensión o las partes del movimiento se traspongan en lo simple e inextenso queda en el misterio. El «movimiento» anímico, que no puede responder al modelo de la acción de una parte sobre otra, ¿no resulta totalmente una idea equívoca, respecto a la de movimiento extenso? La postulada inmediatez entre ambos no parece sino camuflar su mutua incomunicabilidad constitutiva.

En cuanto a los *espíritus animales*, ¿no suena a una contradicción en los términos (si se es dualista)? Por muy sutiles que se los postule, el propio Descartes repite que «no son sino cuerpos» (1649: 42). Por tanto, estos «espíritus» son del orden de la cosa extensa y no del orden del pensamiento, por más que la palabra «espíritu» evoque la noción de alma espiritual.

Idéntica ambivalencia se observa en el concepto de «pasiones». Por una parte, las seis pasiones que llama primarias están causadas por «movimientos de la sangre y de los espíritus» (Descartes 1649: 69), una «agitación de la sangre» (1649: 133), suscitada por los objetos de las pasiones o por la fantasía de ellos, sin que el alma intervenga nada en ello. Por otra parte, afirma que hay «emociones interiores del alma» (ya el título del libro reza *Las pasiones del*

alma), que «son suscitadas en el alma por el alma misma» (1649: 98), con independencia de todo movimiento de los espíritus corporales. La heterogeneidad de ambos tipos parece demasiado fuerte. Las tentativas de saltar por encima del abismo entre sustancias parecen condenadas a precipitarse en él.

En consecuencia, un dualismo ineliminable conforma y socava la antropología cartesiana. La máquina del cuerpo se inspira en la idea del reloj, modelo de autómeta; pero la complejidad del reloj dista infinitamente de la estructura del organismo vivo. Optar por ese modelo era condenarse a no describir ni siquiera el cuerpo con un mínimo de adecuación. A la vez, la vida mental se le hacía a Descartes tan ininteligible, desde el prototipo mecánico, que fabuló esa sustancia inconmensurable, del todo heterogénea respecto al cuerpo robotizado. Acudió a la varita mágica del dualismo. El sujeto humano, asimilado a las facultades racionales del alma, no se reconoce en ese cuerpo suyo, extenso y corruptible, por constar de partes, mirado en el fondo con ojos platónicos. Pese a la admiración por la máquina corporal y al optimismo por llegar a controlarla, ésta permanece siempre exterior al verdadero yo. Porque «el alma racional... no puede derivarse en modo alguno de la potencia de la materia» (Descartes 1637: 138). La humanidad es extraña a la naturaleza física y biológica, incluida la suya propia. Resulta vano el discurso conciliador, por mucho que insista en que el alma no sólo se aloja en el cuerpo, sino que está tan estrechamente unida a él que actúa sobre sus miembros y hasta experimenta sentimientos y pasiones. El núcleo duro de la filosofía cartesiana radica en que la materia y el verdadero espíritu constituyen dos sustancias irreductibles; en que sus atributos respectivos, la extensión y el pensamiento, son asimismo irreductibles entre sí, aunque se afirme que están en contacto, componiendo el hombre concreto (descrito entonces como una quimera). Si categóricamente nuestra alma es «de una naturaleza enteramente independiente del cuerpo» (1637: 140), alcanzará la inmortalidad tal vez, pero la fractura del dualismo antropológico queda filosóficamente consagrada.

La tesis cartesiana opera una supranaturalización del sujeto, al sostener que el ser humano es cuerpo, y por tanto una máquina, perteneciente al orden natural; y a la vez es alma, es decir, pensamiento, razón, sujeto: algo perteneciente a un orden fuera o por encima de la naturaleza. El cuerpo se resuelve en extensión; la vida, en movimiento mecánico. Y el yo no es de este mundo.

Dos teorías consecuentemente incompatibles

El conflicto interno de la antropología cartesiana puede clarificarse si vislumbramos que en ella se dan, yuxtapuestas, dos teorías que, en el fondo, resultan dilemáticas entre sí. La primera es la del *hombre máquina*, llevada consistentemente hasta sus últimas consecuencias, lo cual expulsa al alma como una fantasmagoría de todo punto inútil. Así se desprendería del final del *Tratado del hombre*, si ponemos entre paréntesis la alusión al alma racional (cuya explicación no llegó a desarrollar en el tratado). Porque, si todas las funciones y comportamientos dependen de la disposición de los órganos en la máquina, como en un reloj, si «no debemos concebir en esta máquina alma

vegetativa o sensitiva alguna, ni otro principio de movimiento y de vida» (Descartes 1633: 117), lo lógico sería no admitir tampoco un alma racional.

La segunda teoría es la de la *interacción alma-cuerpo*, que propone articular la máquina del cuerpo con un centro (el alma, la mente) que, de algún modo, gobierna racionalmente al robot, como sujeto pensante y libre. Con tal objetivo se despliegan toda suerte de artificios, cuyo único contenido estriba en la afirmación dogmática de un yo anímico como sustancia pensante que se piensa a sí misma. A partir de las propias evidencias, el yo también es capaz de conocer y dominar el mecanismo de la naturaleza, comenzando por el propio cuerpo. El hecho es que Descartes oscila entre una y otra de estas concepciones, sin llegar a distinguir las netamente nunca. Para ser físicamente coherente, está de sobra el alma. Pero la necesita para comprenderse a sí mismo y fundar su poder individual como sujeto libre. El dualismo, sin embargo, lejos de ser una solución, se convierte en una fuente de problemas y aporías.

Si al alma no se le puede atribuir nada, excepto los pensamientos autónomamente generados, sean acciones o pasiones, en consecuencia no se le debería atribuir ninguna decisión ni percepción dependiente del exterior. Si el alma o cosa pensante carece de partes y es inextensa, parecerían inconcebibles en ella cualesquiera movimientos. Si el alma racional debe «domeñar las pasiones» que dependen enteramente del cuerpo, por estar producidas por los movimientos de la sangre y de los espíritus animales, tal exhortación choca con la idea de que la voluntad no puede modificar los movimientos del autómatas, y con la aseveración de que en la máquina del cuerpo no debemos concebir alma alguna como principio de movimiento. En definitiva, ¿inciden o no inciden los movimientos del alma en el funcionamiento de la máquina del cuerpo? Si la respuesta es negativa, la virtud y la libertad no pasarán de ser ilusorias. Si es afirmativa, implicará la quiebra del determinismo natural.

El criterio de la evidencia, por su parte, no deja de ser problemático. No previene del error ni de las falsas evidencias del yo. Baste citar uno de los casos en que el autor apela a él: cuando cree demostrar, con un razonamiento que califica de «evidente» y «absolutamente necesario» (Descartes 1649: 32), que el alma ejerce inmediatamente sus funciones sólo en una glandulita del cerebro y que allí radica la sede principal del pensamiento. Hoy nos parece evidente que dicha evidencia resulta indiscernible de lo puramente especulativo y arbitrario.

Obsolescencia del paradigma cartesiano

Se suele exaltar la modernidad del pensamiento cartesiano. Sus devotos nos lo siguen encomiando como un método inmarcesible. A contrapelo de tales fervores, y sin merma de su valor histórico, creo que va siendo hora de resaltar su caducidad y obsolescencia. La «nueva filosofía» de Descartes respondía a un estado de la física (astronomía, dióptrica), la biología y la matemática que hoy sólo puede reseñarse como desfasado. No de otro modo deberíamos considerar ya el cartesianismo. Porque, prescindiendo de lo caduco o erróneo de sus contenidos empíricos y metodológicos, es *la matriz* misma de aquel

pensamiento, el paradigma de la ciencia clásica, consignado por Descartes, el que hace tiempo que entró en crisis y, en buena medida, ha sido superado. Ese paradigma sucumbía a la «idealización galileana» de la ciencia, como dice Ilya Prigogine (uno de los impulsores de la nueva física, premio Nobel de química). La pervivencia de un paradigma obsoleto sólo puede ser nociva para el avance de la ciencia y de la filosofía. Y por ende, nocivo para la humanidad.

No se trata, por tanto, de que sus desarrollos concretos (las descripciones fisiológicas, por ejemplo) hayan quedado anticuados, al tiempo que conservarían la validez sus principios metodológicos. Son estos mismos principios los que están en entredicho. Es el método cartesiano el que ahora aparece provincializado, algo así como la física newtoniana ante la teoría de la relatividad generalizada de Einstein.

El método y la metafísica del cartesianismo tritura y apisona lo real, hasta laminarlo en extensión y movimiento mecánico, y escindirlo postulando una razón autista. Los seres concretos carecen de verdadera realidad, puesto que ésta se reparte entre los elementos simples y las leyes deterministas a que todo se reduce. Revisiones críticas bien argumentadas nos señalan, hoy, cómo es vano buscar ahí categorías adecuadas para pensar al otro, para pensar el tiempo y la historia, para entender la vida o el sexo, ni siquiera para concebirse a sí mismo antropológicamente. Cabe preguntarse: ¿para qué nos sirve ya tal filosofía?

Es la ciencia, inicialmente fundada sobre principios cartesianos, la que ha acabado desmintiendo esos principios, al menos en su pretensión de alcance universal y necesario. Es probable que, hace tres siglos y medio, para avanzar en el conocimiento, fuera necesario romper con el aristotelismo y la escolástica, como hizo Descartes. En nuestro tiempo, es imprescindible superar el cartesianismo, o lo que es igual, superar el paradigma de simplificación propio de la ciencia clásica, para seguir siendo racionales y científicos.

Crisis de los principios y fundamentos

El *paradigma de la ciencia clásica* implica unos principios epistemológicos cartesianos (galileanos, luego newtonianos). Se trata de unos principios de inteligibilidad caracterizados por la simplificación, la disyunción y la reducción. Según ellos, lo verdaderamente real es lo simple. Lo complejo es sólo aparente (se explica en función de lo simple). Lo cambiante es sólo aparente (el tiempo no afecta para nada a las leyes naturales, concebidas como inmutables, eternas). Por consiguiente, el método radica en reducir lo complejo a lo simple, y todo lo particular y contingente a una ley general y necesaria, cuyo conocimiento, en el que consiste la verdad, nos aporta la certeza. Desglosemos críticamente los principales principios implicados en el paradigma subyacente.

El principio de *disyunción* separa los objetos de su entorno, separa los objetos unos de otros, separa los objetos de su observador; separa las ciencias unas de otras. Así, genera toda suerte de dicotomías teóricas que afectan a las categorías primordiales con que pensamos: el cisma entre objeto y sujeto, materia y espíritu, determinismo y libertad, cuerpo y alma, sentimiento y razón,

causalidad y finalidad, esencia y existencia, cantidad y cualidad, etc. Así se establecen las condiciones para que, en seguida, otros ejecuten un juicio salomónico, atribuyendo toda la soberanía ontológica a uno de esos polos y negándosela al opuesto. Descartes, como posteriormente Kant y otros, en su afán por fundamentar filosóficamente la ciencia moderna, se constituyeron en escindidores del saber, consagrando el divorcio entre ciencia y filosofía, entre las ciencias naturales y las ciencias del hombre. Hoy parece que existen condiciones teóricas para tender a la reunificación de todas las ciencias, tal como plantean Prigogine y Stengers (1979/1986).

La disyunción se radicaliza en el dualismo antropológico cartesiano, con la escisión entre un cuerpo sometido a una mecánica determinista y la libertad acantonada en un sujeto pensante fantasmagórico. Esta quimera antropológica significa una seudosolución a un problema falso (por su mal planteamiento), consecuencia de una invencible ignorancia con respecto a la estructura del mundo, con respecto a las leyes fundamentales de la física, todavía ocultas para la ciencia de su tiempo y desveladas ulteriormente. Al simplificar y reducir tan drásticamente la concepción de la naturaleza, expulsaba de ella la posible explicación de lo humano en términos de plena pertenencia a este mundo. La metafísica cartesiana condujo a un extravío del espíritu, provocando la generalización de una visión mecanicista del mundo, la elusión del fenómeno de la vida (disuelta en cuerpos autómatas) y el exilio de la creatividad humana a un plano desnaturalizado, desmaterializado, fantasmal.

El principio de *generalidad* conlleva la negación del valor real del acontecer. Sólo cabe ciencia de lo general, basada en leyes universales, independientes del tiempo, reversibles. El acontecimiento no es más que un caso particular que cumple una ley general inmutable. Por consiguiente, se suprime la historia, cuyo peso ontológico resulta nulo. Tampoco es pensable la irreversibilidad temporal. Otra consecuencia puede ser la incapacidad para concebir propiamente lo individual, en la medida en que se entienda como mero espécimen de su género.

En cuanto al principio de *reduccionismo*, opera como opción epistemológica, en primer lugar, como se ha indicado ya, una reducción del conocimiento del todo al conocimiento de las partes o las unidades elementales (toda inteligibilidad se agota en las propiedades de los elementos junto a unas leyes generales). En segundo lugar, la reducción de lo múltiple a lo uno, incapaz de concebir la *unitas multiplex* de las realidades concretas y fenoménicas, que son tenidas por ilusorias. Toda la realidad del mundo se homogeneiza del modo ya expuesto. Debido al reduccionismo atomista, que postula que los elementos simples son el fundamento ontológico y epistemológico (la única verdadera realidad, única fuente del verdadero conocimiento), el método cartesiano se impide conocer las propiedades emergentes de los sistemas complejos. (En última instancia cierra la posibilidad de entender la unidad antropológica, por ejemplo, el pensamiento como algo que las leyes naturales hacen posible en el hipercomplejo sistema neurocerebral.) Hoy sabemos que, en física, en química, en biología, toda propiedad emergente de un sistema es una realidad irreductible a las propiedades de los elementos constitutivos (para el *Discurso del método*, los únicos reales y con poder explicativo). Además, la búsqueda

científica de unos elementos simples, últimos, irreductibles y estables ha terminado frustrada por la física de este siglo, según la cual los átomos y hasta las partículas subatómicas son estructuralmente inestables. Al contrario de aquella científicidad naciente que aportaba un modelo monolítico, en la actualidad a las ciencias se les impone un enfoque a la vez unificador y plural, «que ponga en juego puntos de vista y modos de descripción distintos, que, en consecuencia, no suscite ya la ilusión de que la física busca el nivel definitivo fundamental de descripción, a partir del cual todo estaría dado» (Prigogine 1983: 91). ¿Seguiremos tras el espejismo de un último nivel fundamental de explicación?

El principio del *determinismo* o del orden determinista, sólo atribuye verdadera realidad al orden. Conocer es reducido al conocimiento de los principios de orden: leyes necesarias e inmutables, invariancias. Quedan conjurados, excluidos, el desorden, lo azaroso, la posibilidad de lo nuevo. Las leyes, cuasieternas, impondrían despóticamente su férreo orden a toda la naturaleza, sin que se pueda admitir un proceso de organización abierto o con algún grado de autonomía. Este determinismo no tiene más remedio que expulsar al individuo sujeto y su libertad fuera de la naturaleza, a las tinieblas metafísicas. El paradigma cartesiano supone que el mundo está gobernado por un orden férreo de causas y efectos, un determinismo universal, formulable en leyes de la naturaleza demostrables matemáticamente. La razón humana obedece a idéntico determinismo, mediante una lógica rígida, innata, que asegurará la correspondencia entre conocimiento y realidad. La verdad se funda en la evidencia y ésta aporta la absoluta certeza. Hasta el punto de que se pretende deducir el orden del mundo a partir del orden racional (otorgando, claro, un papel a la experiencia, siempre que no cuestione estos presupuestos gnoseológicos). Pero postular la verdad indubitable del *cogito* y el determinismo cerrado de las leyes del pensamiento y de la naturaleza resulta una errónea pretensión, a la luz de lo que hoy sabemos gracias a la nueva teoría física y de la crítica epistemológica. No cabe fundamento último o primero, absolutamente sólido. Aunque conociéramos en su totalidad las condiciones iniciales del universo, o las de su estado en un momento preciso —pretensión absolutamente imposible—, no se podría deducir matemáticamente todo lo que ha acontecido o acontecerá. Todo el universo y todo en el universo evoluciona irreversiblemente, entre inestabilidades, probabilidades, incertidumbres y emergencias imprevisibles.

El principio de *causalidad* define la relación causa-efecto como lineal, de manera que la causa es siempre superior y exterior a los objetos, completamente dependientes del impulso eficiente. La analogía de la máquina, así como el mecanicismo de sus movimientos y trayectorias, sólo sigue siendo acertada en un limitado número de sistemas más bien simples y mientras permanecen estables. Para casi todo, entre la partícula y el universo, tal modelo resulta erróneo. Hoy se sabe que hasta la posición de los átomos resulta inestable. La expresión de los genes no es mecánica; ni la adquisición de la cultura; ni el proceso del pensamiento y el lenguaje. La misma noción de máquina ha sido redefinida: como organización física o biológica no es jamás reducible a la suma de sus partes. En cambio, para Descartes, la máquina *como un todo* no añade nada; se explica sólo en función de sus piezas. Las ideas de

indeterminación, inestabilidad, fluctuaciones, entropía, irreversibilidad, desorden, probabilidad, información, emergencia, complejidad, etc., que arraigan en la teoría física, trizan los fundamentos epistemológicos del planteamiento cartesiano.

El principio de *identidad de lo racional y lo real* (llega a postularse que lo segundo es deducible de lo primero), compele a tachar de «irracional» cualquier idea de desorden, azar o incertidumbre; a tachar de «irreal» todo lo que no encaje en el orden necesario racionalizado. Esto responde al mito idealista de la perfecta inteligibilidad del mundo, que choca no sólo con los límites de la inteligencia humana sino, al parecer, con las condiciones mismas de la estructura física del universo. Otro aspecto de este principio se descubre en esa naturalización del conocimiento que va pareja con una racionalización del mundo que desconoce la cualidad de las operaciones mismas que está realizando. Por ejemplo, cuando analiza las pasiones humanas, lo que Descartes está haciendo es, a todas luces, una descripción de relaciones sociales, pero disfrazándolas de movimientos naturales y mecánicos. Ignora la mediación cultural e histórica concurrente. Como dijera Lévi-Strauss, entre el espíritu y el mundo físico se intercalan mundos de hombres, «entendimientos colectivos», es decir, las construcciones culturales que modelan y canalizan las relaciones sociales, los intercambios con la naturaleza y la misma dinámica de los sentimientos. La universalidad de las evidencias de la razón nunca está dada de antemano.

El principio de *autofundamentación y autosuficiencia de la razón*, pretensión delirante que sólo puede cimentarse en la ignorancia del origen evolutivo de la racionalidad como función biológica y de la génesis histórica y social de los paradigmas y categorías del espíritu. Por no hablar de los límites contra los que se estrella todo intento de autojustificación lógica o racional (Gödel, Tarski). Las posibilidades de la razón son limitadas. Más aún, el conocimiento absoluto resulta imposible por las propias limitaciones estructurales que imponen a la evolución de la realidad, y a nuestra relación con ella, las constantes constitutivas de este universo. Esto lo desconoce esa razón autoerigida en fuente de toda razón, que troquela una concepción del hombre como ser solitario y egoísta por naturaleza, completo y autosuficiente (Todorov 1995). Semejante presuposición anida en la hipertrofia del yo autócrata que atraviesa la historia de la llamada filosofía de la subjetividad.

El principio de completa manipulación y *dominación sobre la naturaleza*, derivado de su total cognoscibilidad. Pues al perfecto conocimiento corresponde el perfecto control, el dominio omnipotente. Se concibe la relación del hombre con el mundo como algo extrínseco, como puro objeto de conocimiento, puro objeto de dominación. Toda la objetualidad cae de un lado, y toda la subjetividad del otro lado. En el plano ético, se traduce en el dominio sobre las pasiones. La libertad aquí se confunde con una forma de despotismo, pues no reconoce autonomía alguna a su objeto de dominio. (No entramos en cómo el sujeto metafísico pueda imponer su voluntad a los determinismos físicos; la explicación cartesiana recuerda el arte de magia.) Cuando las leyes formuladas por la física se piensan como conocimiento perfecto, caracterizado por la certeza; cuando describen un orden totalmente determinista, una naturaleza autómata, entonces toda idea de elección o actividad libre naufraga

en apariencia fenomenológica, en ilusión mendaz de la subjetividad humana. Una ley determinista sólo permite el eterno retorno; no admite verdadera novedad, ninguna creatividad, ni evolución. En el propio paso del tiempo (simple medida de intervalos) no cabría distinguir una diferencia real entre pasado y futuro. Esa representación objetiva del mundo expulsa de él la libertad. El ideal de inteligibilidad determinista se vuelve incompatible con el ideal humanista de libertad. En rigor, semejante concepción determinista del mundo entra en contradicción la idea de la democracia (sociedad fundada en la libertad de los individuos). Siendo consecuentes con los presupuestos cartesianos, la autonomía de la razón y el automatismo del cuerpo (o el determinismo natural) resultan entre sí irreconciliables e incompatibles, puesto que cada uno implica la negación de lo que se supone constitutivo del otro y su sustancialidad. En tal contexto, la apología de la libertad, desprovista de apoyo científico, sólo se apuntala de manera voluntarista, como ética metafórica del poder; salvo que uno se abandone a un dualismo patente, o camuflado, pero a fin de cuentas insostenible.

Salvemos de Descartes la duda en cuanto autocrítica. La autocrítica, no como duda que se ejerce sólo preliminarmente, de una vez para siempre, para luego instalarse en el camino regio de la verdad y la certeza, sino como actitud recurrente, que contrapuntea con frecuencia, con un sano escepticismo relativizador, cualquier conocimiento adquirido, comenzando por las mismas evidencias del yo. Renunciemos cuerdamente al ideal paradigmático basado en la alucinación del determinismo total, el conocimiento total, la dominación total.

Reformar la filosofía y la antropología

Para la física actual, el universo ya no es un mecano gigantesco, no es un autómatas regido por leyes reversibles y deterministas. No se indagan ya certezas sino probabilidades. El acontecer comporta umbrales de indeterminación y transformaciones que dan origen a una flecha del tiempo, que introduce una diferencia real entre pasado y futuro. Desde lo cuántico hasta la escala macrocósmica, los conceptos de inestabilidad, irreversibilidad, complejidad, etc., han barrido los presupuestos paradigmáticos de la ciencia clásica. Se ha disipado la ilusión de un nivel fundamental de descripción omniexplicativo. En definitiva, hoy la teoría científica es anticartesiana. Carecería de sentido releer y repensar la obra de Descartes anacrónicamente, sin señalar sus límites, sus insuficiencias, errores y obsolescencias irremediables. Su actualidad no debe ser otra que la de una pieza del museo histórico de la filosofía, en el que sin duda ocupará un sitio de honor.

La matriz cartesiana de la modernidad necesita ser reformada. La epistemología de la idealización galileana de la ciencia y de las autoevidencias engañosas del yo, la ontología dualista de las sustancias heteróclitas, la antropología de la quimera del robot-fantasma se han hundido por los cimientos. Sólo queda hacer el inventario de las ruinas. En resumidas cuentas, no hay certeza absoluta posible; se impone incorporar la duda como momento permanente del proceso de conocimiento. No hay fundamento último en

elementos simples, ni ontológica ni epistemológicamente. No hay un orden determinista universal, sino un universo de sistemas inestables a todas las escalas. No hay una completa predictibilidad y manipulabilidad del mundo, lo que convoca a una cooperación y una responsabilidad respecto a la evolución natural y sociocultural. No es admisible la escisión esquizofrénica del ser humano, sino que hay que concebir su unidad hipercompleja y la plena pertenencia a este mundo de las cualidades eminentemente humanas. No es compatible el narcisismo absoluto de la autonomía de la razón con su dependencia de la selección natural y de los desarrollos históricos de la humanidad. El ser humano entero, lo mismo su cuerpo y su cerebro que su espíritu, pertenece a la naturaleza, que ha generado las condiciones para su despliegue.

Hemos de abandonar como lastre esa racionalidad parcial, cerrada, omnisciente. Hemos de abandonar el mito occidental moderno de la conquista de la naturaleza, ideológicamente degradada a mero objeto de dominación por una idea del hombre como único sujeto del universo, llamado a ser su dueño y señor omnipotente. En realidad, es la mitificación del poder sobre todo otro. Al pensar que la única evidencia de subjetividad es la del propio yo, se deduce que, de lo que sean en sí todos los demás seres, incluidos los humanos, sólo me restan cognoscibles los cuerpos; y éstos, por pertenecer a la categoría de los autómatas, puede mi yo añadirlos legítimamente a su colección de mecanos.

Hoy, el camino de la reforma del pensamiento se ha allanado al hundirse la idea del orden determinista del mundo, muro artificial levantado por la ciencia clásica y reforzado por la filosofía dominante en la modernidad. La concepción clásica de las leyes fundamentales de la física, de signo determinista y atemporal, no sólo impedía comprender al hombre, sino que no servía para dar cuenta del comportamiento de la inmensa mayoría de los sistemas de nuestro universo (según ha demostrado la teoría física reciente). Hoy sabemos que hay una evolución morfogénica a todos los niveles, abierta, imprevisible estrictamente e irreversible; se da un juego entre determinación y azar; por ende el futuro no es deducible del pasado, el futuro no está pre-determinado. El ideal moderno de omnipotencia del dueño y señor yace en el desguace.

El autismo de la razón resulta tan alucinatorio, tan infundado, como el determinismo mecánico de la materia. Hace tiempo que Descartes está jubilado, aunque haya quien no se entere. Existimos como seres vivos antes que pensantes, pertenecemos radicalmente a este universo y esta historia. La creatividad del pensamiento humano constituye un aspecto de la libertad del cuerpo sensible y de sus condiciones socioculturales, biológicas, ecológicas, cósmicas. Está abierta la puerta a una teoría científica del sujeto y de la libertad. Desde que el indeterminismo entró en la física, ha quedado abolida la dogmática que, desde Galileo a Newton y Einstein, desde Spinoza a Hegel y Engels, discurría sin sonrojarse aquella sandez de que la libertad sólo consiste en la conciencia de la necesidad.

OBRAS CONSULTADAS

DESCARTES, René

1633 *Tratado del hombre*. Madrid, Editora Nacional, 1980.

1637 *Discurso del método*. Madrid, Sarpe, 1984.

1641 *Meditaciones metafísicas*. Buenos Aires, Aguilar, 1973 (7ª).

1649 *Las pasiones del alma*. Barcelona, Península, 1972.

MORIN, Edgar

1994 *La complexité humaine* (recopilación de textos por Heinz Weinmann).
París, Flammarion.

PRIGOGINE, Ilya

1979/1986 *La nueva alianza. La metamorfosis de la ciencia*. Madrid,
Alianza, 1990.

1983 *¿Tan sólo una ilusión?* Barcelona, Tusquets, 1997 (4ª).

1993 *Las leyes del caos*. Barcelona, Crítica, 1997.

1996 *El fin de las certidumbres*. Madrid, Taurus, 1997.

TODOROV, Tzvetan

1995 *La vida en común. Ensayo de antropología general*. Madrid, Taurus,
1995.

Publicado en Juan A. Nicolás y María J. Frápolli, **Evaluando la modernidad. El legado cartesiano en el pensamiento actual**. Granada, Comares, 2001 (págs. 243-258).
