



Ideas y Valores

ISSN: 0120-0062

ISSN: 2011-3668

Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía.

GUENANCIA, PIERRE

LOS DIFERENTES SENTIDOS DEL OTRO EN DESCARTES*

Ideas y Valores, vol. LXVIII, núm. 170, 2019, Mayo-Agosto, pp. 249-265

Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía.

DOI: <https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v68n170.77779>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=80962629012>

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

redalyc.org
UAEM

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

<http://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v68n170.77779>

LOS DIFERENTES SENTIDOS DEL OTRO EN DESCARTES*

PIERRE GUENANCIA**

Université de Bourgogne - Dijon - Francia

EMMA RODRÍGUEZ CAMACHO***

Universidad del Valle - Cali - Colombia
Traductora

* Ponencia presentada en el “Primer Encuentro de Estudios Cartesianos en Español”, que tuvo lugar en la Universidad del Valle, Cali, Colombia, del 28 al 31 de mayo de 2012.

** *pierre.guenancia@u-bourgogne.fr*

*** *erodrigu@univalle.edu.co*



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

Para numerosos comentaristas, Descartes no habría atribuido a la existencia de otros seres humanos una importancia metafísica y moral comparable, así fuera de lejos, con la que concedió a su propia existencia, cosa que piensa, que no necesita del testimonio de los demás para ser conocida y reconocida. Aunque no tenga cuerpo y así no hubiera ni un mundo ni otros hombres en el mundo, estaría seguro de ser o de existir por el único testimonio de su espíritu. Todo se encadena a partir de allí: la ambición, formulada desde el inicio, de constituir la ciencia universal a partir de las únicas ideas claras y distintas, que Descartes encuentra en su entendimiento; de deducir los principios del conocimiento humano y los de los cuerpos materiales de las ideas innatas descubiertas mediante la reflexión sobre sí mismo, así como la de estudiar las pasiones del alma como si nadie antes de él lo hubiera hecho. Leibniz no dejará de criticar esta postura orgullosa de un filósofo que no quiere deberles nada a los demás, y de imputar a esta forma de autismo todos los errores que un poco de atención a los escritos y a las palabras de los demás hubiera permitido evitar. Más cerca de nosotros, Lévi-Strauss (1973) compara los puntos de partida de Descartes y de Rousseau: por una parte, un *cogito* separado del otro y prisionero de “supuestas evidencias del yo”; por la otra, una conciencia que se identifica con todo lo que vive y sufre, y que por esto es capaz de mirar a lo lejos para ver al ser humano en toda su extensión, así como la variedad de sus formas de vida y de pensamiento, de sus “diferencias” (cf. 48).

Un hombre que camina solo

Hay que decir que Descartes ha dado pie para estas acusaciones de solipsismo y de orgullo que, incluso en vida, no dejaron de dirigirle. Desde las primeras formulaciones de su proyecto científico, Descartes subraya el carácter necesariamente solitario de su empresa, e incluso la superioridad de la empresa realizada por un solo individuo. Por ejemplo, opone, en las *Reglas para la dirección del espíritu* (FA I 86), el saber netamente histórico que consiste en la acumulación de conocimientos efectivos, o lo que él llamará también “la ciencia de los libros”, a la verdadera ciencia que procede por demostraciones y no pasa por el recurso de la opinión de los demás. La posesión de la ciencia por el espíritu se reconoce por la capacidad que este ha adquirido para establecer juicios sobre las materias estudiadas, y no por saber lo que otros han pensado:

Por ciencia, entiendo la habilidad para resolver todos los interrogantes y para descubrir por sus propios medios todo lo que el espíritu humano puede hallar en esta ciencia; y quien posee la ciencia no espera gran cosa del otro, y de esta manera puede llamarse propiamente *autarkès*. (AT V 176-177)¹

¹ Carta a Hogelande del 8 de febrero de 1640. Todas las citas de Descartes se refieren a la edición *Oeuvres de Descartes*, publicadas por Charles Adam y Paul Tannery (1897-1909),

La ciencia, el conocimiento cierto y evidente, solo puede ser el hecho de un espíritu. En cambio, la historia consiste en la mezcla y acumulación de diversas opiniones, la historia son los demás... La ciencia no es, sin embargo, un tesoro que cada uno guarda preciosamente para sí, por el contrario, cada uno, al menos en derecho, la posee enteramente y no pierde nada al divulgarla. Pero su adquisición es una apropiación; esta no puede ser transmitida por los demás, no se la puede recibir completamente armada por los demás. Se debe buscar (sobre todo hay que querer buscar) la solución al problema por uno mismo, aun si esta ya es conocida. Quien la descubre también la ha inventado, porque “uno no sabría concebir tan bien una cosa y hacerla propia, cuando se la aprende de algún otro, como cuando uno mismo la inventa” (FA I 641).

La distinción entre lo que procede de otros y lo que viene de nosotros se borra, porque el objetivo no es ser original, decir algo que nadie ha dicho todavía por el único placer de distinguirse de los demás; el objetivo es probarse a sí mismo que uno es capaz de encontrar por sus propias fuerzas lo que los demás han podido hallar. El placer del conocimiento no es el de la posesión, sino el de la adquisición; este resulta del empleo y de la prueba por parte de cada uno de la fuerza de su espíritu. En su carta a Beeckman, citada con frecuencia para mostrar la violencia que Descartes puede demostrar cuando se siente atacado o apenas criticado, él no reivindica, sin embargo, la propiedad intelectual de lo que su antiguo amigo le hubiera enseñado; por el contrario, no deja de decirle que esas cuestiones de precedencia y de pureza intelectual no tienen cabida en el campo de la búsqueda de la verdad: “Si usted sabe algo, eso es completamente suyo, así lo haya aprendido de otro” (FA I 275).² Por consiguiente, Descartes nunca dudó de que hubiera escuelas, maestros, libros, personas que sabían mucho más que él en todos los campos; de lo contrario nunca se hubiera mostrado tan curioso por saber todo lo que el espíritu puede conocer; pero lo que siempre le costó aceptar es que el saber pudiera estar completamente constituido, que pudiera presentarse como un resultado que se transmite a los demás. Aun para creer algo, es necesario buscar dentro de sí las razones para dar crédito a tal cosa.

Buscar saber, verificar, no significa ignorar o rechazar *a priori* las enseñanzas del otro, así como rehacer las operaciones y los cálculos no significa desconfiar de los demás; se trata más bien del temor a equivocarse, y es por ello que nadie puede hacer en lugar de otro ese trabajo

en una nueva presentación, en coedición con el Centro Nacional de la Investigación Científica (1974-1983). Usamos las iniciales AT, y señalamos el número del volumen (en caracteres romanos), seguido del número de la página.

2 Carta a Beeckmann del 17 de abril de 1639.

de verificación sin el cual el espíritu sería solo una máquina, un mero autómata. El momento del examen, de la duda, pero también el de la enumeración completa, es esencial en la constitución de cualquier saber; algunas ciencias como las matemáticas no nos dejan ni siquiera la opción; cuando se quiere aprender matemáticas (y no historia –historias, dice el texto latín citado en la carta–), hay que ejercitarse para resolvérlas por uno mismo. Debería ser lo mismo en filosofía, como lo demuestra la empresa cartesiana de búsqueda de los principios de los que dependen los conocimientos más particulares.

El discurso del método elabora el programa de esta refundación de la filosofía sobre bases sólidas, que únicamente da la certeza de las primeras nociones. Pero al mismo tiempo que se desarrolla este programa, se delimitan campos donde sería absurdo desarrollar una empresa semejante, ya que los materiales que los componen no pueden disociarse unos de otros para enseguida ser ensamblados en un orden satisfactorio para el espíritu. A lo largo de las tres primeras partes de este *discurso*, se distinguen e incluso se oponen estos dos órdenes de cosas: aquel en el que precisamente puede reinar el orden, donde el espíritu puede retomar desde el comienzo las cuestiones susceptibles de ser abordadas por el método; y aquel en el que, debido a la irreductible variedad de materiales de que está hecho, debe permanecer por fuera del programa de refundición metódica. Al fondo que le pertenece, sobre el que podrá construir, se oponen esos “viejos fundamentos” que están hechos de los aportes sucesivos de las generaciones, tradiciones, costumbres, formas de vida, prácticas. Son como terrenos sedimentados, como aglomeraciones de materiales heteróclitos, no forman los pisos sucesivos de un edificio ordenado, hecho de una sola pieza y por un solo “arquitecto”, si se trata de una casa, o por un solo “ingeniero”, si se trata de una villa, o por un solo “legislador”, si se trata de una ciudad.

A través de estas célebres comparaciones de la segunda parte de *El discurso*, con las que Descartes busca convencer al lector de que él debió determinarse por sí mismo y no pudo apoyarse sobre el trabajo de los demás, aparece la diferencia e incluso la oposición entre dos órdenes de cosas: las que son irreductiblemente compuestas y las que son de una sola naturaleza. No es una diferencia entre los demás y uno mismo, sino entre aquellas cosas hechas de aportes múltiples y sucesivos, y las que solo pueden ser concebidas y producidas por una sola voluntad. Como ejemplo de las primeras, se puede citar: “esos grandes cuerpos... demasiado difíciles de levantar cuando han caído, y hasta de sostener cuando han sido sacudidos” (FA II 582), evocados en la segunda parte de *El discurso* en apoyo de la resolución cartesiana de no trabajar sino sobre su propio fondo y no sobre lo que ya ha sido dado, y cuyo mantenimiento en el tiempo parece ser la principal, por no decir la única cualidad. La

diferencia entre lo que viene de los otros y lo que viene solamente de sí es una expresión segunda de la diferencia ontológica primera entre lo que es compuesto (irreductiblemente compuesto) y lo que es simple (o quizás convertido en simple). En términos tomados de Sartre, se diría tal vez que se trata de la diferencia entre el ser de los colectivos, siempre trascendente, y la inmanencia de la praxis individual. O incluso entre lo inerte y lo serial, por un lado, y la dialéctica, por otro.

Todas estas cosas complejas, cuyo inventario hace Descartes en estos pasajes muy conocidos de *El discurso*, tienen como punto común el ser y permanecer externas al sujeto individual que experimenta esa exterioridad como un límite absoluto a su propia acción. Esta exterioridad es también la del pasado o la de la historia respecto al presente en el que se mantiene el sujeto individual. Él solamente puede descubrir la pura factibilidad de esas cosas que son las instituciones, las tradiciones, las costumbres, las opiniones o las creencias, los hábitos... No es, por consiguiente, en cuanto que son hombres que las demás personas son externas a mí, sino en cuanto pertenecen a colectivos y me aparecen como ejemplares de estos colectivos, y no como individuos singularmente considerados (*singulatim*). Es por cuanto están situados (en un país, en un estado, en una religión, en una época, pero también, diríamos hoy, en una clase social, en una “cultura”) que los demás hombres son exteriores a mí y no son los objetos de mis proyectos y de mis preocupaciones. Pero tan pronto como los aprehendo como hombres y no como seres colectivos, ya no son extraños a mí ni yo extraño a ellos. Cuando Descartes se separa de los otros y parece incluso “objetivarlos”, mirarlos como objetos, (como espectros o autómatas, dice él en la *Segunda meditación*),³ es porque a sus ojos la búsqueda de la verdad no puede ser sino la búsqueda de un hombre solo y que solo se puede llevar en el espíritu de cada uno. En este campo, cada uno es absolutamente singular, que es lo que al parecer denota el término *ingenium*, utilizado por Descartes especial pero significativamente en las *Reglas para la dirección del espíritu* (precisamente *ingenii*), porque produce nuevos objetos de conocimiento, o instrumentos, como en los ensayos de 1637.

El descubrimiento solo puede hacerse en contra de la tradición, e incluso dándole la espalda. La línea que separa aquello que viene de mi espíritu de aquello que viene de los demás parece, en estos campos, infranqueable. Es muy poco probable que la idea misma de un trabajo en común, de un trabajo en equipo, como se diría hoy, tenga un sentido

3 Véase también este pasaje citado con frecuencia de la carta a Balzac del 5 de mayo de 1631: “voy a pasear todos los días en medio de la confusión de un gran pueblo [...] y no considero de manera diferente a los hombres que allí veo, como tampoco lo haría con los árboles del bosque o con los animales que allí pacen” (FA I 292).

para Descartes, pero es el caso para la mayoría de los filósofos y sabios de ese tiempo. Pero cuando se refiere al destino del saber o de la ciencia, se ve bien que para Descartes no es más que una finalidad práctica, en el sentido de la filosofía práctica, en oposición a “esta filosofía especulativa que se enseña hoy en las escuelas” (FA II 634). Entonces, los hombres ya no son otros, externos a mí, sino seres humanos como yo, cada uno posee igualmente la razón o el sentido común que hace de cada entendimiento (diferente del *ingenium*) el único juez en materia de verdad, sin que sea necesario buscar un acuerdo entre los espíritus, puesto que este acuerdo está implicado en el juicio de cada uno cuando sus percepciones son claras y distintas: “por eso [...] digo que el pensamiento de cada uno, es decir, la percepción o conocimiento que él tiene de una cosa, debe ser para él la regla de la verdad de esa cosa” (FA II 844; AT IX 208).⁴

Me parece que allí hay una diferencia significativa, por ejemplo, con el sujeto singular que ese propone dudar una vez en su vida, o, lo que es lo mismo, el que busca adquirir, mediante la ciencia, un conocimiento más cierto que el conocimiento vulgar. Se trata aquí de tomar distancia de lo ya hecho, y que se recibe bajo el modo anónimo y común de la tradición. Este proceder no puede ejemplificarse. El sujeto de las meditaciones, así como el del método, no puede actuar sino por su propia cuenta y por un movimiento que le es propio. Por lo demás, Descartes nos advierte, de una manera que no es solamente retórica, que no hay que seguirlo ni imitarlo en esta empresa de duda y de fundación del saber, que no puede ser más que la obra de un hombre solo. Descartes es muy consciente del carácter personal y solitario de la iniciativa que toma, tanto al exponer las reglas de su método, como al desarrollar el relato de sus meditaciones. Pero igualmente, hubiera podido también no tomar esta iniciativa, la que además fue aplazando.

Los “sobrinos” de Descartes

Muy diferente es la situación en la cual se encuentra el sujeto cuando ya no es cuestión de investigar, sino de comunicar y divulgar conocimientos útiles a los seres humanos (como los de medicina o de mecánica), o de averiguar las causas por las cuales cada uno es digno de ser estimado. Porque no es como sujeto singular que él se impone a sí mismo esta obligación, sino en cuanto que hombre ligado a todos los demás hombres. El tema del método y de la metafísica es un Yo (*ingenium*), el de la técnica y de la moral es un Nosotros, pero como no es un Nosotros particular, como nosotros los franceses, nosotros los filósofos, el pronombre personal plural tiene aquí la significación de Todos, todos

4 Carta a Clerselier sobre las quintas objeciones.

y cada uno, *omnes y singulatim*. Hay que separarse de los predecesores a fin de que las fuerzas de nuestro espíritu no sean empleadas para volver a decir lo que ya se ha dicho y trabajar sobre un fundamento que es el de otro, y de esa manera hay que volverse extraño a su tiempo. Pero es también porque hay que tener en miras el porvenir, a los hombres que habrán de venir, de alguna manera nuevos, susceptibles de recibir enseñanzas nuevas gracias a la razón o al sentido común, que es la única dimensión universal que nos obliga a dirigirnos a cada uno y a todos como a nuestros “sobrinos”, como Descartes llama a los hombres por venir, cuya existencia, aunque futura, debe ser para cada uno de nosotros una preocupación imprescriptible:

1. “[L]a ley que nos obliga a procurar, en tanto que está en nosotros, el bien general de todos los seres humanos” (DM 6 634).
2. “[C]ada ser humano está obligado a procurar, en tanto que está en él, el bien de los demás y [que] propiamente es no valorar nada que no sea útil a nadie” (*id.* 638).

Descartes presenta sus meditaciones como “tan metafísicas y tan poco comunes”, que duda en participarlas a todos. A propósito de las reglas del método y de los descubrimientos que ellas permiten hacer, nos advierte igualmente que estas no deben ponerse en manos de todos, no en razón de un carácter esotérico (contrario a su filosofía), sino porque su utilización necesita de la prudencia y el discernimiento del que carecen la mayoría de las personas curiosas por estas cosas.

Repite lo que he dicho al inicio: el tema de la ciencia (y mucho más el de la metafísica) no puede ser más que un tema solitario, e incluso, como se ve en el relato de la primera parte de *El discurso*, un tema que se ha ejercido durante largos años para encontrar la verdad, antes de lanzarse sin más a esa investigación. Tal vez sea incluso necesario distinguir el *ingenium*, que hace falta para descubrir verdades difíciles en las ciencias y aun en la metafísica, de la razón o del sentido común, que no es particularmente una facultad inventiva, productiva, sino la capacidad de ajustar su juicio a la percepción que el espíritu tiene de una cosa. El *ingenium* implica una especie de austeridad: se requiere tener la imaginación viva y distinta, ser capaz de recorrer de una sola mirada las cadenas de razones o las etapas de una deducción, tener el espíritu tan atento a su objeto que no capte nada más a su alrededor, etc. Es difícil investigar la verdad de manera adecuada, es decir, con método, y lo es también reconocerla y no tomar una cosa por otra. De ahí la lentitud y el lujo de precauciones de que se rodea Descartes cuando se trata de la búsqueda de la verdad, por lo que se comprende que haya hecho de esta búsqueda el privilegio de un solo hombre. No se trata, por supuesto, de ningún elitismo, sino solamente de la conciencia aguda de la dificultad

de la tarea. La imagen de tal búsqueda es la de un hombre solo que viaja en las tinieblas. Estamos lejos de la visión en Dios, donde el espíritu percibe por simple visión las verdades abstractas de las matemáticas, sobre todo... Esto en cuanto al *ingenium*.

Pero si la razón o el sentido común no fuera la cosa mejor compartida en el mundo, ¿qué podríamos compartir? Por eso, nada debe ser más fácil que el ejercicio de esta razón, y esto es lo que hace su uso tan común, al alcance de todos, incluso de los niños y de los locos... Al instinto de los animales, particular a cada especie y especializado en una sola y única función, Descartes opone, como se sabe, la razón, de la que dice que es “un instrumento universal” que sirve en toda clase de encuentros. Podríamos comparar la razón con una brújula que permite a los hombres orientarse en el mundo. De esta manera, la facultad para distinguir lo falso de lo verdadero no exige ejercicios preparatorios antes de utilizarse, es natural al alma, y es por eso por lo que a la razón o sentido común se la puede llamar una luz natural. Anotemos, de paso, que, de los axiomas naturales de la razón o de la luz natural, Descartes nunca dudó ni pudo dudar, y que la duda, por radical que sea, reposa sobre el conocimiento de lo que la razón o la luz natural dicte en el espíritu de cada uno (esta universalidad y necesidad de la luz natural hace que un hombre conciba las cosas como cualquiera de los demás hombres). Es la presencia de esta luz en el alma, en todas las almas, cualquiera que sea el *ingenium* por el que cada espíritu es diferente de otro, la que permite distinguir una cosa de otra, de no tomar la una por la otra; lo que para Descartes es la mayor y quizás la única fuente de error. Como lo ha demostrado magistralmente Jean Laporte, para Descartes nada es más sencillo que el uso de la razón; nada es más común, tampoco. Contrariamente a los filósofos (incluso a veces los más grandes), que nos muestran a los seres humanos enceguecidos por las ilusiones, engañados por su imaginación, subyugados por lo sensible, Descartes da por descontado el uso por parte de todos los hombres de la razón completa. Pero esta razón común no tiene por oficio la búsqueda de la verdad. Para la mayoría de nosotros, esta consiste en distinguir lo falso de lo verdadero y en no confundir cosas diferentes (lo que es lo mismo, por supuesto). Como instrumento universal, la razón es a los hombres lo que el bastón al ciego de la *Dióptrica*: lo que permite distinguir una cosa de otra, lo que es muy banal, claro está, así sea algunas veces útil no confundir una cosa con otra, o no ver doble como los borrachos...

El reparto por igual de la razón para todos los hombres (incluidos los locos) implica que el mundo en el que se ejerce la razón solo puede ser un solo y único mundo, y esto, no a pesar de las diversidades y de los contrastes que conforman su trama, sino sobre el fondo de esta percepción que solamente la razón hace posible. Las costumbres, por ejemplo,

no pueden diferir entre sí, tanto en el espacio como en el tiempo, sino al interior de un mismo espacio de variación. Porque si, como entre los Houyhnhnms, los ingenieros buscaban un método para construir las casas comenzando por el techo, o si, como Gulliver, el viajero descubría allí un lenguaje desprovisto del uso de la negación (que no permite decir “la cosa que no es”), entre otras ventajas y particularidades de este pueblo tan perfecto, habría que decir entonces que la razón que nos hace hombres igualmente no se encuentra en ellos, o bien, lo que viene a ser lo mismo, que se la encuentre tan depurada, o que es tan “racional”, que no es del mismo género que la nuestra. A la espera de tal experiencia crucial, se puede decir que, hasta el presente, ningún etnólogo ha encontrado un pueblo como el de los Houyhnhnms. Entonces, para que podamos, como lo hace Descartes en sus viajes, percibir la gran diversidad de costumbres y su irreductibilidad a una norma común, es necesario, evidentemente, poder compararlas, lo cual implica servirse del mismo instrumento en todas esas observaciones. La razón es este instrumento (y el único), y el mundo puede compararse con un medio homogéneo que permite percibir las diferencias como aquellas entre los modos de vida y de pensamiento (el término de moda que subraya el hecho de que es siempre ella, la vida o el pensamiento lo que se modifica cuando se actualiza, y que solo se puede actualizar así, pero que siempre es ella, la vida, o el pensamiento, los que se actualizan de forma diversa). Un mundo común es entonces una expresión tautológica, puesto que si existe un mundo (y no medios o territorios), este no puede ser sino el mismo para todos los que comparten la razón o el sentido común. Estaríamos en la rueca, habría dicho Pascal, puesto que la razón remite al mundo, que remite a la razón, sin que podamos ni siquiera distinguir la una como *ratio essendi* de la otra como *ratio cognoscendi*.

Contrariamente al *ingenium*, que particulariza a los espíritus (como el espíritu de fineza), el uso de la razón no parece diferir de un individuo a otro (esta identidad es incluso la marca con la que se la reconoce). Vuelvo sobre lo que he dicho antes: el tema de la razón no es tanto el Yo, o el *ingenium* de cada uno, como el hombre en cuanto que ser genérico. El mundo, cuya existencia revela la razón por el hecho mismo del uso común que la caracteriza, no es más que el mundo común a todos los seres humanos. Una de las diferencias más importantes entre Descartes y los filósofos poscartesianos, como Malebranche y también Spinoza, es que para Descartes la razón es humana, y solo humana, podríamos agregar. No se la concibe como una chispa divina en el hombre, como el Verbo encarnado, o como el conjunto de las ideas adecuadas de las propiedades de las cosas –lo que equivale a decir que la Razón es Dios, no por cuanto él es infinito, como por cuanto constituye la esencia del alma solamente (*cf.* Spinoza 2P40, Sc. 2)–. Pero, debido a esta “restricción”,

la razón es lo que liga a cada uno de nosotros con todos los demás seres humanos. Además, no es por azar que el pronombre personal cambia cuando pasa del *ingenium* a la razón, sino porque yo solo no puedo detentar la razón (¿para qué serviría entonces?), y porque su presencia en mí da cuenta del reparto de un mismo mundo para todos los hombres, y por esto me prescribe obligaciones respecto al mundo; obligaciones que podríamos entonces llamar de manera legítima cosmopolíticas. Descartes escribe así al inicio de la sexta parte de *El discurso* (frase en la que se puede notar el paso del pronombre singular Yo al pronombre personal plural Nosotros):

pero tan pronto hube adquirido algunas nociones generales relacionadas con la física [...], creí que no podía tenerlas escondidas sin pecar gravemente contra la ley que nos obliga a proporcionar, en tanto que se encuentre en nosotros, el bien general de todos los seres humanos.

Esta larga frase continúa con el llamado a una filosofía práctica, y concluye con el deseo de “entregarse como maestros y poseedores de la naturaleza”, inevitable objeto de sarcasmos y de lamentaciones entre numerosos lectores contemporáneos...

La referencia a los demás seres humanos no tiene el mismo sentido ni la misma importancia cuando se designa por otros, ya sean cosas colectivas (opiniones acumuladas en los libros, creencias compartidas en regiones del mundo, en instituciones), de las que dependemos porque nos preceden y nos dominan; ya sean los seres humanos por venir, que dependen de nosotros y en quienes debemos pensar más que en nosotros mismos y en las cosas presentes; ya sean nuestros antepasados o nuestros sobrinos... Conviene desprenderse de la autoridad de aquellos, y trabajar así con más libertad por estos. Los otros no son entonces solamente aquellos de quienes hay que alejarse para construir en solitario su obra, sino también: en primer lugar, los portadores anónimos de la razón que todos nuestros pensamientos presuponen cuando son claros y distintos; en segundo lugar, los seres por venir, horizonte y justificación de esta obra solitaria y solidaria. Mucho más arriba que la verdad está la utilidad: una filosofía que no fuera útil a nadie, no tendría ningún valor. Sin duda es esta profunda convicción la que impulsó a Descartes a buscar por sí mismo una filosofía más cierta que la vulgar.⁵

El hombre generoso

“Solo observo en nosotros una sola cosa que nos puede dar justa razón para estimarnos, a saber, el uso de nuestro libre albedrío y el imperio que tenemos sobre nuestras voluntades” (*Pasiones* §152). Al igual

5 Véase el comentario de Gilson (cf. Descartes 1976 444-445).

que en la sexta parte de *El discurso*, el paso de Yo a Nosotros señala la presencia del mundo en el horizonte de quien ha comenzado, como físico, a estudiar las pasiones. Descartes no muestra en ese momento cómo se forman las pasiones en el ser humano (perspectiva científica), sino de qué manera debemos, nosotros, es decir cada uno, reglamentar la estima de sí, no en función de las distinciones vigentes en la sociedad, sino en función de una cualidad que no depende de otro, sino únicamente de nosotros mismos. Pero como cada uno puede encontrarla en sí mismo, esta cualidad, igual que el sentido común, debe ser la cosa mejor compartida, y volver iguales a todos los seres humanos. Porque el poder de cada uno sobre sí mismo es independiente de la nobleza o bajeza de su alma, equivalente, en el campo moral, al *ingenium* en ciencia. Al igual que el uso de la razón, el imperio sobre nuestras voluntades es una constante. Esta capacidad no puede faltar, como no puede faltar la de distinguir lo falso de lo verdadero.

La generosidad es la dimensión por la cual cada ser humano, como sujeto de acción, se encuentra en concordancia con los demás. Pero esta universalidad postulada no es de la misma naturaleza que la de esos seres que vendrán, sin figura, por cuyo bien debemos trabajar desde ahora. Son los seres que me rodean, seres de carne y hueso que son, o pueden ser, los sujetos de esta calidad, y solo pueden serlo en persona, cada uno por su propia cuenta. La generosidad viene a ser como la síntesis de los dos sentidos opuestos, el de la singularidad y el de la universalidad. Los hombres que son el sujeto de la generosidad son verdaderos otros los unos para los otros: cada uno es sí mismo y nada más que sí mismo. No se apoya sobre los demás, no espera auxilio del otro, debe experimentar fuertemente el sentimiento de ser por sí mismo; pero como piensa también que los otros son como él, los piensa como verdaderos otros, como seres que no necesitan de mí para tener esta conciencia de ellos mismos. La generosidad es una forma sutil, casi transparente, de la solidaridad entre los hombres, puesto que los generosos están ligados por el sentimiento que cada uno experimenta de no depender de otro: pero se trata de un lazo, de un lazo incluso muy fuerte entre los unos y los otros; no es el atomismo de la doctrina del individualismo. Es en esta condición que el trabajo de unos por otros (para las futuras generaciones) es diferente a la del panal o la del hormiguero, donde cada individuo trabaja para la colectividad quiéralo o no. En la sociedad en la que piensa Descartes, y en la que no hay que buscar la posibilidad o la imposibilidad en las formas temporales del ser social, ya que tiene que ver con otra dimensión más que la del tiempo, en esta sociedad obrar para otro, sacrificar incluso su vida por otro (Descartes da ejemplos de este sacrificio), es una elevación de sí por encima de sus propios intereses, y no la fusión de este sí mismo en el interés colectivo. La relación

interhumana a la que Descartes llama generosidad es una relación entre seres singulares y no entre individuos colectivos. En tanto que hombre semejante a los demás puedo decir Nosotros, como lo hace Descartes en las frases citadas de la sexta parte de *El discurso*. Pero un hombre verdaderamente generoso no dice Nosotros, sino Yo o yo. Los otros que no le son ni siquiera *alter ego*, puesto que cada uno habita, por decirlo así, su propia esfera, cada uno es un ser completo por sí mismo, una sustancia.

La relación con el sujeto como sujeto singular es característica de la pasión de la generosidad:

1. La verdadera generosidad –dice Descartes–, que hace que un hombre se estime al máximo que se puede estimar legítimamente, consiste solamente, en parte, en que él conoce que no hay nada que le pertenezca verdaderamente sino esta libre disposición de sus voluntades, ni por qué tenga que ser elogiado u ofendido sino porque use de ella bien o mal, y, en parte, porque siente en sí mismo una firme y constante resolución de utilizarla bien, es decir, de que no le falte nunca la voluntad para emprender y ejecutar todas las cosas que juzgará como las mejores. Lo que significa seguir perfectamente la virtud. (*Pasiones* §153)
2. “Quienes poseen este conocimiento y este sentimiento de sí mismos se persuaden fácilmente que cada uno de los otros hombres los puede también tener de sí, porque no hay nada en ello que dependa de otro” (§ 154).
3. “[Y] porque ellos no estiman nada más grande que hacer el bien a los demás y despreciar su propio interés [...], no estimando sino muy poco todas las cosas que dependen de otro” (§156).

**

Lo que hay de más propio en el hombre generoso (lo es por el solo hecho de tener esta opinión y de convertirla en una máxima para la acción) no es una determinación que provenga de su naturaleza de animal razonable o de animal político. Si consideramos que estas dos determinaciones son las más categoriales, y que ellas abarcan casi la totalidad de los atributos distintivos de la naturaleza humana, el carácter muy abstracto e impalpable del criterio cartesiano no deja de sorprender, puesto que no reposa sobre una constitución previa del ser humano como la razón o la sociabilidad. Ni siquiera reposa sobre la libertad, como posesión inalienable del hombre. Porque Descartes no dice que ser generosos sea poder disponer libremente de sus voluntades, lo que sería remitir otra vez a una capacidad inscrita en el ser o en la naturaleza del hombre. Dice que generoso es aquel que conoce que no hay nada que verdaderamente le pertenezca sino esta libre disposición de sus voluntades, lo que supone como adquirido el hecho de

esta libre disposición, y sitúa el elemento aportado por la generosidad en una relación del hombre con todo aquello que lo constituye, y no en esta constitución. Pero ¿de qué orden es este conocimiento que define (en parte) la generosidad?

No es, por supuesto, un conocimiento que dijéramos científico (como aquellos que los tratados cartesianos pretenden aportar, o aquello que los modernos tratados del hombre pretenden también aportar), pero tampoco es un conocimiento extraído del estudio de la naturaleza humana y que llamaríamos antropológico (como el que exponen las filosofías de Hobbes y de Spinoza en el siglo de Descartes). No deriva, entonces, ni del conocimiento del hombre, ni del conocimiento de los hombres. ¿Deriva, entonces, del conocimiento que el generoso tendría de sí mismo, del conocimiento de sí? Ni siquiera lo parece, pues eso supondría un recurso a la experiencia que el generoso ya hubiera hecho de sus fuerzas, de sus capacidades. Pero esta relación consigo mismo aquí es neutra, porque el hombre generoso no busca distinguirse de los otros, de quienes no lo son, ni identificarse con quienes lo son, con los cuales formaría la comunidad de los hombres generosos, una especie de aristocracia, de club privado. No se trata de una “comunidad de sabios”, o de una élite de cualquier naturaleza que formaría el conjunto de hombres generosos, porque si tuvieran conciencia de formar un conjunto, una élite, una sociedad grande o pequeña, no serían generosos, sino orgullosos, pretenciosos, elitistas, como se diría hoy.

La generosidad cartesiana, por el contrario, es lo opuesto a todo lo que produce, suscita, estimula, autoriza un reparto de los seres humanos en dos o muchas clases, tipos, categorías. El generoso es precisamente aquel que no cree y no necesita creer que forma con otros semejantes una comunidad de hombres que se distinguen de los demás hombres: los amigos versus los enemigos, los ciudadanos versus los extranjeros, las almas nobles versus las almas bajas, los fuertes versus los débiles...

Para conocer que esa libre disposición de nuestras voluntades es la única cosa que nos pertenece verdaderamente, es necesario tender sobre los saberes cuyo objeto es el hombre el velo de la ignorancia. El conocimiento de esta libre disposición como nuestra no es un conocimiento como cualquier otro, no se refiere a un objeto que le fuera preexistente, no es una percepción, en el sentido cartesiano del término, redefinido al inicio del tratado. Un conocimiento que no sea una percepción ¿no es contradictorio? Sí, si se trata del conocimiento de una cosa ya dada de una u otra manera; no, si la percepción trata, no de la cosa hacia la que se apunta, sino sobre el acto de apuntar, sobre la intención, si se prefiere.

Es el hecho (o el acto) de poder elegir, el que el hombre generoso elegirá, y es al hacer esta elección es cuando él se muestra efectivamente generoso. No puede de manera razonable conocer todas las razones que

tienen los seres humanos para estimarse, acertada o equivocadamente. Las rechaza todas, con un gesto, detrás de esta libre disposición de sus voluntades, cuya experiencia hace cada vez que se plantea el interrogante de saber por qué causa un hombre puede legitimar estimarse. Que nada pueda igualar esta libre disposición la hace infinita, sin medida común con las demás causas. Que cada uno pueda tener en sí esta disposición, está implicado en el hecho de encontrarla en sí mismo, por el solo hecho de ejercerla, por el solo hecho de planteárselo, de saber por qué causa puede uno estimarse. Nada viene de afuera, recubierto de un gran velo de ignorancia. El generoso no ignora que los hombres son egoístas, envidiosos, que son lobos unos para otros, que en tal región del mundo, o en tal época, los hombres tienen creencias, costumbres, maneras de pensar incomprensibles para nosotros, que sin duda no hay nada en común entre los hombres que viven en épocas o regiones tan diferentes que son como mundos que se ignoran mutuamente. Sabe todo eso, pero no quiere saber nada de eso.

La situación del hombre generoso en el mundo es comparable a la del filósofo que decide dudar de todo al inicio de las *Meditaciones*, y que ha lanzado sobre el conjunto de las cosas cuya existencia le parece solamente verídica, una duda que se extiende, como una mancha de aceite, sobre todas las cosas excepto una, la certeza de existir como cosa que piensa y duda de todas estas cosas. De la misma manera que ninguna persona razonable ha dudado nunca de la existencia de un mundo compuesto de cosas, de hombres, de plantas y de animales, así el generoso, que no es un iluminado decidido cueste lo que cueste a instaurar un mundo nuevo sobre las ruinas de lo antiguo, ha tomado la medida de todo lo que hace un mundo: de la diversidad de las costumbres, del peso de las instituciones, del imperio de la fortuna, de la desigualdad entre los hombres y, cuando él es un filósofo físico como Descartes, de la fuerza de las pasiones y de su imperio sobre las almas débiles y bajas. No duda entonces de estas cosas, ni de su influencia sobre la voluntad humana, pero sabe clara y de manera distinta que entre todas estas cosas que forman el tejido abigarrado y apretado de la sociedad humana y la voluntad, la diferencia está entre cosas relativas y una cosa absoluta. Antes de ser moral, la distinción operada por el generoso es cognitiva. La libre disposición de sus voluntades es lo único que pertenece verdaderamente al alma; es entonces solamente por el uso que el alma hace de ello, que puede ser elogiada o reprochada, y este uso, bueno o malo, aparece claramente como el único objeto de la estima de sí. Todo el resto (relativo en eso) no depende únicamente del alma, que no puede entonces ser considerada responsable de ello. En términos de Pascal, esto quiere decir que las grandezas de establecimiento no son función

de la grandeza del alma*. Pero Descartes agregaría que las grandeszas naturales tampoco lo son, porque lo que hace que un alma sea noble, grande o generosa no son sus cualidades naturales, aun si suponemos que es Dios y no la fortuna quien se las otorga; es la conciencia, que no debe ni desea ser elogiada por sus cualidades, sino por lo que ella hace, ella misma y por sí misma, con aquello que le ha sido dado por Dios, por la naturaleza o por la fortuna. La esfera de lo que le pertenece en propiedad a cada uno no es entonces nada objetivable, como tampoco lo es la conciencia de ser una cosa que piensa: cada uno es el único que sabe, es decir, que siente o experimenta esa capacidad para usar tanto para bien como para mal su libre albedrío.

Conclusión

Existen entonces tres sentidos diferentes del término “Otro” en la filosofía cartesiana: un sentido colectivo, un sentido universal y un sentido distributivo. Los otros pueden ser: a) aquellos que me han precedido o me son externos, y se me presentan en formas colectivas (instituciones, cuerpos, libros, escuelas); b) la posteridad, que comprende a todos los seres humanos en cuanto hombres que vendrán después de mí; c) el otro, conocido o desconocido, pero considerado como una persona independiente que subsiste por sí misma. Estas tres significaciones diferentes de un mismo término no significan cosas diferentes, como si fueran clases de gentes diferentes, sino dimensiones diferentes de seres que forman el mundo de los seres humanos. Son relaciones y no propiedades fijas, pues cada uno de nosotros es el antecesor de quienes le seguirán, el descendiente de quienes lo han precedido y el otro de un otro. Este último aspecto ocupa un lugar esencial en la moral cartesiana, en la que incluso se aprecia lo que la distingue de las morales de la Antigüedad (a la que Descartes se acerca bastante por muchos aspectos), porque las relaciones entre los seres humanos no reposan sobre el fundamento de la naturaleza o del cosmos; así como también lo que la distingue de las morales modernas, casi todas fundamentadas en la búsqueda del propio interés o del objeto de su deseo. Más fuerte que la dimensión de universalidad, que se debe a la participación igual del sentido común o de la luz natural, es la dimensión de la singularidad la que hace de cada uno un absoluto ontológico.

* Pascal distingue las grandeszas del establecimiento de las grandeszas naturales, en el sentido de que las primeras son convencionales (títulos, rango social, etc.), mientras que las segundas son cualidades de las personas, como la ciencia, la virtud o la fuerza.
[N. de la T.]

A los artículos de las *Pasiones del alma* sobre la generosidad responden algunos pasajes de la carta a Voet, en los que Descartes –una vez no hace ley– subraya los límites infranqueables del derecho civil respecto a la esfera de la relación personal que liga a un individuo con otro, relación entre dos absolutos ontológicos:

Hay que señalar que los derechos que otorga la caridad [*jus charitatis*], únicos que quisieran usar las almas piadosa, o incluso los derechos agregados a las funciones de la enseñanza [*vel etiam jus magisterii... ut paedagogus*] no tienen nada en común con la autoridad de un maestro [*jure dominii*], e incluso con el derecho civil [*jure civili*], con el que están armados los magistrados para el castigo de los culpables. La principal diferencia consiste en que el derecho civil tiene como objetivo la utilidad común de un gran número de seres humanos reunidos, y que los derechos que otorga la caridad o las funciones del profesorado [*jura magisterii*] se refieren al bien de las personas consideradas individualmente [*ad singulos seorsim spectatos*]; pero al magistrado le es permitido dañar a un individuo, e incluso arrebatarle la vida, cuando estas medidas son exigidas para el interés general [*ut communi aliorum utilitati*]; pero nunca se le permite a un institutor que tiene muchos alumnos el más mínimo maltrato a uno de ellos, cuando de ello podrían derivarse la mayores ventajas para los demás, porque él los recibió a todos de sus padres de manera individual [*singulos seorsim*] para contribuir a su mejoramiento, y no para causarles daño alguno. Es aquí donde se debe aplicar con rigor la regla que prescribe no hacer nunca el mal para que de ello resulte el bien. (AT VIII-2 121-122)

El Nosotros se borra por completo ante la realidad singular de cada ser humano, singularidad que no debe entenderse en el sentido leibniziano del principio llamado de los indiscernibles, sino como correlato de la doctrina del libre albedrío, presentado por Descartes en esos mismos años como la principal perfección del ser humano: perfección y no perfectibilidad, ya que esta última implicaría una génesis y una progresión de ese libre albedrío que se halla por entero en cada ser humano. Es como tal, y no como ser que posee en potencia la capacidad de perfeccionarse y de convertirse en adulto y libre, como cada persona posee un valor infinito y debe ser objeto de un respeto absoluto por parte de los demás.

En este nivel (el de una ontología personal), sería falso e inmoral decir que el todo es mayor que la parte, o que está permitido causar mal a un individuo si de allí se sigue el bien para el conjunto. No hay commensurabilidad entre el ser de cada uno y los todos en los que la naturaleza o la historia distribuye a los individuos. No le está permitido a un maestro causar el más pequeño mal (*minimum mali*) a uno de sus

alumnos, aun si fuera para el bien de todos los demás (*magnam utilitatem*). De manera mucho más explícita que otros textos más conocidos, la carta a Voet recuerda lo que hay de esencialmente no político, es decir, de inviolable, en la relación de un individuo con todos los demás.

Otra aplicación cartesiana de este principio: “si un hombre, él solo, vale más que todo el resto de su ciudad, no tendría razón de querer sacrificarse para salvarla” (FA III 607).⁷ Es un plano diferente al plano político donde resulta normal que el magistrado aplique la regla de la superioridad del interés general sobre el de cada uno en particular. Hay entonces dos planos: el de la vida pública, social, política, donde las relaciones son de proporción entre los individuos y la sociedad o el Estado; y el de las relaciones entre personas, relaciones más privadas que públicas, donde cada uno tiene un valor absoluto que lo vuelve incommensurable con el todo. De allí la inversión posible entre el todo (la ciudad) y la parte (la persona), que puede valer más, sin que exista una ley que los decida por anticipado. Encontramos de nuevo la regla de la verdad, de la carta a Clerselier que ya hemos citado: así como la percepción que cada uno tiene de una cosa es para él la regla de la verdad de esta cosa, así mismo la estima que cada uno hace de sí mismo y de los otros es la regla de su obrar en medio de los otros.

Bibliografía

Descartes, R. *Oeuvres de Descartes*. 13 vols. Eds. Charles Adam et Paul Tannery. Paris: Vrin, 1974-1983.

Descartes, R. *Discours de la méthode*. Paris: Vrin, 1976.

Lévi-Strauss, C. “Jean-Jacques Rousseau fondateur des Sciences de l’Homme.” *Anthropologie structurale deux*. Paris: Plon, 1973.

Spinoza. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Trad. Atilano Domínguez. Madrid: Trotta, 2000.

7 Carta a Elisabeth del 15 de septiembre de 1645.