



UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
ESCUELA DE FILOSOFÍA

TRABAJO FINAL DE LICENCIATURA EN FILOSOFÍA

Modernidad, ética y mecanicismo:

El placer en el hombre-máquina

ALUMNA: Julieta Jaimez
DIRECTOR: Dr. Carlos Balzi

Abril, 2017

Agradecimientos

A mi familia, por el amor infinito en cada paso, tropezón y raspón.

*A mis amigos, los de siempre, los del barrio, mis hermanas de la vida y mis queridos
manyas por la vida compartida, desde el amor y acompañamiento, todos los días.*

*A Campi y Eri, por construir juntas este proceso en tantas horas de estudio con lecturas y
charlas eternas.*

A los queridos Perturbados, que nos encontró en el transitar la vida universitaria.

*A mi director, por la paciencia y dedicación en fomentarme la lectura voraz, atenta,
y por cultivarme en la paciencia.*

*A la Universidad Nacional de Córdoba y todos los profesores que fueron parte de mi
formación filosófica.*

*A todas las personas, que desde sus diferentes lugares me acompañaron desde el amor y la
incondicionalidad durante estos años de crecimiento personal y académico.*

Gracias por llenarme de amor.

Índice

Introducción	7
Capítulo I	13
Modernidad y maquinaria. Materialismo mecanicista	13
1- Un acercamiento a la Modernidad	13
2- Mecanicismo	18
3- Máquina y mecanicismo.....	21
4- Los usos de la máquina	25
Capítulo II.....	28
Recepción del Hedonismo en la Modernidad	28
1- Francia materialista	28
2- Revitalización del hedonismo	30
I. Gassendi, paradigma de contradicciones modernas	32
II. Libertinos epicúreos	34
III. <i>Hedoné</i> moderna.....	36
3- Transmisión del legado	38
4- Modernidad y Ética	39
Capítulo III.....	43
Concepción mecánica. La Mettrie y su hombre-máquina	43
1- Antecedentes cartesianos.....	43
2- La Mettrie y su hombre-máquina	51
4- La Mettrie y el uso de la metáfora.....	65
Capítulo IV.....	67
Ética del placer en La Mettrie.....	67
1- Francia hedonista, la propuesta lamttrieana	67
2- Felicidad orgánica	75
3- La metáfora en su propuesta ética	79
Capítulo V.....	83
Conjugando la ética y la ciencia. Consideraciones en la obra de La Mettrie	83

1- Un breve repaso.....	83
2- El hombre-máquina y el hedonismo como herramientas críticas	89
3- Concluyendo: el hombre-máquina es hedonista.....	92
Bibliografía	97
I. Obras de La Mettrie	97
II. Bibliografía general.....	97
III. Artículos sobre La Mettrie	98

Todo lo que entra en nuestra carne se convierte en botella al mar. No conocemos las corrientes, ni sabemos qué fuerzas se mueven ni hacia dónde ni por qué. Tenemos registros, nada más, de lo que sale a la superficie. Aquello que verdaderamente sucede ahí dentro es inexplicable. ¿QUÉ NOS OCULTA LA PIEL?. Necesita haber una enseñanza fundamental allá abajo, una razón por la que las superficies tan deseadas, tan cantadas, tan amadas, se conviertan por un poco de fuego o ácido en un paisaje que asombra.

Jorge Baron Biza

Desprende la piel, diseca: aquí comienza el mecanismo. Entonces te pierdes en una sustancia inexplicable que es ajena a todo lo que conoces y que sin embargo es lo esencial. Lo mismo sucede con tus deseos, tu sentir y tu pensar. En un examen más profundo, la familiaridad y lo que parece humano de estas cosas desaparece. Y si se levanta el lenguaje para mirar qué tiene debajo de la piel, me perturba lo que queda al descubierto.

Paul Valéry

¡Ser feliz debe ser algo increíble! Como un objeto autónomo, con motor propio, que no depende de las fuerzas inerciales.

Alberto Laiseca

Introducción

La lectura de la obra de Julien Offray de La Mettrie estuvo atravesada, en sus comienzos, por un cuestionamiento en torno a la posibilidad de congeniar su posicionamiento ético con su propuesta científica.

En su indagación acerca de la naturaleza del cuerpo humano, La Mettrie destaca la figura del hombre-máquina como un ser determinado a partir de su constitución orgánica, en la medida en que su funcionamiento es descrito en términos maquínicos, por tanto predecibles, repetibles y regulares. El funcionamiento de esta máquina corporal, que no precisa de ningún otro principio para ser puesta en movimiento, es entendido como el resultado de procesos mecánicos. Desde el materialismo mecanicista que el autor francés adopta, los cuerpos están pensados a partir de la necesidad, en tanto que su determinación orgánica es total, “al depender todo absolutamente de la diversidad de la organización” (La Mettrie, 2014, p. 118). Subsumidos como están en este determinismo, los hombres no pueden elegir el curso de sus acciones, por lo que no puede pensarse un ámbito de libertad, ni una ética para este hombre-máquina.

Resulta llamativo que al año de la publicación de *El Hombre Máquina* (1747), La Mettrie desarrolla una ética basada en el hedonismo como manera de llegar a la felicidad en su *Antiséneca o Discurso sobre la felicidad* (1748). Dicha obra consiste en una propuesta de renovación de la filosofía epicúrea, postulando al placer como la guía de todas las acciones, con lo cual establece que el hombre puede llegar a ser feliz si sigue a la naturaleza. Este ensalzamiento de la vida presente, en contraposición con las quiméricas esperanzas en una

vida ultraterrena invita al ser humano a despojarse de culpas y remordimientos, de modo de poder acercarse a lo que le genere placer, así como distanciarse de lo doloroso.

Aquí es donde surge la inquietud inicial, pues, si el hombre es descrito como una máquina, determinado fisiológicamente, ¿cómo puede La Mettrie pensar para él una ética hedonista, basada en la posibilidad de elegir lo placentero o rechazar el dolor? ¿El hedonismo propuesto por La Mettrie, era para el hombre máquina?

Sin embargo, en un segundo momento, esta inquietud inicial se transformó en la hipótesis de que ambas posturas corresponden en realidad a una complementariedad en su pensamiento. Al revisar las fuentes detenidamente pude dar cuenta de un elemento común en toda su obra: la impetuosa necesidad de criticar y apartarse de toda doctrina religiosa. Con la ferviente crítica de la existencia de Dios, así como de los dogmas e instituciones religiosas, La Mettrie se posiciona de manera clara y explícita en un materialismo ateo.

Por tanto, el enfoque de la investigación viró al percatarme de que tanto su noción de hombre-máquina, como su reivindicación hedonista corresponden a un mismo objetivo, a saber: la crítica hacia todo pensamiento enraizado en cuestiones metafísicas y teológicas, así como a desterrar la idea de Dios como causa y creación de todo lo existente, en la medida en que en la naturaleza no se conciben principios de movimiento ajenos al inherente en cada ser.

De modo que, lo que en un principio iba a ser un intento de análisis de la relación entre dos postulados, en apariencia disímiles y contradictorios, se convirtió en una hipótesis de que ambos elementos (el mecanicismo y el hedonismo) responden, en realidad, a una propuesta integral de La Mettrie, en la medida en que tanto su visión mecánica del hombre, como su propuesta ética, componen su sistema filosófico erigido para desterrar a la religión. Visión

que, además, se corresponde con el contexto crítico que signó al siglo XVIII, bajo la corriente materialista y la Ilustración.

Es por tanto el objetivo de la presente investigación un intento de contextualizar el pensamiento del autor francés para rastrear los elementos que me permitan dar cuenta de mi hipótesis. De este modo, resulta preciso destacar dos cuestiones importantes como definitorias de la Modernidad: en primera instancia, la Ilustración, junto a la revolución científica como el momento de ponderación de las ciencias experimentales en detrimento de las especulativas, así como la consecuente crítica a la religión e institución eclesiástica. Este punto resulta importante, pues La Mettrie no es ajeno a este movimiento de desplazamiento, en el momento en que toma al materialismo y al mecanicismo como modelos explicativos de lo existente, y en detrimento de las explicaciones religiosas. Como segundo elemento aparece la revitalización del hedonismo como movimiento complementario a la época de agitaciones y luchas propias de un siglo XVIII fervoroso, enmarcado en un materialismo francés y en la relajación de sus costumbres. Ambos momentos resultan complementarios ya que responden a una época histórica que critica toda tradición y busca nuevos fundamentos.

En esta Modernidad ilustrada y hedonista, La Mettrie postula su hombre-máquina y su hedonismo como dos caras de la misma moneda, en tanto que los dos forman parte de su tentativa de derribar todo sistema basado en la creencia en un Dios, un alma y una vida ultraterrena. La razón de tal embate radica en que considera a tales componentes de la metafísica como elementos perjudiciales para la felicidad presente por la cual La Mettrie aboga.

Es por tanto necesario que, a modo de comienzo, dedique un capítulo a la definición de la Modernidad, desde la Ilustración, junto con el surgimiento de la nueva ciencia experimental, así como el desarrollo del mecanicismo como consecuencia de la revolución científica, ocurrida en el siglo XVII. En otro capítulo, indicaré la recepción del hedonismo que tuvo lugar en la Modernidad, en correlación con el movimiento materialista de crítica propio de la Francia del siglo XVIII. Estos dos elementos permitirán que desarrolle particularmente desde la óptica de La Mettrie, en respectivos capítulos sucesivos, la teoría del hombre-máquina por un lado, y la propuesta hedonista, por el otro. Dicha exposición me permitirá posteriormente, en un quinto capítulo, retomar ambos elementos en su contexto histórico para poner en evidencia la factibilidad de mi hipótesis.

Capítulo I

Modernidad y maquinaria. Materialismo mecanicista

1- Un acercamiento a la Modernidad -Revolución científica e Ilustración-

Hablar de Modernidad como una época histórica significativa puede ser una tarea ardua e inabarcable, en la medida en que representa un periodo inasible a partir de un sólo componente. Al intentar emprender una comprensión somera de su desarrollo, surgen un sinnúmero de elementos que pueden tomarse como constituyentes de una época marcada, sin duda, por grandes cambios en torno a la vida del hombre, tanto en el ámbito práctico, como teórico, por lo que a fin de que el abordaje propuesto sea posible, es preciso acotar el estudio de una contextualización a partir de dos fenómenos destacables. El primero es conocido como ‘revolución científica’, “que había sido provocada no por nuevos descubrimientos empíricos, sino por una mutación metafísica que predicaba que el mundo debe describirse en términos geométricos” (Koyré, 1994, p. 18) y resulta interesante en la medida en que la ponderación de la práctica frente a la teoría redefine los parámetros de investigación y marca el surgimiento de la ciencia experimental. Particularmente, el tratamiento de dicha transformación científica ocurrida en el siglo XVII estará enfocado en el desarrollo del Mecanicismo y se entiende como antecedente del segundo elemento a partir del cual se abordará la Modernidad, a saber: la Ilustración, como movimiento social y político del siglo XVIII, que con el imperativo de “no utilizar otras luces que las aportadas por nuestra razón, y no partir de otra fuente de conocimiento que de la experiencia” (Gras Balaguer en La

Mettrie, 1983, p. 11), encarnó un quiebre y un nuevo punto de partida, modificando de manera radical la visión en torno al modo de abordar y concebir al hombre, el mundo y la naturaleza.

...

Desde una mirada ilustrada, la Modernidad se define como un periodo de transformación que conllevó una apertura hacia nuevos horizontes de pensamiento. A partir del siglo XVII tomó lugar central un posicionamiento crítico hacia toda tradición y autoridad¹. A causa de esa oposición se generaron grandes rupturas en las diversas áreas de la vida, cristalizadas en quiebres respecto de las visiones del mundo hasta ese momento vigentes. Asociada con la confianza en la razón y en un ambiente de criticismo, la Ilustración representó una era de crisis², que, en tanto proyecto filosófico y político, buscaba llevar a la humanidad a una liberación a partir de un progreso indefinido. Particularmente, la hegemonía de la Iglesia y su explicación teológica perdieron consistencia frente a un hombre que se posicionó como centro de todo análisis.³ Este cambio de eje implicó que a partir de ese momento:

el hombre se declara a sí mismo como amo de la naturaleza y de la razón, no requiriendo más de un Dios que le asegure la verdad de los juicios y que le muestre el contenido de las nociones de bien y mal (Espinoza en La Mettrie, 2014, p. 7).

¹ “The key point was made by Cassirer... The opposition of Enlightenment to tradition and custom, he argued, was basically not destructive in intent but sprung from its wish to strip away what was not viable or outmoded, in order to reach the bedrock of human nature on which a more solid social structure could be built” (Crocker, 1985, p. 214- 215).

² A propósito de una reseña, Peter Gay recalca dicha definición: “The French Enlightenment has been called many things: an age of reason, an age of philosophy, and an age of criticism. Now, in Lester G. Crocker proposed trilogy, it has a new name: an Age of crisis” (Gay, 1961, p. 174).

³ Esto puede verse en un prólogo que escribe Santiago Espinoza, donde realiza una contextualización histórica para introducir las ideas de Julien Offray de La Mettrie (Espinoza en La Mettrie, 2014, p.7-16).

En esta secularización del pensamiento, al oponer razón y tradición –y con ellos ciencia y religión-, se impuso una nueva concepción del mundo basada en un pensamiento racional y calculador, que, en el afán de penetrar la naturaleza para llegar a un conocimiento pleno, encaminó al siglo de las luces en una búsqueda del mejor método para alcanzar el progreso del hombre en términos sociales, políticos y culturales. Así, en la medida en que el valor del conocimiento teórico retrocedía ante el saber práctico, se erigía la ciencia experimental en contraposición a la especulativa como el punto de arranque de toda investigación⁴. En este ambiente de optimismo científico, surge la revolución científica, proponiendo el estudio del hombre y la naturaleza como su objeto principal. Algunos pensadores como Koyré (1994) la destacan como el hecho histórico que marca el comienzo de la Modernidad, en tanto que a partir del instrumento de medición empieza a pensarse al mundo terrestre como exacto y preciso. Es importante destacar que Galileo fabricó el primer instrumento óptico y Descartes, la primera máquina moderna, y que es a partir de estos inventos que la noción de precisión se inmiscuye en la vida cotidiana. Así, “[h]acer física en *nuestro sentido* del término... quiere decir aplicar a lo real las nociones rígidas, exactas y precisas de las matemáticas y, en primer lugar, de la geometría” (p. 118) en un mundo mutable e impreciso. Aquí destaca Koyré la paradoja de pretender medir con la exactitud de las matemáticas las dimensiones de un ser natural, impreciso por definición. Para los griegos, por el contrario, la exactitud era de los astros, pero nunca del mundo terrenal, pues “observó y midió los cielos con una paciencia y una exactitud sorprendente [pero] jamás trató de matematizar el movimiento terrestre” (*Ibid.*, p.120).

⁴ Respecto de esta preponderancia práctica y experimental, en la *Introducción* a la Obra filosófica de La Mettrie, Gras Balaguer destaca: “es el mismo progreso de las ciencias experimentales el que contribuye de por sí a minar la base de las ciencias especulativas, apartándose de ellas y determinando la especialización de los distintos saberes” (Gras Balaguer en La Mettrie, 1983, p. 13).

En esta novedosa manera de proceder en la investigación de lo existente, la ciencia consistió en explicar la naturaleza en términos cuantificables y mensurables. Pues, midiendo la naturaleza, se la puede dominar. Medida, número, peso y movimiento comenzaron a ser los estándares de análisis científico a partir de los cuales pensadores como Bacon, Descartes, Galileo y Newton ofrecieron un método propio para el conocimiento de la naturaleza⁵. En tanto representantes de esta corriente científicista, los investigadores priorizaron la observación como herramienta fiable de conocimiento en detrimento de las concepciones mágicas, propias del Renacimiento. Galileo, particularmente, postulaba una ciencia basada en la física matemática y en la geometrización del espacio, limitándose al riguroso análisis de lo mensurable y cuantificable en los fenómenos naturales y sociales.

El nacimiento de la ciencia moderna puede verse, entonces, como un cambio en la actitud filosófica, donde se invirtió “el valor atribuido al conocimiento intelectual comparado con la experiencia sensible” (*Ibid.*, p. 58). Pues, antes de Galileo, “nadie trató de ir más allá del uso práctico del número, el peso, la medida en la imprecisión de la vida cotidiana... para hacer de ello un elemento del saber preciso” (*Ibid.*, p.128).

Fuera del ámbito científico y como consecuencia de las rupturas generadas por el desplazamiento de las explicaciones religiosas en pos de las empíricas y racionales, se dio un giro cuyas repercusiones se hicieron notar en distintas áreas. Al profundizar el movimiento de derrumbe de las explicaciones tradicionales, esta nueva visión que rechazaba las esencias,

⁵ “I think, is that with Francis Bacon, Descartes, Galileo and Newton, a definitive break, not with aspiration of magic but with its method, may have taken place, and these scholars discovered the means of progressing in a decisive way in this project of dominating nature, limiting themselves to the rigorous analysis of what is measurable and quantifiable in sensible phenomena” (Hadot, 2006, p. 123).

las formas sustanciales y las fuerzas ocultas, implicó un corte con la filosofía escolástica (de especulación metafísica) y con la antigua costumbre de interpretar la naturaleza a través de la magia. A través de la experimentación científica, la naturaleza se volvió inteligible, objeto de conocimiento y accesible al hombre, que se obstinó en develar sus secretos⁶. La experiencia, como nuevo criterio de validez posibilitó al científico desterrar toda necesidad divina, “en la medida en que juzga el grado de adecuación entre el lenguaje y el mundo” (Charbonnat, 2010, p. 212) a través de lo que percibe con sus sentidos. En efecto, la adopción del mecanicismo como la perspectiva adecuada en la que toda explicación versa sobre el movimiento de los cuerpos, definió a la “revolución científica que no sólo dio nueva forma a la visión de la naturaleza por parte del hombre, sino que interactuó activamente con cada factor destacado de la civilización europea, fuera la teología, la tecnología o la política” (Mayr, 2012, p. 87).

A modo de síntesis que permita comprender de manera sistemática a la revolución científica, cabe remitirse al análisis de Shapin⁷, quien destaca cuatro criterios para entender los cambios en el conocimiento natural. El primero consiste en la mecanización de la naturaleza, a partir del creciente uso de metáforas mecánicas para explicar los procesos y fenómenos naturales; el segundo modifica el modo de describir la naturaleza, en la medida en que se vuelve

⁶ Respecto de esta invención engañosa, Hadot destaca la idea moderna de develar los secretos de la naturaleza a partir de la aplicación de *mēkhanē*, en la medida en que el término se refería a una técnica para la naturaleza engañosa que, a través de instrumentos artificiales o máquinas, producía movimientos que, al parecer ser contrarios a la naturaleza, la obligaban a hacer lo que no podía por sí sola:

mēkhanē. For the Greeks, mechanics first appeared as a technique for tricking nature, particularly by producing movements that appear to be contrary to nature, and by obliging nature to do what it cannot do by itself, by means of artificial and fabricated instruments, or “machines” – scales, winches, levers, pulleys, wedges, screws, gears- which can serve, for instance, for the construction of war machines or automata (Hadot, 2006, p. 94).

⁷Esta síntesis es tomada del libro de Luis Salvático (2006) dedicado a analizar mecanicismo (p. 23).

despersonalizado; como tercer aspecto, se mecaniza la producción de conocimiento para reducir los efectos disruptivos. Por último, y el más relevante para la Ilustración, el nuevo conocimiento natural se utiliza con fines morales, sociales y políticos. De este modo, el mecanicismo aplicado a fenómenos naturales y las ansias de progreso humano, definieron así, los pilares de la ciencia a partir del siglo XVII, en cuanto que entender la naturaleza en términos mecánicos permitía dominarla. Pero, ¿cómo llegó este movimiento a asentarse?

2- Mecanicismo

A partir de la revolución científica, “el pensamiento moderno sustituye el esquema biológico por el esquema mecánico de explicación” (Koyré, 1994, p. 86). La filosofía mecanicista, particularmente, consistía en una indagación acerca de la naturaleza y la relación del hombre con el mundo. En su libro *The Veil Of Isis*, Hadot (2006) remarca la importancia del aporte de Galileo, pues a partir de él, el mecanicismo empezó a identificar la física y la mecánica. La mecánica, por un lado, se concibió como la aplicación de las leyes de la naturaleza. La física, en tanto ciencia que permitía estudiar la naturaleza, se valió del cálculo y las nociones matemáticas de la mecánica antigua⁸. Esta mecanización de la naturaleza a partir de la aplicación de metáforas, en un principio, estaba destinada a la explicación de fenómenos naturales, en la medida en que se pretendía explicar el movimiento del universo a partir del modelo mecánico. Como antecedente clásico, el atomismo antiguo pretendía explicar los

⁸“With Galileo, a radical change was introduced into the definition of mechanics. Whereas throughout antiquity and in the Middle Ages, mechanics was the science of artificial works, that is, objects fabricated by human beings to force nature to act in mankind’s service... with Galileo, physics and mechanics began to be identified. On the one hand, mechanics consists in the application of the laws of nature, and, on the other, in order to study nature, Galilean physics made use of the calculations and mathematical notions that ancient mechanics used to build artificial objects” (Hadot, 2006, p. 125-126).

fenómenos naturales por medio de una teoría mecánica de acciones de contacto entre átomos⁹. En este sentido, “las explicaciones de Demócrito y Epicuro fueron mecánicas, ya que explicaban las propiedades de la materia en base al tamaño y forma de los átomos” (Salvático, 2006, p. 18). Dicha corriente materialista resurge en el siglo XVI, con un rechazo de las formas sustanciales aristotélicas y una consecuente renovación de la filosofía natural, que llega en el siglo XVII respondiendo al problema de las explicaciones con una acumulación de conocimiento científico, con el atomismo como modelo adecuado para dar cuenta de los nuevos fenómenos, siendo novedosa la posibilidad de constatar que “el movimiento de las partículas podría afectar las propiedades de la materia que ellas componían” de modo que “las ‘formas’ de los corpúsculos que forman la materia pueden alterar las ‘formas’ de otros corpúsculos con los que interactúan” (*Ibid.*, p.18).

Desde un posicionamiento científico, práctico y experimental, el debate moderno implicaba la adopción de una nueva manera de abordar la naturaleza, donde ya no se trataba de buscar esencias ni finalidades en los fenómenos en términos teológicos¹⁰. Por el contrario, desde la revolución científica en adelante, la investigación giraba en torno al dominio de lo existente con la experimentación empírica como faro. Esta novedosa ciencia experimental se basaba en la razón y constaba de dos principios fundamentales: la materia y el movimiento. Para Boyle, de lo que se trataba era de “ofrecer una relación de los fenómenos de la naturaleza a partir del movimiento y otros comportamientos de las minúsculas partículas de la materia” (Mayr, 2012, p. 91), bajo la hipótesis de que el mundo puede interpretarse como una máquina, “una gran pieza de mecanismo de relojería” (*Ibid.*). Así, el universo es un

⁹ Salvático, 2006, p. 25.

¹⁰ “Seventeenth-century scientist found a sufficient motive for renouncing worries about the finalities and essence of phenomena in theological reasons; it was enough for them to determine how these phenomena occur according to the laws of mechanics” (Hadot, 2006, p. 133).

autómata, un ingenio que se mueve por sí mismo y su funcionamiento depende del movimiento y disposición de las partes, así como de su tamaño y textura.

Como puede verse, a diferencia del atomismo antiguo, el mecanicismo moderno se caracterizó por un lado, a partir de la aplicación de metáforas mecánicas a la naturaleza, concebidas en correspondencia con modelos de máquinas; junto con la mecanización de los procedimientos de adquisición de conocimientos entendidos como procesos automatizados, por el otro, por lo que fue una filosofía natural que “modeló la naturaleza sobre las características de una máquina y que fue elegida por los filósofos modernos como alternativa a la teología aristotélica” (Salvático, 2006, p. 23).

Esta nueva hipótesis mecanicista de que los cuerpos naturales pueden ser descritos como funcionando de manera análoga a las máquinas dio una nueva perspectiva a la explicación de los fenómenos de la naturaleza., pues, así concebidos, estaban determinados a funcionar de acuerdo a la organización dada desde su constitución natural. Además, en la medida en que se encontraba regularidad en todos los cuerpos, su comportamiento podía predecirse.

Este determinismo orgánico que se desprende de la adopción del pensamiento mecanicista, establece que en los movimientos corporales no hay libertad de la voluntad, sino que se constituyen como resultados de los procesos mecánicos¹¹. De este modo, al implicar rígida necesidad, veda toda posibilidad de espiritualidad, entendida como ámbito de libertad.

Aquí se desliza un problema en torno al proceder humano. Pues, si todo está determinado, no cabe lugar para que el hombre pueda llevar a cabo una libre elección en sus acciones. Si todo

¹¹Esta concepción determinista del mecanicismo puede verse en *The Mechanistic Principle and the Nonmechanical*: “We are told by some scientists that just as there is no freedom of will, but absolute determinism, so there is really no purpose but only the results of mechanical pressure” (Carus, 1913, p. 225).

está regido por la constitución orgánica natural, el ser humano no puede actuar de acuerdo a la voluntad, volviéndose un inconveniente en el terreno ético. Diversos autores de la época han intentado enfrentar la cuestión filosófica de si existe o no la posibilidad de establecer una ética bajo estas condiciones. Más adelante se verá de qué manera La Mettrie, en tanto partidario de este determinismo, lo aborda en particular.

3- Máquina y mecanicismo

En la medida en que “lo que distinguía a la nueva filosofía era su reivindicación de analizar los fenómenos de la naturaleza como si fueran operaciones de una maquinaria” (Mayr, 2012, p. 90), resulta importante definir de qué se trata dicha aplicación mecánica.

Al hablar de Mecanicismo maquinista, Luis Salvático (2006) lo define como una ciencia del diseño que utiliza la metáfora de la máquina para describir la naturaleza¹². Los cuerpos, tanto a nivel corpuscular como a nivel macroscópico, funcionan de manera análoga a una máquina:

Las metáforas mecánicas de la naturaleza se hicieron en correspondencia con modelos de máquinas y la mecanización de los procedimientos de adquisición de conocimiento se concibieron como procedimientos automatizados (p. 23).

En el trascurso de la historia existieron diversas tendencias de pensamiento en torno a las concepciones basadas en analogía a las máquinas, de acuerdo a los intereses científicos que atravesaba cada época. Desde la concepción griega, el término *mejané* significa intención

¹² Salvático, 2006, p. 21.

engañoso, máquina¹³ y era aplicado al universo físico “considerado como una gran máquina que, después de ser puesta en funcionamiento, realiza la labor para la cual fue diseñada” (*Ibid.*, p. 21). A lo largo del Renacimiento, con el uso de la metáfora se destacaron las nociones de regularidad, predictibilidad, inteligibilidad y eficacia de los fenómenos de la naturaleza y el hombre. En esto, la ciencia del diseño y la construcción de máquinas cumplieron un rol preponderante “en tanto que la máquina había sido construida por un artesano, su constructor poseía un conocimiento total y absoluto de su obra; y más todavía, la mayoría de las máquinas eran construidas con el fin suplir y mejorar acciones humanas” (*Ibid.*). Respecto de dicha metáfora en tanto alternativa explicativa, el mecanicismo moderno se distinguió, además, porque extendió su aplicación a los hombres, pues entendiéndolo como parte de la naturaleza, pensó la constitución y comportamiento del ser humano como explicables en términos mecánicos. Durante el siglo XVII se estableció una analogía entre animales y máquinas, cuya experimentación se profundizó durante el siglo XVIII, llegando a producir vida artificial como un intento de simular las acciones humanas¹⁴. En particular, la metáfora de la máquina para investigar el funcionamiento del cuerpo humano fue de gran trascendencia en el siglo XVII, a partir de las reflexiones de Descartes.

De acuerdo a Schuhl¹⁵ (1995), a lo largo de la historia pueden constatarse diversas actitudes del hombre frente a la técnica y la máquina. En la Antigüedad existe una resignación sin esperanza por la ausencia de la máquina; la Modernidad, por el contrario, ve a la máquina

¹³ Gras Balaguer en La Mettrie, 1983, p. 10.

¹⁴ En el artículo *Eighteenth- Century Wetware* , puede verse esta diferencia entre la analogía propia del siglo XVII y la simulación llevada a cabo en el siglo XVIII (Riskin, 2003, p. 239-267).

¹⁵ En su libro *Maquinismo y filosofía*, Pierre- Maxime Schuhl (1995) desarrolla un análisis del lugar de la máquina a lo largo de la historia de la humanidad, destacando las diversas actitudes que el hombre tuvo frente a ella.

con una esperanza entusiasta; la era Contemporánea, finalmente, mantiene una resignación desesperada por la presencia de la máquina.

Desde un optimismo entusiasta, la imagen de la máquina en los escritos modernos despliega varias funciones. Por un lado, cumple un papel descriptivo de los procesos históricos que implicó la Ilustración. De este modo, se habla de la máquina para explicar los cambios en la vida socio-económica del hombre a partir de la implementación y desarrollo de la técnica. Por otro lado, las explicaciones científicas apelaban de igual manera a la metáfora para desarrollar la visión mecanicista, destacando la organización de la naturaleza en analogía a las máquinas¹⁶. A la hora de explicar las transformaciones sociales, políticas, económicas que se dieron en la vida del hombre moderno –sobre todo a lo largo del siglo XVII y parte del XVIII-:

Lo que interesaba y preocupaba a los filósofos no era la máquina en cuanto tal, ni siquiera la máquina en tanto que realidad técnica, sino la máquina en tanto que realidad humana y social... el problema filosófico del maquinismo no se plantea en función del papel de la máquina en la producción, sino en función de su influencia en la vida humana, en función de las transformaciones que el desarrollo del maquinismo le hace, o puede hacerle sufrir (Koyré, 1994, p. 71).

Entre los filósofos de la época que adhirieron a este modo de investigación científica, Descartes consideraba que la naturaleza podía pensarse en analogía las máquinas, en tanto que se comportaba de manera mecánica. De este modo, pretendía hacer penetrar la teoría en la práctica, convertir lo real por medio de la teoría, por lo que consideraba al mecanicismo

¹⁶ “[b]y using this metaphor, these authors only wished to allude to the beautiful organization of nature. In Christian writers...this metaphor could open the door to a mechanistic conception of the universe... comparison of nature to a clock” (Hadot, 2006, p. 127).

como la perspectiva científica adecuada para develar los secretos de la naturaleza a partir de la regla de que “la comprensión mecánica de una cosa era el conocimiento de las <<fuerzas, posiciones y contornos>>, que implicaba” (Mayr, 2012, p. 99). En la medida en que la máquina era el modelo explicativo, pensaba en la posibilidad de una tecnología y de una física que “descomponiendo y recomponiendo una máquina, comprende su disposición, así como la estructura y el funcionamiento de sus múltiples engranajes” (Koyré, 1994, p. 124). Así, desde un posicionamiento experimental, Descartes pensaba que “observando cuántos autómatas diferentes o máquinas móviles pueden hacer la industria del hombre” (*Ibid.*, p.73), podía establecerse una ciencia activa que, a partir del conocimiento de los diversos oficios de los artesanos, permita “volvemos como dueños y señores de la naturaleza... exterior por la <mecánica> y de la naturaleza de nuestro cuerpo por la medicina” (*Ibid.*). En este sentido, la realización concreta de las máquinas favorecía al optimismo tecnológico cartesiano, ya que “sirven de fundamento a su concepción del mundo, a su doctrina del mecanicismo universal” (*Ibid.*, p.123).

En sus palabras:

Tan claramente como conocemos diversos oficios de nuestros artesanos, podríamos emplearlos del mismo modo en todos los usos para que son propios, y, de ese modo, convertirnos en dueños y señores de la naturaleza, cosa que no sólo es de desear por la invención de una infinidad de artificios (Descartes, 2010, p. 86).

Fundamentalmente la figura de Descartes se vuelve crucial en tanto que es el primero en establecer una asociación entre dos conceptos, hasta este momento, lejanos y extraños, pues en *El tratado del hombre* explica el funcionamiento corporal del hombre a partir de la metáfora del reloj. Si bien la obra fue escrita en 1632 como parte de una obra más grande

conocida como *El Mundo*, la condena de Galileo postergó su publicación, recién aparecida en 1662, tras doce años de la muerte de Descartes¹⁷. Creando el sintagma *hombre-máquina*, el autor francés inaugura toda una tradición de pensamiento, que llevó, por ejemplo, en el siglo XVIII a La Mettrie a analizar al hombre en términos maquínicos, desde un materialismo llevado al extremo.

4- Los usos de la máquina

En este apartado cabe resaltar que, de todas las figuras de máquina a las que se apelaba para establecer una correlación, la imagen más elegida era la del reloj, pues entendían que su funcionamiento y constitución podía ponerse en analogía a los cuerpos naturales, cumpliendo una función central en la “definición de la filosofía mecánica, puesto que ofrece un atisbo del atractivo espiritual del nuevo movimiento... y su confianza en ser dueño de la naturaleza” (Mayr, 2012, p. 114).

Dando un repaso breve al análisis de Otto Mayr (2012), el comienzo de la utilización del reloj mecánico puede remontarse un poco antes del 1300 en los monasterios que “precisaban anunciar, de forma regular y predecible, las horas de plegarias de día y de noche alrededor de las cuales se estructuraban sus actividades” (p. 18). En este sentido, el reloj tenía la precisa tarea de ordenar las actividades de la sociedad en torno a un horario común. Al dividirse el tiempo en horas, se estimó la puntualidad como signo de cortesía. El reloj pasó a ser así un

¹⁷ “Cuando se enteró de las dificultades de Galileo con la Inquisición, después de publicar en 1632 *Diálogos sobre los dos máximos sistemas del mundo*, aplazó la publicación de un estudio de fisiología más exhaustivo. Escrito a principios de la década de 1630, como parte de una obra más amplia que se titularía *Le Monde*, se publicó póstumamente en 1662, con el título de *l’Homme*” (Mayr, 2012, p. 105).

atributo de la nobleza. Desde el siglo XVI al XVIII las funciones automáticas del reloj se manifestaron como una particular variedad del autómeta, “una máquina que se movía independientemente tanto gracias al suministro de fuerza como de un plan de acción; o programa, propios” (*Ibid.*, p. 37). Esta concepción fue absolutamente decisiva puesto “[e]n las últimas décadas del siglo XVII, la mayoría de la gente culta aceptó la visión mecánica del mundo, es decir, la visión cartesiana” (*Ibid.*, p.113), en la medida en que aprendió a dar cuenta de fenómenos poco familiares identificando causas concretas, observables; a relacionar causas y efectos, a fin de cuentas a “pensar <mecánicamente>” (*Ibid.*, p. 43).

Desde esta postura científica, la metáfora del reloj se utilizaba en diversas discusiones en los ámbitos intelectuales, siendo el argumento del diseño y el automatismo de los animales, los temas más destacados¹⁸. Los filósofos naturales, particularmente, establecieron analogías entre el reloj y el cuerpo, creando una nueva teoría fisiológica en la cual destacaban las cualidades de orden y autoridad en los organismos vivos, desde una perspectiva religiosa, afirmando que “[t]anto la regularidad de la naturaleza como la creación de la vida y la autoridad última son conceptos que implican a Dios” (*Ibid.*, p. 74). Si bien se dieron acaloradas discusiones en torno a esos tópicos, Mayr destaca que:

a medida que aumentaba el interés de los intelectuales por estas controversias, en especial en la literatura teológica, más fresca perdía la original analogía mecánica, que quedó relegada en segundo plano (*Ibid.*, p. 113).

¹⁸Brevemente, puede decirse del argumento del diseño que se establece una analogía con el reloj, pues en la medida que todo reloj precisa de un relojero para que exista, el universo en tanto gran reloj, supone haber sido creado y puesto en funcionamiento por Dios, el gran relojero: “los relojes deben su existencia a los relojeros; el mundo es un inmenso reloj; por tanto también el mundo lo ha hecho un relojero: Dios” (*Ibid.*, p.62).

Con este desinterés llegó la filosofía mecánica al siglo XVIII, perdiendo “su popularidad, y la utilización de la metáfora del reloj pasó a ser más rara” (*Ibid.*, p. 146), en tanto que la analogía religiosa recordaba al hombre su sumisión al designio divino, los límites objetivos de sus deseos subjetivos y las fuerzas más generales, insoslayables, que limitaban su libertad¹⁹.

Hubo, sin embargo, excepciones, puesto que en comparación al resto del continente, “[l]a metáfora sobrevivió mucho más tiempo en Francia, en la medida en que la imagen del reloj estaba asociada a la concepción de orden de la Ilustración Francesa” (*Ibid.*, p. 129). Desde las nociones de sistema y armonía, se buscaba “la integración racionalmente ordenada de las partes en un todo complejo, y ambas ilustran sus argumentos con la imaginería del reloj (*Ibid.*). Como signo distintivo, el uso francés de la metáfora disminuyó recién a finales del siglo XVIII no por controversial sino, “porque se consideró más aburrida que errónea” (*Ibid.*, p.125).

¹⁹*Ibid.*, p. 85.

Capítulo II

Recepción del Hedonismo en la Modernidad

1- Francia materialista

Siguiendo la línea histórica, la Ilustración -atravesada por la revolución científica-, significó una época de distanciamiento de las explicaciones tradicionales, donde la Iglesia y su apelación a trascendencias perdieron vigencia. Desde lo teórico, la investigación científica se transformó de manera radical, en tanto que el hombre pasa a ser el centro de toda indagación. A partir de dicho desplazamiento, el nuevo objetivo era analizar la naturaleza con el fin de dominarla. Paralelamente, en el contexto socio-cultural, el movimiento intelectual francés se distinguía del resto del continente, pues -junto a Holanda e Inglaterra--se impuso como la gran potencia de producción crítica en un contexto en el cual seguía existiendo una fuerte tensión con el poder eclesiástico, que luchaba por mantener su dominio. En un ambiente de cotidianas censuras a cualquier pensamiento ajeno al discurso oficial de la Iglesia que, sentenciando de “libertino” a todo autor que se considerase desafiante del mundo católico, aplicaba severos castigos a través de condenas concretas de clandestinidad, exilio o muerte, Francia pregonaba liberación²⁰.

Como signo de inminente cambio de era, la corriente que algunos denominaban despectivamente libertinaje se enraizó en las discusiones filosófico-políticas del movimiento de rupturas propio de la Modernidad. La erosión de los valores, que rondaba como uno de los

²⁰Caracterización del materialismo francés en: Charbonnat, 2010, p. 200-237.

principales problemas libertinos, implicaba repensar la relación entre los deseos abstractos y la natural inclinación al placer²¹. Así, la estigmatización de libertino a aquel que indagara de manera crítica a las explicaciones tradicionales era propia de un siglo XVIII colmado de ansias de liberación, optimismo y desarrollo en todos los aspectos de la vida del hombre. En su análisis acerca de la historia del materialismo, Lange²² destacaba el florecimiento de dicho país:

Por efecto de esa corriente irresistible que atacaba toda autoridad, la opinión se hizo cada vez más radical y los que la dirigían concluyeron por emplear simultáneamente el ateísmo y el materialismo como armas contra la religión (Lange, 1946, p.25).

A causa de este optimismo en la visión ilustrada, Francia se distinguió de los demás países por su ímpetu de lucha y controversias. Junto a este posicionamiento de resistencia, mantuvo en pie los valores de dicho movimiento de liberación desde una perspectiva materialista, siendo materialista, “cualquier autor que se desvíe un poco de la ortodoxia” (Charbonnat, 2010, p. 253). El ateísmo es así, la consecuencia del materialista que critica todo dogma religioso.

Concibiendo a la materia y al movimiento como lo único existente, se propusieron discutir las visiones canónicas de pensamiento. Particularmente, intentaban desechar el pensamiento teológico y luchar por imponer un ateísmo. La labor primordial fue implantar una ciencia experimental que derrocaria las ciencias especulativas, de raíces metafísicas. De modo que,

²¹ Dubsot, Jean-Pierre, 1998, p. 54-55.

²² Si bien Lange (1946) es un pensador que puede considerarse poco actual, dado que muchos autores recientes han escrito acerca del momento histórico que compete al presente estudio, considero importante tomarlo en cuenta para esclarecer el contexto en el que se desarrolla la investigación.

“[I]a irreligión francesa ocupa un lugar particular, ya que, en seno de una tendencia atea, renace una filosofía materialista” (Charbonnat, 2010, p. 254). Esta ruptura teórica tenía correspondencia en la realidad concreta, por lo que fue una época de agitaciones y luchas sociales, donde se desintegraron los valores estatuidos e instauró una preocupación activa por el futuro de la humanidad²³. Así, a modo de respuesta ante las censuras eclesiásticas, surgían publicaciones clandestinas con visiones alternativas a la impuesta por un poder religioso desmembrado. El materialismo del siglo XVIII se convirtió en la síntesis de las contradicciones francesas entre el poder de la Iglesia y un grupo de intelectuales burgueses que se oponían a su hegemonía, en el movimiento que expresó la tensión y el rechazo al antiguo régimen y la necesidad de buscar nuevas concepciones en una realidad atravesada por una transformación radical.

2- Revitalización del hedonismo

En esta efervescencia francesa, paralelamente al auge y desarrollo de la ciencia experimental como método de investigación de la naturaleza, a la Ilustración como proyecto filosófico-político, convive un tercer elemento de suma importancia en la Modernidad: la subsistencia de una corriente neo-epicúrea de origen renacentista en el siglo XVII²⁴, en la que se retomaron elementos de la física y ética epicúreas como las tesis de pluralidad de mundos, la autoformación, la no existencia de dioses que se interesen por las cuestiones humanas, la

²³ Tales características son destacas en la *Introducción*: Gras Balaguer, en La Mettrie, 1983, p. 13.

²⁴*Ibid.*, p. 31.

centralidad y validez de la motivación hedonista en la vida humana, para establecerlos como temas centrales en la recepción moderna de la filosofía del Jardín²⁵.

Contextualmente, la revitalización del epicureísmo encarna el problema de la relación entre la cultura humanista y los orígenes de la nueva ciencia, en tanto que la etapa temprana de la Modernidad representa un movimiento con énfasis en lo empírico, de rupturas en el que se reemplaza un mundo de esencias inmateriales por un mundo de fenómenos organizados sobre precisas estructuras matemáticas y mecánicas²⁶. La experiencia se convierte en el nuevo instrumento de conocimiento, desplazando al ideal de saber metafísico por una descripción fenoménica de la realidad. En cuestiones intelectuales, este desacuerdo entre la filosofía especulativa y la ciencia experimental se presenta en términos de autoridad y libertad, de dogmatismo y criticismo, generando una disputa entre antiguos y modernos que encuentra resolución en la toma de conciencia del significado de la historia como progreso²⁷, elemento que posteriormente se vuelve fundamental en el programa desarrollado en la Ilustración. En esta corriente crítica, epicureísmo se vuelve sinónimo de ateísmo, en tanto

²⁵ The theses of the plurality of worlds, their self-formation, the non-existence of any god or gods concerned the affairs of men and women, and the centrality and validity of the hedonistic motive in human life, came under extended scrutiny in the seventeenth and eighteenth centuries” (Wilson, 2009, p. 266).

²⁶“la testimonianza dei problema che si presentano alla cultura antiaristotelica e empiristica della prima metà del ‘600, quando ad un mondo de inafferrabili essenze si andava lentamente sostituendo un mondo di <fenomeni> organizzato su precise strutture matematiche e meccaniciste” (Gregory, 1961, p. 13).

“E ciò può essere tanto più interessante in Gassendi che resta ancora legato alla cultura umanista, ponendo concretamente il problema dei rapporti tra quel tipo di cultura e le origini della nuova scienza” (*Ibid.*).

“mentre il richiamo all’esperienza, come nuovo e insostituibile strumento de conoscenza e di progresso, conduce ad un nuovo ideale di sapere... esso nasce della rinuncia al compito metafisico della ragione e dalla scoperta di un piùlimitato, ma più <utile> e <umano> compito del filosofare, quello di dare una descrizione fenomenica del reale” (*Ibid.*, p. 14).

²⁷ “Il dissidio tral’aristotelismo e la nuova scienza è ancora una volta presentato in termini di autorità e libertà, dogmatismo e criticismo” (*Ibid.*, p. 30).

“la disputa tra antichi e moderni, nata dal seno della cultura rinascimentale, trova la sua risoluzione nella presa di coscienza del significato della storia come progresso” (*Ibid.*).

que la apropiación de sus postulados implicaba la negación de la creación divina, así como de la providencia, la inmortalidad del alma, el cielo y el infierno, y la dicotomía moral bueno/malo²⁸.

I. Gassendi, paradigma de contradicciones modernas

Inmersos en dicho ambiente crítico, resulta difícil reconstruir una narrativa coherente que dé cuenta adecuadamente de la manifestación de creencias y prácticas epicúreas desde el siglo XV al XVII, pues se establecen diversas interpretaciones respecto de las recepciones. Gassendi resulta un ejemplo paradigmático de esta multiplicidad de lecturas, en tanto producto de las contradicciones propias del ambiente intelectual moderno.

Lynn Joy, por ejemplo, toma a Gassendi y Valla como autores que relejeron la teoría en clave religiosa, adecuando el hedonismo a la doctrina del pecado y salvación propia del Cristianismo²⁹. Si bien destaca que podían encontrarse marcadas incompatibilidades entre ambas visiones, la insistencia en resaltar el paralelismo consistía en la pretensión de establecer una red de relaciones alrededor de las creencias cristianas y paganas.

Tulio Gregory, por su parte, destaca que en el estudio del atomismo, Gassendi redescubre a Epicuro y lo toma como referente para establecer su filosofía no dogmática, para consolidar la renuncia a la metafísica como ciencia, así como para establecer una física atomista y experimental. Por último, resalta la guía a partir de la inclinación natural hacia el placer para

²⁸ “Epicureanism was almost synonymous, for early modern philosophy, with atheism, and so with the denial of divine creation, providence, the immortality of the soul, heaven and hell, and moral right and wrong” (Wilson, 2009, p. 267).

²⁹ “Valla and Gassendi both contributed to the accommodation of Epicurus’s theory of pleasure with the Christian doctrines of sin and salvation” (Joy, 1992, p. 574).

pensar la posibilidad de una ética³⁰. A propósito de esta doble visión de Gassendi como sintetizador de Epicureísmo y Cristianismo, por un lado, y ponderación de la nueva ciencia experimental, por el otro, Gregory cita a Pintard como principal estudioso de Gassendi, quien lo define como espíritu profano en un alma cristiana, como profesor de una filosofía libertina en un hombre devoto de la Iglesia. Al desarrollar su pensamiento en un ambiente libertino, se lo puede considerar como un libre pensador desafiante del dogma establecido en su polémica antimetafísica y sus primeros intereses epicúreos. Pero al insistir en la existencia de un alma inmortal y de Dios, no puede evadirse de la posición metafísica completamente³¹.

Esta paradoja también es destacada en la *Introducción* de la obra filosófica de La Mettrie (1983), cuando se declara que Gassendi expone una nueva teoría filosófica del mundo físico considerada como base ontológica de la ciencia mecanicista moderna. Por otro lado, funda el conocimiento y la explicación de las apariencias en una doctrina sensualista, tomando al atomismo de Epicuro. De igual modo, defiende la doctrina epicúrea sobre los criterios de verdad, orígenes de las ideas de bien y placer. Sin embargo, defiende el dogma religioso al concebir a Dios como la noción que estructura y ordena el universo, apartándose de la lectura epicúrea³².

³⁰ “Ma approfondendo lo studio della filosofia atomística, Gassendi vi trova la <su> filosofia... Filosofia non dogmatica, renuncia alla metafísica come scienza, física atomística e sperimentale, ética fondata sulla naturale inclinazione al piacere” (Gregory, 1961, p. 128).

³¹ “Pintard, il fine studioso del *libertinage érudit*, inanzi agli atteggiamenti diversi di Gassendi, ha visto in lui un <uomo duplice>, <spirito profano in una anima cristiana>, due linee opposte di speculazione, anzi due <tronconi>: una <filosofia libertina> che vive in un uomo devoto di Chiesa” (*Ibid.*, p. 215).

“La polémica antimetafísica di Gassendi e i suoi primi interessi <epicurei> siano motivi <pagani> e <libertini>. Ma dichiarare non dimostrabile, con ragionamenti apodittici l’immortalità dell’anima e l’esistenza di Dio, non è caratteristica esclusiva del pensiero libertino” (*Ibid.*, p. 216).

³² Gras Balaguer en La Mettrie, 1983, p. 32.

Catherine Wilson, en su análisis sobre la recepción del Epicureísmo en las primeras fases de la Modernidad, destaca dos elementos en la obra de Gassendi. Por un lado, la relación que el autor mantenía con los intelectuales libertinos de la época, así como el papel influyente en posteriores pensamientos filosóficos³³. Y por el otro, recalca que la contradicción inherente a la postulación de un epicureísmo que no se aparta del dogma religioso responde a las discusiones propias de un época donde la invención de la imprenta le da consistencia a la ferviente disputa entre la imposición del pensamiento religioso y las publicaciones clandestinas de los libre pensadores, en la medida en que se propaga la diseminación de textos libertinos y cristianos³⁴.

II. Libertinos epicúreos

Entendiendo como ‘libertino’ a cualquiera que desafíe el dogma religioso, en tanto que “[a] fin de evitar cualquier desviación, la Iglesia inventa el calificativo de libertino, que atribuye a todos aquellos que muestren alguna originalidad” (Charbonnat, 2010, p. 206), se destacan en este apartado a diversos pensadores que retomaron elementos de la teoría epicúrea a partir del Renacimiento y a lo largo de la Modernidad.

³³ “In France, Epicureanism was decisively recast by the anti- Aristotelian humanist scholar, Gassendi who maintained friendly relations with members of Parisian libertine circles... English philosophers influenced by Gassendi’s Epicureanism” (Wilson, 2009, p. 270- 271).

³⁴ “The invention of the printing press furthered the dissemination of careless and libertine writings as well as a massive devotional and theological literature for Christians” (*Ibid.*, p. 267).

Giordano Bruno fue condenado por hereje al enseñar la pluralidad de mundos en sus lecturas anti aristotélicas³⁵. Francis Bacon, por su parte, defendió el estudio de la materia y citó los efectos de los procesos mecánicos sobre las cualidades, siguiendo la visión epicúrea de que el color de los átomos depende de *eidola* o imágenes que están en la superficie de los cuerpos, y que, de acuerdo a la iluminación, la posición del observador y los procesos mecánicos pueden ser percibidos³⁶. Robert Boyle, personalmente suscribió al corpuscularismo, tomando los corpúsculos materiales como elemento importante en el desarrollo de su pensamiento, en tanto unidades primarias de investigación. Newton, a su vez, siguió a Gassendi, Descartes y Boyle aprobando al corpuscularismo.

Descartes, por su parte, sostuvo un sistema mecánico de naturaleza corpórea con la cautela de tomar distancia de las posiciones libertinas y materialistas. Al partir de la postulación de un alma inmaterial, negaba la posibilidad de la existencia de átomos como últimas partículas indivisibles, puesto que entraban en conflicto con su afirmación del poder absoluto de Dios³⁷. Su filosofía natural parte de las matemáticas como ámbito de certeza, afirmando que la sustancia corpórea se conforma por las cualidades que pueden distinguirse clara y distintamente:

³⁵ “Giordano Bruno... aroused audiences with his lectures against Aristotle, and while he disavowed material atomism, he admired Epicurus and Lucretius. He taught the multiplicity of worlds and was executed for heresy in 1600” (*Ibid.*, p. 268).

³⁶ “Francis Bacon... defended the study of matter and cited the effects of mechanical processes on qualities. The Epicureans held individual atoms to be colourless, but regarded perception as accomplished by means of films or *eidola* that were emitted from the surface of a body. The dependence of perceived colours on illumination, the position of the observer, and mechanical processes” (*Ibid.*, p. 269).

³⁷ “Descartes took some care to distance himself from Parisian libertinism and materialism... He denied the possibility of atoms –indivisible particles – on the ground that they conflicted with God’s power to do anything whatsoever... His overall aim was to reintroduce the main concepts and claims of classical atomism, minus the commitment to uncuttables and the void, into textbook natural philosophy” (*Ibid.*, p. 270).

Respecto a lo que toca a la idea de las cosas corporales... si las considero despacio y las examino... hallo que no se dan en ellas sino poquísimas cosas que yo conciba clara y distintamente, como son: la magnitud, o sea extensión en longitud, anchura y profundidad, la figura que resulta de la terminación de esta extensión, la situación que los cuerpos, con diferentes figuras, mantienen entre sí, y el movimiento o cambio de esta situación, pudiendo añadirse otro a esto la sustancia, duración y el número³⁸.

Respecto de la sustancia inmaterial, Descartes toma clara distancia del Epicureísmo al pensar la existencia de un alma, como independiente del cuerpo. Por el contrario, la concepción epicúrea de la muerte del cuerpo como fin de la existencia humana sirvió de apoyo a los primeros filósofos modernos que postulaban la dependencia de la experiencia sobre los procesos fisiológicos en los órganos sensoriales, nervios y cerebro. Al afirmar que sólo puede existir lo pasible de experiencia sensorial y rechazar cualquier ámbito inobservable, se permitieron conjeturar acerca del alma. Pues, si existe un alma, debe ser material y finita, por ende, perecer con el cuerpo³⁹.

III. *Hedoné moderna*

La ética hedonista promulgada por Epicuro fue rehabilitada al igual que su física por los filósofos modernos, puesto que encontraron en la reivindicación del placer un punto de

³⁸ Descartes (2010) “Meditación tercera. De Dios; su existencia” en *Meditaciones metafísicas*. p. 292-293.

³⁹ “As early modern philosophers became increasingly convinced of the dependence of experience on physiological processes in the sensory organs, nerves and brain, the Epicurean postulate that the death of the body is the end of human existence came to seem increasingly compelling” (Wilson, 2009, p. 275).

apoyo para la aceptación del corpuscularismo⁴⁰. En su preocupación por el bienestar humano, además, adscribieron a la búsqueda de la felicidad en términos de consecución de los placeres con prudencia y previsión, de modo de evitar turbación y lograr vivir placenteramente. La prudencia era una característica fundamental, puesto que le permitía al hombre discernir y desdeñar aquello que a futuro le producía mayor dolor.

Bajo esta perspectiva, en las primeras décadas del siglo XVII, el Epicureísmo fue tomado en Italia, Francia e Inglaterra como la fuerza corruptora que llevaba a los hombres a la degradación, a la promoción de la malicia y a generar disturbios sociales debido al florecimiento de las tesis de que la vida es corta, por lo que hay que disfrutarla; en conjunto a la afirmación de que hombres y bestias no se diferencian, en tanto que experimentan los mismos placeres y deseos⁴¹. En este contexto de discusión de los valores instaurados por el pensamiento religioso, el hedonismo implicó una visión alternativa al Estoicismo y al cristianismo, reemplazando la imagen de Epicuro como sinónimo de desborde, por una descripción de un hombre de costumbres refinadas y delicadas⁴². Gassendi fue una de los representantes de esta nueva corriente al concebir al bien supremo como dependiente del placer.

A su vez, en las observaciones antropológicas del siglo XVIII sobre los sistemas políticos y morales, se vislumbró una profunda influencia epicúrea en el rechazo a la imposición del rey por derecho divino. Como consecuencia, se desarrolló una visión utilitaria, que fomentaba la

⁴⁰ “The vindication of pleasure was a significant feature of early modern moral philosophers as it acceptance of corpuscularism” (*Ibid.*, p. 276).

⁴¹ “in the 1620’s... Epicureanism... was regarded in Italy, France and England, as a corrupting force, dragging men into a condition of degradation and promoting malice and social unrest” (*Ibid.*, p. 268).

⁴² “the earlier image of the Epicurean pig swilling in a filthy trough was replaced by a new image of the Epicurean as a man of taste, refinement and delicate feeling” (*Ibid.*, p. 278).

función del Estado en la promoción de la felicidad en el hombre, como el encargado de eliminar cualquier obstáculo para tal fin.

3- Transmisión del legado

Como pudo verse sintéticamente, la recuperación de la filosofía moral y natural de Epicuro en el Renacimiento y las primeras etapas de la Modernidad tuvo gran importancia en el desarrollo posterior del pensamiento filosófico. Los nuevos epicúreos llevaron a cabo una recepción de la filosofía helenística, valorando su contribución como herramientas para investigar la naturaleza. Dichas relecturas favorecieron a la formación de una visión de la naturaleza desde el corpuscularismo y la filosofía mecánica, que reemplazaron a la escolástica síntesis entre cristianismo y Aristotelismo. La transmisión del legado epicureísta comenzó con la aceptación de corpúsculos materiales como unidades de interés para la ciencia natural. De igual modo, la distinción entre cualidades primarias y secundarias, entre esencias reales y nominales fue muy importante en la preeminencia de las explicaciones mecánicas por sobre las animistas⁴³. En esta relectura, la ciencia experimental se comprometió en descubrir la verdad sobre las operaciones de las partículas microscópicas, diferenciándose de la curiosidad casual del Renacimiento. Desde una investigación metódica y experimental desarrollada en las academias científicas, los modernos se distanciaron de la relativa pasividad de los antiguos. Así, el estándar de verdad proporcionado por la percepción sensorial, que llevaba a la resignación ante la invisibilidad de los átomos en el epicureísmo clásico, fue suplantado en la perspectiva moderna, por una seguridad en el poder

⁴³ Para tal descripción ver las conclusiones en Wilson, 2009, p. 285-286.

humano. Con dicha confianza, Bacon, Descartes y Boyle resaltaron el creciente potencial humano en cuanto a la capacidad creadora y los efectos de la tecnología en el mundo, en la medida en que con el desarrollo de instrumentos en óptica se pensó en la posibilidad de ver el funcionamiento interno de las cosas⁴⁴.

A su vez, la integración del ser humano con el resto de la naturaleza, generó intereses en las características morales, en tanto que permitía plantear una igualdad entre los hombres, estableciendo el placer y el dolor en términos fisiológicos, psíquicos y materiales. Particularmente, la adopción de la ética epicúrea generó grandes controversias en un clima de hostilidad, en tanto que, como ya se ha hecho notar, entre los siglos XVII y XVIII, la Iglesia había apodado de “libertinos” a todos aquellos que se alejaron y criticaron el pensamiento ponderado por el Cristianismo. En este contexto, las censuras, exilios y muertes fueron moneda corriente entre los que osaban desafiar el discurso canonizado por la religión.

4- Modernidad y Ética

Siguiendo el lineamiento del presente repaso histórico, la Ilustración en tanto proyecto filosófico- político, concibió a la razón como una herramienta fundamental en el anhelo humano de progreso. Ponderando la visión crítica de la revolución científica del siglo precedente, el movimiento ilustrado pretendía liberar a la humanidad de las ataduras de una tradición y autoridad encarnada en la Iglesia y sus dogmas. En el ámbito científico, la adopción de la visión mecánica llevó al dominio de la naturaleza a partir de una

⁴⁴*Ibid.*, p. 285.

experimentación empírica, calculadora y racional, en la que la imagen de la máquina servía para destacar ciertas características de la ciencia como la regularidad en los actos, la determinación, precisión y consecuente predicción del comportamiento de los cuerpos naturales. Esta manera de describir lo existente destacaba la postura determinista que se desprendía del mecanicismo, revelando un problema a la hora de cuestionarse acerca de la posibilidad de establecer una ética. Pues, si todo estaba determinado y podía predecirse, no habría posibilidad para encontrar un ámbito de libertad en este mundo mecanizado. Si seguimos el mecanicismo, no podríamos actuar acorde a nuestra voluntad, pues estaríamos mecánicamente determinados a actuar de acuerdo al funcionamiento fisiológico del cuerpo. Así, al tratar sobre cuerpos naturales, la ética considerada como el ámbito de la libertad, se queda sin objeto. El éxito de la explicación científica en términos mecanicistas, vedaría la posibilidad de espiritualidad pues explicaría cómo somos, pero no quiénes somos⁴⁵.

Por otro lado, esta encrucijada que germinó en el pensamiento ilustrado del siglo XVIII, llevó a una crisis moral de la cultura occidental, entrando en conflicto con sus interrelaciones con especulaciones metafísicas, políticas y psicológicas, generando ruptura con los viejos estándares religiosos. A partir de esta crisis fue necesario replantearse los valores

⁴⁵Para investigar sobre este tema, cabe remitirse al artículo de Peter Manicas (1966) *Men, Machines and Morality*, que recoge varias posturas respecto de la relación entre materialismo y moralidad. Uno de los puntos de vista es propuesto por Smart. Esta postura es metafísica y proclama que no hay entidades psíquicas irreductibles por encima de las entidades físicas. En este sentido, el principio de parsimonia y el determinismo tienen un gran peso en favor del materialismo monista. Dentro de este modo de ver las cosas, la moral es una esfera que depende de ciertos principios que van en contra del materialismo. Pues, si el indeterminismo, dualismo y espiritualismo no son compatibles con el cuerpo de conocimiento científico, los principios necesarios para la moral deberían tener más peso. Siguiendo este planteo, si se acepta el materialismo, los postulados morales deben abandonarse. Primero, porque el materialismo - que es determinista y mecanicista- le quita al hombre su autonomía moral. Con lo cual, las máquinas no serían agentes responsables. En segundo término, el valor intrínseco que la moral le otorga al hombre se vuelve imposible porque el materialismo niega la existencia de un espíritu. Esta postura es criticada por el autor del artículo a lo largo de su exposición (p. 239).

establecidos y buscar fundamentos alternativos para establecer una ética⁴⁶. A nivel práctico, Francia era la abanderada de una rehabilitación del hedonismo y tenía como fin la búsqueda de la felicidad. Desde el siglo XVII, la renovación moral del epicureísmo, que asocia el bien y la felicidad, se difunde en una sociedad ilustrada que vive el presente inmediato desde una confianza en la razón y optimismo hacia el progreso, que

da un buen ejemplo de ello, de la práctica hedonista y epicúrea que interviene modificando las costumbres... creando una tendencia colectiva hacia la felicidad terrena, desvaneciendo el temor al castigo divino de la otra vida (Gras Balaguer en La Mettrie, 1983, p. 32).

La cita ilustra de manera sucinta la ruptura con la religión, la discusión directa con sus costumbres y un consecuente rechazo de sus dogmas. Esta radicalidad de pensamiento en el siglo XVIII tuvo como finalidad la búsqueda de felicidad en la vida concreta y cotidiana, ponderando un ateísmo crítico y radical en contraposición a las promesas metafísicas de un cristianismo agotado.

En la Francia libertina, la moral epicúrea servía como fundamento al llamado al goce del presente, a la renuncia de búsqueda de salvación. En esta práctica, que despreciaba cualquier forma de religión, se desvanecía el temor al castigo divino y se proclamaba una vida hedonista que, desde el disfrute, modificaba las herrumbradas costumbres de una Europa que

⁴⁶A continuación, dos citas que ilustran la crisis de la cultura aludida:

“The decline of the Christian “metaphysic” caught eighteenth-century thinkers ‘in the conflicts of an age of profound cultural crisis’ (p.3)” (Crocker en Gay, 1961, 174). “They were compelled to seek other foundations for conduct” (Gay, 1961, p. 174).

“What I consider to be a moral crisis in Western culture that had germinated in eighteenth-century thought, in the perspective of its interrelatedness with metaphysical, psychological and political speculation” (Crocker, 1985, p. 226).

estaba en ebullición. Este optimismo libertino en la búsqueda del placer, iba acompañado de un materialismo y ateísmo propios del movimiento ilustrado que generó un ambiente de transformaciones en todos los ámbitos de la vida del hombre, donde:

Todos los medios se considerarían útiles, con tal de que se impulse al género humano en pos de su libertad y de la satisfacción de toda clase de inclinaciones, pasiones, deseos, sin buscar otra justificación que el placer mismo (*Ibid.*, p. 34).

Sin embargo, aquí surge una aparente contradicción, pues, si desde lo científico, en el siglo XVII se adoptó al mecanicismo como modelo teórico para comprender lo existente, se inhabilita un ámbito ético, en la medida en que rige un determinismo orgánico. Si no hay ámbito de libertad, ¿Cómo pudo establecerse una ética basada en el hedonismo en la Francia materialista del siglo XVIII? ¿No sería excluyente pensar una visión determinista desde la ciencia, en tanto que no da lugar a la libre elección de los actos?

En la medida en que Julien Offray de La Mettrie aparece, por un lado, como partidario de un Materialismo que explica al hombre como funcionando de manera análoga a una máquina, y postula una ética hedonista, por otro lado, a continuación, se tratará de ver de qué manera lo aborda y resuelve, ateniéndonos a sus posturas científica y ética.

Capítulo III

Concepción mecánica. La Mettrie y su hombre-máquina

1- Antecedentes cartesianos

Dentro de la corriente mecanicista, en virtud de la cual muchos filósofos abogaban por la hipótesis de que el mundo puede interpretarse a partir del modelo de una máquina, había un punto de discordia, pues si bien se ha destacado que una de las características que la definía era el distanciamiento con respecto a las doctrinas religiosas, entre ellos se encontraban científicos activos en los debates teológicos⁴⁷, en la medida en que otro gran número de mecanicistas eran cristianos, católicos y protestantes. Particularmente, el uso de la metáfora en estos pensadores religiosos servía para aludir a la bella organización de la naturaleza desde una concepción mecanicista del universo, comparando la naturaleza con el reloj. Otto Mayr tiene la sospecha de que dicho arraigamiento en cuestiones teológicas puede deberse a posturas autodefensivas pues “a los ojos de muchos, entre el mecanicismo, y el materialismo o el ateísmo mediaban pocos pasos, y los críticos tendían a equiparar los tres términos” (Mayr, 2012, p. 92). En cuestiones concretas, la condena de Galileo por parte de la Inquisición, marcó el paso de muchos pensadores de la época en tanto que desde sus investigaciones, se cambió la relación del hombre con la naturaleza, pues al ser concebida como objeto de matematización, el estudio de la naturaleza consistió en analizarla en término

⁴⁷ Como lo resalta Otto Mayr: “Hay otro aspecto importante de la filosofía mecanicista. Muchos de sus portavoces eran teólogos cristianos, católicos, así como de varias de las confesiones protestantes” (Mayr, 2012, p. 92).

calculables⁴⁸. Entre estos debates, Descartes decidió no apartarse de la línea religiosa, con lo cual la apelación al argumento del diseño le aseguraba importantes puntos de su postura en tanto que la analogía le permitía, por un lado, dar explicación del funcionamiento y existencia del mundo; y por otro, le servía para dar sustento a la justificación la existencia de Dios, en tanto que el argumento demuestra la existencia de Dios comparando la relación entre Dios y el mundo como la del reloj y su relojero. Es decir, el mundo es un reloj que existe y funciona gracias a la previa creación de un Dios relojero. La analogía implica que la existencia de seres vivos depende de un creador, por lo que, así como la complejidad del reloj habla de un gran artesano, la complejidad del mundo orgánico demostraría la existencia de un diseñador divino. Llevando dicha analogía al cuerpo podía afirmarse que:

Equivalente a la estructura de mando del mundo era la del cuerpo humano. La autoridad del alma humana sobre su cuerpo no sólo era simplemente tan absoluta, sino también tan centralizada, como la de Dios sobre el universo (*Ibid.*, p. 112).

Siguiendo el lineamiento mecanicista, Descartes tenía la convicción de que la mecánica era la clave para develar los secretos de la naturaleza. Para él, lo existente funcionaba como una máquina, por lo que concibió la relación causa-efecto como la base para la explicación de los procesos naturales⁴⁹. Al tomar a la filosofía como una disciplina práctica, buscaba conocer la naturaleza para poder dominarla y convertir al hombre en su amo y señor⁵⁰. En esto, Canguilhem destaca que:

⁴⁸ Como se vio en el primer capítulo de la presente investigación (p. 18), en su libro *The Veil Of Isis*, Hadot (2006) remarca la importancia del aporte de Galileo.

⁴⁹Respecto de estas afirmaciones, sigo a Mayr, 2012, p. 99.

⁵⁰ “Descartes proposed a practical philosophy, which, aware of the force and the actions of fire and other elements, as well as of the other bodies that surround us would render us, as it were, “masters and possessors of nature”. He considered that it was his duty to make this physics known for the general good of mankind” (Hadot, 2006, p. 130).

el hombre sólo puede convertirse en dueño y poseedor de la naturaleza si niega toda finalidad natural y si puede tener toda la naturaleza... fuera de sí mismo, por un medio (Canguilhem, 1976, p. 129-130).

Llevando la analogía maquinaica a los cuerpos naturales de los animales y los seres humanos, desde de la convicción de que la figura del hombre-máquina le permitía investigar el funcionamiento del ser humano y la naturaleza a partir de la comparación, Descartes legitima “la construcción de un modelo mecánico del cuerpo viviente” (*Ibid.*, p. 130). A partir de esta mecanización, creía que los animales eran autómatas que funcionaban “según las reglas de la mecánica, que son las mismas de la naturaleza” (Descartes, 2010, p. 81), pues, “del mismo modo que el mecanicismo significa que algo funciona como una máquina, las máquinas tendían a identificarse con relojes y autómatas”(Mayr, 2012, p. 100), lo cual explica el interés cartesiano hacia los autómatas, en la medida en que le sirvieron para crear analogías en la estructura de su pensamiento.

Conocemos a los relojes, fuentes artificiales, molinos y otras máquinas similares que aún habiendo sido realizadas por el hombre, tienen capacidad para moverse de modos diversos en virtud de sus propios medios (Descartes, 1990, p. 22-23).

En el *Discurso del método* (2010) habla de la construcción ordenada y de movimientos admirables que puede encontrarse al estudiar al cuerpo animal. Al haber sido creado por Dios, resulta imposible distinguir entre máquinas y animales:

*Da manera de no reiterar, puede verse la concepción práctica de la filosofía cartesiana en el capítulo I de la presente investigación.

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 (p. 82).

Apelando a la perfección divina, pensaba que era imposible demostrar que los animales no sean autómatas, pues todo lo que Dios cree, será mejor que cualquier artificio humano, siempre librado al error debido a su existencia imperfecta:

Sabiendo cuán diversos autómatas o máquinas movientes puede 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 puede ser inventada por el hombre (*Ibid.*, p. 82).

Al hacer un rastreo histórico acerca de la aparición del sintagma *hombre- máquina*, se constata a Descartes como el primero en acuñarla en su *Tratado del hombre*⁵¹ (1990), donde

⁵¹ Sobre la decisión de no publicar dicha obra en vida, el mismo Descartes (2010) explica al comienzo de la sexta parte del *Discurso del método*:

Ahora bien, hace tres años había yo terminado el libro que contenía todas esas cosas y comenzaba a revisarle para entregarlo a un impresor, cuando supe que personas a las que yo respeto y cuya autoridad puede sobre mis acciones tanto como mi propia razón sobre mis pensamientos, habían desaprobado una opinión de física publicada poco antes por alguien, aunque no quiero decir que yo la compartiera; en ella, antes de tal censura, yo no había visto nada que me pareciera perjudicial ni para la religión ni para el estado, ni consiguientemente nada que me hubiera impedido escribirla si la razón me hubiera persuadido de ello, y eso me hizo temer que hubiese entre las mías alguna en que yo me hubiera equivocado, no obstante el cuidado que he tenido siempre de no admitir ninguna nueva en mi creencia de la que no tuviese yo demostración evidente, y de no escribir nada que pudiese resultar perjudicial para nadie (p. 85).

desarrolla una descripción del funcionamiento del cuerpo humano tan rigurosamente mecanicista en todos los detalles que resultaba equivalente a una descripción de complejo autómatas⁵²:

Supongo que un cuerpo no es otra cosa que una estatua o una máquina de tierra a la que Dios forma con el propósito de hacerla tan semejante a nosotros como sea posible, de modo que no sólo confiere al exterior de la misma el color y la forma de todos nuestros miembros, sino que también dispone en su interior todas las piezas requeridas para lograr que se mueva, coma, respire, en resumen, imite todas las funciones que nos son propias, así como cuantas podemos imaginar que tienen su origen en la materia y sólo dependen de la disposición de los órganos (p. 22).

En esta obra, Descartes explica detalladamente la manera en que las diversos componentes hacen funcionar a la máquina corporal a partir del análisis del comportamiento de los sentidos, su reacción frente a los estímulos de los objetos externos. De igual modo, investiga cómo el cerebro lleva a cabo sus operaciones para generar acciones e ideas a partir de esas experiencias sensoriales⁵³. En base a tales investigaciones, el autor resalta la similitud que puede haber entre una máquina y el cuerpo del hombre en relación a su estructura:

No me detendré describiendo los huesos, los nervios, los músculos, las arterias, el estómago, el hígado, el bazo, el corazón, el cerebro ni todas las otras piezas que componen esta máquina. Supongo que son iguales en todo a aquellas partes de nuestro cuerpo que poseen el mismo nombre y que pueden ser mostradas por un experto anatomista en el caso de que no se conozcan suficientemente mediante la vista. En relación con aquellas otras que son invisibles a causa de su reducido

⁵²Mayr, 2012, p. 104.

⁵³ Aquí sólo interesa la mención maquinaica que Descartes que lleva a cabo en su obra, por lo que no nos extenderemos en las particularidades del texto.

tamaño, podré darlas a conocer con mayor facilidad y claridad si me refiero a los movimientos que dependen de ellas (*Ibid.*, p. 23).

En la descripción de las funciones corporales recurre a diversas metáforas referentes a autómatas para dar cuenta de los movimientos y disposiciones, entre las cuales -y en consonancia con el uso propio de la época-, la metáfora del reloj aparece en primer plano. Semejante asimilación de un cuerpo a un mecanismo de relojería, implica que “los movimientos de los órganos se mandan los unos a otros como engranajes arrastrados” (Canguilhem, 1976, p. 133), en tanto que desea que:

consideren que todas las funciones descritas como propias de esta máquina, tales como la digestión de los alimentos, el latido del corazón y de las arterias, la alimentación y crecimiento de los miembros, la respiración, la vigilia y el sueño; la recepción de la luz, de los sonidos, de los olores, de los sabores, del calor y tantas otras cualidades, mediante los órganos de los sentidos exteriores; la impresión de sus ideas en el órgano de sentido común y de la imaginación, la retención o la huella que las mismas dejan en la memoria; los movimientos interiores de los apetitos y de las pasiones y, finalmente, los movimientos exteriores de todos los miembros, provocados tanto por acciones de los objetos que se encuentran en la memoria, imitando lo más perfectamente posible los de un verdadero hombre; deseo, digo, que sean consideradas todas estas funciones como consecuencia natural de la disposición de los órganos en esta máquina; sucede lo mismo, ni más ni menos, que con los movimientos de un reloj de pared u otro autómata, pues todo acontece en virtud de la disposición de sus contrapesos y de sus ruedas (Descartes, 1990, p. 109).

Sin embargo, pese a esta analogía de los cuerpos naturales con las máquinas, Descartes quería hacer explícito que para él no existía identidad entre hombres y animales. La diferencia radical era que los hombres estaban dotados de una sustancia inmaterial: el alma.

En verdad puede establecerse una correcta comparación de los nervios de esta máquina que estoy describiendo con los tubos que forman parte de la mecánica de estas fuentes; sus músculos y tendones pueden compararse con los ingenios y los resortes que sirven para moverla; los espíritus animales con el agua que las pone en movimiento; su corazón con el manantial y, finalmente, las concavidades del cerebro con los registros del agua. Por otra parte, la respiración y las otras actividades naturales y comunes que dependen del curso de los espíritus, son como los movimientos de un reloj o de un molino que pueden llegar a ser continuos en virtud del curso constante del agua. En tercer lugar, los objetos exteriores, cuya sola presencia actúa sobre los órganos de los sentidos, determinándola por este medio a moverse de formas varias (según estén dispuestas las partes del cerebro), con como los extranjeros que, penetrando en algunas grutas donde se encuentran instaladas esas fuentes, causan sin saberlo los movimientos que acontecen ante sus ojos... Esas y otras cosas parecidas pueden lograrse según el capricho de los ingenieros que construyen estas fuentes. Finalmente, cuando esta máquina posea un *alma racional*, habrá de estar localizada en el cerebro y su función será compatible a la del fontanero, quien debe permanecer ante los registros donde se reúnen todos los tubos de estas máquinas, si desea provocar, impedir o modificar en cierto modo los movimientos de la fuente (*Ibid.*, p. 35-36).

El alma es fundamental en el sistema cartesiano en tanto se concibe como el órgano de mayor jerarquía en el organismo humano que regula los demás elementos del cuerpo, por lo

que todos los movimientos dependen de su organización. En ella además, se encontraban la razón, las emociones y el libre albedrío⁵⁴, componentes distintivos del hombre, pues, en contraposición, los animales, desprovistos de tal sustancia inmaterial, sólo actuaban a partir de la memoria, conformada por acciones previamente programadas. Aquí se ve el parangón con la máquina nuevamente, ya que se puede identificar a los animales con los programas mecánicos que definían a los autómatas, funcionando de manera determinada, en la medida en que sólo estaban formados por una sustancia corporal. Si bien Descartes describe a los cuerpos naturales como análogos a las máquinas, se advierte claramente la distinción en el hombre por cuanto el alma dota al hombre de libertad, pues “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” (Descartes, 2010, p. 83). Así, la postulación del libre albedrío es un elemento fundamental para diferenciar al hombre respecto de las demás existencias, en la medida en que está formado por un alma y un cuerpo. Los animales, por el contrario, provistos sólo de un cuerpo material, son concebidos como máquinas sin entendimiento que actuaban sólo a partir de la memoria, es decir, de acciones previamente programadas.

A partir de la apelación a las dos sustancias, la corpórea material y el alma inmaterial, Descartes se garantizaba en su sistema la distinción entre el hombre y el autómata, al tiempo que habilitaba dos ámbitos: el físico y el espiritual, con lo cual podía “evitar que su fisiología fuera tachada de herejía” (Mayr, 2012, p. 105). De este modo, su dualismo cumplía varias funciones argumentativas, pues por un lado le permitía postular a un hombre con existencia

⁵⁴Mayr, 2012, p. 104. Si bien en *Las pasiones del alma*, Descartes declara que las emociones son mixtas, por razón de extensión en la investigación, no profundizaremos acerca de estos conceptos, centrándonos solamente en su dualismo.

superior, en tanto que la razón, las emociones y el libre albedrío suministrados por el alma, lo coloca por encima de las demás existencias. Frente a esto advierte:

Ninguno apartaría más a los espíritus débiles del camino recto de la virtud que imaginar que el alma de los animales es igual a la nuestra...la nuestra es de una naturaleza diferente del cuerpo y por tanto no está sujeta a morir con él (Descartes, 2010, p. 84).

Como segundo elemento, la postulación de un ámbito inmaterial le posibilita la apelación a Dios como garante de la creación de todo lo existente. A partir del argumento del diseño, se dio una discusión “sobre los atributos de Dios y los méritos del determinismo y del libre albedrío” (Mayr, 2012, p. 151), en tanto que hombres, animales y demás existencias que componen el mundo existen y funcionan gracias a la voluntad divina.

2- La Mettrie y su hombre-máquina

Julien Offray de La Mettrie es considerado como un pensador muy influyente dentro del movimiento mecanicista moderno, y si bien la mayoría de los autores lo tomaba para criticarlo, Lange destaca que “fué no sólo el más exagerado de los materialistas, sino también el primero en el orden cronológico; produjo, pues, doble escándalo” (Lange, 1946, p. 41). Esta preponderancia se debe a que fue el primero de los materialistas en hacer de lo sensible el eje de investigación⁵⁵, pues, concibiendo a la filosofía como el “conjunto de conocimientos sometidos a las reglas de la naturaleza” (Charbonnat, 2010, p. 291), retoma la

⁵⁵“La Mettrie es el primero de los materialistas en hacer de lo sensible el pivote de su obra” (Charbonnat, 2010, p. 290).

metáfora de la máquina esbozada por Descartes para analizar al hombre. Pese a que ambos autores parten desde una mirada mecanicista, la radicalización que el autor de *El Hombre-máquina* imprime en su análisis, lo lleva a discutir de manera explícita con Descartes y su tradición. Así, al convertirse en el inaugurador de la defensa de las aplicaciones del principio mecanicista al hombre, se vio imbuido en un círculo hostil de controversias y rechazos en el ambiente intelectual⁵⁶, que entre otras consecuencias, lo llevaron al exilio y búsqueda de refugio en la corte de Federico El grande de Prusia⁵⁷.

Así, acaso puede decirse que el pensamiento de La Mettrie ha pasado, por lo general, ignorado o menospreciado por la historia de la filosofía. Y sin embargo, como decíamos, La Mettrie es quizás el pensador materialista más original de su época, el más fino, el más percutiente, y sin lugar a dudas el más libre (Espinoza en La Mettrie, 2014, p. 9).

Las razones del desprecio que produjo entre sus contemporáneos se deben al explícito rechazo que manifiesta hacia la religión y hacia toda doctrina metafísica, en la medida en que exhorta:

igual da que la materia sea eterna o que haya sido creada, y que exista un Dios o no exista. Qué locura atormentarse tanto por lo que no podemos conocer, ni nos hará más felices, de conseguirlo (La Mettrie, 1983, p. 231-232).

Encarnando un posicionamiento científico, La Mettrie pensaba que todo lo que existe es materia y movimiento, y puesto que la materia posee “tres propiedades esenciales: la

⁵⁶ “La Mettrie was the first to uphold in unmistakable language the application of the mechanistic principle to man...he carried a long and interesting controversy with his adversaries” (Carus, 1913, p. 296).

⁵⁷ Es bien conocido el elogio que Federico II- rey de Prusia- realiza hacia La Mettrie y su obra cuando el autor del *Hombre máquina* muere en 1751. Puede verse en: La Mettrie, 1983, p. 421- 425.

extensión, la fuerza motriz y la facultad de sentir” (Charbonnat, 2010, p. 297), apela al concepto de hombre-máquina partiendo de la “unidad material del hombre” (*Ibid.*, p. 239) para desarrollar una perspectiva filosófica que pondera la explicación mecánica de los cuerpos estableciendo una analogía con las máquinas, donde el cuerpo humano como fuente de la facultad de sentir y de la inteligencia (dependiente de la sensación), se convierte en su objeto principal de estudio⁵⁸. En tanto que esta filosofía observa la naturaleza tal como es⁵⁹ - una máquina que se desarrolla a partir de sus propios mecanismos⁶⁰-, la experiencia sensible se vuelve una herramienta indispensable para el hombre, pues le permite advertir que:

Un poco de barro, una gota de mucosidad, forma al hombre y al insecto; y la porción más pequeña de movimiento es suficiente para poner en marcha a la máquina del mundo (La Mettrie, 1983, p. 374).

En este desentrañamiento del mundo desde lo sensible, la experiencia y la observación⁶¹ se imponen como criterios de verdad, ya que permiten dar cuenta de que la materia se mueve desde su propia fuerza motriz y no necesita de un agente externo como motor de movimiento, al constatar que “cada pequeña fibra o parte de los cuerpos organizados se mueve por un principio que le es propio” (*Ibid.*, p. 237). Así, la descripción maquínica destaca el determinismo de las acciones, en la medida en que “todos los movimientos vitales, animales, naturales y automáticos se hacen en virtud de su acción” (*Ibid.*). Así concebidos,

⁵⁸ “El cuerpo del hombre, en tanto que fuente de la facultad sensible y de la inteligencia, se convierte en el objeto de estudio primario” (Charbonnat, 2010, p. 290).

⁵⁹ *Ibid.*, p. 292.

⁶⁰ Santiago Espinosa aclara en sus notas: “la naturaleza que describe La Mettrie es un orden observable, hipotético, puesto a prueba por la experiencia; las leyes (que no son más que interpretaciones provisionales) son inducidas” (Espinoza en La Mettrie, 2014, p. 53, [Nota 59]).

⁶¹ “La experiencia y la observación, son pues las únicas que deben guiarnos aquí” (La Mettrie, 1983, p. 209).

puede predecirse el comportamiento de los resortes de la máquina humana, en la medida en que puede encontrarse regularidad en todos los cuerpos:

La asociación <<Hombre-Máquina>> de La Mettrie, como sugiere su sola mención, presupone el hombre visto simple y llanamente en el estado empírico puro y descrito por analogía con la máquina como una caja de resortes que se comunican con la causalidad del movimiento en un determinado orden (Gras Balaguer en La Mettrie, 1983, p. 19)

A partir de dichas afirmaciones, lleva el planteo de Descartes hasta las últimas consecuencias y declara que no sólo los animales pueden verse como análogos a las máquinas, sino que los hombres mismos, desde su constitución, tienen un comportamiento y estructura maquinal. Así, el cuerpo humano como máquina sensible que encuentra en sí misma las causas de su movimiento, se encuentra determinado orgánicamente⁶², por lo que la tarea científica debe remitirse a observar e investigar el movimiento de “una máquina que pone en marcha sus propios mecanismos: viva imagen del movimiento perpetuo. Los alimentos sostienen lo que la fiebre excita. Sin ellos, el alma languidece en furor y muere abatida” (*Ibid.*, p. 45), en la medida en que la sensibilidad propia de su estructura es la que le asegura supervivencia al posibilitarle la satisfacción de sus necesidades. Aquí se ve cómo su materialismo extremo lo lleva a postular que la materia de la cual está compuesto un ser se basta a sí misma para

⁶² En apoyo a esta noción maquínica del hombre expuesta por La Mettrie, puede tomarse un artículo sobre el principio mecanicista, en el cual el autor destaca como una característica primordial el principio de causación. Dicho principio establece que cada causa es un movimiento. El efecto que dicha causa establece será una transformación en el proceso que involucra:

All causation is mechanical in the strict sense of the word according to the mechanistic principle; every cause is a motion, every result is accomplished according to conditions and circumstances by changes of place, and all processes that take place are transformations (Carus, 1913, p. 226).

explicar su funcionamiento, encontrando el punto de discordia de la teoría de La Mettrie, el motivo por el cual fue profundamente criticado. Pues, al afirmar contundentemente: “Yo soy máquina, todo cuerpo, todo materia, un episodio inútil, una muestra de ostentación y de orgullo” (La Mettrie, 2014, p. 228), se desentiende de todo ámbito inmaterial, inobservable, por lo que sostiene que invocar al alma como representante de ese ámbito, remite a un sinsentido. Así, con ironía, argumenta: “¿por qué duplicar lo que es evidentemente uno?” (La Mettrie, 1983, p. 240).

Aquí se despliega el objetivo central de *El Hombre-máquina*, pues al pensar al hombre como máquina, como mecanismo que funciona a partir de sus propios movimientos, el pensador se propone “demostrar que la noción de alma inmaterial no tiene sentido, y es sobre todo, inútil como principio explicativo”⁶³, en tanto que la distinción de un ámbito inobservable es artificial. Desde esta perspectiva, la existencia del alma se vuelve hipotética, por lo que si se diera el caso de que llegara a existir, debería, pues, ser material⁶⁴, compuesta por un conjunto de partes ordenadas del cerebro⁶⁵, en tanto soporte sensible y pensante del cuerpo fisiológicamente organizado⁶⁶.

En relación a la posibilidad de conocer cómo es dicha alma, sus facultades “dependen a tal punto de la propia organización⁶⁷ del cerebro y de todo el cuerpo, (que) éstas visiblemente

⁶³Espinoza en La Mettrie, 2014, p. 37, [Nota 29].

⁶⁴“el alma no es más que un principio de movimiento o una parte material sensible del cerebro... el resorte principal de toda la máquina, el cual tiene una influencia visible sobre todos los demás” (La Mettrie, 1983, p. 241).

⁶⁵“He concluded, without compelling reason, that the soul just is a set of arrangements of parts of the brain” (Hacking, 2009: 183).

⁶⁶Charbonnat, 2010, p. 299.

⁶⁷“La organización es el primer mérito del hombre; en vano todos los que escriben sobre la moral dejan de poner en el rango de las cualidades dignas de estima, aquéllas que se obtienen de la naturaleza, y sólo tienen en cuenta las que se adquieren a costa de reflexiones y esfuerzos” (La Mettrie, 1983, p. 223).

son esta organización misma. ¡He aquí una máquina bien ilustrada!” (*Ibid.*, p. 235) ⁶⁸. Este cuerpo que, concebido como compendio de todas las formas de la máquina, dispuestas de la manera más ventajosa⁶⁹, compone el soporte sobre el que la educación se desarrolla porque muestra a los movimientos del alma como correlativos a los del cuerpo en tanto que “[e]l alma sigue los progresos del cuerpo, así como los de la educación” (*Ibid.*, p. 214). Esto denota que la máquina lamettrieana no es sólo concebida en relación a la anatomía perceptible, sino que además es capaz de experimentar sensaciones, sentimientos, imaginación, memoria, pasiones, así como desarrollar conocimiento simbólico. El cuerpo contiene, así, tanto las facultades sensitivas, como las razonables (contenidas en las primeras⁷⁰), en cuanto que la capacidad de generar ideas está dada por la existencia de sentidos exteriores que perciben sensaciones. El desarrollo de la educación, se da entonces, en términos mecánicos:

¡Nada más simple que la mecánica de nuestra educación! Todo se reduce a sonidos o palabras que, de la boca de uno, pasan por la oreja del otro al cerebro, el cual al mismo tiempo recibe por los ojos la figura de los cuerpos, de los que estas palabras son signos arbitrarios (*Ibid.*, p. 219).

Dicho proceso resulta importante en el desarrollo de la máquina, puesto que la educación transforma el instinto en razón, en tanto que adquiere la capacidad de relacionar ideas, esto

⁶⁸ La Mettrie define al alma como la “fuente de todos nuestros sentimientos, de todos nuestros placeres, de todas nuestras pasiones y de todos nuestros pensamientos... tiene su asiento en el cerebro y en el nacimiento de los nervios, a través de los cuales ejerce su imperio sobre el resto del cuerpo. Por ahí se explica todo cuanto es explicable” (*Ibid.*, p. 238).

⁶⁹ “At one point he defined the body as a ‘compendium of all manner of machines most advantageously disposed’.” (Wellman, 1992, p. 117).

⁷⁰En el *Tratado del alma* (1983) declara: “cuando más se examinan las facultades intelectuales en sí mismas, más nos convencemos de que todas quedan contenidas en la facultad de sentir, de la que dependen tan esencialmente, que sin ellas, el alma jamás llevaría a cabo ninguna de sus funciones” (p. 154).

es, razonar, emitir juicios. Aquí radica la diferencia con respecto a los animales para La Mettrie, que siendo muy cuidadoso, decide tomar distancia de la tradición que pondera al hombre desde un lugar privilegiado entre las existencias de la naturaleza, en tanto que no pretende elevarlo por encima de las demás especies. Manteniendo una visión crítica hacia la pretensión antropocéntrica, afirma que los

hombres, por más ansias que tengan de elevarse, en el fondo sólo son animales y máquinas que se arrastran perpendicularmente. Todas ellas tienen este maravilloso instinto, cuya educación da lugar a la inteligencia (*Ibid.*, p.246).

En este sentido, hombres y animales estarían en la misma escala, pero en diferentes grados⁷¹. Así, la diferencia no está dada en términos cualitativos, en tanto que la educación, al contrario de lo que se sostiene, permite al hombre sobrevivir, puesto que naturalmente posee menos instinto:

A pesar de todas estas prerrogativas del hombre sobre los animales, es hacerle un honor colocarlo en la misma clase. Porque lo cierto es que, hasta determinada edad, es más animal que ellos por tener menos instinto al nacer (La Mettrie, p. 225).

La imaginación⁷², como otro rasgo de la facultad sensitiva del cuerpo, “viene dada naturalmente según la forma en que los resortes de la máquina están unidos unos con otros” (Cabanas Díaz, 2009, p. 52) y nos permite conocer y medir la naturaleza, pues todas las

⁷¹ Esto puede verse también en *Los animales más que máquinas* (La Mettrie, 2014, p. 193).

⁷²“creo que todo se imagina, y que todas las partes del alma pueden ser justamente reducidas a la sola **imaginación**, la cual las constituye todas; y que así es el juicio, el razonamiento y la memoria sólo son partes del alma, en modo alguno absolutas, sino modificaciones verdadera de esta especie de *tejido medular*, sobre el cual los objetos pintados en el ojo se proyectan, como por una linterna mágica” (La Mettrie, 1983, p. 221).

partes del alma son reducidas a dicha facultad. Así, contiene en sí (o constituye) el razonamiento, la memoria y el juicio acerca de lo existente, y:

así como no puede replegarse sobre los placeres de los sentidos, sin gozar de toda su perfección o su voluptuosidad, tampoco puede reflexionar sobre lo que ella ha concebido mecánicamente, sin ser entonces el juicio mismo (La Mettrie, 1983, p. 222).

El otro objetivo que se propone La Mettrie a lo largo del desarrollo de su pensamiento materialista, radica en desacreditar cualquier creencia en un ámbito metafísico, entendiendo al alma meramente como una verdad teórica, sin ninguna aplicación práctica⁷³. A partir de esta crítica, se vuelve innecesario caer en explicaciones metafísicas en relación a la constitución y comportamiento de nuestro cuerpo. Si se admite que todo lo que existe en la naturaleza son los cuerpos que pueden observarse, se lograrán diluir los litigios ideológicos. Estas expectativas son expuestas en *El Hombre- máquina* cuando exhorta:

¡No más guerras teológicas, ni más soldados de la religión, esos soldados terribles!
La naturaleza infectada de un veneno sagrado, recobrará sus derechos y su pureza
(*Ibid.*, p. 234).

Además, y profundizando la discusión respecto de la actitud cartesiana, declara que “para explicar la unión del alma y el cuerpo es innecesario torturarse tanto la cabeza” (*Ibid.*, p.

⁷³ En sus palabras:

No se trata de que yo ponga en duda la existencia de un ser supremo, sino al contrario, me parece que el mayor grado de probabilidad está en su favor. Pero como esta existencia no prueba más que la necesidad de un culto que la de cualquier otro, es una verdad teórica, que apenas tiene aplicación práctica (*Ibid.*, p. 231).

115). Pues, “si todo se explica por lo que la anatomía y la fisiología me descubren en la médula, ¡qué necesidad tengo de forjar un ser ideal!” (*Ibid.*, p. 117).

3- Del dualismo cartesianismo al monismo materialista de La Mettrie

Como se ha destacado en el primer apartado del presente capítulo, la apelación de la metáfora de la máquina para analizar el comportamiento de los animales, le sirve a Descartes para destacar la regularidad y posibilidad de predicción de las acciones. De acuerdo a la descripción que lleva a cabo, los animales actúan de acuerdo a la memoria, estableciendo una analogía con los autómatas, en tanto que las acciones de ambos están programadas de antemano. En el caso de los animales, por la memoria, y en el de los autómatas por la programación previa que el autor realiza en él. En cuanto a los hombres, Descartes no cree que puedan identificarse a una máquina, pues la existencia de un alma inmaterial les garantiza que, aunque las máquinas

hicieran algunas cosas tan bien o mejor que nosotros, fallarían, infaliblemente, en algunas otras, por lo cual descubriríamos 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, los órganos necesitan una disposición particular para cada acción particular (Descartes, 2010, p. 82).

A la existencia de la razón y la capacidad de expresar el pensamiento, se agrega en el ser humano, el libre albedrío, que al percibirlo, da cuenta que: “[s]ólo la voluntad o libertad del albedrío la noto en mí tan grande, que no concibo idea de otra más amplia y extensa” (*Ibid.*, p. 307). Como signo distintivo, esta libertad es lo que diferencia cabalmente al hombre con

los animales, que sólo actúan determinados por su memoria. Además, la postulación de un alma inmaterial, sumado a la concepción de hombre, en tanto ser pensante, le permite hablar de un Dios como garante de la existencia y regulación del funcionamiento de la naturaleza:

Y, en verdad, no hay por qué extrañarse de que Dios, al crearme, haya puesto en mí esa idea para que sea como la marca del artífice impresa en su obra; y tampoco es necesario que esa marca sea algo distinto de la obra misma, sino que por solo haberme creado Dios, es muy de creer que me ha producido, de cierta manera, a su imagen y semejanza, y que yo concibo esa semejanza, en la cual está contenida la idea de Dios, por la misma facultad por la que me concibo a mí mismo; es decir que cuando reflexiono sobre mí mismo, no solo conozco que soy cosa imperfecta, incompleta y dependiente, que sin cesar tiende y aspira a algo mejor y más grande que yo, sino que conozco, que ese de quien dependo, posee todas esas cosas a que yo aspiro y cuyas ideas hallo en mí; y las posee, no indefinidamente y solo en potencia, sino gozando de ellas en efecto, en acto e infinitamente, y por eso es Dios (*Ibid.*, p. 300).

Así, el hombre se percata de su existencia, que, al concebir su naturaleza como obra a imagen y semejanza de Dios, la toma verdadera en el momento en que puede concebirla clara y distintamente⁷⁴:

En lo que se refiere a las ideas claras y distintas que tengo de las cosas corpóreas, hay algunas que me parece que he podido deducir de la idea que tengo de mí mismo, como son las de sustancias de duración, número y otras semejantes. Pero cuando pienso que la piedra es una sustancia, o una cosa que por sí es capaz de

⁷⁴ “Es tal la naturaleza de mi espíritu, que no puedo por menos de estimarlo verdadero, mientras lo estoy concibiendo clara y distintamente” (Descartes, 2010, p. 314).

existir, y que soy yo también una sustancia, aunque, en efecto, concibo que yo soy una cosa que piensa, y no extensa, y que la piedra, por el contrario, es una cosa extensa que no piensa, existiendo así entre ambas concepciones muy notable diferencia, después de todo, parecen convenir en que representan sustancias. De la misma manera, cuando pienso que ahora existo y recuerdo, además, haber existido, y concibo varios pensamientos, cuyo número conozco, adquiero las ideas de duración y de número, las cuales luego puedo transferir a todas las demás cosas que desee. Respecto a las otras cualidades de que están compuestas las ideas de las cosas corporales, como son: extensión, figura, situación y movimiento, es verdad que no están formalmente en mí, ya que yo no soy sino algo que piensa; pero como son solo unos modos de la sustancia y yo soy una sustancia, me parece que pueden estar contenidas eminentemente en mí (*Ibid.*, p. 294).

El paso crucial que realiza La Mettrie respecto del pensamiento de Descartes es resaltar las consecuencias de un materialismo extremo. Pues, si todo lo que existe es materia, no sólo los cuerpos animales pueden verse como análogos a las máquinas, sino que los hombres también tienen un comportamiento maquínico:

¿Hace falta más... para probar que el hombre no es más que un animal o un conjunto de resortes, que se montan uno sobre otros, sin que pueda decirse por qué punto del círculo humano empezó la naturaleza? (La Mettrie, 1983, p. 240-241).

En su pretensión de contraponerse al egocentrismo de los hombres de creerse superiores⁷⁵, La Mettrie los incluye en la teoría cartesiana de los animales-máquina, destacando en Descartes que “[a]unque él mismo no haya seguido su propio método, le debemos el espíritu

⁷⁵“Happy to deliver a shock to man’s egocentric view of himself as a unique creature, La Mettrie indicated that Descartes’ theory of animal mechanism must include man” (Hastings, 1936, p. 442).

filosófico” (*Ibid.*, p. 174). Siguiendo el razonamiento, en esta existencia plenamente material del hombre, no hay lugar para una sustancia inmaterial, por lo que se excluye cualquier explicación de raíz teológica que tome como elemento principal una existencia trascendental, inmaterial e incapaz de observación:

El alma sólo es un término vago del que no se tiene la menor idea, y del que un espíritu culto únicamente debe servirse para nombrar nuestra parte pensante. Estableciendo el menor principio de movimiento, los cuerpos animados tendrán todo lo que necesitan para moverse, sentir, pensar, arrepentirse y, por último, para actuar en lo físico y en lo moral que depende de éste (*Ibid.*, p. 235).

Desde la perspectiva de La Mettrie, la postulación cartesiana de un alma inmaterial, concebida en tanto sustancia independiente del cuerpo, es una manera de complicar la explicación del funcionamiento corporal:

Descartes es el primero en haber admitido un principio motor, diferente del que está en la materia, conocido, como se ha dicho al principio del *Tratado del alma*, bajo el nombre de fuerza motriz o de forma activa....es el *primero en haber aclarado bien las pruebas de este dogma, en haber hecho distinguir bien el alma del cuerpo, las sustancias espirituales de las que no lo son...* que lejos de aclarar nada, son tan oscuras como la misma cuestión (*Ibid.*, p. 175).

En esta falta de claridad respecto de su teoría, La Mettrie insiste en que Descartes falla al definir al pensamiento como conocimiento sensitivo o intelectual, argumentando que, al hablar de la sustancia pensante, sólo enumera sus cualidades, sin esbozar una idea acerca de la naturaleza del alma. En relación a la razón de esta ausencia explicativa declara que

es evidente que no se trata sino de una estratagema, de una argucia del lenguaje para hacer tragar a los teólogos un veneno escondido a la sombra de una analogía que llama la atención a todo el mundo (La Mettrie, 2014, p. 111).

De este modo, la apelación a la noción de alma es una estrategia defensiva en un contexto intelectual sumamente hostil a pensamientos alternativos. Por lo cual, “Descartes sólo ha hablado del alma porque se veía obligado a hablar de ella... en una época, en que su mérito incluso podía perjudicar más su fortuna que aumentarla” (La Mettrie, 1983, p. 176), pues, la Iglesia, apelando a su poder hegemónico, condenaba severamente cualquier pensamiento alternativo.

Dentro de esta contienda teológica, La Mettrie se asume, por el contrario, abiertamente enemigo de la Iglesia y de toda explicación basada en sustancias inmateriales, declarando triunfante su materialismo:

se ha demostrado claramente, contra los cartesianos, los stahlianos, los malebranchianos y los teólogos, poco dignos de ser considerados aquí, que la materia se mueve por sí misma (La Mettrie, 2014, p. 106).

La diferencia cabal entre el pensamiento cartesiano y la postura de La Mettrie, consiste en que, para Descartes el funcionamiento corporal puede explicarse en términos maquínicos, sin embargo las facultades sensitivas corresponden al alma inmaterial. En esto, la constatación del libre albedrío, o el hecho de concebirse en tanto sustancia que piensa, es lo que distingue al hombre, frente a las demás existencias. En suma, la razón eleva al ser humano, pues “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” (Descartes, 2010, p. 82-83). En La Mettrie, por el contrario, el hombre es concebido como

una máquina capaz de sentir, de experimentar, un ser con sensaciones, imaginación, pasiones y memoria, pero hombre-máquina al fin. Aquí, el autor despoja toda posibilidad de concebir un alma inmaterial, inquiriendo:

¿Dónde se encuentra pues esta porción inmortal de la divinidad? ¿Dónde está el alma, que entra en los cuerpos, tan docta y tan iluminada, y que con el auxilio de la instrucción no tiene más que recordar los conocimientos que tenía infusos? ¿Se halla pues este ser, tan razonable y tan fuerte, por encima de los demás seres? (La Mettrie, 1983, p. 170)

Llevado al ámbito práctico, semejante rechazo hacia cualquier dogmatismo especulativo en pos de un posicionamiento mecanicista, lleva a un cuestionamiento acerca de los fundamentos morales. Pues si los cuerpos naturales son como una máquina, en la que los movimientos están determinados a partir de la propia organización, se veda toda posibilidad de espiritualidad. “Si los límites del imperio de la voluntad corresponden al estado del cuerpo” (La Mettrie, 2014, p. 191), es decir, si lo que impera es un determinismo orgánico, no hay un ámbito que dirija el comportamiento desde fuera:

¡Oh alma hermosa y poderosa voluntad que no pueden obrar sino en tanto que las disposiciones del cuerpo se lo permiten! (*Ibid.*, p.100).

Así, como consecuencia inmediata de esta negación estriba en la imposibilidad de fundar una ética, entendida en tanto ámbito de libertad. Pues, si “todo depende de la manera en que nuestra máquina está constituida” (*Ibid.*, p.46), no puede haber libertad en las acciones humanas.

4- La Mettrie y el uso de la metáfora

En relación al repaso destacado en capítulos anteriores sobre la apelación de metáforas por parte de los mecanicistas para describir y desarrollar sus pensamientos, cabe resaltar que, si bien el siglo XVIII encuentra una decadencia en torno al uso de la analogía de la máquina, “[e]n esta conjunción de factores aparentemente dispares, La Mettrie aparece como el verdadero iniciador de la corriente materialista que se desarrolla en la Francia ilustrada del siglo XVIII” (Gras Balaguer en La Mettrie, 1983, p. 12). Es decir, que esta falta de sincronía en la utilización de la metáfora respecto del resto del continente responde a una estrategia metodológica de la que se sirve La Mettrie para criticar cualquier postulación a un ámbito metafísico, inmaterial e inobservable. Pues, al apelar a la noción de hombre-máquina en tanto mecanismo que funciona y se mueve por sí mismo, desde la organización que le es propia, se niega cualquier causa externa:

Concluyamos osadamente que el hombre es una máquina, y que en todo el universo no existe más que una sola sustancia diversamente modificada. No se trata aquí de una hipótesis construida a base de postulados y suposiciones: ésta no es obra del prejuicio, ni tampoco de la sola razón... La experiencia me ha hablado pues para la razón, y así es como he reunido a ambas (La Mettrie, 1983, 250- 251).

Desde este materialismo extremo, La Mettrie negaba la existencia de un mundo espiritual, del alma y de Dios a partir de diferentes argumentos. Así, a lo largo de su obra, pueden encontrarse elementos que acentúan su ateísmo a través de alusiones explícitas al reloj como una herramienta argumentativa para parodiar el argumento del diseño⁷⁶ y rechazar así todo ámbito metafísico, religioso, ajeno a la experiencia en el conocimiento de la naturaleza.

⁷⁶ Para tal afirmación sigo a Mayr, 2012, p. 128.

Particularmente, en el *Discurso preliminar* (1983) arremete contra la censura teológica, aludiendo que “los escritos que condenáis al fuego, salen por así decir de sus cenizas multiplicados al infinito” (p. 82).

En este sentido, el lugar de la metáfora del hombre- máquina, tanto a nivel personal en torno a la obra de La Mettrie, como en relación a su contexto, responde a una imagen propia de la época, a un posicionamiento crítico. En esta reivindicación de la investigación científica, y su consecuente detrimento de cualquier apelación a explicaciones teológicas, el hombre visto como una máquina representa una “interpretación de un querer ser” (Gras Balaguer en La Mettrie, 1983, p. 40) propio de un momento histórico convulsionado, tanto a nivel teórico, como en la práctica. El hombre-máquina lamettrieano es el símbolo de un afán por desprenderse de antiguas maneras de pensar al hombre, al mundo y a la naturaleza, un intento de encontrar nuevos abordajes, perspectivas renovadas. El hombre-máquina es el científico que no busca fundamentos oscuros, sino que permanece en la superficie de lo sensible para conocer la naturaleza.

Capítulo IV

Ética del placer en La Mettrie

1- Francia hedonista, la propuesta lamettrieana

Como se destacó en capítulos anteriores, tras las rupturas llevadas a cabo por el movimiento ilustrado, Francia se encontraba en plena liberación de las costumbres, en una rehabilitación de la naturaleza y un reencuentro con la filosofía helenística. Desde esta perspectiva, el hedonismo se recuperó como el camino más adecuado en la natural inclinación a la felicidad, en un contexto en el que el quiebre con las viejas estructuras conllevó a una apertura y relajación en el comportamiento de los hombres:

Una moral epicúrea era inherente al advenimiento de la tolerancia y resultado de la doble crisis política y religiosa encarnada en el declive de las monarquías absolutistas de derecho divino (Gras Balaguer en La Mettrie, 1983, p. 31).

La Mettrie, en tanto partícipe de esta renovación hedonista, parte de la afirmación de que la naturaleza nos ha creado a todos únicamente para ser felices⁷⁷, estableciendo como principio universal que “[e]l único sentido posible para la máquina-hombre es la búsqueda permanente de placer” (Cabanas Díaz, 2009, p 52). El hombre buscará, entonces, aumentar el placer y disminuir el dolor, entendido en términos corporales, pues “sólo hay una vida y una felicidad. La primera condición de la felicidad es la de sentir” (La Mettrie, 2010, p. 47). En este proceder, el ser humano debe, por tanto, dejarse guiar por el imperio de sus sentidos –

⁷⁷ La Mettrie, 1983, p. 230

que no constituyen en modo alguno fuente de engaño-, en tanto que todo lo que produce, mantiene, alimenta o excita el sentimiento innato de bienestar, deviene causa (interna o externa) de dicha felicidad orgánica⁷⁸. Así, siguiendo al Hedonismo clásico inaugurado por Epicuro, toma al placer como motor y guía para la felicidad:

Epicuro dice que el deseo de satisfacer es siempre el que hace cometer las acciones buenas o malas, y yo digo que es el sentimiento de bienestar lo que nos determina. De ello infiero que la felicidad, al igual que la voluptuosidad, está al alcance de todo el mundo, tanto de los buenos como de los malos, y que lo más virtuosos no son más felices, o que si lo son, sólo se debe a que sienten con deleite su manera de ser y actuar (La Mettrie, 1983, p. 365).

En la medida en que no somos más que cuerpo, ese sentimiento de bienestar se da sólo si el hombre sigue a la naturaleza, puesto que aquello que da placer viene dado a partir de su fisiología⁷⁹. De modo que, si atiende a sus necesidades e instintos, podrá satisfacerlos, obteniendo placer y llegando así a ser feliz, pues, todos los goces, incluso los intelectuales, serán corporales⁸⁰. El placer sensual, por ende, es lo que brinda a todos la misma posibilidad de llegar a la felicidad, a través de un sentimiento de agrado causado por las sensaciones que experimentan los órganos. De este modo,

Si la impresión de tal sentimiento es breve, se trata del placer; si es más largo, se trata de la voluptuosidad; si es permanente, se tiene la felicidad. La sensación siempre es la misma, sólo difiere por su duración y su vivacidad (La Mettrie, 1983, p. 324).

⁷⁸ La Mettrie, 2010, p. 31

⁷⁹ “Whatever fundamentally pleases you is ordained by your physiology” (Hacking, 2009, p. 194).

⁸⁰Lange, 1946, p. 63.

Si bien para el hombre es natural sentir, La Mettrie deja bien en claro – para evitar equívocos- que su hedonismo no consiste en libertinaje sensual. Por el contrario, el voluptuoso regulará los goces a través de la moderación⁸¹, de modo que su conducta será medida a fin de disfrutar desde el sentimiento y acorde a lo que le dicta la naturaleza.

En este sistema de felicidad orgánica, que encuentra las causas internamente, la organización es fundamental para el advenimiento de la felicidad y debe tener primacía por sobre las causas externas, pues no necesita más que el propio cuerpo para su consecución. Así, “para explicar el mecanismo de la felicidad, sólo consultaremos la naturaleza y la razón... Entremos en materia” (*Ibid.*, p. 324). Luego, lo que viene de afuera se adquiere como ventajas complementarias. Así, la ciencia, la gloria y la fortuna serán aditivos a la felicidad causada por lo corporal. En este sentido, la educación ocupa un lugar secundario, pero importante, ya que se encarga de derribar los prejuicios que los hombres acarrearán desde la infancia. Se dedica además a dirigir los sentimientos a través de la razón. Esta felicidad está reservada para los filósofos, sin embargo no mantiene una postura elitista, puesto que considera que “ya no es natural ser sabio y virtuoso... la verdad, la virtud, la ciencia y todo lo que se aprende viene de fuera” (*Ibid.*, p. 326). Los ignorantes, entonces, pueden muy bien ser felices sin la necesidad de la educación. A causa de esta misma ignorancia, mueren inmersos en una felicidad de quiméricas esperanzas en una vida posterior o en una

⁸¹ En el prólogo a *El arte de gozar* (2008), sus autores tienen en cuenta esta delimitación:

La Mettrie exalta la sensualidad y los placeres de los sentidos, pero mal que les pese a sus adversarios, su concepción del placer y la felicidad está lejos de ser una simple apología de los placeres más obscenos. Establece la diferencia entre voluptuosidad y placer. Mientras que el simple buscador de goces se contenta con sucumbir a los impulsos de la máquina fisiológica, el voluptuoso regula su conducta conforme a una disciplina intelectual y física... la voluptuosidad, el espíritu y la quintaesencia del placer, el arte de usarlo con moderación, de conducirlo mediante la razón, de disfrutarlo por el sentimiento (p. 10-11).

salvación⁸². En este sentido, la reflexión puede aumentar la felicidad, pero nunca ser causa de ella. Pues, la mayoría de las veces, la reflexión aplasta el placer. Así, los hombres “abandonados a un instinto más sabio que la razón sólo se dejarán guiar por esta tierna inclinación de la Naturaleza, que no puede ser culpable, ya que uno no puede resistirse a ella” (La Mettrie, 2008, p. 29).

Esta felicidad como sinónimo de alegría, se opone cabalmente a la tranquilidad de alma de los Estoicos, que quieren liberar el espíritu de toda perturbación, deseo, ambición. Su meta es no dejarse atravesar por ninguna pasión, de manera que ni el placer ni el dolor lo turben. Frente a esta ataraxia, La Mettrie declara enfáticamente:

¡Cuán anti-sénecos seremos! Tales filósofos son severos, tristes, duros; nosotros seremos dulces, alegres, complacientes. Todos alma, éstos hacen abstracción de su cuerpo; todo cuerpo, nosotros haremos abstracción de nuestra alma. Ellos se muestran inaccesibles al dolor y al placer, pues nosotros tendremos a mucha honra sentir lo uno y lo otro (La Mettrie, 1983, p. 324).

La Mettrie describe a los Estoicos como seres aterrados frente a la vida, queriendo protegerse de un mundo que les resulta hostil, ajeno. Pretendiendo deshacerse de todo sentimiento, su objetivo es vivir contento tanto en la miseria como en la opulencia. Así, fortaleciendo el alma en un cuerpo débil, se preparan para despojarse de todo lo que perturbe su espíritu. Para alcanzar la virtud, concebido como el bien supremo, el Estoico se encomienda al conocimiento de la verdad⁸³.

⁸² “ignorantes felices, debido a su misma ignorancia y a sus prejuicios... Lejos de desconcertarles el curso de la naturaleza, la dejan ir al azar... comen, beben, duermen, vegetan placenteramente. Engañados en provecho suyo” (La Mettrie, 1983, p. 326-327).

⁸³ La Mettrie, 2010, p. 28

Su Epicureísmo, por el contrario, ensalza el amor a la vida y al placer. Resalta una vida en armonía con la naturaleza y liberada de prejuicios. Este cuerpo-máquina libertino puede funcionar sólo en la medida en que entiende correctamente sus necesidades. Toda forma de represión, especialmente a través del ascetismo y la renuncia, lleva inevitablemente a la descompostura de la máquina⁸⁴.

El voluptuoso ama la vida, porque tiene el cuerpo sano, el espíritu libre y sin prejuicios. Amante de la naturaleza, adora sus encantos, porque conoce su valor; inaccesible al desánimo, no comprende cómo este veneno letal puede corromper nuestros corazones. Por encima de la Fortuna y de sus caprichos está su propia fortuna. Por encima de la ambición, sólo tiene la de ser feliz (La Mettrie, 2008, p. 68).

Para afianzar su creencia de que sólo se necesita sentir para ser feliz, La Mettrie apela a los animales. Destaca que así como los cambios en las sensaciones de los hombres se deben a los órganos que constituyen el cuerpo, cuando los animales tienen buena salud y sus apetitos están satisfechos, experimentan una agradable satisfacción. Por tanto, tal especie es feliz a su manera⁸⁵. En este punto, el autor de *El discurso de la felicidad* aviva su disputa con el Estoicismo y declara vano cualquier intento de teorizar sobre la felicidad⁸⁶:

⁸⁴ “the libertine body-machine can only function if this functioning ensues from the correct understanding of its needs. Every form of repression, especially through ascetism and self-renunciation, leads inevitably to the breakdown of the machine” (Dubsot, 1998, p. 68).

⁸⁵ La Mettrie, 1983: 328.

⁸⁶ Cabanas Díaz (2009), en su artículo lo destaca: “Todo este discurso materialista, monista y mecanicista, férreo defensor del escepticismo pirrónico, critica y ridiculiza cualquier intento de teorizar sobre la Felicidad” (p. 52).

Séneca lo niega en vano. Se basa en el hecho de que no tienen el conocimiento intelectual de la felicidad, como si las ideas metafísicas influyeran sobre el bienestar, y la reflexión le fuera necesaria (La Mettrie, 1983, p. 328).

Los animales y los ignorantes son, así, ejemplos de los que se basa La Mettrie para reforzar su hipótesis orgánica de la felicidad, y si bien resalta que la reflexión no es indispensable, destaca una función importante en torno a su uso. Pues, si la educación es guiada por la razón apoyándose en la experiencia y en la observación de la naturaleza, permite liberar al hombre de los prejuicios, y con ello, eliminar el peor de los males:

El remordimiento no es más que una reminiscencia enojosa, un antiguo hábito de sentir, que vuelve a resurgir... una huella que se renueva... un viejo prejuicio que la voluptuosidad y las pasiones no adormecen... De este modo, el hombre lleva en sí mismo al mayor de sus enemigos (*Ibid.*, p. 339).

Por tal motivo, el hombre debe desembarazarse de los remordimientos, pues, junto a la culpa, son fuertes impedimentos para la felicidad. Además, considera que son inútiles, por ejemplo en el crimen, tanto después como durante y antes de cometerlo⁸⁷.

Como origen, La Mettrie se remonta a la infancia, como la época en la que el sentimiento de remordimiento se recibe sin examen ni elección. Con el tiempo, se convierte en un prejuicio que ni las pasiones, ni la voluptuosidad pueden eliminar completamente, por lo que el hombre lleva al enemigo dentro de sí. Arraigado en pensamientos propios de la religión, muchas veces es un impedimento para el disfrute, pues sostiene el sentimiento de culpabilidad:

⁸⁷ La Mettrie, 2010, p. 69.

si los goces extraídos de la naturaleza y la razón son crímenes, la felicidad de los hombres consiste en ser criminales... [¡Ay!, ¡desgraciados aquellos de cuyos gozos tienen culpa!] (*Ibid.*, p. 341)

Así, el remordimiento resulta una muestra de cómo las viejas estructuras eclesiásticas operan corporizándose en la vida cotidiana de los hombres. Si bien este sentimiento de culpa es un prejuicio que responde a pensamientos de herencia teológica, y puede ser muy dañino para el hombre, no es imposible extirparlo. Para poder apartarse, es necesario incorporar nuevos hábitos más fuertes que superen los prejuicios del arrepentimiento, pues “[h]emos visto que los remordimientos son un remedio vano para los accidentes que amenazan y afligen a la sociedad; que no pueden paliar nuestros males ni amansar a los tigres de nuestra especie” (La Mettrie, 2010, p.70-71). En esto, la reflexión puede ayudar a encontrar nuevas conductas que lleven a nuevos hábitos, de modo que la educación permita extirpar los prejuicios y llevar al hombre a vivir acorde a la naturaleza. Así, “[f]elizmente, este cruel enemigo no siempre resulta vencedor. Todo otro hábito, más largo o más fuerte, debe vencerlo necesariamente” (*Ibid.*, p. 66).

Además de quitarse el yugo de la culpa, producto de los remordimientos, este materialismo en el proceder hedonista indica que el hombre debe limitarse a la vida presente como lo único que está a su alcance, pues ni la muerte ni los dioses son temas que le atañen. La premisa de hundirse en el placer presente, sin atenerse a las preocupaciones por el futuro conlleva un fuerte rechazo a toda especulación acerca de otra vida, ajena a la terrenal, en tanto que

la falsa filosofía, como la teología, puede prometernos una felicidad eterna, y arrullándonos con bellas quimeras conducirnos hacia allí a costa de nuestros días y de nuestros placeres. La verdadera... sólo admite una felicidad temporal (La Mettrie, 1983, p. 333)

Sin embargo, dejarse llevar por estas creencias ilusorias es vivir engañado con consuelos como paliativos de los dolores en la vida terrestre. Y si bien puede procurar calma ante la angustia del vivir, son perjudiciales en la medida en que hacen perder lo provechoso del presente:

Los que creen en otra vida evocan, es verdad, la imaginación de ideas agradables que los consuelan de morir, tanto más cuanto menos felices son en esta, y viviendo con tanta piedad como probidad, tienen más esperanza que temor. Se engañan en beneficio propio. Aunque quimérica, la ganancia que les es prometida hace que soporten con paciencia las calamidades, y que la pérdida de la vida, que para mí es todo, no tenga para ellos ninguna realidad. Esa es la única ventaja de la credulidad. ¡Pero cuántas ideas tristes y miedos crueles por una única idea alegre! (La Mettrie, 2010, p. 49).

Particularmente respecto de la muerte, La Mettrie se hace eco del epicureísmo clásico cuando afirma que es un sinsentido temer por el futuro o por la muerte. Pues, cuando el hombre está, la muerte no. Por el contrario, cuando la muerte se hace presente, el hombre ya no está, con lo cual en vano los hombres se hunden en angustias. En este sentido, la muerte no debe causarnos ni angustias, ni miedos, en tanto que “[l]a primera condición de la felicidad es sentir, y la muerte nos arrebatara todo sentimiento” (La Mettrie, 1983, p. 333). Frente a esta verdad ineludible, el epicureísmo llama al disfrute del presente, como lo único

existente. No inquietarnos por un futuro que nos es inabordable conlleva además a eliminar toda búsqueda de esperanza teológica, en tanto que si sólo hay una vida, y su goce se limita al presente, no necesitamos apelar a dioses que nos salven, ni a otras vidas:

en un siglo tan ilustrado como el nuestro, donde la naturaleza se conoce tanto que en ese sentido no nos deja nada que desear, se ha demostrado mediante mil pruebas indiscutibles que sólo hay una vida y una felicidad (*Ibid.*) .

2- Felicidad orgánica

En esta tendencia natural hacia la felicidad, en donde su conformación orgánica impone maquinalmente la determinación de satisfacer sus placeres, guiarse por los sentidos sin apelar a trascendencias, ni a vidas ultraterrenas, es el buen camino para evitar sufrimientos, en la medida en que el “Placer, Maestro soberano de los hombres y de los dioses, ante quien todo se desvanece, incluida la propia razón” (La Mettrie, 2008, p. 23).

De este modo, encauzado nuevamente en el placer presente, el cuerpo se dejará guiar por la voluntad que, determinada a buscar lo que le produce ventaja, tendrá al placer como el objetivo primordial, en tanto que la felicidad es física.

Del hecho de que :

el hombre tiende a la búsqueda de su felicidad, y de que su formación orgánica y anímica se asemeja al engranaje de una máquina, se deduce que éste no puede llegar al estado de felicidad sin cumplir las necesidades que su maquinal cuerpo necesita (La Mettrie, 2010, p. 88).

En relación a discusiones propias de la época, Diderot, La Mettrie, Holbach y Rousseau adhirieron al “determinismo y rechazaron el libre albedrío” (Mayr, 2012, p. 212). En esta corriente, Mayr cree que no es sorprendente que los materialistas no tuvieran espacio para el libre albedrío. Para La Mettrie, la vida mental se reducía a procesos corporales, donde todo depende cómo funcione nuestra máquina. Así, apelando al recurso de la pregunta retórica y tomando como ejemplos al opio, a los sueños, la ilusión, la locura y el delirio, La Mettrie da cuenta de la independencia de la voluntad en lo que refiere a la felicidad:

¿Ciertos remedios no son acaso una prueba de esa felicidad que denomino orgánica, automática, o natural, en la que el alma no tiene nada que ver y no tiene en ello mérito alguno, en la medida en que es independiente de la voluntad? (La Mettrie, 2010, p. 37).

De esto se deduce que la felicidad está determinada desde la constitución natural de cada hombre, por lo que la sensación de elección y libertad en cada acto, en la búsqueda de satisfacción del placer, es ilusoria. La voluntad siempre va a estar determinada a buscar y desear lo que produzca placer al cuerpo, por cuanto que es “es la sangre lo que me hace alegre, serio, vivaz, jocosos, festivos, locos; es la sangre lo que me impulsa a querer y me determina a todo” (*Ibid.*, p. 76).

Este determinismo se corresponde con el mecanicismo propio de su obra, pues “[t]odo, incluido el placer y la felicidad, está determinado por la organización corporal, por la sensibilidad física.” (La Mettrie, 2008, p. 8), en la medida en que “somos mecánicamente llevados hacia nuestro propio bien, y que nacemos con esta propensión y esta invencible

disposición...cada individuo no hace sino seguir el orden de la naturaleza” (La Mettrie, 2010, p. 76).

Aquí se ve la defensa a una moral natural, fundada en una concepción que deriva del determinismo intrínseco a la filosofía que le sirve de soporte:

El hombre vegeta de acuerdo con las mismas leyes: depende del clima en que vive, como del padre del que ha salido. Todos los elementos dominan esta débil máquina... Así dependiendo de tantas causas externas, y con mayor motivo de tantas internas, ¿cómo podríamos dejar de ser lo que somos? ¿Cómo podríamos regular resortes que no conocemos? (La Mettrie, 1983, p. 343).

En este punto, el autor de *El discurso de la felicidad* se refiere a un tema controversial: la culpabilidad en el crimen. Así, argumenta que si estamos sometidos de tal manera a lo que dicta la naturaleza que no somos libres de ninguna elección, entonces el que comete un crimen no es culpable, pues actuó bajo una determinación absoluta.

si quien es culpable frente a la sociedad no es libre de sus acciones, se sigue con claridad que no es libre de no ser culpable... es claro que no es culpable en absoluto y no merece otra cosa más que compasión... ¿Hay que quitar la vida de un desdichado, de un esclavo de la sangre que corre por sus venas como la aguja de un reloj lo es de los movimientos que la hacen girar? (La Mettrie, 2010, p. 79-80).

Es importante aclarar que su objetivo no es justificar ni incitar al crimen, sino quitar el sentimiento de culpa tras tal acción. Pues, si la naturaleza lo determina indefectiblemente, la libertad se vuelve nula y su comportamiento se reduce a seguir lo que dicta su constitución orgánica. La posibilidad de culparlo se diluye en tanto que no existe posibilidad de elección en el accionar de un hombre que no puede dirigirse a partir de su voluntad.

Cabe destacar, además, que este pensamiento en contra de los prejuicios estaba en consonancia con la acción generalizada del siglo XVIII contra la moral cristiana, donde “[e]l arte de sentir, de disfrutar, de perfeccionar de algún modo el placer, se atribuye a los franceses... esta nación tan voluptuosa” (*Ibid.*, p. 109) que considera válidos todos los medios para la liberación y consecución de deseos.

Resulta importante señalar que el hedonismo proclamado por La Mettrie, no consiste en un posicionamiento individual y egoísta. Por el contrario, esta necesidad de emanciparse de los prejuicios y remordimientos, tiene como objetivo lograr un disfrute colectivo que lleve a una felicidad en esta vida, liberando así a la sociedad de las cadenas de la religión:

Venidos al mundo desnudos, expuestos a todas las injurias del aire, hemos sabido cuidarnos por la ayuda mutua... pongámonos a trabajar para desterrar las penas y las inquietudes del espíritu (*Ibid.*, p.144).

En efecto, esta solidaridad y comunicación son las herramientas emancipadoras por las cuales los individuos se enriquecen mutuamente por la alegría que se procura a causa del bien que se hace. Imaginando una sociedad ideal, como una gran familia, donde no habría enemigos y todos se dedicarían a procurarse voluptuosidad, La Mettrie sostiene: “[c]reo que la patria y la felicidad pueden ir juntas y que se hallan, en efecto, allí donde nos encontramos bien” (*Ibid.*, p. 107). Esta comunión de los individuos en torno a la consecución del placer, garantiza una sociedad liberada de prejuicios, de toda forma de existencia culposa y emancipada de los temores de una vida sometida a la religión. La felicidad individual, se refleja así, en la felicidad colectiva.

Dicha postura expresamente atea y materialista, le generó severas controversias en la época, arremetiendo contra el cristianismo. Así, luchaba contra su ensalzamiento del dolor y la culpa, así como de las quiméricas esperanzas en otra vida, declarando en el *Sistema de Epicuro* (1983) que “la religión no es sino lo que es, una ilusión” (p. 396).

De igual modo, acusa a los teólogos por la falta de libertad de expresión. En el *Discurso sobre la felicidad* vuelve a poner a Descartes como ejemplo de uno de los tantos intelectuales que estaban bajo la mirada inquisitiva de la religión, en una época de censuras y represalias contra todo aquel que osara esbozar una opinión diferente a la impuesta por el Catolicismo. Aquí, nuevamente, la prudencia cartesiana es atribuida a los ataques de la Iglesia:

Yo sé que **Descartes** dice que la inmortalidad del alma es una de estas verdades, cuyo conocimiento se requiere para facilitar el uso de la verdad y el camino de la felicidad. Pero, entonces no habla en tanto que filósofo... es fácil ver que la prudencia del autor es proporcional a la delicadeza del tema. Tal vez temía la publicación de sus *cartas* y, en consecuencia, a estos buenos cristianos que sólo buscaban la cruel ocasión de perderlo, como todos los que se atreven a oponerse a sus opiniones ciegas y despóticas... todos los pesares que la **santa teología** le había hecho sufrir, y todo lo que ella hizo para impedir que este gran hombre estableciera su filosofía (La Mettrie, 2010, p. 47- 48).

3- La metáfora en su propuesta ética

Como se vio en el *Discurso de la felicidad*, en un contexto de libertinaje, la defensa de La Mettrie de la felicidad y de la relajación de las costumbres se asocia contra la religión

cristiana y la autoridad de la Iglesia Católica, puesto que, como afirma en *Epístola a mi espíritu o ánimo burlado* (2014), “¡Se trata verdaderamente de libertad cuando se osa tocar la piedra fundamental de la religión!” (p. 210). Su moral epicúrea -que es su interpretación personal de la moral natural-, refleja una noción de naturaleza que deja de ser extraña, ya que el hombre puede dominarla.

Comparado con un funcionamiento ordenado del cuerpo-máquina, el daño causado por los prejuicios religiosos puede llevar a desastres irreparables, incluso la muerte. La contradicción inherente al comportamiento libertino reside en el hecho de que el cuerpo-máquina está auto-regulado, en la medida en que se sume a las reglas del placer. Para el libertino, vivir correctamente es obedecer las leyes del deseo y el placer, por lo que si es consciente de sus capacidades, puede actuar de acuerdo a sus necesidades en tanto que sigue el impulso natural a la felicidad y plenitud del placer⁸⁸.

Para La Mettrie, el objetivo de toda filosofía materialista “es la proclamación de una ética hedonista” (Gras Balaguer en La Mettrie, 1983, p. 30). Así, -en correlación con movimiento antirreligioso del siglo XVIII-, el materialismo es su herramienta para derribar religión en tanto alternativa para explicar el funcionamiento del organismo sin apelar a un agente externo. Si bien la apelación de la metáfora del hombre-máquina estaba en decadencia en su

⁸⁸ “the main contradiction inherent to libertine behavior... Compared with the concept of the orderly functioning of the body-machine, the damage caused by religious prejudices can lead to irreparable disasters, including death. The contradiction dies in the fact that the body-machine is self-regulated as long as it is submitted to the rules of pleasure...actual body-machines, aware of their capacities according to the rule of necessity. Libertinage... knows only life instincts, a simple penchant for fulfillment of pleasure. To live in the truth means...to obey the law of pleasure and desire.”(Dubsot, 1998, p. 69).

época, el pensador francés la sigue utilizando para dar una explicación de la naturaleza basada en la experiencia:

He concluido de ahí que cada uno tiene su porción de felicidad, tanto los pobres como los ricos, tanto los ignorantes como los sabios, tanto los animales como los hombres (pues la época de hacer máquinas desprovistas de sentimiento ha pasado), y que cada individuo alcanza por consiguiente su grado de felicidad, como de santidad, alegría, espíritu, fuerza, coraje y de humanidad, y que así uno está construido para ser feliz o desdichado (La Mettrie, 1983, p. 366).

La metáfora del hombre-máquina es una apelación teórica que se corresponde a los movimientos sociales que se dieron en el siglo XVIII. A través del hedonismo se criticaron los castigos y remordimientos generados por una visión religiosa, enalteciendo los placeres en la vida terrenal presente. Desde una mirada mecanicista, donde todo comportamiento está determinado en una relación de causa y efecto, donde sólo la naturaleza es la guía y medio para actuar, la metáfora del hombre- máquina le sirve para realizar una crítica radical.

el hombre tiende a la búsqueda de su felicidad, y de que su formación orgánica y anímica se asemeja al engranaje de una máquina, se deduce que éste no puede llegar al estado de felicidad sin cumplir las necesidades que su maquinal cuerpo necesita⁸⁹.

Siendo el hombre como una máquina capaz de pensar su felicidad, y con ello de darle lugar, ya no cabe lugar para un agente externo que cause su funcionamiento. La apelación a un

⁸⁹ Extraído de: Catalá Lorente, Laura. Y en la Modernidad, un lugar para el Hedonismo (II). La Mettrie y su Hombre Máquina. De la aceptación de los placeres a la ilegitimidad del gobierno. 555-572. Recuperado de: <http://www.temporamagazine.com/y-en-la-modernidad-un-lugar-para-el-hedonismo-ii-la-mettrire-y-su-hombre-maquina-de-la-aceptacion-de-los-placeres-la-ilegitimidad-del-gobierno/> el 12/07/16.

Dios ya no tiene lugar en un mundo formado por cuerpos naturales que se caracterizan por tener en sí la causa del movimiento. El desarrollo de una moral natural u orgánica es la correspondencia de los sentimientos y apetitos con la materia organizada. En esta ética materialista, la felicidad se alcanza en la medida que el hombre busca aquello que la naturaleza le hace sentir que necesita, sin ir más allá de lo que experimenta el cuerpo.

La propuesta hedonista consiste, entonces, en ofrecer un modelo de sentido alternativo, al margen de la religión y la reflexión filosófica, donde el único objetivo del hombre-máquina es la búsqueda de placer⁹⁰.

⁹⁰ En esta afirmación sigo al artículo de Cabanas Diaz, 2009, p. 52.

Capítulo V

Conjugando la ética y la ciencia. Consideraciones en la obra de La Mettrie

1- Un breve repaso

A partir de una breve descripción histórica, se intentaron recalcar las transformaciones que confluyeron en la Modernidad, engendrada como una época de quiebres a consecuencia de las rupturas con la tradición, especialmente con la Iglesia Católica, por un lado; así como por el establecimiento de una nueva manera de interpretar lo existente con la emergencia de la ciencia experimental como segundo elemento.

Concretamente, el proyecto de la Ilustración embanderó un momento de optimismo en la razón humana, como la herramienta capaz de elevar al hombre hacia un progreso indefinido. Perpetuando el movimiento de derrumbe y crisis que se inició en el siglo XVII, se partía de una crítica a las fuentes de tradición y autoridad, generando una oposición en torno a la visión hegemónica de la Iglesia. A causa de tal quiebre, debían buscarse nuevas maneras de explicar lo existente, ajenas a las raíces teológicas y metafísicas que el catolicismo ofrecía. De este modo, la revolución científica del siglo XVII impuso una nueva manera de ver el mundo, el hombre y la naturaleza, y con ello, una apertura a diversos modos de abordarlos. La ciencia, definiendo la investigación desde la observación y la experimentación, abría el camino a descubrimientos que modificarían la vida de los hombres, en la medida en que a partir de ese momento, podía penetrarse la naturaleza para develar sus más íntimos secretos.

Así, explicándola en términos mensurables y cuantificables, se pretendía llegar a un conocimiento pleno de su constitución y funcionamiento.

Con una herramienta tan prometedora, el hombre se aseguraba un lugar central en la búsqueda de conocimiento y dominio de la naturaleza, por lo que enaltecándose frente a las demás existencias, se postuló como dominador y dueño de todo conocimiento posible. Desde tal imposición antropocéntrica, se generó una tensión con las explicaciones religiosas, que se develaron incompatibles, puesto que la apelación a existencias trascendentes ya no resultaba suficiente en una búsqueda de respuestas prácticas y concretas.

Por su parte, la Iglesia Católica cumplía un rol activo en este momento de rupturas, en un intento por mantener su dominación a cualquier precio, imponiendo censuras, exilios y muertes a lo largo de Europa. De este modo, cualquier pensamiento que saliera de lo impuesto por la religión era condenado de herejía y libertinaje. Galileo fue uno de los tantos ejemplos de persecución eclesiástica por plantear maneras alternativas de abordar lo existente.

En esta tensión entre el surgimiento de la ciencia experimental y la presión eclesiástica, surge un tercer elemento importante en torno al desarrollo de la Modernidad: la rehabilitación del hedonismo.

Si bien en sus comienzos la relectura renacentista intentaba conciliar la filosofía propia del helenismo con las doctrinas del cristianismo, la influencia de los cambios sociales que se dieron a partir del siglo XVII, marcó de manera radical el rumbo de la recepción epicúrea y hedonista, en particular. La apelación a esencias sobrenaturales, a un Dios como garante de todo lo existente, a un alma inmortal y una vida después de la muerte, entraban en

contradicción con la nueva manera de conocer al hombre y la naturaleza a través de la rehabilitación del epicureísmo y con la ciencia experimental.

Específicamente, el mecanicismo concebía a los cuerpos naturales como lo único existente y analizaba la relación del hombre y la naturaleza. Dentro de este marco, la búsqueda de esencias perdía todo sentido, por lo que la investigación se centraba en intentar dominar los fenómenos observables desde una experimentación empírica. Siendo la materia y el movimiento todo lo existente, el mecanicismo adoptó la metáfora maquina en la indagación de la naturaleza, concibiendo al mundo y a los cuerpos como plausibles de interpretar funcionando en tanto máquinas. Desde esta perspectiva, al definir cuerpos como procesos mecánicos, y por tanto regulares, podían predecirse los movimientos propios de cada ser, en tanto resultado de dicho proceso. Así, la analogía entre el funcionamiento maquina y el cuerpo humano permitía destacar el determinismo que lo constituía, en la medida en que no podía funcionar de manera contraria a lo que dictaba la naturaleza de su organización. Así, al no haber libertad ni voluntad en los movimientos, se sustraía todo ámbito de libertad, en tanto que no cabía lugar para que el hombre pudiera elegir el curso de sus acciones. Pues, si todo estaba determinado, sólo le quedaba sumirse bajo los dictámenes de la organización de su fisiología.

Paralelamente, a partir del siglo XV, la humanidad experimentó una rehabilitación de la filosofía helenística. Particularmente, la física y ética del epicureísmo cobró vital importancia entre los llamados pensadores libertinos del siglo XVIII francés. Atravesada por las agitaciones sociales y políticas que conllevaron los quiebres con la autoridad eclesiástica y la tradición, la relectura del epicureísmo se vio imbuida en un escenario de contradicciones y luchas.

Desde la ciencia, la ponderación del mecanicismo como modelo explicativo encontró grandes referencias en el ensalzamiento del corpuscularismo, la negación de esencias y la experimentación empírica, como elementos de crucial influencia epicúrea para establecer su rechazo de esencias incognoscibles aristótelicas y la apelación a lo observable como método de investigación de la naturaleza, en un siglo XVIII vivenciado como un periodo de relajación de costumbres y liberación de las ataduras morales de la Iglesia católica. Particularmente, Francia, Holanda e Inglaterra fueron representantes de este movimiento contestatario, de rechazo de imposiciones sobrenaturales y de discusión con lo establecido. En este contexto, la recuperación del hedonismo modificó de manera radical la vida de los hombres, en tanto que se estableció al placer como estandarte de esa liberación de las opresivas fuerzas religiosas.

Como primer punto de controversia, el movimiento hedonista proclamaba la búsqueda de felicidad como natural en todos los hombres, entrando en directo conflicto con la promesa de salvación propiciada por el cristianismo. Al encontrar la felicidad en la obtención del placer terrenal, las sociedades modernas dejaron de esperar la salvación en una vida futura, inalcanzable, negando en consecuencia todo ámbito inobservable. Así, los hombres resignificaron sus experiencias de modo tal que el disfrute de la vida presente fuera el fin último de sus acciones. Así, el objetivo principal en la vida de los seres humanos se convirtió en procurarse placer y disminuir el dolor en esta vida y no supeditarse a quiméricas esperanzas. Semejante decisión inauguró en los hombres un ámbito de libertad, nunca antes concedido por la Iglesia. Desde el momento en que el hedonismo se convirtió en una práctica corriente, cada uno podía elegir su bienestar libremente, sin constricciones ni determinaciones más que las propias decisiones.

A partir de esta reconstrucción histórica, parece plantearse un problema entre la propuesta mecanicista y la práctica hedonista que caracterizaba al siglo XVIII francés. Pues si la explicación científica de la naturaleza se da en términos mecánicos, se excluye todo ámbito de espiritualidad, en la medida en que rige un determinismo orgánico y no hay posibilidad de elección de las acciones. A partir de estas afirmaciones, no habría lugar para una propuesta ética hedonista, en cuanto que ésta se basa en la elección de lo que da placer y el rechazo de lo que causa dolor. Pues, adoptar el mecanicismo implica por un lado, aceptar que las acciones están mecánicamente determinadas a partir de la organización fisiológica del cuerpo, y como consecuencia, por el otro, rechazar un ámbito ético entendido en términos de libertad en las elecciones.

Entre los partidarios del mecanicismo, Descartes elaboró su propia versión, en la que indicaba el afán de dominio humano en torno a la naturaleza. Estableciendo a la investigación empírica como herramienta principal, pensaba que la naturaleza podía penetrarse para llegar a su conocimiento pleno. Sin embargo, decidió apartarse del conflicto ideológico al evitar comprometerse con postulados que entraran en contradicción con la postura de la Iglesia. Explícitamente declaró su decisión de postergar la publicación de su obra *El tratado del hombre* para evitar que se lo considerara hereje. Por otro lado, apelando al argumento del diseño, elaboró una teoría del Dios relojero como garante de la existencia, así como del orden y armonía de la naturaleza. En esto argumentaba que, si bien el hombre podía conocer la naturaleza, puesto que sus mecanismos funcionaban como una máquina, había un elemento inobservable que le excedía. Semejante apelación a instancias sobrenaturales, le daba a Descartes herramientas argumentativas para defender la superioridad del hombre en comparación a los animales, en tanto que de acuerdo a su

constitución, podían establecerse analogías entre los animales y las máquinas, al funcionar a partir de la memoria, como programados de antemano. El hombre, por el contrario, poseía una instancia inmaterial que le impostaba espiritualidad, razón y libre albedrío. Así, mientras los animales sólo se manejaban a partir del instinto, el hombre tenía la capacidad de discernir racionalmente, por lo que no podía reducirse a un comportamiento maquinal. En este sistema dual, el alma le aseguraba distanciarse del mero instinto para elevarlo por sobre las demás existencias.

Transcurrido un siglo de la propuesta cartesiana y sumergido en este contexto de confluencia de movimientos de rupturas, Julien Offray de La Mettrie aparece como exponente del materialismo, secularismo y hedonismo⁹¹, retomando el uso de la metáfora de la máquina para describir el funcionamiento del cuerpo humano. De este modo, parece pararse en el medio de esta paradoja histórica al postular, por un lado, el concepto de hombre-máquina en el desarrollo de su pensamiento mecanicista para explicar de qué manera funciona el ser humano en la naturaleza; y al rescatar el hedonismo como modelo teórico para pensar la posibilidad de una ética, por el otro.

En el desarrollo de su obra, La Mettrie arremetió duramente contra Descartes, afirmando que su apelación a un Dios y un alma – en tanto instancias inmatrimales-, responde en realidad a una actitud defensiva por temor a ser condenado por la Iglesia. Por el contrario, el autor de *El Hombre-máquina*, no dudó en defender su materialismo extremo, desarrollando duras críticas al pensamiento religioso y su postulación de existencias inobservables. Para él, por el

⁹¹“He was a lively and often raunchy exponent of materialism, secularism and hedonism” (Hacking, 2009, p. 182).

contrario, sólo existe materia y movimiento en la naturaleza, por lo que resulta un sinsentido apelar a sustancias inmateriales para explicar el funcionamiento del cuerpo humano.

Sobre este punto de controversia, Hacking (2009) destaca la diferencia entre las teorías de Descartes y La Mettrie. Según el autor, en la perspectiva cartesiana, el dualismo es la fuente del libre albedrío del hombre, en cuanto que se entiende la libertad de la voluntad en la medida en que las elecciones del sujeto se llevan a cabo en un dominio, y las leyes de la naturaleza funcionan en otro. La conexión entre el cuerpo y la mente es, entonces, lo que garantiza la interacción entre los dos dominios. Así, la elección se manifiesta en una acción corporal concreta. En La Mettrie, por el contrario, resulta más engorroso explicar la libertad en el contexto de su materialismo monista. Según tal perspectiva, el mundo, formado meramente por materia, funciona a partir de causas dadas acorde a su constitución, imponiendo regularidad a todas las existencias. No siendo ajenos a tal impronta materialista, el cuerpo y el cerebro del hombre deberían, por tanto, funcionar de acuerdo a regularidades causales. En este punto, Hacking se cuestiona cómo pueden las decisiones, consideradas como eventos corporales, ser libres⁹².

2- El hombre-máquina y el hedonismo como herramientas críticas

Al analizar la teoría de La Mettrie para buscar elementos que permitan desentrañar la relación entre hedonismo y mecanicismo en la Modernidad, nos encontramos ante una dificultad. Es decir, el objetivo en primera instancia era centrarse en el problema del mecanicismo determinista aplicado al ser humano y la posibilidad o no de establecer una

⁹²*Ibid.*,p. 181.

ética del placer. Pero a través de diversas lecturas en torno a la Modernidad, hemos descubierto un giro en la investigación, puesto que la indagación en torno a la posibilidad de una ética del placer dentro de una explicación mecanicista, en realidad se invierte analizando la contextualización histórica del desarrollo de la obra de La Mettrie.

La recuperación de una moral epicúrea, de la que La Mettrie es portavoz, se corresponde con las transformaciones sociales que se daban en el siglo XVIII. En un periodo de efervescencia social, donde el optimismo por el progreso era la guía de toda conducta, un comportamiento basado en la búsqueda de placeres era una consecuencia esperable, más aun cuando esta época de cambios estaba acompañada de una rehabilitación de la naturaleza, en contraste con el decaimiento de la autoridad de la Iglesia. Así, el libertinaje francés de práctica hedonista y epicúrea da un buen ejemplo al modificar las costumbres, apuntando a desarrollar una tendencia colectiva a la felicidad terrena.

De manera complementaria, en cuestiones teóricas, el siglo XVIII se caracteriza por profundizar el movimiento de derrumbe de las explicaciones tradicionales que significó la revolución científica del siglo XVII, que desde una visión empírica impuso a la observación y la experiencia como los métodos para conocer la naturaleza. Así, la pretensión de toda investigación se centró en penetrar la naturaleza para develar sus secretos y llegar a un conocimiento pleno, desde la convicción de que el rol del hombre y su razón se establecían como preponderantes. La Ilustración llega, entonces, en un contexto de grandes transformaciones, desde un posicionamiento científico y en una época atravesada por grandes cambios sociales, políticos y culturales, por lo que implica un cambio radical en el modo de entender la naturaleza, el mundo y los seres humanos.

Esta nueva postura que definía a la naturaleza como inteligible -rechazando en consecuencia las esencias metafísicas e incognoscibles-, pretendió analizar los fenómenos de la naturaleza como operaciones de una máquina. Entre los diferentes mecanicistas, dicha propuesta tuvo variadas aristas, pues por un lado se utilizaba la analogía para explicar el funcionamiento de la naturaleza, como funcionando a partir de sus propios mecanismos; sin embargo, por otro lado, entre estos científicos, se encontraban defensores de Dios y la sustancia inmaterial, que tomaban la metáfora para justificar su existencia a través del argumento del diseño. Como se ha visto, Descartes formó parte de dicho grupo de pensadores creyentes. La Mettrie, como representante del materialismo extremo, por el contrario, apela a la metáfora para desarrollar su pensamiento, y si bien, la noción del hombre comparado con una máquina ya se encontraba en decadencia en el siglo XVIII, tras su auge en el siglo anterior, dicha analogía le sirve como punto de apoyo para una crítica a la religión y la especulación, y a su vez, como defensa de un conocimiento de la naturaleza basado en la experiencia.

Como puede verse a lo largo de su obra, la metáfora del hombre-máquina es, en La Mettrie, una apelación teórica que se corresponde a los movimientos sociales que se dieron en el siglo XVIII. A través del hedonismo se criticaron los castigos y remordimientos generados por una visión religiosa, enalteciendo los placeres en la vida terrenal presente. Desde una mirada mecanicista, donde todo comportamiento está determinado en una relación de causa y efecto, donde sólo la naturaleza es la guía y medio para actuar, la metáfora del hombre- máquina le sirve para hacer una crítica radical, pues, siendo el hombre como una máquina, ya no cabe lugar para un agente externo que cause su funcionamiento. La apelación a un Dios ya no tiene lugar en un mundo formado por cuerpos naturales que se caracterizan por tener en sí la

causa del movimiento. Así, desde un materialismo radical, La Mettrie negaba la existencia de un mundo espiritual, del alma y de Dios.

3- Concluyendo: el hombre-máquina es hedonista

A partir de este breve repaso puede verse que en un contexto de consideración teórica del hombre como una máquina, donde el programa filosófico de La Mettrie toma como base al autómatas cartesiano, reinterpretado desde el sensualismo⁹³, la pregunta no ronda acerca de la posibilidad de establecer una moral epicúrea. Por el contrario, la investigación consiste en un intento de responder por qué La Mettrie sigue utilizando el concepto de hombre – máquina en un momento histórico en el que dicha noción está en decadencia.

Siendo el hombre un cuerpo material y actuando de manera mecánica, debe conocer la constitución fisiológica. Desde la experimentación empírica, puede develar la existencia de capacidades sensitivas, imaginativas e instintivas que le permitan seguir la naturaleza a fin de comprender su funcionamiento y necesidades para poder sobrevivir. En esta determinación desde la fisiología, el cuerpo busca el bienestar a través del placer⁹⁴.

⁹³ “the philosophical program of the Homme machine desiged by La Mettrie on the basis of the Cartesian automaton, but reinterpreted from the perspective of sensualism” (Dubsot, 1998, p. 66).

⁹⁴ Esto puede verse en: Catalá Lorente, Laura. Y en la Modernidad, un lugar para el Hedonismo (II). La Mettrie y su Hombre Máquina. De la aceptación de los placeres a la ilegitimidad del gobierno. 555-572. Recuperado de: <http://www.temporamagazine.com/y-en-la-modernidad-un-lugar-para-el-hedonismo-ii-la-mettrire-y-su-hombre-maquina-de-la-aceptacion-de-los-placeres-la-ilegitimidad-del-gobierno/> el 12/07/16.

Aquí, se percibe un nuevo uso del determinismo como arma en contra de la religión, pues al concebirse al hombre como entidad corpórea, puede prescindirse de un alma. Además al poner el énfasis en el aspecto subjetivo, el determinismo implica sumirnos ante lo que sentimos que debemos ser⁹⁵. Una moral natural legítima para este hombre-máquina será aquella que lo acompañe en la búsqueda de su bienestar, aceptando todo lo que su naturaleza le haga sentir que necesita⁹⁶.

En este sentido, la apelación a la metáfora maquina cumple en su obra una doble función. Como se ha aludido anteriormente, por un lado le permite criticar las posturas metafísicas, de raíz teológica, y si bien, de manera general, los materialistas tenían “menos interés por la metáfora del reloj” (Mayr, 2012, p. 128), La Mettrie apela ella como estrategia para parodiar el argumento del diseño. Afirmando que la naturaleza está formada por cuerpos y movimientos, sólo puede conocerse a partir de la experiencia y la observación. Desde dicho materialismo, descarta cualquier apelación a una sustancia inmaterial e inobservable, en una naturaleza donde no hay Dios, ni alma, ni mundo espiritual.

Por el otro, le permite realzar su posicionamiento ético en la postulación de un hedonismo renovado. Así, la defensa de una moral epicúrea se encuentra en armonía con un materialismo que rechaza la religión y se sume a las necesidades corporales de placer en

⁹⁵ “for now the emphasis is on the subjective aspects of his determinants: determinism means not so much that we are what we must be, as that we feel what we must... La Mettrie demonstrates his new use of determinism... We who view ourselves as corporeal entities, declares La Mettrie, would dispense, in turn, with our souls”(Campbell, 1970, p. 567).

⁹⁶ “la única moral legítima que debe aceptarse sea la que acompañe al hombre en la búsqueda de su felicidad y de su bienestar, aceptando todo lo que su naturaleza le haga sentir que necesita” Catalá Lorente, Laura. Y en la Modernidad, un lugar para el Hedonismo (II). La Mettrie y su Hombre Máquina. De la aceptación de los placeres a la ilegitimidad del gobierno. 555-572. Recuperado de: <http://www.temporamagazine.com/y-en-la-modernidad-un-lugar-para-el-hedonismo-ii-la-mettrire-y-su-hombre-maquina-de-la-aceptacion-de-los-placeres-la-ilegitimidad-del-gobierno/> el 12/07/16.

busca de la felicidad. Seguir la naturaleza es, para el hombre-máquina, dejarse guiar por lo que el cuerpo siente en esta inclinación humana al placer. En este sentido, la perspectiva fisiológica se convierte en el contexto adecuado para tratar los temas morales⁹⁷, así como para analizar al hombre, desde una mirada alejada de la propuesta metafísica.

El uso de la metáfora maquínica, reside en la obra de La Mettrie en una estrategia argumentativa, un arma en contra de la religión y una herramienta para ensalzar su libertinaje⁹⁸. Con una fuerte connotación crítica hacia la hegemonía del pensamiento religioso, contra todo dogma impuesto y contra todo dominio ideológico de la Iglesia Católica, la ponderación de una visión materialista rechaza toda apelación a un elemento trascendental que le permite, además, plantear una postura ética acorde. Los hombres son cuerpos-máquinas determinados por la fisiología que lo constituye y son llevados a la búsqueda de placer como necesidad natural para lograr la felicidad.

Afianzando su determinismo orgánico, La Mettrie irónicamente afirma: “¡Oh, alma hermosa y poderosa voluntad que no pueden obrar sino en tanto que las disposiciones del cuerpo se lo permiten” (La Mettrie, 2014, p. 100).

Así, en esta ebullición de rupturas políticas, sociales y filosóficas que emergió desde el siglo XVII y se consolidó durante el XVIII, el hombre-máquina es hedonista, en tanto que su cuerpo está determinado a satisfacer las necesidades de placer que le dicta la naturaleza. El

⁹⁷“LaMettrie looked to physiology as the appropriate context within which discuss moral issues.” (Wellman, 1992, p. 133)

⁹⁸ Esto es destacado en un artículo que critica la postura de La Mettrie. Al hablar sobre el desarrollo de la concepción maquínica del hombre, Carus cita la opinión del profesor Hettner, que cree que el autor de *El hombre-máquina* apela al materialismo para justificar su libertinaje: “La Mettrie is a boldlibertinewhosees in materialismonlythejustification of hisprofligacy” (Carus, 1913, p. 295).

cuerpo máquina se mueve mecánicamente en un mundo materialista en pos de su felicidad, sin necesidad de un agente externo que le infiera movimiento. No necesitando más que sí mismo, el hombre-máquina destierra una tradición eclesiástica a favor de una visión científicista y hedonista.

Al igual que todas las venas llevan la sangre al corazón a través de una sola, el placer y el dolor modificados hasta el infinito llegan al alma por un solo camino, que es el sentimiento. Esta es la única vía por la que todos los hombres, que se orientan hacia el mismo propósito, son más o menos felices o desdichados.

Para formar esa senda de la felicidad y la infelicidad de la vida, le ha sido suficiente (¿Quién lo creería?) que todos los nervios se diesen una especie de cita en un lugar particular del cerebro, donde con frecuencia parecen reunirse para sentir mejor... así, el sentimiento de nuestro bienestar o malestar se incrementa y se excita por las que actúan interior y exteriormente sobre nuestros órganos sensitivos (La Mettrie, 2010, p. 143).

Así, utilizando explícitamente la fisiología para desafiar a la moralidad cristiana, La Mettrie radicalizó las correlaciones entre fisiología y moralidad⁹⁹, al reducir todo a las determinaciones de la organización corporal.

Este hedonismo renovado acompañó desde lo socio-cultural a un mecanicismo científico que corrompía la tradición e imponía una nueva manera de concebir al hombre, al mundo y a todo lo existente. La ciencia y la ética fueron en el siglo de las luces los pilares fundamentales en los que el hombre moderno se asentó para afianzar el nuevo punto de partida, en un movimiento establecido como:

⁹⁹By using physiology explicitly to challenge Christian morality... La Mettrie radicalized the correlation between physiology and morality” (Wellman, 1992, p. 133).

encrucijada de esta época de agitaciones y alarmas, caracterizada por la confluencia de corrientes de pensamientos e ideas, y por la efervescencia social, política y económica de la primera mitad del siglo XVIII (Gras Balaguer en La Mettrie, 1983, p. 12).

La recuperación de una moral epicúrea se correspondía con dichas transformaciones sociales, en un periodo de efervescencia social, donde el optimismo por el progreso era la guía de toda conducta, pues un comportamiento basado en la búsqueda de placeres era una consecuencia esperable. Más aun cuando esta época de cambios estaba acompañada de una rehabilitación de la naturaleza, en contraste con el decaimiento de la autoridad de la Iglesia. Ponderando lo existente en tanto observable, el materialismo propio de los libertinos buscaba un modelo de ciencia acorde a su visión de mundo. La ciencia experimental, en detrimento de la especulativa, sirvió de fundamento para desterrar las explicaciones teológicas, y establecer desde lo teórico, una nueva manera de investigación. En la medida que a nivel social y político, se vivieron muchas agitaciones a causa del cuestionamiento de los valores establecidos, y esas luchas sociales iban acompañadas de un movimiento intelectual, en el que desde lo teórico se criticaba las visiones canonizadas de pensamiento, el movimiento de desplazamiento propio del siglo XVIII pudo darse con tanta fuerza debido a la complementación una ponderación científica mecanicista y una ética hedonista. Ambos elementos son indispensables para entender la crisis que significó la Modernidad.

Bibliografía

I. Obras de La Mettrie

- La Mettrie, Julien Offray de. (1983). *Obra filosófica*. Madrid, España. Ed Nacional.
- La Mettrie, Julien Offray de (2014). *El hombre-máquina, El hombre planta y otros escritos*. Buenos Aires, Argentina. El cuenco del plata. 1° edición.
- La Mettrie, Julien Offray de. (2010). *Discurso sobre la felicidad y otros escritos*. Buenos Aires, Argentina. El cuenco del plata. 1° edición.
- La Mettrie, Julien Offray de. (2008). *El arte de gozar*. Córdoba, Argentina. Encuentro Grupo Editor. 1° edición.

II. Bibliografía general

- Canguilhem, Georges. (1976). *El conocimiento de la vida*. Barcelona, España. Ed. Anagrama.
- Charbonnat, Pascal (2010). *Historia de las filosofías materialistas*. Barcelona, España. Biblioteca de Buridán.
- Descartes, René. (1990). *El tratado del hombre*. Madrid, España. Alianza.
- Descartes, René (2010). *Discurso del método. Las pasiones del alma. Meditaciones metafísicas*. Buenos Aires, Argentina. Aguilar. -1° edición.
- Gregory, Tulio. (1961). *Scetticismo ed empirismo- Studio su Gassendi*. Bari, Italia. Ed. Laterza.

- Hadot, Pierre (2006). *The veil of Isis. An essay of a history of the idea of Nature*. London, England. The Belknap press of Harvard University Press.
- Koyré, Alexandre (1994). *Pensar la ciencia*. Barcelona, España. Paidós. 1º edición.
- Lange, Friedrich Albert. (1946). *Historia del materialismo II*. Buenos Aires, Argentina. Ed. Procyon.
- Mayr, Otto. (2012). *Autoridad, libertad y maquinaria automática en la primera modernidad europea*. Barcelona, España. Acantilado.
- Salvático, Luis. (2006). *Depurando el mecanicismo moderno- Análisis de filosofías naturales del siglo XVII a partir de una noción teórica*. Córdoba, Argentina. Encuentro Grupo Editor. -1º edición.
- Schuhl, Pierre – Maxime. (1995). *Maquinismo y filosofía*. Buenos Aires, Argentina. Ed. Galatea y Nueva visión
- Wilson, Catherine. (2009). Epicureanism in early modern philosophy. En James Warren. (Ed.), *The Cambridge Companion to EPICUERANISM*. New York, United States of America. Cambridge University Press.

III. Artículos sobre La Mettrie

- Cabanas Díaz, Edgard. (Junio-Septiembre, 2009). Cuando el cuerpo <<piensa>> la felicidad: El papel de las prácticas y tecnologías felicitarias en la construcción de la subjetividad. El ejemplo de la obra de La Mettrie. *Revista de historia de la psicología*, Vol. 30, (2-3), 47-55.
- Campbell, Blair. (Octubre 1970). La Mettrie: The Robot and the Automaton. *Journal of the History of Ideas*, Vol. 31, (4), 555-572.

- Carus, Paul. (Abril, 1913). La Mettrie's view of a man as a machine. *The Monist*, Vol. 23, (2), 294-306.
- Carus, Paul. (Abril, 1913). The Mechanistic Principle and the Nonmechanical. *The Monist*, vol. 23 (2), 224-276.
- Catalá Lorente, Laura. Y en la Modernidad, un lugar para el Hedonismo (II). La Mettrie y su Hombre Máquina. De la aceptación de los placeres a la ilegitimidad del gobierno. 555-572. Recuperado de: <http://www.temporamagazine.com/y-en-la-modernidad-un-lugar-para-el-hedonismo-ii-la-mettrire-y-su-hombre-maquina-de-la-aceptacion-de-los-placeres-la-ilegitimidad-del-gobierno/> el 12/07/16.
- Crocker, Lester G. (Abril- Junio, 1985). Interpreting the Enlightenment: A Political Approach. *Journal of the History of Ideas*, Vol. 46, (2), 211-230.
- Dubost, Jean- Pierre. (1998). Libertinage and Rationality: From the "Will to knowledge" to Libertine Textuality. *Yale French Studies*. Libertinage and Morality, (94), 52-78.
- Gay, Peter. (Junio, 1961). An Age of Crisis: A Critical View. *The Journal of Modern History*, Vol. 33, (2), 174-177.
- Hacking, Ian. (2009). La Mettrie's Soul: Vertigo, Fever, Massacre, and The Natural History. *Vol. 26 (1)*, 179-202.
- Hastings Hester. (Junio, 1936). Did La Mettrie Write Homme Plus Que Machine?. *PMLA*, Vol. 51, (2), 440-448.
- Joy, Lynn S. (Octubre- Diciembre, 1992). Epicureanism in Renaissance Moral and Philosophy. *Journal of the History of Ideas*, Vol. 53, (4), 573-583.

- Manicas, Peter T. (Diciembre, 1966). Men, Machines, Materialism and Morality. *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 27, (2), 238-246.
- Riskin, Jessica. (2003). Eighteenth- Century Wetware. *Representations*, by permission of the University of California, (83), 239-267.
- Wellman, Kathleen. (1992). *La Mettrie: Medicine, Philosophy, and Enlightenment*. United States of America. Duke University Press.