

PASIÓN Y VIRTUD EN LA MORAL CARTESIANA

RAQUEL LÁZARO

Universidad de Navarra (Pamplona)

RESUMEN: Es central la importancia de Descartes en el origen de la filosofía moderna. El *método* y el *cogito* inauguran un modo nuevo de pensar. En ocasiones, se considera la *moral cartesiana* como una aportación de orden menor; sin embargo, ¿era ese el puesto que le concedía Descartes? Éste entiende que la filosofía está íntimamente relacionada con la necesidad de encontrar una guía práctica para el transcurrir cotidiano de la acción. La virtud y las pasiones están presentes en la moral cartesiana, pero cobran un sentido nuevo. El virtuoso para Descartes es el *hombre generoso*, no el prudente. En el orden de la acción concede un papel fundamental a las pasiones, a diferencia de los estoicos. Nos proponemos mostrar cómo se relacionan los conceptos apuntados con los de «buena voluntad» y «soberano bien» en la moral cartesiana, pues entendemos que la parte práctica de la filosofía era preocupación principalísima en Descartes, así como en el resto de los filósofos modernos.

PALABRAS CLAVE: Descartes, virtud, pasión, moral, buena voluntad, soberano bien, hombre generoso.

Passion and Virtue in Cartesian Moral

ABSTRACT: Descartes plays a central role in the origin of Modern Philosophy. His *method* and the *cogito* open a new way of thinking. Sometimes, Cartesian moral is considered a minor contribution in his system; but what does Descartes think about it? He understands that philosophy is intimately related to the need of finding a practical guide for action. Virtue and passions are indeed present in the Cartesian moral, but they are given a new sense. In Descartes the virtuous person is the *generous man*, not the prudent one. Unlike stoics, he grants a fundamental role to passions in the order of action. This paper aims to show how these concepts are related to those of «good will» and «sovereign good» in the Cartesian moral, since we understand that the practical part of his philosophy was a principal question in Descartes, as well as, in the rest of the modern philosophers.

KEY WORDS: Descartes, virtue, passion, moral, good will, sovereign good, generous man.

1. DESCARTES: FILÓSOFO DE LA VIDA

Es lugar común, al hablar de los inicios de la filosofía moderna, hacer referencia al *cogito* y al *nuevo método* de Descartes. Obviamente, cuando uno se acerca a los textos del filósofo francés, se descubre en detalle cuáles son las deudas de Descartes con la tradición que le precedió. Ninguna tarea filosófica es tan absolutamente novedosa como para no partir de algo ya previamente dado y anterior a la propia conciencia, tal como son las fuentes de las que se alimenta todo pensar¹. Aún con todo, sin duda nuestro autor

¹ Cf. GILSON, E., *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Vrin, Paris, 1951.

merece ser destacado ciertamente como el iniciador de un nuevo modo de filosofar que, como en todo discurrir del pensamiento, intenta dar noticia de la verdad a partir de los problemas y las cuestiones que salen al paso del vivir humano.

Hablar de Descartes como de un *filósofo de la vida* suena extraño a muchos oídos. A Descartes habitualmente le asociamos con un racionalismo impregnado de esencias abstractas y matemáticas. Con percepciones inmanentes a la conciencia. Con una metafísica de certezas absolutas que poco tiene que ver con la contingencia que acompaña a la vida. Con un intento de ciencia única y *a priori* a partir de la cual deducir de modo necesario y fuera de cualquier duda todos los conocimientos que el hombre es capaz de alcanzar. La vida, en cambio, parece tener que ver con la tarea del *hacerse*. Sin duda, esto exige algunas cuestiones teóricas que salen al paso en el momento mismo de emprender la tarea: las eternas preguntas del para qué estamos aquí, qué hay en el origen de nuestra existencia, cómo transcurrirá ésta para que sea una vida lograda, cómo emprender la acción concreta aquí y ahora, etc. Una *filosofía de la vida* está asociada de modo irremediable con la acción moral y política, además de con el ejercicio teórico-reflexivo de la razón. La racionalidad práctica es la que se ocupa de dirigir la acción, de imperarla, de emprenderla y de acometerla. La vida humana *se hace*, es *praxis*. ¿Dónde cabría hallar algo de eso en la filosofía cartesiana?, ¿cómo se asocian en Descartes el aspecto teórico de su método y su filosofar mismo con la parte práctica que atañe a lo más vital?

Habitualmente son las cuestiones metafísicas y epistemológicas las que aparecen como más destacadas en los manuales de la historia de la filosofía moderna por relación a nuestro autor. El espacio que ocupa la moral cartesiana es breve. Ésta fue calificada por el propio Descartes como «provisional» y además parece limitarse a tres reglas principales enunciadas ya en 1637, en la tercera parte del *Discurso del Método*, y repetidas en 1645, en la correspondencia con la princesa Elisabeth. No parece una gran aportación por parte de Descartes, ni tan siquiera absolutamente novedosa², tampoco parece que haya una verdadera continuidad entre la parte teórica de su sistema y la práctica. Sin embargo, ¿qué pensaba el propio Descartes sobre la parte práctica de su filosofía? Esto es lo que pretendemos aclarar en estas breves páginas. Que la finalidad de la filosofía cartesiana es práctica, no escapa a nadie que se haya asomado a las páginas del *Discurso*, otra cosa es ver cumplida suficientemente y de modo coherente al propio discurrir cartesiano dicha finalidad.

Son repetidas las ocasiones en las que Descartes advierte que lo que quiere y busca es aprender a conducirse con seguridad: «tenía un inmenso deseo de aprender a distinguir lo verdadero de lo falso para ver claro en mis acciones y andar con seguridad en esta vida»³. Su continuidad y su deuda en este punto con la tradición del estoicismo cristiano renacentista y de Montaigne es clara⁴. Descartes decide abandonar las opiniones que había asumido hasta la puesta en marcha de su propio método porque: «creí firmemente que por este medio lograría dirigir mi vida mucho mejor»⁵. Precisamente Descartes intentará aunar lo que Montaigne cree irreconciliable, a saber, ciencia y sabiduría; es

² Esas reglas ya estaban enunciadas en la moral de Michel de Montaigne. Cf. CHAMIZO DOMÍNGUEZ, P. J., *La doctrina de la verdad en Michel de Montaigne*, Universidad de Málaga, Málaga, 1984, pp. 213 y 239.

³ Cf. DESCARTES, R., *Oeuvres. Discours*, vol. VI, Charles Adam & Paul Tannery, Vrin, Paris, 1996, p. 10. A partir de ahora citaré: AT y el volumen correspondiente a la obra citada.

⁴ Cf. GILSON, E., *Discours de la méthode. Texte et commentaire par Etienne Gilson*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1976, pp. 93 y 139. También, Cf. CHAMIZO DOMÍNGUEZ, P. J., «La presencia de Montaigne en la filosofía del siglo XVII», en BALIÑAS FERNÁNDEZ, C. (ed.), *Actas del Simposio sobre filosofía y ciencia en el Renacimiento*, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago, 1988, pp. 59-76.

⁵ DESCARTES, R., *Discours*, AT, VI, p. 10.

decir, un conocimiento verdadero sobre el mundo y su fundamento, de una parte, y el arte de dirigir la acción, de otra. Se trata de elevar la moral al rango de la nueva ciencia. En la sexta parte del *Discurso* afirma sin ambages qué es lo que verdaderamente se propone desde su método y con la reedificación de todo el saber: «llegar a conocimientos muy útiles para la vida y que, en lugar de la filosofía especulativa enseñada en las escuelas, sea posible encontrar una práctica»⁶.

Para Alquié es clara la evolución en el pensamiento cartesiano. El hombre se descubre a sí mismo en la medida en que Descartes no logra construir su añorado sistema de ciencia única⁷. Es necesario recorrer toda la obra del gran genio francés para vislumbrar qué se propone Descartes desde el principio y cómo responde a ello a lo largo de su pensamiento, muy principalmente al final. El giro antropocéntrico iniciado en el Renacimiento adquiere notable relieve en la obra cartesiana. De ahí la conocida tesis del propio Alquié: el descubrimiento metafísico del hombre⁸. Si realmente es tal el hallazgo que alcanza Descartes, con más motivo se precisa ahondar en la parte práctica de su filosofía, pues el *hombre actúa*. De hecho, no han faltado quienes ya lo han acometido, pero no está de más volver sobre ello, tanto más cuando el mundo discurre todavía hoy en algunos ámbitos según presupuestos filosóficos que se alumbraron con Descartes.

Una nueva relación se establece entre teoría y praxis: «En el *cogito* la subjetividad pensante, ajena al mundo, se enfrenta a la totalidad de la realidad. Pero, por otra parte, esta emancipación de la teoría pura se produce con un propósito práctico... La meta es hacer al hombre *maître et possesseur de la nature*. Descartes creía haber asentado de una vez todas las bases metafísicas para ello. Pero la metafísica es sólo la raíz del árbol de la ciencia. El tronco es la física. A ella se dirige el esfuerzo permanente de los filósofos. Pero los frutos, así lo dice Descartes, sólo pueden recogerse de las ramas. Y éstas son: la medicina, la mecánica y la moral. Pero estas disciplinas prácticas sólo pueden adoptar una forma científica cuando el árbol se ha desarrollado por completo. Pero entretanto la vida no se detiene, hay que seguir actuando. No podemos suspender la acción hasta el día en que la ciencia esté completa. Así pues, no podemos extender la duda, la suspensión universal del juicio, a las reglas de nuestra conducta»⁹. El edificio teórico necesita tiempo para ser completado, quizá siglos —apunta Descartes—, pero para la acción no se dispone de ese tiempo; luego ha de ser llevada a cabo sin esperar a las evidencias metafísicas.

Lo que está operando como novedoso en Descartes no es sólo lo metódico, sino el resultado de la aplicación del método. *La vida es lo que deviene revisado* y aparece de un modo nuevo. La vida humana que encarna cada hombre concreto tiene algo en común con animales y plantas, pero éstos ya no son algo vivo en el sistema cartesiano, sino algo meramente *extenso* dotado de existencia y movimiento¹⁰. Por tanto, lo común con ellos, no puede ser lo que defina la vida humana, ni el movimiento ni la extensión dan cuenta detallada, ni suficiente de qué sea el hombre. Frente a eso opera lo que sí tiene vida, a saber, el sujeto pensante. En él *la vida* se verifica no por el movimiento, sino por la *acción*. Pero, no una acción ejercida desde la eficiencia mecánica, sino desde el ejercicio de la libertad. La libertad pertenece al alma, que ya no es considerada sólo como principio de

⁶ DESCARTES, R., *Discours*, AT, VI, pp. 61-62.

⁷ En este punto es clara la distancia entre Alquié y Hamelin. Cf. ALQUIÉ, F., *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, PUF, Paris, 1991, e igualmente, Cf. HAMELIN, O., *El sistema de Descartes*, trad. Amalia Haydee Raggio, Losada, Buenos Aires, 1949.

⁸ Cf. ALQUIÉ, F., *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*.

⁹ SPAEMANN, R., *Límites: acerca de la dimensión ética del actuar*, trad. Javier Fernández Retenaga y José Mardomingo Sierra, Ediciones Internacionales Universitarias, Madrid, 2003, p. 81.

¹⁰ Cf. GILSON, É., *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, p. 19.

movimiento al modo clásico, sino la conciencia de la propia esencia constituida en sustancia existente. La vida del hombre es *conocerse* y a partir de ahí es dirigirse, actuar, poseerse, en una palabra: *dominarse*.

En ese sentido *la vida* en Descartes presupone que Dios crea el ser en cada instante, una y otra vez, en ningún caso lo pone o proyecta el sujeto finito. El *cogito* es algo último más allá de lo cual no se puede retroceder. Sin embargo, ese elemento último no tiene carácter de fundamento, se sabe fundado, se sabe puesto, por tanto, *se sabe finito*. La idea de Dios —explica Spaemann— es la de un horizonte absoluto que permite añadir el *sum* al *cogito*, de modo que convierte al propio tiempo al *cogito* en un sujeto contingente y particular. Pero, ¿qué significado tiene esto para el sujeto pensante? Que sobre él no se puede levantar nada, está vacío y carece de consecuencias hasta que no saque todo aquel saber derivado de sus ideas innatas, las cuales también han sido puestas. En el horizonte que se abre gracias a la idea de lo infinito se halla solamente como un *factum* que no se funde con él. El *cogito* cartesiano, enteramente despierto, en completa unidad consigo, es al propio tiempo absolutamente vacío —*un ahora* sin recuerdo y sin futuro—. Todo contenido que se de a él tiene carácter hipotético, de cuya realidad se asegura sólo indirectamente, recurriendo a la veracidad de Dios¹¹.

Aun con todo, el *cogito* está dotado de una voluntad infinita como la divina. Pero esa infinitud en el espíritu humano es infinitud en el deseo, no en cuanto al poder. De otra parte, el hombre no se reduce a ser resultado de un acto creador por parte de Dios, el hombre es sobre todo el ser que se conoce como puesto por Dios, con deseo de infinitud y de hacerse, pero limitado al mismo tiempo. Eso es lo que también le revela la certeza derivada del dualismo de sus dos sustancias, pues el *hombre* propiamente no es el sujeto, sino la *unión* de la *res cogitans* y de la *res extensa*. Un principio siempre finito, aunque lleva en él la marca de la divinidad. Descartes para evitar el drama de la *experiencia del límite* intenta asumirlo desde la libertad y el deseo de su voluntad, no por vía de elevación o de ascesis espiritual, sino por vía de negación y sometimiento. En el ejercicio de esa «nueva ascética humana» es donde el hombre encontrará su contento: en la experiencia de saber qué es lo que se puede alcanzar desde el ser que Dios le ha concedido a él, a saber, su libertad.

Por tanto, ¿en qué consiste su vida? Ese es el gran tema. Descartes se da cuenta que tiene que aprender a conducirla y quiere hacerlo del modo más seguro —en consonancia con el propósito que ha fijado para la nueva ciencia que él inaugura—. Aún no sabe cómo y ciertamente no lo sabrá hasta que todo el edificio de la ciencia que se propone construir esté finalmente acabado, pero, ¿acaso se puede demorar tanto el tiempo del propio vivir? No. Urge averiguar qué tipo de vida es esa que él mismo se ha propuesto dirigir. Se descubre entonces que el hombre proyecta su vida de modo distinto a como se ejecutan los movimientos mecánicos de la *res extensa*. La vida del hombre comprende la *finitud de su entendimiento*, la *infinitud de su voluntad* y la *unión con un cuerpo* que sin cierto adiestramiento amenaza la esencia más real de lo humano. Es decir, la vida del hombre es *verdad, deseo y pasión*. Sin embargo, lo más infinito, aquello que es capaz de ir más allá de la finitud del entendimiento es precisamente el deseo de la voluntad y éste dirige la acción muchas veces a partir de la pasión. Luego, ¿qué es la vida del hombre sino el intento de alcanzar una sabiduría capaz de aprender a limitar y dirigir el deseo y adiestrar las pasiones? La *persona* propiamente no es sustancia pensante, ni *res extensa*, sino la *unión de dos sustancias* distintas y completas en sí mismas, pero

¹¹ Cf. SPAEMANN, R., *Felicidad y Benevolencia*, Rialp, Madrid, 1991, pp. 140-141.

incompletas respecto al hombre que constituyen. La *vida es verdad metafísica, deseo ilimitado y pasión útil*.

El hombre real y concreto se vislumbra desde la tercera noción primitiva: la unión del alma y el cuerpo. Esta noción es oscura y confusa, dado que no se deja reducir a la forma matemática de la evidencia como ocurre con la *res cogitans* y la *res extensa*. Sin embargo, hay que dar cuenta de ella, pues define al hombre real. Descartes afirma que no se puede decir que el alma esté alojada en el cuerpo como un piloto en su navío, sino que el alma está estrechamente unida al cuerpo «para tener sentimientos y apetitos semejantes a los nuestros a fin de constituir así un hombre verdadero»¹². Los apetitos y sentimientos —que Descartes define como percepciones oscuras y confusas, dado que provienen de lo sensible— no son algo postizo, ni gratuito en el hombre, mucho menos algo para tiranizar estoicamente¹³, sino más bien aquello que posibilita que hablemos del hombre como *vitalmente existente*¹⁴.

Cuando el hombre quiere *pensar* la verdad y conforme a lo verdadero, ha de optar por la *ocupación metafísica* que le pertenece tan sólo al *cogito*; ahora bien, cuando el hombre *vive* —y el vivir se impone sólo, a diferencia de la actividad metafísica—, entonces, el *cogito* no puede fingir no tener cuerpo, *ha de contar con la propia corporalidad*. El cuerpo tiene así cierto poder sobre el alma: pues ésta no puede prescindir de aquel en el transcurrir ordinario de la vida. La vida cotidiana rescata al *cogito* de su tarea metafísica y le encarna sin fingimiento alguno. Pero como aquello que proviene del cuerpo es oscuro y confuso, es tarea del alma que ya se ha ejercitado en la ciencia metafísica, no verse privada de su juicio libre a causa de la unión. Lo único que verdaderamente posee el hombre son sus pensamientos, esto es, todas las operaciones del alma. Puesto que todas las funciones que pertenecen sólo al cuerpo, se dice que se hacen en el hombre, no por el hombre¹⁵. Luego, aunque el hombre propiamente sea la unión, no es el hombre quien ejecuta las funciones propias de las dos sustancias que lo componen. Lo que verifica la unión es, de una parte, que el alma dirige el cuerpo y, de la otra, que el cuerpo se dirige contra el alma. Lo primero es la capacidad que tiene el alma para mover al cuerpo, lo segundo es la constatación de las pasiones en el alma. De ahí que Descartes haya explicado a Elisabeth que en realidad: «toda la ciencia de los hombres no consiste más que en distinguir bien estas nociones y no atribuir a cada una de ellas más que lo que les pertenece»¹⁶. Lo que pertenece a la unión es distinto de aquello que pertenece a cada una de las sustancias por separado.

El cambio de paradigma cartesiano es claro: «Para la tradición aristotélica la teoría pura era un fin en sí mismo, la forma más elevada de praxis humana. Con Descartes deja de serlo. La metafísica no es la meta, sino el punto de partida de la ciencia»¹⁷. Ningún saber está bien asentado si antes no se ha ejercido el *cogito* en la metafísica, es más, el mismo *cogito* permanecería desconocido a no ser que el hombre se hubiera atrevido a filosofar, el filosofar mismo lo que revela es al *cogito*. Pero, esto es sólo el primer paso.

¹² DESCARTES, R., *Discours*, AT, VI, p. 59.

¹³ «Je ne suis point de ces philosophes cruels, qui veulent que leur sage soit insensible», carta a Elisabeth, 18 de mayo de 1645, en DESCARTES, R., *Correspondance avec Elisabeth et autres lettres*, GF Flammarion, Paris, 1989, p. 96. A partir de ahora se citará utilizando las siglas CC.

¹⁴ El hombre verdadero es el que siente los sentimientos tal como los percibe todo hombre, esto es, como percepciones confusas del alma en tanto que unida a un cuerpo. Cf. Carta a Regius, enero de 1642, en CC, p. 58.

¹⁵ Cf. Carta a Renéri, abril o mayo de 1638, en CC, p. 45.

¹⁶ Carta a Elisabeth, 21 de mayo de 1643, en CC, p. 68.

¹⁷ Cf. SPAEMANN, R., *Límites: acerca de la dimensión ética del actuar*, p. 81.

Fue Alquié de los primeros en afirmar que Descartes era un filósofo de la vida¹⁸. ¿Qué intenta Descartes, sino alcanzar para la ética del auto-conocimiento y de la auto-responsabilidad un saber epistémico y metafísico fundante que se había pensado como imposible a finales del siglo xvi? En ese sentido la tarea cartesiana debe ser la de continuar la línea escéptica hasta hallar una salida airosa al problema de la fundamentación del conocimiento. No puede haber fundamento fuera de la verdad y no puede haber verdad fuera de Dios. Luego alcanzar la verdad es alcanzar a Dios o viceversa. Dejar ambos en suspenso sin llegar a negarlos es no tanto un escepticismo fideísta¹⁹, como un mal uso de la razón. Ahora bien, alcanzar esa verdad exige una larga meditación, a la cual no está nada acostumbrado el espíritu humano, quien unido como está al cuerpo anda ocupado la mayor parte del tiempo en los afanes del vivir cotidiano. Ahí, lejos de meditar se le pide al hombre actuar sin demora, sin ejercitarse en la reflexión de la verdad, sin esperar a obtener las evidencias claras y distintas que proporciona la meditación metafísica. Por eso el que quiere hacer metafísica está obligado, como el propio Descartes, a fingir no tener cuerpo, a desprenderse de todo lo sensorial, de toda tradición pasada y, finalmente, a entrenarse una vez y otra en la atención de lo evidente²⁰. Pero una vez alcanzadas las verdades metafísicas, el resto del tiempo hay que dedicarlo a vivir: «Creo que es muy necesario haber comprendido bien, al menos una vez en la vida, los principios de la metafísica, por razón de que son éstos los que nos dan conocimiento de Dios y de nuestra alma, y también creo que sería muy perjudicial emplear a menudo el entendimiento en meditarlos, debido a que podría dejar vacante las funciones de la imaginación y de los sentidos; pero, lo mejor es contentarse con retener en su memoria y en su creencia las conclusiones que una vez se han sacado de allí, después emplear el resto del tiempo que se tenga para el estudio, en los pensamientos donde el entendimiento se conduce con la imaginación y los sentidos»²¹. La propuesta cartesiana podría adoptar la forma del conocido libro del antiguo testamento: hay un tiempo para la meditación metafísica, hay un tiempo para el dominio de la naturaleza y hay un tiempo para la acción del alma en tanto que unida al cuerpo. Hay un tiempo que es el de la acción, distinto del de la deliberación, y del de la meditación.

En esa línea también Gouhier²² apuntó en su día que si bien Descartes construye todo un sistema de verdades accesibles al espíritu, no olvida que la cuestión importante es la de la *vida*, que resolverá con una visión del mundo que conduce al *pragmatismo*. El Dios que Descartes tiene en mente presta al hombre servicios que nada tienen que ver con la salud del alma. Descartes se ocupará de ofrecernos una técnica para la virtud que tiene

¹⁸ Cf. ALOUIÉ, F., *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, p. 8.

¹⁹ Ésta había sido en parte la solución montañista.

²⁰ DESCARTES, R., *Meditationes*, AT, VII, p. 351: «Es necesario tomar en cuenta la diferencia que existe entre las acciones de la vida y la búsqueda de la verdad, la cual tantas veces he inculcado; pues, cuando la cuestión es la conducta de la vida, sería una cosa completamente ridícula no volver sobre los sentidos, de donde viene que siempre nos hayamos burlado de los escépticos que descuidan hasta tal punto todas las cosas del mundo, que para impedir que ellos mismos no se arrojasen a los precipicios, debían ser guardados por sus amigos; y es por esto que yo he dicho en alguna parte: «que una persona de *bon sens* no podría dudar seriamente de estas cosas»; pero, cuando se trata de la búsqueda de la verdad y qué cosas pueden ser ciertamente conocidas por el espíritu humano, es completamente contrario a la razón no querer rechazar seriamente aquellas cosas como inciertas, o lo que es lo mismo como falsas, a fin de remarcar que aquellas que no puedan ser de este modo rechazadas son las más seguras, y a nuestro respecto las más conocidas y las más evidentes».

²¹ Carta a Elisabeth, 28 de junio de 1643, en CC, p. 76.

²² Cf. GOUIER, H., *Descartes. Essais sur le «Discours de la Méthode», la Métaphysique et la Morale*, Librairie Philosophique Vrin, Paris, 1973, pp. 61, 195 y 210.

que ejercer un hombre que habita en el mundo y que quiere gustar, ya en el mundo, la felicidad que éste le pueda proporcionar.

También Bodei²³ insiste en la misma línea: Descartes —como más tarde hará también Spinoza— invita a pensar en la *vida*, más que en la muerte. Conectada con la vida no sólo está la mente y la voluntad, sino también las pasiones. El reto de Descartes es intentar controlarlas desde la voluntad sin que haya que prescindir completamente de ellas, ni aniquilarlas. Más bien, al contrario, su intento es sacarles el máximo partido posible, de ahí que su solución moral resulte una síntesis entre moral estoica y epicúrea. En ese contexto, más tarde Pascal aparecerá más inclinado al amor que a una geometría de las pasiones al modo spinoziano, o al modo utilitarista cartesiano. Descartes no es propiamente un estoico puro —si bien son reconocibles elementos estoicos en su filosofía—, sino que es ante todo *un proyecto de hombre que se hace a sí mismo y que encuentra el máximo contento y satisfacción en ese hacerse*. El hombre generoso cartesiano se conforma con ser héroe ante sus ojos, su metro de valor es la auto-referencia, el juicio aprobatorio de la propia conciencia traducido en estimación propia. Tan importante como saberse poseedor de la virtud es el contento que nos produce.

En palabras del propio Descartes: «El verdadero uso de la razón para la conducta de nuestra vida no consiste más que en examinar sin pasión el valor de todas las perfecciones, tanto del cuerpo como del espíritu, que pueden ser adquiridas por nuestra conducta, de modo que estando ordinariamente obligados a privarnos de unas, para tener otras, escojamos siempre las mejores. Y para esto las del cuerpo son las menores, de tal manera que se puede decir generalmente que hay medios para ser feliz. Sin embargo, no soy de la opinión que se las deba despreciar, ni que se deba estar exento de tener pasiones; es suficiente que estén sujetas a la razón, y cuando se las ha domesticado, nos resultan tanto más útiles cuanto más tiendan al exceso»²⁴; texto que se completa con el último artículo del *Tratado de las Pasiones*: «El alma puede tener sus placeres aparte; pero los que le son comunes con el cuerpo dependen completamente de las pasiones, de suerte que los hombres a los que más pueden conmovérseles son los más capaces de gozar de esta vida. Es cierto también que pueden hallar más amargura, cuando no las saben emplear bien y la fortuna les da la espalda. Pero la sabiduría resulta útil especialmente en este caso, porque enseña a hacerse tan dueño de ellas y a manejarlas con tanta destreza que los males que causan se soportan muy bien, e incluso se saca gozo de todos»²⁵. Las pasiones forman parte del gozo de la vida, y así éste es más completo para el hombre.

2. JUICIO LIBRE Y SOBERANO BIEN

Descartes, como filósofo preocupado por la vida, quiere asegurarla, ¿de qué manera? Si desglosamos la cuestión, se trataría de averiguar:

1. ¿Cómo se puede vivir del mejor modo?
2. ¿Cuáles son los bienes mejores?
3. ¿Cómo se puede vivir el máximo tiempo posible?

²³ Cf. BODEI, R., *Una Geometría de las pasiones*, trad. José Ramón Monreal, Munhnik Editores, Barcelona, 1995.

²⁴ Carta a Elisabeth, 1 de septiembre de 1645, en CC, p. 128.

²⁵ DESCARTES, R., *Passions*, AT, XI, troisième partie, art. 212.

La primera cuestión nos lleva a la segunda. Descartes responde que vivir del mejor modo exige conservar en todo momento nuestro *juicio libre*, la posesión adecuada de nuestras voliciones. Por eso el que quiera vivir así no se puede ahorrar la tarea metafísica, único aspecto de la ciencia que revela las verdades inmutables y evidentes. Sólo la evidencia libera del error y, por tanto, es la única manera de alcanzar un juicio verdadero, sin éste la libertad quedaría aherrojada en lo sensible que siempre es oscuro y confuso. Las *verdades metafísicas* son el primer *bien* a adquirir y a conservar. Pero, no son un bien práctico. De ellas se sirve el hombre, no tanto para informar el acto concreto que impere y decida la voluntad llevar a cabo aquí y ahora, sino para que la virtud —tal como la entiende Descartes— se mantenga en su justo valor. La verdad, por tanto, está separada de la vida²⁶, aunque forma parte de lo que constituye un bien para ella, no la informa cara a lo concreto. La libertad se puede autoafirmar más allá de la verdad, y hasta cierto punto ha de hacerlo en el ámbito práctico sin contar con ella. Por eso la voluntad tiene que juzgar como verdadero aquello que decide para la acción práctica, aunque esto sólo sea probable y, una vez decidido, ha de perseverar en su determinación y tomar lo sólo probable por verdadero.

La virtud cartesiana, por tanto, es la *generosidad*. Descartes la define como la satisfacción de la propia conciencia ante la posesión cierta y segura de su propia libertad. El hombre se estima a sí mismo por ello y en esa estima encuentra su contento y satisfacción. Pero, justo esa estima es la que ha de ser medida, de una parte, ha de estar libre de lo oscuro y confuso que proviene de lo sensible; de otra parte, el estudio metafísico resulta sumamente útil para que la auto-estima que el hombre virtuoso —el *generoso cartesiano*— se tributa, no desprecie lo otro distinto del *cogito*.

¿Cuáles son esas verdades largamente meditadas y cuyo hábito necesita el hombre para mantenerse en la virtud?:

1. La *Bondad Divina*. Hay un Dios del que todas las cosas dependen, cuyas perfecciones son infinitas, cuyo poder es inmenso, cuyos decretos son infalibles: todo ello nos enseña a recibir en buena parte todas las cosas que nos suceden como siendo enviadas por Dios. Como el verdadero objeto del amor es la perfección, cuando nos acostumbramos a mirarlas así, venidas de Dios, nos encontramos inclinadas a amarlas. Hasta el punto de sacar alegrías de nuestras aflicciones pensando que la voluntad de Dios se ejecuta en lo que recibimos.
2. La *inmortalidad del alma*. Conocer la naturaleza de nuestra alma que puede subsistir sin el cuerpo y es mucho más noble que él y unirse a numerosos contenidos que no se encuentran en esta vida. Esto hace que no tema la muerte, de una parte, y que quiera desprenderse de las cosas del mundo, mirando con desprecio a la fortuna, de otra parte. Este mundo no es morada definitiva y no tenemos que pensar que es nuestra tarea el conducirlo, lo cual nos causaría mucho quebranto. El mundo no es tarea para el hombre. Es más, el mundo matematizado y presente a la propia conciencia en tanto que extensión ha perdido su carácter simbólico. Por eso el hombre ya no encuentra en él nada que le parezca su lugar propio. Ese mundo natural es aquello ante lo que el hombre no debiera someterse, y frente a él, el sujeto pensante ha de alzarse como una conciencia libre. Es así como el hombre recupera un ámbito que le libera del mecanicismo reinante. El hombre no domina el reino natural desde un concepto de vida compartido con él, sino que la vida se alza frente a ese reino para some-

²⁶ Cf. ALOQUIÉ, F., *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, p. 343.

terle desde el poder que la ciencia nueva proporciona al sujeto humano. El hombre ya no es un término medio entre Dios y el mundo natural, sino entre Dios y la nada.

3. La *inmensidad del universo*, que nos hace caer en la cuenta de lo ridículo que sería tomarnos como una parte demasiado importante.
4. Cada uno de nosotros siendo seres separados de los otros con intereses distintos, no subsistiremos solos, luego formamos parte de ese todo: estado, sociedad, familia... La consecuencia de ese saberse parte de algo más amplio hace que *preferamos siempre los intereses del todo a los de una sola parte*. Disponerse a favor de los otros es la fuente de todas las acciones heroicas. Hay que hacer lo que uno cree que es lo más agradable y perfecto, pues de ahí se siguen los grandes contenidos, es decir, aquello en virtud de lo cual el hombre puede estar satisfecho ya en este mundo y con una felicidad semejante a la del más allá.

El hombre aprende desde el conocimiento claro y distinto qué perfecciones y bienes son los mejores, cuáles le convienen más. Con ello Descartes, de una parte, se aparta de la senda aristotélica, al afirmar que lo que éste entiende por soberano bien, a saber, el conjunto de perfecciones que la naturaleza humana es capaz de alcanzar no nos sirven para nuestro uso. De otra parte, aclara Descartes que así como la salud es el más grande de los bienes que convienen al cuerpo, de modo análogo cabe decir que la verdad es como la salud del alma²⁷. Tanto una como otra nos son útiles. La racionalidad que rige el mundo práctico cartesiano es la de la utilidad²⁸, por eso apuntábamos antes que Gouhier explica como la solución que Descartes propondrá para la vida es pragmatista.

Como decíamos, la influencia estoica se deja sentir. Descartes se quiere conducir de modo que la fortuna no tenga ningún dominio sobre él. Ésta es útil y produce contento, si acontece en la vida, pero no se debe considerar un bien verdadero, por la sencilla razón de que no depende completamente de nosotros. Esa es una de las características esenciales del bien moral: ha de poder estar en nuestra mano, ha de poder depender de nosotros de modo cierto y seguro. Luego, si logramos averiguar qué es lo que verdaderamente podemos poseer, sabremos cuál es el bien soberano.

En otra de sus cartas a Elisabeth enumera los tres grandes bienes de esta vida: la virtud, y tras ella la salud y la alegría²⁹. Apunta también, en otra parte, la Voluntad de Dios, tener buenos amigos³⁰ y buenas conversaciones. Pero, obviamente, en estos últimos bienes hay algo más en juego que la mera acción del agente, por tanto, propiamente en ninguno de esos bienes cabría hallar lo que constituye para Descartes el *soberano bien* en su moral, por eso a condición de que nunca haya faltado resolución y decisión *basta la virtud* para estar contentos en esta vida. Es, por tanto, la virtud el soberano bien, es decir, la generosidad: la determinación de la voluntad. Es lo único que ha de buscar el hombre. En breve lo analizaremos más despacio.

Queda por responder brevemente a la tercera cuestión: ¿Cómo se puede vivir el máximo tiempo posible? La respuesta cartesiana presenta una clara evolución. Al final del *Discurso*, en la sexta parte, Descartes confiesa que la ciencia que se inaugura con su método logrará mejorar las condiciones de la vida y alargarla³¹. En coherencia con ese deseo

²⁷ Cf. Carta a Chanut, 31 de marzo de 1649, en *CC*, pp. 287-288.

²⁸ Cf. GRIMALDI, N., *L'expérience de la pensée dans la Philosophie de Descartes*, Vrin, Paris, 1978, p. 195.

²⁹ Cf. Carta a Elisabeth, diciembre de 1646, en *CC*, p. 192.

³⁰ Cf. Carta a Chanut, 6 de junio de 1647, en *CC*, p. 269.

³¹ Cf. KRAILSHEIMER, A. J., *Studies in self-interest. From Descartes to La Bruyère*, Clarendon Press, Oxford, 1962, p. 137.

se espera que Descartes, habiendo puesto casi toda su confianza en la medicina como el mejor medio para evitar la muerte y las enfermedades que deterioran nuestro cuerpo, se dedique a la investigación de esa rama del saber. Sin embargo, hacia el final de su vida, el 15 de junio de 1646, le confía a Chanut que más que aprender a cómo prolongar la vida gracias a la medicina, a pesar del mucho tiempo que le ha dedicado por relación a las cuestiones de moral, finalmente ha encontrado mucho más útil esta rama del saber, pues le ha proporcionado medios para *no tener miedo a la muerte*³². Descartes está más satisfecho de haber fundado la moral sobre la física³³, que de los resultados que ha alcanzado en sus investigaciones médicas.

Al principio, Descartes depositó su confianza en la ciencia médica, pero después la balanza se inclina más hacia una sabiduría capaz de enseñar a dirigir la existencia sin temer al desenlace. Para ello, una vez más, la metafísica ha sido el arma necesariamente primera, pues ha permitido descubrir que el alma es inmortal y sus bienes son mayores que los del cuerpo. Por tanto, basta que la moral nos enseñe a ser dueños de nuestros propios juicios para vivir lo más gozosamente posible. Los juicios libres, los que lleva a cabo la voluntad sin verse sometida al mecanismo de la pasión, sirven para ponderar los bienes que poseemos o podemos poseer, de lo contrario tomaremos por bienes los distintos objetos de la pasión, los cuales no siempre son un verdadero bien, o al menos, no siempre lo son en la medida y proporción que la pasión los representa. La meditación sobre la muerte se torna meditación y aceptación de la vida que hay que aprovechar del mejor modo. A diferencia de lo que ocurría en el mundo clásico, donde la metafísica era la acción por excelencia en tanto que contemplación, en el mundo cartesiano el hombre pasa por la metafísica, pero no se detiene en ella, sino que es un requisito para poder dedicarse a la acción que le es lo más propio en tanto que *persona*. Contemplación y acción están separadas en Descartes, es lo mismo que se ha querido indicar al señalar la escisión entre verdad y vida.

¿Quién podría conducirse según los nuevos parámetros cartesianos? Se supone que todos los hombres somos iguales en cuanto a la razón, si bien, hasta que no se aprende el método no se usa bien. Descartes advierte que son pocos en el mundo los hombres verdaderamente razonables. Luego, es fácil concluir: no todas las almas tienen *de facto* las mismas armas para pasar felizmente esta vida. Hay *almas fuertes* y otras *débiles*. Es decir, las hay que siguiendo la senda cartesiana, pueden actuar con más fortaleza sobre el cuerpo, y las hay que al no seguir esa senda se dejan dominar por lo que les llega de él, a saber, las pasiones. No hay que perder de vista que: «aunque el espíritu sea de la esencia del hombre no es, sin embargo, propiamente dicho, de la esencia del espíritu que esté unido a un cuerpo humano»³⁴. Por tanto, el alma podría existir sin él, de hecho existe tanto él como su actividad al margen del cuerpo. Ahora bien, Descartes clarifica que de lo que él propone no se puede seguir que alguien diga que «el hombre no es más que un espíritu usando o sirviéndose de un cuerpo»³⁵. El cuerpo le es útil al hombre para unas cosas y le es estorbo para otras, de ahí la necesidad de conocerlo y aprender a ser dueño de él: para impedir, de una parte, que estorbe en la tarea metafísica y, de otra parte, para poder aprovechar sus pasiones en el transcurrir del vivir cotidiano. Lo que es acción en el cuerpo es pasión en el alma. Es decir, el cuerpo actúa contra el alma: eso es propiamente la pasión; pero el alma puede usar de esas pasiones no sólo a favor del cuerpo

³² Cf. Carta a Chanut, 15 de junio de 1646, en CC, pp. 243-244.

³³ Cf. Carta a Chanut, 26 de febrero de 1649, en CC, p. 281.

³⁴ DESCARTES, R., *Réponses*, AT, IX, p. 171.

³⁵ DESCARTES, R., *Réponses*, AT, IX, p. 176.

—que es su función propia—, sino a favor de su propio contento, a condición de que mantenga su libertad frente a ellas.

Las *almas fuertes* son aquellas que tienen tal voluntad que pueden vencer fácilmente las pasiones y detener los movimientos del cuerpo que las acompañan. En ellas la voluntad combate con sus propias *armas*: los *juicios firmes y precisos* sobre cómo conducir las acciones de la vida. Pero las almas que no vencen con esas armas, nunca podrán comprobar su fuerza, pues se limitan a combatir dirigiendo unas pasiones contra otras. Las *almas más débiles* de todas son aquellas cuya voluntad no se decide a seguir ciertos juicios, sino tan sólo las *pasiones del momento*, las cuales siendo a veces contrarias entre sí tiran de ella en una dirección y en otra, haciendo que el alma entre en combate consigo misma, llevándola a un estado deplorable. La voluntad se hace esclava y desgraciada —infeliz— por razón de esas pasiones que no logra dominar.

3. PASIÓN Y VIRTUD

La objeción que se plantea a la propuesta cartesiana es clara. Si las acciones propias de las *res extensa* se efectúan en ella y no interactuando con el alma, ¿por qué habría de afectarle al alma lo que ocurra en el cuerpo? Porque el hombre verdadero es la unión, nos dice Descartes. De modo que si bien es cierto que las pasiones son movimientos del cuerpo, éstos se traducen en percepciones oscuras y confusas en el alma a causa de la unión, que se verifica a través de la glándula pineal. Por tanto, así como el *Discurso del Método* es la obra que encauza el verdadero *conocimiento de sí* desde el uso adecuado de la razón, el *Tratado de las Pasiones* se ocupa del *dominio de sí*, desde el uso adecuado de la voluntad. El *Tratado*, lejos de ser considerado por el propio Descartes como una obra menor, es aquello que viene a culminar el propósito de la obra cartesiana. Así se lo confiesa a Chanut al referirse a «su pequeño tratado sobre las pasiones» que: «no constituyen la parte menor, pues son principalmente ellas las que hay que tratar de conocer, para poder alcanzar el soberano bien»³⁶, tal como él lo ha descrito. ¿Qué plantea el *Tratado de las Pasiones*? La relación entre pasión y virtud. Descartes advierte que escribe como un físico, no como un moralista al tratar de la pasión. Pero, dado que la voluntad ha de dominarla y se sirve de ella para su propia beatitud natural, el *Tratado* da un giro hacia la moral al ocuparse de la virtud.

Las juicios firmes son la determinación del alma para hacer aquello que ha juzgado ser lo mejor, eso es la virtud, según Descartes. *Las pasiones se combaten desde la virtud*, y el que no combate con la virtud, no es fuerte ante la pasión. Sin embargo, aunque *falte la virtud*, cabe combatir: puesto que *cabe adiestrar las pasiones*. Pero si faltara también esa destreza en el uso de la pasión, el alma se haría desgraciada. Dominar las pasiones es importante para que el alma reste en paz y alcance lo que para ella es la auténtica felicidad. No hay una lectura negativa de la pasión en Descartes. Se trata de evitar que ésta tiranice al alma, o bien, dicho de otro modo, hay que lograr que sea el alma quien domine la pasión y la use a favor de su contento.

Nuestro autor se muestra optimista frente al realismo cristiano³⁷. Según el pensador francés, hay pocos hombres tan débiles e irresolutos que no puedan dominar de algún modo las propias pasiones, pues la mayoría tienen juicios claros desde donde hacerlo. No dice Descartes que además de *claros* esos juicios sean *distintos*, porque entonces se-

³⁶ Carta a Chanut, 20 de noviembre de 1647, en CC, p. 274.

³⁷ Cf. BODEI, R., *Una Geometría de las pasiones*, pp. 358ss.

rían juicios verdaderos, es decir, evidentes; pues, como se ha insistido, cara a la acción no hay evidencia. La acción hay que ejecutarla con cierta prisa, alcanzar evidencias por relación a lo práctico exigiría una ciencia infinita, lo cual rebasa tanto nuestras posibilidades como nuestro tiempo³⁸. Por eso advierte Descartes que, aunque a menudo esos juicios sean falsos, o fundados en pasiones, por las que la voluntad se ha dejado seducir con anterioridad, dado que persiste en seguirlos, cuando la pasión que los ha causado está ausente, bien puede considerarlos como sus propias armas. Por tanto, *las almas son más fuertes o más débiles en la medida en que pueden seguir más o menos esos juicios y resistir a las pasiones presentes que se les oponen*. Sin embargo, hay una gran diferencia entre las resoluciones que siguen una falsa opinión y aquellas que se siguen de lo juzgado como verdadero: pues las primeras al descubrir su falsedad nos llevarán al arrepentimiento y al pesar, cosa que podemos tener la seguridad que nunca ocurrirá si seguimos a las segundas. En el primer caso, algo estaría perturbando la tranquilidad y felicidad del hombre generoso, es decir, su *beatitud natural*. He ahí el nuevo ideal de felicidad. Ésta no está ya asociada a una vida lograda al modo aristotélico, sino a la tranquilidad y sosiego del alma en presencia de su bien soberano: su propia virtud.

El arrepentimiento y el pesar son pasiones de carácter negativo: indican que el alma ha obrado mal. Son pasiones que hay que evitar, ¿cómo? Mediante la generosidad, que en Descartes —como hemos visto— tiene un sentido nuevo. Se ve a qué apunta Descartes: hay que evitar la debilidad de la voluntad en el obrar, porque precisamente la voluntad realiza su felicidad en la autoposición de lo que quiere, de ahí se sigue su más verdadero y auténtico contentamiento. Lo importante es actuar, aunque no se actúe con una seguridad completa, basta la certeza subjetiva del propio juicio. La determinación de la voluntad es la certeza subjetiva garantizada en lo no reprochable. Ese es precisamente el contenido de la segunda regla de la moral provisional: tomar como verdadero lo que es tan sólo probable, porque aunque luego se verifique que era falso, el hombre habrá obrado con resolución y determinación de juicio y eso es suficiente «mientras falta evidencia completa para que la voluntad esté satisfecha».

Las pasiones nos predisponen a la acción en lo que se refieren a la *utilidad de la vida*. Despiertan el deseo, que, a su vez, desencadena la acción si la voluntad consiente a ello. Ahí es donde han de regularse desde un conocimiento verdadero. De ahí la necesidad de cierto uso de la razón, pero he ahí también el conflicto cartesiano: alcanzar algo de claridad y distinción en lo que de suyo es oscuro y confuso. La solución cartesiana va a resultar bien distinta a la que más tarde plantea Spinoza, quien está convencido que el conocimiento intuitivo, el más alto grado de conocimiento permite traducir lo oscuro y confuso, a saber, la pasión, en claro y distinto. Pero para Descartes la clave de la solución no sólo es epistemológica, sino principalmente volitiva, pues radica en que sólo se debe desear lo que realmente está en nuestro poder y que será alcanzado de modo seguro. La solución cartesiana es negativa: hay que aprender a limitar el deseo. Hacer un *uso adecuado de las pasiones* es dominarlas, especialmente, es *hacerse dueño del deseo* —una de las seis pasiones primitivas—, y esa es justamente la utilidad que aporta la moralidad a las pasiones³⁹.

Ahora nos situamos en la tercera regla de la moral provisional, puesto que moderar el deseo es *ajustarlo a lo posible*; único modo de no sentirse defraudado y así poder gozar de lo que la vida cotidiana puede ofrecer al alma en tanto que unida al cuerpo, esto es, la satisfacción derivada de la propia conducta, la autocomplacencia en la propia virtud.

³⁸ Cf. Carta de Elisabeth a Descartes, 13 de septiembre de 1645, en CC, p. 129.

³⁹ Cf. DESCARTES, R., *Passions*, AT, XI, seconde partie, art. 144.

¿Qué utilidad guardan las pasiones para la vida en general, no ya sólo para el cuerpo? Las pasiones contribuyen a *generar las costumbres*, es decir, la experiencia de la vida, punto esencial al que atender para la regulación del deseo. Lo que no depende de nosotros, de nuestro libre albedrío, es porque depende de la Providencia y su designio inmutable. Pero hay cosas que la Providencia ha determinado que dependan de nosotros, a ellas nos tenemos que aplicar. El designio inmutable de la Providencia —que desconocemos—, no anula el hecho de que nuestra razón tenga que escoger entre los posibles que dependen de la voluntad y que nuestro deseo siga esa determinación. Hemos de hacer lo mejor posible que nuestro entendimiento sabe. Hay que distinguir lo que el vulgo llama fatalidad —que se corresponde con el designio inmutable de la Providencia— de la Fortuna, y acostumbrarse a desear sólo aquello que depende enteramente de nosotros, para alcanzar la satisfacción que esperamos y no sentirnos ahí defraudados. Es decir, la felicidad que depende de la acción de nuestra voluntad se reduce a autosatisfacción. En el plano teórico porque la razón con el método adecuado discurre por las vías de la verdad y alcanza el conocimiento cierto. En la vía práctica, se trata de que la voluntad disfrute de aquellos deseos que son posibles.

Si una de las claves cartesianas es la necesidad de distinguir entre lo que depende del hombre y aquello que depende de Dios, hay que delimitar bien ambos campos. De Dios dependen las esencias de las cosas, las verdades eternas, las verdades matemáticas y la creación y recreación de todo. De nosotros depende alcanzar cierto conocimiento de esas esencias, porque una vez que Dios las ha establecido, no las cambia y accedemos a ellas según el método cartesiano. Sólo Dios conoce lo que las cosas son, nosotros sólo las conocemos bajo razón de verdad en la medida en que las consideramos al modo matemático. Luego, conocer el mundo bajo la perspectiva matemática es conocer el mundo clara y distintamente, eso sí, como representación. Quizá por eso insiste Descartes que el mundo que él toma en cuenta es como una fábula. Pero el conocimiento de lo verdadero no informa a la acción real en concreto.

Nuestro verdadero bien está en nuestras manos, tiene que ver con las verdaderas emociones del alma, la que ésta se provoca a sí misma: el gozo intelectual en tanto que placer de orden epistemológico. El verdadero bien es que el alma lleve a cabo todo aquello que estima que es lo mejor⁴⁰, ya que eso nos perfecciona y así el alma nunca se reprochará nada, lo cual es una satisfacción tan poderosa que nadie la puede estorbar, ni perturbar, ni siquiera los efectos más violentos de las pasiones. Pero, por otra parte, Descartes —como se ha apuntado— acaba su última obra diciendo que los grandes placeres de esta vida, en tanto que el alma está unida al cuerpo, no se alcanzan sin las pasiones, de modo que para evitar el malestar que se puedan derivar de ellas, se precisa la sabiduría que nos hace ser sus dueños y manejarlas con destreza. A partir de ahí se puede obtener siempre gozo. De lo contrario, el alma probará frecuentemente grandes amarguras. El ser dueños y poseedores de la naturaleza comienza en Descartes por ser dueños y poseedores de la propia *res extensa*.

El cuerpo distraía al *cogito* a propósito de su verdadera naturaleza, ahora el cuerpo puede distraer a la voluntad —la parte activa del *cogito*— en orden a la consecución de la verdadera felicidad. El autoconocimiento ha de ir acompañado de la autoposesión, pero como ésta dice referencia a la acción, y en la acción está implicada el alma en su

⁴⁰ Cf. CC, pp. 129 y 130. Elisabeth le pregunta a Descartes cómo asegurar que el entendimiento pueda juzgar sobre lo mejor. Descartes le habla de dos cosas como necesarias: el conocimiento de la verdad y el hábito que hace que uno se acuerde. Sólo Dios conoce las cosas perfectamente, nosotros hemos de conformarnos con saber cómo son mejor para nuestro uso.

unión con el cuerpo, entonces la autoposesión pasa por cierto dominio del cuerpo. En esa tarea la voluntad se va a servir de la imaginación para dominar al cuerpo, igual que antes se ha servido de ella para fingir no tenerlo. En cualquier caso lo que Descartes nos confirma es lo que ha advertido al iniciar sus *Meditaciones*: ningún hombre en su sano juicio ha dudado jamás de la existencia de las cosas materiales —lo mismo que luego afirmará Berkeley—, ni del propio cuerpo, pero que lo que se persigue es, simplemente, mostrar que el conocimiento que tenemos de todo eso es mucho menos firme y evidente de lo que creemos, y que no tiene ninguna utilidad cara a los dos objetos de estudio que realmente constituyen el interés cartesiano: la inmortalidad del alma y la existencia de Dios. Una vez descubiertas estas verdades, se puede averiguar qué ganancia puede obtener el alma de su unión con ese cuerpo que obviamente nunca ha dejado de estar ahí. Si el cuerpo no es necesario para el conocimiento de lo metafísico, pero sí para la acción por relación al mundo sensible en el que transcurre nuestra vida ordinaria, entonces no queda otro remedio que decir que el cuerpo nos es útil en ese ámbito, constatamos que tenemos cuerpo, luego es que Dios lo ha dispuesto así. *Conocer el mundo confusamente es conocerlo en tanto que nos afecta*, eso es conocerlo desde la pasión.

La felicidad del alma es su *tranquilidad*, es decir, una conciencia que no reprocha. Descartes igual que ha querido evitar el error en el plano teórico —consecuencia del pecado—, ahora quiere evitar el error práctico, es decir, otra de las consecuencias del pecado, a saber, la debilidad de la voluntad. ¿Por qué de dónde viene el vicio? Explica Descartes que de la incertidumbre y la debilidad que siguen a la ignorancia, y que hacen nacer los arrepentimientos⁴¹. Se trata de alcanzar una conciencia que no reproche. ¿Cuándo se alcanza una conciencia así? En el momento en que la voluntad sabe que ha hecho lo que estimaba lo mejor evitando así la irresolución. La determinación a actuar es más importante, incluso, que la certeza de no equivocarse, quizá porque Descartes sabe que en el terreno práctico sólo cabe certeza moral, no metafísica, de ahí que lo importante cara a la acción no sea tanto evitar el error, como evitar la debilidad de la voluntad, que se manifestaría en su falta de decisión, lo que *hay que evitar es permanecer irresolutos*. La determinación de la voluntad es lo mismo que la virtud, como ya se ha indicado, y es sinónimo de generosidad. *El virtuoso cartesiano es el hombre generoso*.

De lo dicho hasta ahora se desprende una cuestión: ¿cuál es la diferencia entre la pasión y la virtud? Ambas pueden apuntar al mismo objeto. Ahora bien, en la virtud siempre hay conocimiento de la causa y del fundamento de la acción y pertenece sólo al alma; mientras que en la pasión no hay de por sí ese conocimiento y proceden del cuerpo. Por tanto, puede haber pasiones que sean elevadas a virtudes siempre y cuando la voluntad consienta a las disposiciones en que ponen al alma. Dicho de otro modo, a la virtud siempre le acompaña el conocimiento y al vicio la ignorancia. Como la pasión puede ser usada desde el conocimiento o desde la ignorancia, por eso propiamente el hombre no se puede estimar a partir de ella. La pasión por sí sola no es equivalente de la virtud, ahora bien, igual que la pasión es un movimiento del cuerpo que afecta al alma, de modo semejante la virtud es la autoposesión de la voluntad que también tiene su repercusión en el cuerpo, pues impide, al menos indirectamente, que éste sea zarandeado por la pasión. Por tanto, así como la pasión puede ser una ventaja para el alma, pues sirve para la virtud y le proporciona contento, también la virtud constituye una ventaja para el cuerpo porque lo apacigua y le facilita lo que le es útil y conveniente.

⁴¹ Cf. Carta a Cristina de Suecia, 20 de noviembre de 1647, en CC, p. 271.

Una de las diferencias más esenciales entre pasión y virtud es precisamente que así como la pasión nos hace creer que ciertas cosas son mejores y más deseables de lo que en verdad son, pues nos las presentan oscura y confusamente, nada de eso ocurre con la virtud, que al consistir en determinarse a hacer lo que nuestra voluntad juzga como lo mejor, le deja hacer a la razón su verdadero oficio, a saber, examinar el justo valor de todos aquellos bienes cuya adquisición depende de nuestra conducta, a fin de que nunca faltemos en emplear todos nuestros cuidados para procurarnos aquellos que son los más deseables⁴².

La virtud, por tanto, es un arma necesaria para dominar la pasión. Pero, ¿aquellas almas que carecen de virtud, es decir, las *almas débiles* qué pueden hacer? Se apuntó antes. Lo que aporta la virtud puede ser alcanzado, de algún modo, con la buena educación y la consideración de ciertos conocimientos: la consideración del libre albedrío, las ventajas de usar bien de él, los tormentos inútiles que padecen los viciosos, etc. Es decir, uno puede ponerse en situación de tener que adquirir la virtud de la generosidad. La generosidad es la llave de todas las virtudes y remedio contra todos los vicios. Que Descartes eche mano en lo práctico de la educación viene a indicar, una vez más, los diferentes parámetros que rigen lo teórico y lo práctico. La educación era no sólo inútil, sino perjudicial para la búsqueda de las verdades metafísicas, suponía aceptar la herencia legada por el pasado sin que hubiera sido examinada por la propia razón desde la búsqueda de lo evidente; ahora, en cambio, resulta útil para ayudar a las almas débiles en la lucha con las pasiones. Quien hace uso de la educación se sirve de algo externo, a diferencia del alma fuerte que se sirve tan sólo de su sola fuerza interior. Caben efectos externos parecidos, pero la diferencia de los móviles desde los que se dirige la acción es notable.

4. LA GENEROSIDAD

Descartes concluye la segunda parte del *Tratado de las Pasiones* explicando que la utilidad de la moralidad cara a las pasiones es orientar su dominio mediante la regulación del deseo, limitándolo hacia la consecución de aquello que únicamente está en su poder para evitar así el fracaso. La regulación del deseo, más bien dicho, su limitación hacia aquello que depende de nosotros, se concretiza en forma de virtud y la más importante es precisamente la que nace de mirarnos a nosotros mismos. Descartes nos lo revela al hilo de un estudio más pormenorizado de las pasiones que dependen de la *admiración*, primera de las pasiones primitivas.

Una de las especies de la admiración es la *estima*, que consiste en la admiración que despierta en nosotros un objeto grande. Cuando es a nosotros mismos a quien dirigimos nuestra estima, esto es, cuando es a nosotros mismos a quienes admiramos, entonces nace la magnanimidad, que más propiamente se llama *generosidad*. ¿Qué es lo que hace que seamos dignos de admirarnos a nosotros mismos? El uso que hacemos de nuestro libre albedrío y el dominio que tenemos sobre nuestras voliciones, puesto que sólo a partir de lo que depende del libre albedrío se nos puede alabar o censurar. A partir de las acciones libres nace la alabanza o la censura y sólo con esas acciones libres nos asemejamos a Dios, es decir, que haciéndonos dueños de nosotros mismos es como nos asemejamos a Él: la *autoposesión* que lo divino tiene sobre sí a nuestro nivel es lo que hemos de intentar si queremos hacernos dignos de recibir alabanza y

⁴² Cf. Carta a Elisabeth, 1 de septiembre de 1645, en CC, p. 126.

evitar censura; sólo en ese intento el hombre merece ser estimado, en primer lugar, por él mismo. Hay que evitar perder por cobardía esos derechos que la divinidad misma nos otorga.

Dios es infinito en conocimiento y en voluntad, esto es, en saber y en querer. Nosotros, en cambio, siendo finitos en el conocer tenemos una voluntad infinita, como la divina. Ahora bien, ¿qué hemos de hacer? Igual que Dios decide algo y una vez decidido no lo cambia, y en ese sentido entre su querer y su conocer hay un ajuste perfecto, del mismo modo hemos de hacer nosotros. La diferencia es que Dios decide siempre sin error, y nosotros hemos de decidir sin preocuparnos mucho si erramos o no. De algún modo, Descartes da por sentado que lo que hay que hacer es escoger entre lo probable aquello que la voluntad decida como lo mejor y tomarlo como verdadero, he ahí la persistencia cartesiana en salir del escepticismo. Se precisa siempre un *juicio verdadero* que supere toda posible suspensión. Como afirmó en su día Popkin, Descartes quiere proclamar que su método es el único medio intelectualmente preparado para vencer los asaltos del escepticismo⁴³, también a nivel práctico debiera de ser así.

A nosotros sólo nos pertenece de verdad el libre albedrío y usarlo bien o mal está en manos de la libre y espontánea decisión de nuestra voluntad. Lo utiliza bien aquel que tiene una firme resolución a hacer todo aquello que ha determinado como lo mejor según su propio juicio, eso significa seguir a la perfección la virtud. El virtuoso cartesiano es el generoso, el que se estima a sí mismo por lo único que uno merece ser estimado, a saber, la autoposesión de su libre arbitrio. Todo eso es sinónimo de *buena voluntad*⁴⁴. A la *buena voluntad* le acompañan: los no remordimientos, la propia satisfacción, el juzgar del mejor modo —a pesar de la falta de evidencias— y la resolución a determinarse a la acción y saber que en eso el hombre se autoposee, se hace dueño de sí.

Descartes habla de todo ello como de una posibilidad real para el hombre en esta vida, al margen de la fe y de la gracia. Parte para ello de una premisa: considerar la bondad de las cosas en sí mismas. Evidentemente en ese sentido y sin relacionarlo con ninguna otra cosa, es decir, en sentido absoluto: Dios es el Soberano Bien, pues nada hay más perfecto que Él. Sin embargo, si esa consideración —la bondad de cada cosa— la referimos a nosotros mismos y no por relación a los otros, entonces, nada hay que debamos estimar más sino aquello que nos pertenece de alguna manera y que es de tal modo bueno que es perfección para nosotros tenerlo. Eso es la virtud. La perfección para el hombre es tener conciencia de su propia virtud, he ahí su autoposesión.

La posibilidad de no ser dueño de las propias voliciones acontece cuando en lugar de actuar según la libre y espontánea determinación volitiva, el hombre sigue el objeto de sus pasiones sin discriminar si eso es lo bueno o malo, conveniente o inconveniente, gozoso o doloroso, y sin poder evitar la falta de atención hacia el objeto propio de la razón o hacia lo útil que nos conviene. Lo que hay que conseguir es que la pasión que procede del cuerpo no estropee, ni impida, el autodomínio, ni la autodeterminación, ni la autoestima. De ahí nace la *humildad virtuosa*, aquella que nos permite, a pesar de la imperfección de nuestra naturaleza y de nuestras faltas, utilizar bien de nuestro libre albedrío. Esto, que es lo único que nos hace merecedores de estima, se lo concedemos también a los otros, de ahí que no nos prefiramos a nadie, ni menospreciemos a los demás a pesar de sus posibles faltas y debilidades externas.

⁴³ Cf. POPKIN, R. H., *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, University of California Press, California, 1979, p. 173.

⁴⁴ Cf. DESCARTES, R., *Passions*, AT, XI, troisième partie, art. 154.

¿Qué es lo que más estima el generoso? —se pregunta Descartes—: *Hacer todas aquellas cosas grandes* de las que se sabe capaz, puesto que se ha acostumbrado a desear sólo aquello que sabe con seguridad que va a lograr hacer existosamente. De todo lo que se sabe capaz, justo lo más grande es *hacer el bien a los otros y menospreciar su propio interés por este motivo*, de ahí que el verdadero generoso es siempre amable, cortés, servicial con los otros y, también, dueño de sus pasiones, puesto que, por ejemplo, no desea más allá de lo que está en sus manos y, por tanto, no desea mucho, lo cual le ahorra mucho vaivén pasional; no odia, pues estima a todos; no tiene miedo, puesto que su virtud le da seguridad; no se deja arrebatar por la ira, puesto que estima en muy poco las cosas que no dependen de él y, por tanto, nunca concede al enemigo el reconocer que está ofendido, etc.

Cabe la duda de si el *generoso cartesiano* encarna un nuevo modo de orgullo, autosuficiencia y seguridad de sí —con todos los parabienes divinos, pues en última instancia es la divinidad quien nos ha creado para actuar así—; o, si más bien, el generoso cartesiano es el perfecto humilde que camina en la senda de la verdad. La duda se plantea porque si el generoso se estima a sí mismo por razón de su propia virtud y dado que la prueba más grande de ella es hacer bien a los otros, al final no se sabe muy bien si el hacerles bien es para tener la satisfacción de la propia virtud, esto es, buscando la propia autocomplacencia y autosatisfacción, o si, por el contrario, buscamos el hacerles el bien al margen de esto, en cuyo caso la satisfacción sería simplemente una legítima consecuencia. La duda es evidente, puesto que *la generosidad es la forma real de la virtud cartesiana*, no la *devoción*, ni la *amistad*. Dicho de otro modo, ya que el bien es el fin que se persigue con la acción, y éste es la consecución de la propia virtud, no sólo Descartes está próximo de la moral estoica, sino que se aleja de la cristiana, en contra de la opinión de Laporte que no encuentra oposición entre cartesianismo y cristianismo⁴⁵; sin embargo, habrá que señalar que al menos en lo que se refiere a la virtud —así como en otras cuestiones—, la perfecta armonía es más que dudosa, entre otras cosas porque en el cristianismo no hay separación radical entre lo natural y lo sobrenatural, sino distinción. Además, la moralidad no es fin para el cristianismo. De modo que el hombre que obra el bien nunca lo hace desde sus solas fuerzas⁴⁶, ni lo hace desde una voluntad ajena a la verdad que el entendimiento le presenta, ni tiene a la virtud por fin de su actuar. No obstante, lo que en nosotros plantea duda, está por encima de ella en Descartes: el generoso encarna la forma virtuosa de la humildad.

Una vez más es Spaemann quien señala que la tranquilidad, el sosiego es el privilegio de un sujeto que permanece siempre consigo. La lóbica lo arranca de sí y lo entrega a situaciones de las que no es señor. La tranquilidad consiste en que la subjetividad se encierra en sí misma y parece incompatible con la consumación del amor. El amante no se cambiaría por el sosegado sin amor. La diferencia entre tranquilidad y felicidad se funda en la diferencia entre reflexión y espontaneidad constitutiva de la vida consciente. Al sosegado en la medida en que lo es no le falta nada: en la medida en que acierte a encerrarse en el espacio interior de la autarquía; en la medida en que todo lo que le ocurra a él o a los demás siga siendo externo será algo extrínseco para él, es decir, no le afectará⁴⁷. Sin embargo, el cristianismo entiende que es la caridad la forma de toda virtud, no la generosidad tal como Descartes la describe.

⁴⁵ Cf. LAPORTE, J., *Le rationalisme de Descartes*, PUF, Paris, 1988.

⁴⁶ Krailsheimer, por ejemplo, sería uno de los que perciben en Descartes la apuesta por una *autosuficiencia radical* al hacer uso de la sola luz de la razón. Cf. KRAILSHEIMER, A. J., *Studies in self-interest. From Descartes to La Bruyère*, p. 35.

⁴⁷ Cf. SPAEMANN, R., *Felicidad y Benevolencia*, p. 113.

¿Quién es el orgulloso para Descartes? Todo aquel que se estima por algo distinto de la generosidad; puesto que se estima por aquello que no depende de él. El *orgullo* es siempre un vicio injusto, habitual entre los ignorantes y estúpidos, dada la adulación externa que se practica en el siglo. Aquel está dominado por las pasiones, a diferencia del generoso que se sabe libre ante ellas. El orgulloso alejado del verdadero bien —la noble autoposición de sus voliciones— busca honores, riquezas, belleza, ingenio, etc. Es decir, busca bienes externos, los bienes escasos y difícilmente comunicables, lo imposible, lo cual hace que en su propio intento quiera rebajar a todos los hombres, de ahí las pasiones que se desencadenan en él y que le esclavizan: odio, celos, envidia, etc.

La autosuficiencia —en la moral cartesiana— forma parte de lo que es la virtud, hasta el punto que carecer de ella es encarnar la humildad en su forma viciosa y que se puede ver en las almas débiles. El alma débil hace cosas de las que luego se arrepiente, como si no tuviera en sus manos su libre arbitrio. No sabe subsistir por sí mismo, ni pasar sin aquellas cosas que dependen de otros. El alma débil cae en las garras de la fortuna, pues exponerse a lo imposible, es exponerse al arrepentimiento⁴⁸, esto es, a perder la tranquilidad del alma.

Es clara la deuda de Descartes con el estoicismo. La vida lograda para los seguidores de *la Stoa* es inseparable de la autarquía: autoafirmarse en la contingencia de la existencia. El sabio estoico se halla libre de pasiones y es indiferente ante los bienes que la fortuna le puede dar y quitar, puesto que el sabio estoico se basta a sí mismo. Tal forma de autoafirmación de la libertad —frente a los dioses incluso— pretende independizar la plena consumación de la fortuna y ser feliz con independencia de tener felicidad. De este modo el sabio estoico también hace que la consumación perfecta sea incompatible con la bienaventuranza, pues presupone la supresión de la autarquía en el olvido de sí característico del amor de benevolencia. El equivalente estoico de la realización de la bienaventuranza se llama sosiego y ahí se sitúa Descartes⁴⁹.

Al generoso le acompaña la forma virtuosa de la humildad, entre otras cosas, porque el generoso obra desde el conocimiento, no desde la opinión. El generoso conoce, de una parte, la única causa por la cual merece ser estimado, de otra parte, conoce suficientemente sus debilidades, lo cual hace que no se estime demasiado. Al contrario, el vicio siempre procede de la ignorancia, ésta hace que los orgullosos se enorgullecen o se humillen más de lo que deben, y cómo normalmente les sobreviene algo que les enorgullece y a continuación algo que les humilla, eso hace que estén a disposición de la variabilidad de la pasión, que como ya se dijo hace al alma desgraciada, pues la esclaviza.

Igual que la generosidad es una especie de la admiración, también lo es la *veneración*. Es la inclinación del alma ante una causa libre que nos puede hacer bien o mal, y que nos supera de algún modo. El movimiento de los espíritus va acompañado de admiración y temor, y dado que se trata de una causa libre, nos sometemos a ella para intentar ganarnos su favor. Si la causa libre nos hace bien a ella le acompaña la devoción y el amor. Si la causa libre nos hace mal, a esa veneración le acompaña el odio. El *desdén*, última de las especies de la admiración que Descartes señala, es la tenden-

⁴⁸ La propia Elisabeth, en la carta del 13 de septiembre, le recuerda a Descartes cómo, según él, el arrepentimiento es uno de los principales obstáculos de la beatitud. Pero, en otra carta, la del 3 de noviembre, Descartes distingue el arrepentimiento como virtud cristiana de la pasión, una subespecie de la tristeza. Cf. CC, p. 150. Como virtud hace que nos corriamos tanto de las faltas que hemos cometido voluntariamente como involuntariamente.

⁴⁹ Cf. SPAEMANN, R., *Felicidad y Benevolencia*, pp. 112-113.

cia del alma a menospreciar una causa libre que puede hacernos el bien o el mal, pero que está por debajo de nosotros, de modo que verdaderamente no puede ni lo uno, ni lo otro.

El generoso usa bien de estas dos pasiones, no así el débil de espíritu, es decir, el humilde en su forma viciosa. El generoso por relación a esas pasiones se conduce dando a cada uno lo que merece, luego el *generoso es también justo*, de acuerdo con la definición clásica de justicia. El generoso es humilde para con Dios, a los hombres les da el honor que cada uno merece según su rango y autoridad y, respecto a sí, menosprecia el vicio, puesto que como está seguro de su virtud sabe que el vicio no puede nada contra él. Todo lo contrario el débil de espíritu, que nunca da al otro lo que merece, de modo que peca por exceso o por defecto. Por exceso, cuando teme o reverencia lo que no lo merece, lo que debiera menospreciarse, de ahí nace toda superstición; por defecto, cuando desdeña insolentemente aquello que merece ser reverenciado, de ahí nace la impiedad. Los débiles de espíritu, los humildes viciosos, es decir, los orgullosos, pasan de la superstición a la impiedad y de la impiedad a la superstición.

5. LA VIDA SOCIAL

No parece que Descartes parta de la consideración de que el hombre es un ser social por naturaleza. El hombre es la unión de alma y cuerpo, ese hombre tiene noticia, principalmente por el testimonio de los sentidos y la imaginación, y contando con la veracidad divina, de la existencia de otros hombres, pero ¿qué tipo de relación se establece entre ellos? La utilidad está en el fondo del planteamiento cartesiano: los hombres no sólo somos distintos, sino que vivimos separadamente, con intereses particulares y, queda claro, que sin la sociedad no se podría subsistir. Por tanto, al menos por razón de utilidad la sociedad es real y pertinente. Ahora bien, ¿nuestras relaciones con los demás se rigen sólo según la utilidad? Ahí es cuando Descartes confiesa que esa actitud nos haría imposible la virtud, por tanto, el pensamiento que logrará de nosotros un comportamiento virtuoso e incluso heroico es considerarnos como una parte muy pequeña del todo —se apuntó antes—. Sin embargo, no parece claro del todo que sólo a partir de esa consideración el hombre prefiera a los demás antes que a sí mismo, a no ser que encuentre alguna ventaja en ello como es, sin duda, la práctica de la virtud. Pero, entre utilizar a los otros para alcanzar intereses particulares o alcanzar la virtud, no hay excesiva diferencia, por más que se considere más noble la virtud que la consideración de los intereses propios.

La respuesta cartesiana tampoco pareció convencer a Elisabeth que insiste en la cuestión. Es entonces cuando el filósofo francés declara que si sólo pensáramos en nosotros mismos sólo nos podríamos unir a bienes particulares, mientras que si pensamos en los demás, considerándonos partes de algún otro cuerpo, entonces participaremos de los bienes que son comunes, sin privarnos de aquellos que nos son propios. Por tanto, no hay satisfacción comparable a aquella que se sigue de las buenas acciones que proceden de la pura afección por los otros, sin referir nada a uno mismo, es decir, la virtud cristiana de la caridad⁵⁰. Pero Descartes nos brinda una moral al margen de la gracia. Entonces de nuevo se plantea la duda que surgía al hablar del *generoso*: ¿qué se busca: el bien mediante la virtud, o la virtud como bien del que deriva la máxima satisfacción? El *generoso cartesiano* va a devenir *sospechoso* con La Rocheffeaucould en la segunda

⁵⁰ Cf. Carta a Elisabeth, 6 de octubre de 1645, en CC, pp. 140-141.

mitad del siglo xvii. La sospecha se genera sobre la falta de claridad respecto a qué es lo que verdaderamente se busca con la acción virtuosa, cuál es el verdadero móvil de la virtud cuando se opera desde una moral natural, ajena al plano de la gracia y de lo sobrenatural.

Lo público no es algo a lo que cada uno contribuya desde su bien particular, pues éste se estima que en tanto que interés referido a un individuo separado del resto es algo ajeno, no común. Luego lo público deviene opcional cara al propio individuo. Si el hombre vive en sociedad por necesidad, más que porque le resulte esencial, entonces lógicamente aquello que haga referencia a la organización de lo social —esto es lo público— no es en primera instancia una obligación para todos y cada uno, sino una opción de vida. Quizá por eso le confiesa Descartes a Elisabeth que: «es difícil medir exactamente hasta dónde la razón ordena que nos interese por lo público, pero tampoco es una cosa en la que sea necesario ser muy exacto: es suficiente satisfacer a la propia conciencia, y en esto se puede dar mucho a la propia inclinación. Pues Dios ha establecido el orden de las cosas, y unido a los hombres juntos en una sociedad tan estrecha, que aunque cada uno refiriese todo a sí mismo, y no hubiese ninguna caridad para los otros, no se dejaría de emplear ordinariamente por ellos en todo lo que estuviera en su poder, con tal de que usase de la prudencia... Y, de otro lado, como es la cosa más alta y gloriosa, el hacer bien a los otros hombres más que procurárselo a uno mismo, son las más grandes almas las que tienen esta inclinación»⁵¹.

Si no se pierde de vista que Descartes quiere hacer una filosofía moral natural y ajena a todo dato revelado, entonces lo que acaba de decir no está exento de ricos matices. Una sociedad donde reinase la caridad es una sociedad que cuenta con la revelación y la ayuda sobrenatural, ahora bien, la fuerza sobrenatural es capaz de transformar en propio aquello que en principio es interés particular de otro, hasta el punto de que lo busque no por razón de la propia virtud, ni del propio contento, sino porque es bueno en sí. Ahora bien, si este ámbito queda puesto entre paréntesis, como es la intención de Descartes, ¿cuál sería su alternativa? El orden que de modo natural Dios ha establecido entre los hombres: que vivan juntos y trabajen unos para otros, o bien, según lo más noble y glorioso: el hacer bien a los otros con la satisfacción de la propia virtud; o bien, referir las cosas que hacemos a nosotros mismos, sin tomar en cuenta los intereses de otros salvo por necesidad. Descartes advertirá que obviamente existen diferencias entre esas dos opciones, y que sin duda la que ordena a la virtud hace al alma más feliz que la otra, si bien pueden obtener resultados inmediatos muy parecidos.

«La razón —escribe— que me hace creer que estos que no hacen nada más que por su propia utilidad personal, deben tanto como los demás trabajar por los otros, y tratar de agradar a cada uno, tanto como está en su poder, si ellos quieren usar de la prudencia, es que se ve ordinariamente suceder que éstos que son estimados serviciales y diligentes a agradar, reciben tantos buenos oficios de los otros, incluso de aquellos que jamás han estado obligados, los cuales no recibirían si se les creyera de otro humor, y que las penas que tienen para agradar, no son tan grandes como las comodidades que le concede la amistad de aquellos que se las conceden. Pues no se espera de nosotros más que los servicios que cómodamente podemos devolverles, y no esperamos ventaja de los otros, pero sucede a menudo que aquello que les cuesta poco nos beneficia (aprovecha) mucho, e incluso nos puede importar la vida... Y, para mí, la máxima que yo siempre he observado en toda la conducta de mi vida, ha sido sólo *seguir el gran camino*, y creer que la

⁵¹ Carta a Elisabeth, 6 de octubre de 1645, en CC, p. 146.

principal finura es de no querer más que usar en todo de finura. Las leyes comunes de la sociedad, las cuales tienden todas a hacer bien los unos a los otros, o al menos a no hacerse en ningún caso el mal, son, me parece, tan bien establecidas que cualquiera que las siga francamente, sin ningún disimulo, ni artificio, lleva una vida mucho más feliz y más segura que éstos que buscan su utilidad por otras vías, las cuales, en verdad, logran algunas veces por la ignorancia de los otros hombres y por el favor de la fortuna; pero sucede bien a menudo que cuando ésta falta... se arruinan»⁵². Descartes obviamente opta por el camino de la virtud, pero no queda claro que emplearse en la virtud para tener una conciencia tranquila sea verdaderamente lo más virtuoso, ni tan siquiera algo ajeno a una racionalidad utilitarista. En cualquier caso, la alternativa a una sociedad que actúa desde la caridad es una sociedad que actúa desde las leyes establecidas caras al bien público. Descartes entiende el contento como el testimonio interior de que tenemos alguna perfección. Por eso practicar la virtud va siempre acompañado de placer y satisfacción y también por eso la alegría es uno de los bienes a alcanzar en la vida. La alegría o contento es la seguridad de poseer lo más perfecto: la autoposesión de la propia voluntad. Vivir en beatitud es tener el espíritu completamente satisfecho y contento. Y todo eso hay que buscarlo en lo que depende de uno⁵³.

Ese atender a las leyes, junto a la religión y costumbres del país y la conducta de los mejores en sociedad, era el contenido de la primera de las reglas morales dadas en 1637. Mientras esté en construcción una moral científica de acuerdo con los nuevos parámetros, la mejor opción es actuar desde lo que se ve hacer como mejor a otros. Una vez más, es claro el cambio de paradigma entre el mundo teórico y práctico. En el primero era preciso caminar en solitario, lo cual obligaba a no reconocer más maestros que a la propia razón. En cambio, ahora en el mundo práctico, sin maestros, esto es, sin modelos adecuados el hombre, el sabio no sabría cómo conducirse.

Respecto a cómo hacer en los asuntos civiles, lógica preocupación de Elisabeth, Descartes al principio se excusa haciendo alusión al tipo de vida que lleva él, una vida retirada, de modo que no puede darle consejos muy concretos, salvo el ya apuntado de seguir la experiencia más que la razón en esos asuntos, pues así es como se conducen la mayoría de los hombres con los que tratamos. No obstante, tras condenar las principales tesis del *Príncipe* de Maquiavelo, le ofrece un resumen de su modo de conducirse en la vida: «Practicar estas máximas que enseñan que la felicidad de cada uno depende de él mismo, y que es necesario de tal manera mantenerse fuera del imperio de la fortuna, que, bien que no se pierdan las ocasiones de retener las ventajas que ella pueda darnos, sin embargo, no se cree uno desgraciado cuando ellas nos las niega; y por esto que en todos los asuntos del mundo hay cantidad de razones a favor y en contra, que se deba parar a considerar principalmente las razones que sirven a hacer que se aprueben las cosas que se ven llegar»⁵⁴.

La moral cristiana, frente a la estoica, por ejemplo, invita al hombre a hacer su vida cara al futuro respondiendo a algo previo que ya ha recibido de parte de la divinidad: el ser, los talentos, las tendencias, ciertas posibilidades, el fin último, etc. De ahí que se hable en esa tradición de «hacer fructificar los talentos». El hombre no es un muñeco en manos de la divinidad, no está inscrito en un destino que le resulta ciego, oscuro y ante el que el hombre no tiene nada que hacer salvo consentir entendiendo o sin entender. Al contrario, al hombre se le pide que se esfuerce por conocer ese destino al que la divini-

⁵² Carta a Elisabeth, enero de 1646, en CC, pp. 161 y 162.

⁵³ Carta a Elisabeth, mayo o junio de 1645, en CC, p. 103.

⁵⁴ Carta a Elisabeth, septiembre de 1646, en CC, p. 180.

dad mismo le invita, que se esfuerce por quererlo y que ejercite su entendimiento y su voluntad para cumplirlo. El posible «no-entender» no sería irracionalidad, sino una racionalidad que de momento supera nuestra capacidad, pero que tarde o temprano uno acaba por penetrar, o mejor, acaba siendo penetrado por ella.

En ese escenario de algo ya dado pero no aún hecho, el pasado y el futuro se entrelazan en un juego de voluntades, la divina y la humana, que lejos de ser mutuamente autónomas, devienen cada vez más cercanas y dependientes. El hombre conoce cada vez mejor la voluntad de la divinidad y Ésta dispone a favor del hombre toda la potencia de su Voluntad. Una parte de esto está ausente en la moral cartesiana y, a partir de ella, en la moral moderna que parte de haber separado fe y razón. La voluntad divina, entonces, no puede ser conocida en detalle, luego la voluntad humana se ha de dirigir en completa autonomía y con una cierta ceguera respecto a lo que Dios pudiera querer *en concreto*. Como aquella no puede hacia el pasado —no cabe que la voluntad humana ejerza un poder creador sobre el ser—, su poder se hace efectivo sólo hacia el futuro y en ese ejercicio encuentra la única satisfacción a la que ahora puede aspirar, a saber, el contento que se sigue de sus propias decisiones autónomas.

Ahora bien, desear hacia el futuro puede resultar frustrante cuando no se alcanza el objeto del deseo, por tanto, si bien al hombre le acompañaría el contento de haberse decidido a actuar, le podría desasosegar el comprobar que su deseo no se cumple. Luego, para evitar que la tranquilidad sea perturbada, el hombre ha de ser feliz en la negación de su deseo. Pero, cómo acertadamente se plantea Grimaldi, ¿qué tipo de felicidad es esa?⁵⁵

Con Descartes se inicia un nuevo modo de entender la tarea moral, cada vez más alejada de cualquier fundamento de orden religioso. Cuando la moral cuenta con esto último, el hombre sabe que no está solo en el ejercicio de su virtud, ni en la consecución de aquello último que constituye su bien supremo. La religión le abre a la relación con un Ser Trascendente que, en el caso del cristianismo —que es la tradición propia de Descartes—, le proporciona una ayuda sobrenatural, sin la cual el hombre sabe que difícilmente alcanzará de modo constante la presencia definitiva del bien en su vida. De otra parte, la moral implica el ejercicio de cierta ascesis. Optar por la propia perfección, exige la renuncia a bienes más o menos inmediatos, aquellos que el hombre no puede incorporar dentro de sí hasta el punto de que le transformen y le hagan *bueno*. Obviamente la fortuna, por ejemplo, es un bien de ese tipo. No cabe una incorporación intrínseca de los bienes de fortuna, luego cara a la perfección propia el hombre puede usar mejor o peor de esos bienes, pero no puede hacerse *uno con ellos*. El ejercicio de dominio que la voluntad cartesiana se esfuerza por practicar no es un ejercicio de renuncia ascética fundamentada en una última ayuda sobrenatural, sino más bien, un ejercicio de distanciamiento de lo material y de todo aquello cuyo intento de conquista haría palmariamente visible la escasa potencia humana. Dicho de otro modo: el modo de evitar el fracaso y con ello la humillación, sería evitar todo aquello que nos supera, y apuntar tan sólo hacia lo que es un éxito seguro. El contento del espíritu ahí está asegurado. Por todo ello el conocimiento metafísico es parte integral del bien supremo al que aspira el hombre: el contento del espíritu que se sigue de la conciencia del propio éxito. Y en todo ello lo determinante es la moderación del deseo, es más, la renuncia a todo deseo que sea infinito. La religión no estaría en continuidad con una moral en la misma dirección del fin, sino más bien estaría más allá de esa moral y apuntando a un fin distinto.

⁵⁵ Cf. GRIMALDI, N., *Descartes et ses fables*, PUF, Paris, 2006.

O bien se espera en algo más que culmine el deseo infinito del hombre, o bien se ha de mitigar ese deseo y reducirlo hasta alcanzar con seguridad aquello que el propio poder da de modo seguro. Esto último es la opción cartesiana. Se excluye cualquier completud de lo natural humano con lo sobrenatural divino. El hombre en su hacerse mira a su futuro y a un futuro que depende de él. Su pasado ontológico —su ser como dado por Dios— no abre a la vía de la interioridad espiritual, sino tan sólo a una interioridad de orden psicológico, por eso su ideal de felicidad se traduce en tranquilidad y sosiego. La infinitud del deseo lleva a la sumisión de la voluntad y a la renuncia consciente de la propia infinitud a cambio de seguridad, se evita así el drama de la paradoja humana. Sin embargo, lo que acaba encontrando Descartes es una paradoja aún más incomprensible: que el hombre sabiéndose infinito en su desear encuentre su contento en la negación de ese deseo. Es entonces cuando la posible salida de la conciencia al mundo, se torna una falsa salida, pues de nuevo el sujeto opta por la seguridad que le ofrece la inmanencia de su propia conciencia. Cualquier salida externa se hace imposible si se ha de pagar el precio que Descartes exige: la certeza subjetiva asociada a una seguridad de orden particular.

Que Descartes descubra al hombre mismo significa para Alquié⁵⁶: la ambigüedad que experimenta el que duda si someterse al ser evidente o crear sus propios valores. Es en cualquier caso la herencia del humanismo renacentista. Situar en el centro al hombre, presupone que éste establezca la medida de la realidad. Ontológicamente no puede hacerlo, pero ¿qué impediría hacerlo técnicamente? El mundo puede ser tratado como objeto por relación al hombre. Pero el hombre no puede ser objeto para sí mismo, tan sólo puede ser libertad. Una libertad que se sabe dueña de sí es *ser generoso*, en terminología cartesiana, porque siendo la generosidad una pasión derivada de la admiración, es ésta la única en la que propiamente apenas se deja sentir el cuerpo. Es decir, ahí es donde al hombre le resulta más fácil poder mantener la posesión de su juicio, en tanto que éste apenas está amenazado por lo sensible. Lo ontológico sólo depende de Dios, pero lo técnico depende del hombre y lo puede aplicar tanto al mundo natural como a su propia existencia. Eso es al final la moral: una técnica que le permite al *cogito* en tanto que voluntad dominar el objeto que lleva consigo el hombre vivo, a saber, su propia *res extensa*. Pero, es ahí donde se confirma la separación radical entre verdad y vida, pues el ámbito epistémico de la técnica es el de la verosimilitud no el de la verdad.

Descartes ha ensayado con la sabiduría que propone, no una voluntad de poder capaz de crear el ser en cada instante —esa sería la voluntad nietzscheana—, sino una voluntad cuyo poder se constata en tanto que pone límite a sus deseos. La voluntad cartesiana es la constante negación de nuestra tendencia activa a la infinitud. Pero en esa negación el hombre no gana en universalidad, ni en eternidad, ni en presencia real de infinitud como ocurre en la ascética cristiana, sino que el hombre se contenta en un sometimiento que encierra al hombre en la inmanencia de la propia subjetividad. Ahí el hombre encuentra la alegría que deriva de saber que en el dolor y en la desgracia se cumple la Voluntad de Dios. Al fin y al cabo el perfecto generoso optará por lo mejor, eso incluye aquella Voluntad. Ahora bien, ¿qué tipo de aceptación es esa? En el cristianismo el motor de la aceptación es el amor y todo amor engendra olvido de sí, eso es lo que parece imposible en el sistema cartesiano, pues la conciencia de la propia virtud es condición *sine qua non* del propio contento. La plenitud que engendra el amor en el olvido de sí constituye la esencia del cristianismo, pero éste es más que una moral; frente a ello Descar-

⁵⁶ Cf. ALQUIÉ, F., *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, p. 338.

tes propone una técnica ética donde la conciencia de la propia virtud representa a nivel práctico el propósito de todo el edificio del saber.

El *conocimiento de sí* exige del hombre el *dominio de sí* del que resulta el *contento de sí*. Pero, en ese contenido efectivo el hombre ha perdido de nuevo la *res extensa* y la sociabilidad. Es decir, a pesar del intento, la moral cartesiana es, como lo ha sido la metafísica, un camino para andar en solitario. La generosidad es la sabiduría de quien se autoposee. Por eso el amor no puede ser la forma de la virtud en Descartes, porque si bien para amar hace falta autoposeerse, el que ama ha renunciado a la seguridad de su propio dominio y alcanza su contenido en poseer a la vez que es poseído por otro. Esa cierta pasividad que engendra toda forma de amor auténtica es incompatible con la generosidad cartesiana. El amor hace al hombre dependiente, uno se hace no sólo desde uno mismo, sino también desde otro. Descartes quiere potenciar la vida desde sí, teniendo a Dios como fundamento y sin mediaciones humanas⁵⁷.

De nuevo en palabras de Spaemann⁵⁸: «Si salimos de nuestra centralidad y descubrimos al otro —no meramente como algo teórico, pues teóricamente avanzamos hacia los objetos—, sino en tanto que individualidad, ese otro se nos hace accesible en la forma de la afirmación libre, de la aceptación». Esta autotrascendencia de la vida es lo racional, en su forma más elemental hablamos de justicia, en su forma más alta de amor. Pero eso no es Descartes. La dialéctica entre conciencia inefectiva, finita y anticipación de una conciencia infinita se apoya —en el pensamiento cartesiano— en el supuesto de que hay que abandonar el concepto de vida. Por su misma índole la vida no es una percepción clara y distinta. Sin embargo, en la percepción clara y distinta del *yo*, la vida se recupera a sí misma. Al organismo no me refiero en el acto de decir *yo*, sino que para Descartes es un objeto, no lo puede distinguir de una máquina. La vida es, o bien aquello que se recupera a sí mismo en la conciencia, o bien no es vida en absoluto, sino un complejo de partes materiales con cualidades sistemáticas determinadas, es decir, algo simétrico a la simulación de la vida. La vida consciente es el paradigma de la vida y en ella el momento de la vida inconsciente es algo constitutivo. El que no podamos formar una percepción clara y distinta de la felicidad se desprende de lo que hemos dicho: como sustituto del concepto de felicidad, el de tranquilidad es claro y distinto. Es el compañero práctico del *cogito*. Sin embargo, sólo deviene posible evitando la idea de una satisfacción real.

6. CONCLUSIONES

Algunas conclusiones se desprenden del discurrir filosófico cartesiano. Puesto que si bien Descartes busca una metafísica como ciencia segura sobre la que establecer todas las posibles verdades que el hombre pueda descubrir, lo que cabe señalar también es que Descartes está comprometido con la antropología⁵⁹, pues cuando él habla del hombre, habla de la persona, como unión de alma y de cuerpo, no habla del *yo cogito*, y es precisamente el hombre el que ha de habérselas con el transcurrir temporal. Descartes insis-

⁵⁷ Cf. BODEI, R., *Una Geometría de las pasiones*, p. 399.

⁵⁸ Cf. SPAEMANN, R., *Felicidad y Benevolencia*, pp. 141-145.

⁵⁹ De acuerdo con Denis Kambouchner el *Tratado de las Pasiones* sería su único verdadero escrito de antropología. Texto que como veremos hace referencia al hombre verdadero, el encarnado, en el que se cumple la unión del alma y del cuerpo. Cf. KAMBOUCHNER, D., *L'homme des passions. Commentaires sur Descartes*, vol. II, Albin Michel, Paris, 1995, p. 324.

te en que nuestra naturaleza es tal que requiere suficiente tiempo para el reposo y muy poco para dedicarse a las cosas serias y difíciles, entiéndase la tarea metafísica, por tanto, lo que el hombre, la persona una, ha de hacer es esforzarse por adquirir esas pocas verdades, conservarlas y echar mano de ellas cuando sea preciso, es decir, cuando lo oscuro y lo confuso que nos compromete continuamente, arriesgue la pérdida de las mínimas evidencias a las que puede aspirar el hombre.

La razón que conoce evidencias juega un papel mínimo en el vivir cotidiano, y éste queda aún más reducido cuando el hombre actúa con más hombres. En esos asuntos, los de la *vida civil*, Descartes opta por la *vía de la experiencia*, más que por la vía de la razón, pues esta vía la andan muy pocos —le confía a Elisabeth—, de modo que si bien sería deseable que los hombres fuesen todo lo razonables que se espera de ellos, de manera que sabiendo lo que deberían hacer, se pudiese juzgar lo que harán; sin embargo, ese deseo no se corresponde con la realidad, de ahí que los mejores consejos no sean siempre los más felices⁶⁰. A esa consideración se añade el apunte biográfico del propio Descartes, quien procuró llevar una vida retirada de los asuntos públicos, siendo así coherente con la opción de su propia filosofía, bastante solitaria.

Descartes ofrece —además de la física— una metafísica y una antropología que —como hemos intentado mostrar— es sobre todo una filosofía para la acción, una moral. Sabe que la metafísica es primera y más importante, al tiempo que muy pocos se van a ocupar de ella y la van a llegar a comprender; no obstante, la parte práctica de su filosofía, es justo en la que existencialmente están implicados todos los hombres, pues si bien la inmensa mayoría vive sin hacer metafísica, lo que sí hacen es vivir según una unión de alma y cuerpo que él cree haber resuelto mejor que lo han hecho los anteriores, si bien es consciente de la dificultad del problema, pues cuando le insiste a Regius en que debe aprovechar todas las ocasiones para afirmar que el hombre es verdaderamente un ser por sí y no por accidente, añade: «El alma está realmente y sustancialmente unida al cuerpo, no por su situación y disposición (...), sino que ella está unida al cuerpo con una verdadera unión, tal como todos la admiten, aunque nadie explique qué sea esta unión»⁶¹. Pero precisamente el pilar de su solución, esto es, su metafísica de la distinción real de sustancias, es lo cuestionable. Pues contrariamente a la propuesta cartesiana, lo que parece objetivamente evidente, esto es, claro y distinto, es la unión de alma y cuerpo, y lo que parece oscuro y confuso es que ambos por separado se puedan constituir como sustancias independientes entre sí, a no ser que «voluntariamente» se quiera establecer semejante «representación de tipo matemático», puesto que *lo representado* se justifica a sí mismo como verdadero en virtud de las condiciones establecidas por el propio sujeto. La sustancialización separadamente de la *res cogitans* y de las *res extensa* libera a la realidad sensible del esquema hilemórfico, aunque Descartes lo mantiene inconsistentemente por relación al hombre, aunque más al modo scottista que tomista⁶².

Descartes ha dejado escrito en su correspondencia que en realidad su moral intenta llevar a cabo una síntesis entre la moral de Zenón y la de Epicuro. De una parte, está como elemento estoico la determinación a seguir el juicio libre que la voluntad decide y a alcanzar una felicidad en forma de tranquilidad que proporciona sosiego y complacencia ante la seguridad que proporciona la propia virtud. Obviamente el otro ele-

⁶⁰ Cf. Carta a Elisabeth, mayo de 1646, en *CC*, p. 170.

⁶¹ Cf. Carta a Regius, enero de 1642, en *CC*, p. 57.

⁶² Cf. NÁJERA, E., *Del ego cogito al vrai homme. La doble mirada de Descartes sobre el ser humano*, Universidad Politécnica de Valencia, Valencia, 2003, p. 26.

mento estoico que acompaña a esa determinación es la libertad frente a los bienes de la fortuna. Pero Descartes no prescinde de un elemento que él adscribe a Epicuro, a saber, la satisfacción que se sigue de lo bueno, en este caso, de la conciencia que de su virtud tiene el hombre generoso, así como de las satisfacciones que proporcionan los placeres que acompañan a las pasiones. En estas últimas reflexiones finales, habría que preguntarse hasta qué punto Descartes ha logrado ser *de facto* un filósofo de la vida, o bien, cabría decir que lo ha conseguido al precio de operar un radical cambio en ese concepto.

Universidad de Navarra
rlazaro@unav.es

RAQUEL LÁZARO CANTERO

[Artículo aprobado para publicación en noviembre de 2008]