

EL CONTROL RACIONAL DE LAS PASIONES EN DESCARTES: LA AMBIVALENCIA DE LA COMPASIÓN¹

ALICIA VILLAR EZCURRA

Universidad Pontificia Comillas. Madrid

RESUMEN: Descartes comprendió que son las pasiones las que mueven en el mundo. Su sueño fue pensar que podrían ser gobernadas por la razón. Lejos de analizar las pasiones, al modo de la Teología de la época, la mirada de Descartes es la de un antropólogo que trata primero de definir y después de describir su complejo mecanismo. Le interesa su funcionamiento y su organización mecánica, pues el control de las pasiones debe brotar del interior propio individuo. Una muestra del papel que la razón desempeña en el control de las pasiones, se ilustra en el análisis que Descartes hace de la piedad o compasión. Descartes insiste en que hay que actuar sólo después de haber discernido racionalmente, de ahí que en el caso de la compasión, se alinee con los críticos de este sentimiento que contará con Nietzsche como su más feroz portavoz.

PALABRAS CLAVE: compasión, Descartes, pasiones.

The Rational Control of Passions in Descartes: The Ambivalence of Compassion

ABSTRACT: Descartes understood that passions move the world. His dream was for passions to be governed by reason. Far from analyzing passions the way contemporary theology does, Descartes' approach is like that of an anthropologist, who first defines and then describes their complex mechanism. He is interested in their operation and in their mechanical organization, since the control of passions must spring from the interior of every man. An example of the role played by reason in the control of passions is illustrated throughout Descartes' analysis of piety and compassion. He insists on acting only after having made distinctions in a rational way. In this sense, as far as compassion is concerned, he shares the same point of view of the critics of this feeling, like Nietzsche who is its most fierce spokesman.

KEY WORDS: compassion, Descartes, passions.

INTRODUCCIÓN: EL ANÁLISIS CARTESIANO DE LAS PASIONES

Descartes, al igual que Spinoza, tratará de exponer la geometría² de las pasiones para desvelar su poder oculto e iluminar su lógica. Ambos tratan de eliminar la satanización

¹ Este artículo se enmarca en el Proyecto de Investigación de I+D: «Fundamentos filosóficos de la idea de solidaridad: compasión, desgracia y sentido» (HUM 2004-02454/FISO), financiado por el Plan Nacional de Investigación Científica (2004-2007). Ha sido presentado en el Simposio Internacional: «Descartes y nuestra modernidad», celebrado en la Universidad Autónoma de Querétaro, México, el 6 de septiembre de 2007.

² BODEI, REMO, *Una geometría de las pasiones*, Muchnick, Barcelona, 1995.

de pasiones y se esfuerzan por descubrir sus propiedades y efectos. No obstante, el punto de partida de Descartes y Spinoza³ no es el mismo. Como es sabido, para Descartes hay una clara distinción entre el alma y el cuerpo, aunque el alma esté verdaderamente unida al cuerpo, íntimamente, de un modo muy estrecho, como atestigua la experiencia de los sentimientos y los apetitos⁴.

Supuesta esta estrecha unión, ¿qué papel desempeñan las pasiones? A su juicio, las pasiones⁵ están orientadas a la conservación del cuerpo y no deben ser negadas ni despreciadas⁶. Descartes estima que son buenas, en la medida en la que estén controladas, gobernadas por la razón. Entonces, no sólo son buenas, sino que incluso son tanto más útiles cuanto más tienden al exceso⁷.

El racionalismo extremo de Descartes es también manifiesto en este punto, pues mantiene su decisión férrea por dejarse guiar por razones indubitables, tanto en el orden teórico, como en el orden práctico⁸. En el orden práctico, al vincular la utilidad de las pasiones con su control racional, pues sólo después de comprender las pasiones y sus mecanismos podrán ser gobernadas por el propio individuo. Ello requiere introducir claridad en la inicial confusión mediante los juicios firmes de la razón. Así, lejos de analizar las pasiones, al modo de Teología de la época, la mirada de Descartes es la de un antropólogo que trata primero de definir y después describir su complejo mecanismo. Le interesa su funcionamiento y su organización mecánica.

Una vez que Descartes complete el análisis de todas las pasiones, concluirá que «son buenas casi todas», y «tan útiles para esta vida que nuestra alma no tendría motivos para permanecer unida al cuerpo un solo instante, si no pudiera experimentarlas»⁹.

1. LA VALORACIÓN DE LA COMPASIÓN

Una muestra del papel que puede ejercer la razón en el control de las pasiones, puede comprobarse en la valoración que Descartes hace de la compasión. Antes de entrar en esta cuestión, es preciso recordar su clasificación de las pasiones, habida cuenta de que funcionan como el engranaje de una máquina, cuyas piezas y elementos últimos es preciso conocer antes de describir su exacto movimiento.

Como es sabido, para Descartes hay seis pasiones primitivas o fundamentales: la admiración, el amor, el odio, el deseo, la alegría y la tristeza. Todas las demás están compuestas de algunas de estas seis, o bien se derivan de ellas¹⁰. El método cartesiano de

³ Para Spinoza, alma y cuerpo son una y misma cosa que se concibe tan pronto bajo el atributo del pensamiento como bajo el de la extensión. Estamos afectados por las pasiones por formar parte de la naturaleza, más que por estar constituidos de cuerpo y alma (Escolio. Proposición 7.^a, Parte II de la *Ética*).

⁴ Cf. *Discurso del método*, sexta parte.

⁵ Hay que observar que en este punto Descartes sigue la terminología de la tradición aristotélica, pues como para después Spinoza, entiende que lo que es pasión respecto a un sujeto es siempre acción en algún otro respecto.

⁶ Carta de Descartes a la Princesa Isabel de Bohemia de 1 de septiembre de 1645.

⁷ «Cuando he dicho que hay pasiones que son tanto más útiles cuanto más tienden hacia el exceso, he querido hablar tan sólo de las que son enteramente buenas; lo que he indicado al añadir que deben estar sujetas a la razón» (Carta de Descartes a la Princesa Isabel, 3 de noviembre de 1645). Véase también la Carta del 1 de septiembre de ese mismo año.

⁸ *Reglas para la dirección del espíritu*, Regla III.

⁹ Carta de Descartes a Chanut de 1 de noviembre de 1646.

¹⁰ Para Tomás de Aquino hay once pasiones diferentes en especie: seis en el concupiscible (amor y odio, deseo y aversión, gozo y tristeza) y cinco en el irascible (esperanza y desesperación, temor y audacia, y la ira). Cf. nota 12 de J. A. Martínez, traductor de *Las pasiones del alma*, Madrid, Tecnos, 1997, p. 142.

análisis es también aplicado aquí: busca siempre los elementos más simples, divide las dificultades y revisa siempre los pasos seguidos, con el fin de disipar la confusión inicial.

Descartes es muy consciente de la novedad de esta clasificación, pues no distingue, en la parte sensitiva del alma, los dos apetitos clásicos: el concupiscible y el irascible e insiste en la vinculación de la alegría y la tristeza con el bien y el mal respectivamente, coincidiendo en este punto con Hobbes y Spinoza. La alegría se produce al considerar un bien presente, mientras que la tristeza se origina ante la representación de un mal que nos pertenece¹¹.

¿Qué ocurre en el caso de representarnos el bien o el mal referido a los otros? Cuando el bien o el mal se nos representa como perteneciendo a otros hombres, podemos estimarlos dignos o indignos de él. Cuando los estimamos dignos de él, entonces se produce en nosotros la pasión del gozo o alegría, pues consideramos bueno que las cosas ocurran como deben. Y es en el punto contrario a éste donde aparece la piedad: «Si estimamos (el bien o el mal) indignos de él, el bien provoca la envidia y el mal la piedad, que son dos especies de tristeza»¹². Por tanto, la piedad se define como una pasión derivada de la tristeza (pasión fundamental), que nace al percibir en otro un mal inmerecido. La definición completa incluye además otros matices que conviene tener presentes:

«La piedad es una especie de tristeza, mezclada con amor o con buena voluntad, hacia aquellos a quienes vemos sufrir algún mal que no creemos que merezcan. Así, es contraria a la envidia, por razón de su objeto, y a la burla, porque lo considera de otra manera»¹³.

Descartes parece seguir la definición canónica de Aristóteles sobre la piedad (*éleos*), considerada como «el sentimiento de tristeza y temor, que se produce ante la visión de algún mal inmerecido que pensamos que nos puede ocurrir tanto a nosotros como a algunos de nuestros allegados»¹⁴. De hecho, Descartes incluye expresamente en su propia definición las referencias a la tristeza y a la percepción del sufrimiento ajeno inmerecido. Pero obsérvese que en la definición cartesiana aparecen dos elementos nuevos: la referencia al amor y la buena voluntad como ingrediente o componente de la compasión y la comparación de la piedad con sus contrarias: la envidia y la burla. Nos referiremos seguidamente a estos aspectos.

1.1. *Las pasiones contrarias a la compasión: la envidia y la burla*

La envidia. En un primer momento sorprende que Descartes oponga la compasión a la envidia y sobre todo a la burla, pues la negación de la actitud compasiva sería la despiadada. De hecho, en artículos posteriores se referirá a los casos que manifiestan un alma despiadada. En realidad, en esta primera definición a Descartes le interesa diferenciar la compasión por razón del objeto: el mal y su consideración. En este sentido se explica que si ha definido la compasión como el sentimiento de tristeza que se produce al contemplar

¹¹ DESCARTES, D., *Las pasiones del alma*, art. LXI, p. 138.

¹² Artículo LXII, p. 139.

¹³ Artículo CLXXXV, p. 255.

¹⁴ Aristóteles ofrece dos definiciones de la compasión o piedad en la *Poética* y en la *Retórica* que son prácticamente coincidentes (*Poética*, 1453; *Retórica*, II, 8, 15). La definición de la *Retórica* es la siguiente: «La compasión es cierta pena por un mal que aparece grave o penoso en quien no lo merece, y que se podría esperar que cayese sobre uno mismo o alguno de nuestros allegados, y esto cuando aparezca cercano; porque es claro que es necesario que el que va a sentir compasión esté en situación tal que pueda creer que va a sufrir algún mal o bien él mismo a alguno de sus allegados».

el sufrimiento ajeno, la envidia pueda considerarse en cierto modo su contrario. Efectivamente, la envidia se define como la tristeza que se experimenta ante el bien o la alegría del otro, que constituye su objeto. Se envidia la suerte o la fortuna del otro. O bien se envidia un bien que posee y del que carecemos. Llevado a su extremo, incluso se envidia al otro por ser quien es, lo que lleva a querer ser otro y no uno mismo, tendencia que Unamuno considerará absolutamente incomprensible.

La burla. También la burla ante el dolor ajeno, la alegría o la risa que se genera ante la mala suerte o infortunio del otro, se opone a la compasión. Pero mientras que el gozo que proviene del bien es serio; el que proviene del mal se acompaña de risas y burlas. En este caso, aunque Descartes no lo mencione expresamente, la burla niega una dimensión que resulta constitutiva del compadecer: el identificarse con la suerte del otro. La burla distancia, la compasión aproxima. En la burla nos separamos del infortunio, en la compasión nos unimos. Pero sobre todo, en la compasión hay una cierta estima de aquello que se compadece, en cambio las cosas de las que uno se burla se las considera sin valor. ¿Cómo explicar, si no, que la percepción del mal ajeno sea susceptible tanto de piedad como de burla?

En este punto lo esencial también es ponerse en el lugar del ser que sufre, capacidad que varía según los diferentes individuos, de ahí que Descartes precise también quién y cuándo se es más proclive a la pasión de la piedad.

1.2. *Los grados de la piedad y la ausencia de compasión*

«Quiénes son los más piadosos. Los que se sienten muy débiles y sometidos a las adversidades de la fortuna parecen estar más inclinados a esta pasión que los demás, porque se representan el mal de otro como pudiéndoles suceder; y así tienden más a la piedad, más por el amor que se tienen a sí mismos que por el que tienen a los demás»¹⁵.

Descartes, como Aristóteles primero y, posteriormente, Spinoza, Kant y Nietzsche, recoge la referencia a los débiles y los cobardes como proclives a la piedad, por temer los males que pueden afectarles. Así, la debilidad y el egoísmo, que se expresa en los más compasivos, parece poner en entredicho el supuesto origen altruista y desinteresado defendido por los apologistas de la compasión posteriores: Rousseau y Schopenhauer especialmente.

Posteriormente, Nietzsche¹⁶ ilustrará cómo la compasión es una emoción «interesada» que expresa el egoísmo de los débiles, pues el mal ajeno entristece en la medida en la que recuerda la propia miseria. Nietzsche también observará que las acciones aparentemente altruistas pueden tener interpretaciones múltiples. Por ejemplo, cuando un individuo se arroja al agua para salvar a otro que se está ahogando, pensamos irreflexivamente que lo hace por compasión y que sólo piensa en su prójimo. Lo cierto es que cuando domina la compasión —o lo que, a su juicio, equivocadamente se suele llamar así—, no se piensa en sí mismo conscientemente, advertirá Nietzsche, pero sí inconscientemente. El accidente que sufre otra persona y que nos impulsa a ayudarle, nos puede hacer experimentar sentimientos de significado muy distinto: quizá nos haga sentir nuestra propia impotencia, o nuestra cobardía si no acudimos en su

¹⁵ DESCARTES, R., *Las pasiones del alma*, trad. de J. A. Martínez y P. Andrade, Tecnos, Madrid, 1997, art. CLXXXVI, pp. 255-256.

¹⁶ Sin embargo, Nietzsche no cita expresamente a Descartes. Menciona expresamente a Aristóteles, los estoicos, Spinoza, Kant y La Rochefoucault (*Más allá del bien y del mal* y *El Anticristo*).

auxilio. Incluso es posible que en el accidente y en el sufrimiento del otro veamos la señal de un peligro que también nos amenaza, muestra de la inseguridad y fragilidad humanas, que explica el dolor que experimentamos ante la contemplación de las desgracias ajenas. La razón oculta es que rechazamos ese sufrimiento y respondemos con la compasión, lo que es un modo sutil de defenderse, que ayuda a librarse de ese sufrimiento personal¹⁷.

Aunque Descartes coincide con los críticos de la compasión en advertir su vinculación con la debilidad y el egoísmo, no duda, a diferencia de Nietzsche, en condenar expresamente a aquellos que son incapaces de ser afectados por la piedad a quienes califica de malignos, envidiosos, brutales, ciegos o desesperados. Señala dos supuestos igualmente rechazables¹⁸:

1. Las personas malignas o envidiosas, que odian naturalmente a todos los hombres.
2. Los que son tan brutales y están tan cegados por la buena fortuna o desesperados por la mala que piensan que ningún mal les puede ocurrir.

Comentaremos seguidamente algunas cuestiones sobre esta breve clasificación:

En el primer grupo, Descartes incluye ahora no sólo a los envidiosos de los que hablaba en el artículo CLXXXV, opuestos a la piedad en su razón de su objeto, sino a las personas malignas o crueles, las que podríamos calificar como despiadadas.

Pues, a mi juicio, tanto la envidia como la burla se oponen marginalmente a la compasión. Como vimos, en la envidia la identificación con el otro suscita tristeza, como reacción a su alegría o su felicidad. En la burla, el espectáculo del dolor del otro resulta risible porque se niega el valor de aquello de lo que uno se burla. Pero realmente calificamos de inhumano, más que al envidioso, al cruel, al que se complace haciendo el mal y que incluso puede burlarse de aquel que padece dolor por su causa. Así, en cierto modo, comprender el valor positivo de la compasión requiere contemplar, por contraste, el lado más oscuro de la condición humana: la malignidad y la brutalidad que lleva a odiar o menospreciar a todos los hombres y a querer positivamente su mal.

Al hablar del segundo grupo, la postura de Descartes, de nuevo, recuerda a la aristotélica. Coincide con Aristóteles en precisar que no pueden sentir compasión los que están desesperados por la mala fortuna. La razón es que están inmersos en lo que califica de «horror» y cuando uno está cerca de lo horrible entonces ya no hay lugar para la compasión¹⁹, pues se está demasiado abrumado. Asimismo, coincide con Aristóteles al observar que tampoco pueden sentir compasión aquellos que están cegados por la buena fortuna. El motivo es que, instalados en su propia felicidad, son tan insolentes e insensatos que creen tener todos los bienes, incluidos el de no poder sufrir ningún mal²⁰.

Por tanto, excluyendo claramente la malignidad y la brutalidad, se trata de encontrar el «justo medio», el punto de equilibrio de la compasión, evitando un mero contagio afectivo que no logra más que extender gratuitamente la tristeza por el mundo y es síntoma de debilidad y cobardía, y excluyendo asimismo la impasibilidad ante el dolor ajeno, signo bien de brutalidad, bien de egoísmo extremo, lo que hoy llamaríamos egocentrismo.

¹⁷ NIETZSCHE, F., *Más allá del bien y del mal*, & 103; *Aurora*, & 134.

¹⁸ Artículo CLXXXVIII, p. 257.

¹⁹ *Retórica*, II, 8, 35.

²⁰ *Retórica*, II, 8, 25.

1.3. *La cara alegre de la compasión: la buena voluntad*

La recuperación cartesiana del valor positivo de la compasión viene de la mano de la buena voluntad. Recordemos que la definición inicial de Descartes de la compasión, incluye como uno de sus componentes la buena voluntad. Textualmente indica que «la piedad es una mezcla de amor o buena voluntad»²¹. Por tanto, a su juicio se trata de afirmar y potenciar esta dimensión, la benevolencia, la cara alegre de la compasión, frente a su lado oscuro: la tristeza y el temor. La buena voluntad se vincula con la alegría y no con la tristeza, impulsa la búsqueda del bien del otro y la generosidad. Todo ello conduce a las cotas más altas de la propia realización.

En artículos posteriores, Descartes ilustrará cómo se manifiesta la pasión de la piedad en el excelente: el generoso²². El generoso odia los vicios y se apiada del que sufre, más que por el objeto de sus sufrimientos, por su debilidad ante el infortunio o ante los vicios. Expresa la máxima fortaleza, pues sabe domeñar plenamente sus pasiones, iluminándolas por medio de su razón y gobernándolas por medio de su voluntad.

Hay que hacer notar que el énfasis en la generosidad se encontraba también en el teatro francés del siglo xvii, especialmente en las Tragedias de Racine y Corneille, en los que se resalta el sentido del honor y de la gloria. Como ha advertido Charles Taylor²³, Descartes recoge un elemento heroico muy presente en la literatura de la época. La firmeza, la resolución y el control eran virtudes guerreras. Sin embargo, hay que distanciarse de la lectura de Taylor en un punto, pues es cierto que el generoso como los héroes de las tragedias es capaz de la máxima fortaleza ante los desastres, sin embargo, Corneille y los trágicos del xvii estaban más preocupados por un ideal aristocrático, definido por el reto y el orgullo, más próximo al ideal humano de Nietzsche, cuyo modo de afrontar el dolor es un medio de superación y de elevarse a las cotas más altas de realización, que al de Descartes.

A este propósito hay también que señalar una clara diferencia entre el ideal humano de estos dos autores. En Descartes, a diferencia de Nietzsche, hay siempre una insistencia en la razón como moderadora y conciliadora de las distintas dimensiones del ser humano²⁴. Moderación y control que, además, cualquier ser humano puede alcanzar, si sigue los procedimientos adecuados. Descartes, a distancia de Nietzsche, también defiende la profunda igualdad de los seres humanos en el plano práctico y afirma que no «hay alma tan débil como para que no pueda adquirir un poder absoluto sobre las pasiones, si está bien conducida»²⁵. De nuevo, como en el caso de la razón teórica, todo es cues-

²¹ Artículo CLXXXV, p. 255.

²² Artículo CLXXXVII. «*Cómo a los más generosos les afecta esta pasión*. No obstante, los que son más generosos y de espíritu más fuerte, de suerte que no temen ningún mal y se mantienen más allá del poder de la fortuna, no están exentos de compasión, cuando ven la debilidad de los otros hombres y oyen sus quejas. Porque tener buena voluntad hacia los demás es una parte de la generosidad. Pero la tristeza de esa piedad no es amarga... Y en esto existe la diferencia de que, mientras el vulgo tiene compasión de los que se quejan, pues piensa que los males que sufren son muy fastidiosos, el principal objeto de la piedad de los hombres más grandes es la pusilanimidad de los que ven quejarse, porque no creen que ningún accidente que pueda ocurrir sea tan grande como es la cobardía de quienes no pueden sufrirlo con constancia. Y, aunque odien los vicios, no por eso odian a quienes les están sometidos: por ellos sólo tienen piedad» (*op. cit.*, p. 256). En el francés del xvii, la *generosité* indica: nobleza de sentimientos, olvido de sí mismo, inclinación a anteponer el decoro o la utilidad o el propio interés».

²³ TAYLOR, CH., *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona, 2006.

²⁴ Esta dimensión no está presente en las obras de Corneille, donde la barbarie y la virtud se entremezclan, ambigüedad denunciada por Voltaire.

²⁵ Artículo L de *Las pasiones del alma*, p. 127.

tión de método, de procedimiento, pues incluso quienes tienen el alma más débil podrían adquirir un dominio completamente absoluto sobre todas sus pasiones, si emplearan suficientes habilidades al formarlas y guiarlas²⁶. El vicio, como el error, sólo procede de la ignorancia, de una voluntad que no se ajusta en sus decisiones a lo que puede ser conocido con evidencia y certeza.

En conclusión, Descartes insiste en la igualdad humana, en la importancia de la educación, para fijar el rumbo de la vida desde el interior del propio individuo. Este es uno de sus grandes legados a la modernidad. Como anunciaba al comienzo del *Discurso del método*, cree que la razón a todos nos iguala y que todo individuo tiene el derecho a gobernar su propia existencia. Su optimismo se extrema al afirmar que cualquier persona puede adquirir la fortaleza suficiente para resistir a la mala fortuna. En definitiva, para Descartes, a nadie le está vedada la virtud, pues una buena educación puede llegar a corregir los defectos del nacimiento²⁷.

Sin embargo, el carácter artificial del sujeto cartesiano queda aquí puesto de manifiesto. Pues, ¿habla de hombres reales, de «carne y hueso», o de una llamada a un heroísmo universal, que haga a todo hombre ser capaz de afrontar las mayores pruebas sin abatirse? Como bien ha advertido Charles Taylor²⁸, Descartes, en su análisis de la construcción de la identidad moderna, traspone un ideal heroico del éxito, al dominio de un sujeto que es capaz de orientar su vida en el orden interno y moral por medio de la voluntad y de la razón instrumental. De ahí que Taylor califique este sujeto cartesiano como un «sujeto desvinculado». El «generoso» descrito por Descartes, aquel que aprecia mucho la libertad y el dominio absoluto sobre uno mismo, a mi juicio no se hace realmente problema del sufrimiento inmerecido, ni de la víctima inocente. No se orienta a descubrir las necesidades del otro y parece ignorar la alteridad²⁹. Esta es también la razón por la que Descartes no advirtió que la compasión, puede ser un valor en sí misma considerada, más allá de tener un valor instrumental o de ser un mero medio que promueve la benevolencia. Permite descubrir la dignidad de todo ser humano que, en caso de extremo sufrimiento parece quebrantada.

2. AMBIVALENCIA DE LA COMPASIÓN EN DESCARTES

En definitiva, para Descartes la piedad es una pasión ambigua como lo era para Agustín y Charron³⁰, y como lo será para Spinoza y Kant, síntoma de debilidad, pero preferible a la impasibilidad ante el sufrimiento ajeno o a la complacencia en el mal, propio de la brutalidad o de la malignidad. Como hemos visto, es desdeñable en cuanto no va más

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Cf. artículo CLXI de *Las pasiones del alma*, p. 237.

²⁸ Ch. Taylor, siguiendo a su vez a G. Lanson, estima que el énfasis en la generosidad se encontraba también en el Teatro francés del siglo XVII (Corneille y Racine), donde se insiste en el sentido del honor y la búsqueda de la gloria. La firmeza, la resolución y el control de las pasiones se consideraban virtudes guerreras. Sin embargo, como ha mostrado Bénichou también es verdad que en el teatro de Corneille estas virtudes se mezclaban con la barbarie y la atrocidad (cf. VILLAR, A., *Descartes: La pasión por la verdad: Razón y Fe*, 234, 1996, p. 424). TAYLOR, CH., *Las fuentes del yo: la construcción de la identidad Moderna*, Barcelona: Paidós, 1996.

²⁹ Carta de Descartes a la Princesa Isabel de 15 de septiembre de 1645.

³⁰ Como señala A. Arteta, Charron distinguía un doble sentido en la misericordia. Por una parte, era buena en la medida en la que tenía por efecto socorrer a los afligidos. Por otra parte, era una pasión del alma que denotaba debilidad y que procedía de la languidez (*La compasión: Apología de una virtud bajo sospecha*, Barcelona, Paidós, 1996).

allá de una especie de contagio afectivo ante la percepción del sufrimiento, y produce el temor a sufrir una suerte similar. Este temor a su vez entristece, lo que orienta a querer liberarse de él. Así, lejos de la virtud, la piedad se asocia entonces con la debilidad y el egoísmo, idea que desarrollará Nietzsche.

Recordemos que para Descartes la utilidad de las pasiones es que «fortalecen y hacen durar en el alma los pensamientos que ella hace bien en conservar y que de otro modo podrían borrarse con facilidad, mientras que su mal consiste en que podrían conservar y fortalecer esos pensamientos más allá de lo necesario»³¹. Entonces, por lo que toca a la piedad, habrá que ajustar en sus justos términos la percepción del mal ajeno que genera en nosotros tristeza y, como en Aristóteles, buscar el equilibrio entre los extremos.

El supuesto es que el alma debe rechazar el odio y la tristeza, incluso cuando proceden de un conocimiento verdadero, pues es preferible impulsar las pasiones que tienden al bien y a la alegría. Por tanto, el sentimiento de piedad, en la medida en que genera tristeza al percibir el mal ajeno, es desdeñable, y es preferible el amor de benevolencia, que incita a querer el bien para lo que se ama³².

Como posteriormente los psicólogos contemporáneos cognitivistas y conductistas, Descartes insistirá en orientar las pasiones y sentimientos por medio de la voluntad, adquiriendo hábitos que nos lleven a una vida virtuosa, entendiéndolo por tal: «vivir de tal modo que la conciencia nunca pueda reprochar haber dejado de hacer lo que creía mejor», de modo que incluso los peores males se puedan soportar. Lo que le interesa, ante todo, es trazar el camino que conduce al fortalecimiento del yo, a las más elevadas cotas de excelencia a las que está llamada cualquier persona.

Para terminar, lejos de la *apatheia* de la *Stoa* antigua, para Descartes los hombres que más se conmueven son los más capaces de gozar en esta vida, siempre que sean capaces de guiar sus pasiones, lo que les librará de la amargura en el caso de que la fortuna les de la espalda. Este es el ideal y el legado cartesiano a la posteridad: un sujeto al que acompaña en todo momento el discernimiento racional como elemento irrenunciable de humanidad.

Universidad Comillas, 3
28049 Madrid
avillar@chs.upcomillas.es

ALICIA VILLAR EZCURRA

[Artículo aprobado para publicación en noviembre de 2007]

³¹ Artículo LXXIV, p. 146.

³² Artículo CXLII, p. 210.