

LA MORAL TERRENAL DE DESCARTES: PRECEPTOS PARA CULTIVAR LA
VIDA BUENA

MARIA CRISTINA ARIAS ARIAS

UNIVERSIDAD DEL NORTE
DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES Y FILOSOFÍA
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA
BARRANQUILLA, 2018

LA MORAL TERRENAL DE DESCARTES: PRECEPTOS PARA CULTIVAR LA
VIDA BUENA

MARIA CRISTINA ARIAS ARIAS
DIRECTOR: DOCTOR JULIO MORALES GUERRERO

TESIS PARA OPTAR AL TÍTULO DE MAGISTER EN FILOSOFÍA

UNIVERSIDAD DEL NORTE
DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES Y FILOSOFÍA
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA
BARRANQUILLA, 2018

DEDICATORIA

A mi madre Rosa Arias, para quien el éxito en su vida es mi prosperidad. Conocedora de ello me he esmerado en cumplir con prontitud todos los requisitos académicos para darle complacencia. Pero hago extensivo este agradecimiento a mi padre Joaquín que me respalda igual que mi madre en este propósito.

TABLA DE CONTENIDO

	Página
Introducción	5
1. La visión antropológica de Descartes	8
2. El examen de las pasiones considerando la unión substancial	20
3 El cuerpo humano	25
4 La Unión substancial	36
5 Contraposición de la acción y la pasión	44
6 La vida moral	47
7 La doctrina moral de la generosidad	56
Conclusiones	67
Referencias	71

INTRODUCCIÓN

De la vasta obra de Descartes se ha elegido revisar la parte de sus trabajos relativos al tema moral, y aunque Descartes no se ha ocupado explícitamente de esta temática más que en la tercera parte del *Discurso del método*, en el *Tratado de las pasiones del alma* y con poca extensión en su correspondencia, siempre es posible encontrar opiniones suyas en materia moral en casi todas sus obras, en especial en la cuarta de las *Meditaciones metafísicas* y en *los principios de la filosofía*.

No obstante, si se tiene en cuenta ya el punto de vista de Descartes sobre la moral, también contribuye a ilustrar su pensamiento en esta materia otros escritos suyos considerados de carácter científico o correspondientes a lo que llamaríamos su metafísica o filosofía especulativa.

Inicio con este comentario con el propósito de mostrar que es conveniente comenzar la investigación de la doctrina moral de Descartes por sus opiniones sobre el hombre en su constitución física y psíquica.

Descartes desarrolla su pensamiento moral a partir del concepto del hombre que deriva de su filosofía. Así, habiendo distinguido él dos tipos de entidades que llamó

material o extensa y pensante e inextensa, concibe al hombre como una confluencia de éstas dos realidades y lo define como la Unión Substantial de ambas clases de substancias. Consecuentemente, para explicar el fenómeno humano, él se apoya en su teoría física mecanicista, porque el cuerpo del hombre es un mecanismo como todas las demás cosas que integran la naturaleza, mientras que para la explicación de la psique o vida espiritual se remite a su filosofía especulativa, cuyo fundamento es el *cogito* en cuanto representa la instancia que es la subjetividad.

De conformidad con lo aquí señalado, el presente trabajo tiene una estructura que comienza por presentar la visión antropológica de Descartes conducente a examinar su teoría sobre el funcionamiento del cuerpo humano por tratarse del fenómeno físico y fisiológico en donde opera el alma humana que está conjugada y mezclada en su totalidad en dicho cuerpo. A continuación, se pasa a examinar lo que ha pensado Descartes sobre la acción humana constitutiva de la vida moral.

En el desarrollo del examen de los asuntos enunciados; es decir, la naturaleza del hombre en cuanto cuerpo y alma se identifica lo que propiamente podríamos llamar la doctrina moral cartesiana. En primer lugar, según la ha dado a conocer en el *Discurso del método* en el año 1637 y en segundo lugar como la presenta en la correspondencia con la princesa Elizabeth de Bohemia, con la reina Cristina de Suecia y Chanut, (el embajador de Francia en Estocolmo), que en su mayor parte corresponde a los años 1645 y 1646, pero que la presenta de modo más o menos sistemático en el año 1649 en el *Tratado de las pasiones* en el año anterior a su muerte temprana.

Esta doctrina moral final algunos historiadores de la filosofía cartesiana la han denominado *moral definitiva*, en contraste con la que el mismo Descartes presentó en 1637 llamada *par provisión*, es decir de la que se aprovisionaba y que algunos han considerado con un carácter provisional. Al respecto, en el cuerpo del trabajo se ha hecho notar que si bien hay un rasgo de provisionalidad en la moral del *Discurso* no cabe asumirla en sentido absoluto con ese carácter ya que Descartes ha dicho de ella que es por aprovisionamiento y, además, la ha vuelto a retomar en 1645 haciendo ver que esa formulación contiene sustancialmente lo que él piensa acerca de la moral.

La perspectiva moral expresada en las últimas obras ocupa nuestra atención en este trabajo bajo la denominación de moral de la generosidad, según el mismo Descartes la enuncia, y en la cual van contenidos los principios fundamentales de lo que se conoce como la moral de los modernos caracterizada por presuponer la libertad humana que es la convicción de la cual parte Descartes en su visión moral del hombre. Si bien en la filosofía antigua se hubo planteado la cuestión de la libertad bajo la forma de una voluntad que se ejerce sin obstáculos, ya sean físicos o inmatriciales como las leyes y preceptos, es desde la época de Descartes cuando se tematiza esta clase de obstáculos que impiden la efectuación de la voluntad para distinguir la clase de impedimentos que tiene origen en la conciencia del sujeto actuante y no fuera de él. Se trata de la asunción de la razón como fuente de determinación de la voluntad en cada uno para resolver los dilemas considerados por la tradición escolástica como indiferencia positiva o negativa del libre arbitrio. De manera que la libertad propiamente dicha es un asunto moderno y se distingue

de la teoría moral antigua claramente presentada por Aristóteles en la Ética nicomáquea (libro 3) como investigación sobre lo voluntario. En este contexto podemos hablar de libertad de los modernos haciendo referencia a los desarrollos de la doctrina de la libertad que concluyen con la formulación kantiana de una libertad incondicionada que se determina exclusivamente por la razón.

1.LA VISIÓN ANTROPOLÒGICA DE DESCARTES

Con fundamento en su física y en la mecánica implícita en su teoría del orden del mundo, Descartes elabora un concepto del hombre como un fenómeno *sui generis*

en el que confluyen las dos sustancias antitéticas existentes: la sustancia material extensa y la sustancia pensante, las dos conforman en unidad una entidad muy particular que él denomina Unión Substantial

Descartes se forma una idea del hombre por la cual se distingue de manera radical de todos los demás animales y hace énfasis en separarlos de la animalidad mediante el recurso de asignarle características elevadas y de restárselas a los animales hasta el punto de decir de estos últimos que no son sino máquinas como autómatas. Los medios para esta diferenciación son el lenguaje en los hombres que falta en los animales y el alma racional, de la que también carecen:

“Con estos dos medios se puede conocer también la diferencia que hay entre los hombres y los animales. Pues es algo bien notable que no haya hombres, tan estúpidos y brutos, sin exceptuar incluso a los insensatos, que no sean capaces de ordenar un conjunto de diversas palabras y de componer con ellas un discurso por el cual den a entender sus pensamientos; y que al contrario, no haya otro animal, por perfecto y felizmente bien nacido que sea, que haga nada semejante.”
(Descartes, Discurso del Método, 2006, pág. 77)

“Es cosa digna de reflexión que aunque muchos animales muestran mayor habilidad que nosotros en algunas de sus acciones, en cambio son completamente ineptos para otras, de lo cual se infiere, no que tengan entendimiento, pues en tal caso sería superior al nuestro, y nos vencerían en todo, sino que carecen de alma y que sólo la naturaleza guía sus actos según la disposición de sus órganos, a la manera que

un reloj, compuesto solamente de ruedas y resortes, mide el tiempo y cuenta las horas mejor que nosotros a pesar de toda nuestra prudencia”. (*Discurso del método*, 1637. Página 78)

Pero no ha dicho explícitamente que no tengan alguna capacidad de pensamiento, por el contrario, creyó que, si tienen órganos sensoriales similares a los nuestros, entonces deben tener una capacidad de razonar, aunque sea incipiente y -agrega Descartes- es por esta observación que desde niños estamos inclinados a creer que los animales también piensan como nosotros, pero esta creencia, dice Descartes, es un error. Ahora bien, tales observaciones de Descartes han conducido a algunos a afirmar que él negó toda alma y toda posibilidad de pensamiento a los animales, lo cual no es verdad. Precisamente, porque sabe que el mecanismo del cuerpo de los animales es similar al nuestro se previene otorgando al hombre una muy grande capacidad de pensar respecto de aquellos. Esta manera de ver lo conduce a pensar que lo dicho en el Génesis acerca del puesto principal que ocupa el hombre en la creación puede ser mal interpretado al concluir que es el centro de ella y la criatura para cuyo servicio se creó todo lo demás.

“Los animales carentes de razón, es evidente que no son libres, porque ellos no tienen esta potencia positiva de determinarse; sino que en ellos es una pura negación, de no ser forzados ni constreñidos” A. T. IV, 117 (Descartes a Mesland, 2 de mayo de 1644)

“Aunque yo hice notar, como demostré, que no se puede probar que haya en las bestias algún pensamiento no creo sin embargo que se pueda demostrar que no haya ninguno, porque el espíritu humano no penetra en su corazón. Pero

examinando lo que es más probable al respecto, no veo ninguna razón que lleve a creer que las bestias piensen; si no es que teniendo ojos, orejas, una lengua y los otros órganos de los sentidos como nosotros es verosímil que sientan como nosotros; pero como nuestra manera de sentir implica el pensamiento se impone atribuirles un pensamiento semejante. Como este razonamiento se presenta inevitablemente, ha conducido a los espíritus desde la infancia a creer que los animales piensan”. (Descartes, AT, 1992, págs. V,278 Carta a Morus, 5 febrero 1649)

Para conocer esta unidad de alma y cuerpo se tiene que recurrir a las categorías o nociones primitivas necesarias para la comprensión del mundo material regido por las leyes del movimiento, tal cual se aplican en la física y, acudir, además, a las categorías o nociones primitivas a la substancia pensante.

Para la intelección de la sustancia material cuya esencia es la extensión se investiga todo lo relativo al orden y la medida y para la substancia pensante se parte de la constatación más primaria de ella que es el ego, cuya existencia es lo primero que se puede afirmar. El hombre es, pues, cuerpo y alma. Por estas consideraciones, constata Descartes que los estudios científicos sobre el hombre no son suficientes para explicarlo en su totalidad y se requieren otras indagaciones relativas al alma que rebasan el dominio de la ciencia y pertenecen a la metafísica. Estas cuestiones de metafísica se averiguan a partir de la certeza del cogito. Pues a ella se ha llegado al utilizar el método de someter todo a la duda hasta encontrarse con este “yo pienso” no susceptible de poner en duda sin incurrir en una auto-contradicción.

Ahora bien, la investigación sobre el yo conduce a la constatación de ser creado por Dios, ya que hay un axioma que asigna una causa a todo lo que existe y este axioma solamente permite conjeturar la existencia de un único ser incausado que la tradición filosófica denomina causa de si: este ser es Dios por antonomasia y el yo no pudiendo haberse creado a sí mismo, tiene que ser creado por Dios, como en el desarrollo de su metafísica Descartes concluye, en convergencia con lo dicho en el Génesis, que el hombre fue creado por Dios a su imagen y semejanza, siendo el dato de dicha semejanza la cualidad específica de la racionalidad que a lo largo de su examen comprobará ser la libertad.

Por este camino Descartes llega a la convicción de la profunda diferencia del hombre con los animales que, dotados por igual de mecanismos anímicos para su conservación y desarrollo, carecen de libertad, pues gozan de una voluntad incipiente lejos de ser voluntad libre como la del hombre.

En consecuencia, los animales pueden ser estudiados en su totalidad de conformidad con las leyes de la mecánica y así mismo todo lo relativo al cuerpo humano y sus funciones, ya que en esto son idénticos hombres y animales.

Para estudiar el alma del hombre Descartes observará sus manifestaciones que vienen a ser sus acciones y sus pasiones. Será estudiado entonces en cuanto animal de pasiones y voliciones, siendo las unas lo que el alma siente o padece y las otras lo que ejerce o agencia. De esta manera, el estudio del hombre es, en cuanto a su cuerpo, propiamente médico, es decir, fisiológico. En cuanto a su alma es un estudio de metafísica sobre la libertad y de moral sobre la interacción entre el cuerpo y el alma.

Descartes se forma una idea del hombre por la cual se distingue de manera radical de todos los demás animales y hace énfasis en separarlo de la animalidad mediante el recurso de asignarle características elevadas y de restárselas a los animales hasta el punto de decir de estos últimos que no son sino máquinas como autómatas.

Toda la materia constitutiva de la substancia extensa puede ser conocida en sus particularidades y diversas formas de organizarse a partir de la matemática, porque esta materia está regida en sus configuraciones por el orden y la medida que es precisamente de lo que se ocupa la matemática universal y no sólo las disciplinas matemáticas ordinarias como la aritmética y la geometría. La evidencia matemática tiene la particularidad de incitar al espíritu a iniciarse en la certeza racional.

Sobre este aspecto del método que Descartes propone obtenido del procedimiento matemático, Ivon Belaval resume la explicación de Descartes sobre su preferencia por el modo de conducirse en la aritmética y especialmente en la geometría diciendo:

“...La esencia de los objetos de que trata el matemático se confunde con la existencia de dichos objetos: ellos escapan a todo escepticismo. Por consiguiente, estos objetos “*ayant de la convenance avec les sens*”, las primeras nociones que les conciernen son captadas fácilmente por cada uno. En fin, la demostración matemática nos muestra el *cómo* y el *porqué* de la invención, en lugar de conducirnos ciegamente como lo hace el formalismo de la Escuela...” (Belaval, 1969, pág. 40). Agrega Belaval que, según Descartes, al estudiar aritmética y geometría el espíritu permanece atento y en su presencia es entera la certeza. Ve lo que piensa y cómo lo piensa: piensa números y figuras. De aquí surge la preferencia de Descartes por lo que posteriormente se denominará Intuicionismo en matemáticas por oposición al Formalismo matemático.

La substancia pensante constituye la psique del hombre que llamamos alma, siguiendo el término latino *ánima* que recoge el significado del señalado término griego (psiqué).

El hombre, para Descartes, según se ha indicado, está constituido por un alma que es substancia pensante y un cuerpo como una forma organizada de la materia extensa, y está regido por las leyes que gobiernan la organización de la materia; es decir: las leyes de la física o de la naturaleza.

En el Tratado del Hombre, Descartes desarrolla esta doctrina psicofisiológica en donde se entrelazan la mente y el cuerpo; pues se reconoce en Descartes la inclinación a un dualismo que separa al hombre en dos partes heterogéneas; al cuerpo por un lado le asigna las características explicadas en su concepción mecanicista de la física y, por otro lado, al alma, le atribuye sólo el pensar “esa parte distinta del cuerpo de la que ya se ha dicho que su naturaleza es solamente pensar” (Descartes, Discurso del Método, 2006, pág. 65); y este pensar, a su vez, viene dado por las facultades cognitivas.

Ahora bien, Descartes reconoce esta composición del hombre, pero juzga necesario explicar su cuerpo aparte y luego, su alma aparte, para por último presentar cómo estas dos substancias deben estar mezcladas hasta el punto de parecer una sola

substancia. Y en este propósito explica que la substancia corpórea dispone en su interior todas las piezas requeridas para lograr que se mueva, coma y respire.

Grosso modo pareciera que Descartes pretende descomponer en sus partes más diminutas a la máquina; en este punto conviene decir que no cesa en su interés pormenorizado de descubrir al hombre y no se detiene en este tratado describiendo los huesos, los nervios, los músculos, las arterias, el estómago, el hígado, el bazo, el corazón, el cerebro y todas las piezas que lo componen.

Al parecer el gusto que Descartes tuvo por los tratados de anatomía, explica las razones por las que dedicó gran parte de su vida al desarrollo de cuestiones vinculadas con el conocimiento y explicación de las funciones que son propias del ser humano y en especial, a la conservación de la salud. La deplorable situación de la medicina hipocrática se cotejaba con la alta mortalidad del siglo, pues hasta muy avanzado el siglo xviii la duración media de la vida sobrepasaba los 22/23 años, (Descartes, *El Tratado del Hombre*, 1990, pág. 25) situación que despertó la sensibilidad en Descartes hasta el punto de convertirse el impulso a la medicina en la principal preocupación de sus estudios, tanto así que en la metáfora del árbol del

conocimiento Descartes la ubica en las ramas junto con la mecánica y la moral.¹ En el *Discurso del método*, cuando quiere mostrar la eficacia del método que viene empleando para descubrir la verdad de las cosas pone como ejemplo el conocimiento que ha alcanzado de la circulación de la sangre, coincidente con el descubrimiento del médico inglés Harvey. Si bien, como dato curioso se encuentra que Descartes creía allí equivocadamente que eran los movimientos del corazón los que al impulsar la sangre generaban los correspondientes movimientos peristálticos de los vasos sanguíneos, invirtiendo la relación causal que Harvey había observado y hecho notar; a saber, que los latidos del corazón eran consecuencia del pulso y no al revés. Pero lo que aquí importa es destacar que Descartes encontraba en la medicina una ciencia fundamental para el propósito de mejorar la vida humana no solo por el servicio a la salud del cuerpo sino porque la unión de éste con el alma tenía importantes implicaciones en la vida anímica y por esta razón la medicina estaba conectada con los estudios sobre la moral.

¹ Descartes reiteró esta preocupación por la conservación de la salud y la prolongación de la vida del hombre en distintos lugares de sus escritos, especialmente en el *Discurso del Método* y en la correspondencia con el padre Marín Mersenne.

“...al saber Descartes que la princesa estaba enferma, le da consejos médicos. No hay que extrañarse de verle en este papel; hemos dicho (cf. Introducción) la importancia que atribuía a la medicina que esperaba renovar con su método al mismo tiempo que las otras ciencias. Por otra parte, es muy probable que alrededor de 1620 Descartes se haya afiliado a la asociación de los Rosacruces, la cual prescribía a sus miembros el ejercicio gratuito de la medicina.

Según Descartes, la fiebre lenta proviene de la tristeza; tal opinión correspondía perfectamente a la que sostenía el filósofo de la unión estrecha que existe entre el alma y el cuerpo. Como la causa es moral, lo mismo debe ser el remedio.” Esta misma consideración subyace en los fundamentos de la posterior teoría psicológica que fundan Pávlov y Skinner, conocida como conductismo, porque promueve la técnica del modelamiento y refuerzo para la sincronía de hechos corporales y mentales, de cuya perspectiva se colige la somatización de algunos estados de ánimo, en lo que hoy se dice del stress como fuente de algunas anomalías del cuerpo.

De este entramado podemos sacar que Descartes le apuesta a la autonomía del hombre y más aún al conocimiento del que el hombre es capaz de obtener y la confluencia de estos es una vida bien llevada y feliz, una vida buena.

En Descartes la percepción pasa a ser función del alma y no del cuerpo, lo que le permite decir, retomando a Platón que no es el ojo el que ve ni el oído el que escucha sino el alma que se vale de los órganos del cuerpo, de la misma manera que no se dice que mi mano agarra un objeto, sino que yo lo tomo, naturalmente, mediante la mano. En esta dirección, al situar los apetitos y los deseos más que en el cuerpo en el alma, amplía la esfera de la voluntad y la distingue bien del entendimiento. Mucho más que como lo hacían ya en la escolástica, especialmente Santo Tomás, y por este camino sitúa el juicio, es decir el afirmar y negar, en la voluntad y ya no en el entendimiento. De aquí surge la connotación moral del error en cuanto proviene de un juicio equivocado, es decir, como acto de voluntad, de la cual somos dueños, o al menos deberíamos serlo si hiciéramos el debido uso de nuestras facultades.

En la presentación o resumen que Descartes hace de sus meditaciones, advierte que, en la cuarta meditación, al tratar allí del error se limita al que se comete al tomar lo falso por verdadero y agrega que de ninguna manera se ocupa del error en sentido moral ni del pecado. Esta advertencia ha desorientado a algunos historiadores de la filosofía haciéndoles creer que Descartes se limita a la filosofía especulativa y la ciencia. Se pierde de vista que Descartes hizo ese comentario para dar satisfacción a Antoine Arnauld, el teólogo que amigablemente al leer sus meditaciones le recomendó que por seguridad y para evitarse desavenencias con los teólogos era prudente que manifestara no estarse refiriendo en ellas al error práctico y al pecado sino que sólo hablaba del error intelectual en el que se incurre en la búsqueda de la verdad. (Descartes, *Meditaciones acerca de la filosofía primera. Seguidas de las objeciones y respuestas*, 2009, pág. 488)

“Descartes tiene un designio práctico ante todo desea que le vaya bien en la vida. Su obra puede verse como momentos o etapas del recorrido hacia ese propósito práctico” (Morales, *El infinito en Descartes y el propósito práctico de su filosofía*, 2016)

Ocorre que las consecuencias del análisis que Descartes hace en términos propiamente escolástico de las facultades del espíritu lo llevan a situar el juicio o facultad de juzgar en el dominio propio de la voluntad y no en el entendimiento como tradicionalmente se concebía según la doctrina de Santo Tomás (Gilson, 1982, pág. 271). La consecuencia de esta manera de entender será que el error que se comete al elegir la voluntad lo falso por lo verdadero no se distingue del que se comete al elegir lo malo por lo bueno; sin proponérselo ha unificado el error, de modo que ahora puede ocurrir que “si me equivoco pecco” (Diaz, 1996). Ciertamente afirmar o negar es lo propio del juicio y el juicio erróneo consiste en afirmar lo que no es y negar lo que es y este objeto aquí llamado que es o que no es, puede pertenecer al dominio de la búsqueda de la verdad o de la vida ordinaria, es decir: al plano teórico o al de la vida práctica.

“Para la Escolástica el error consistía esencialmente en tomar lo falso por verdadero y de manera no sustancial se relacionaba con el pecado, en cambio con Descartes se extiende al acto de la voluntad que elige el mal por el bien” (Morales, Descartes: filósofo de la moral, 2017)

En esta nueva perspectiva el entendimiento se limita a discernir para distinguir: el entendimiento provee de claridad y distinción los asuntos y la voluntad los afirma o niega. (Morales, *Metafísica y Moral en Descartes*, 2013, pág. 14 y ss) Al establecerse estas especificidades de funciones intelectuales para el entendimiento y la voluntad, encontramos que el entendimiento se ejerce como grados de atención, un entendimiento entrenado es una atención esmerada. Por su parte, la voluntad se ejerce con mayor o menor preocupación dada la urgencia con que se exige determinarse en la elección. Ahora bien, la atención se gana o se pierde según el estado del cuerpo y sosiego del espíritu; en cuanto el cuerpo conserva su lozanía la razón se ejerce con mayor atención. Se encuentra aquí el gran valor que Descartes asigna a la medicina como un fruto de la ciencia y en comunicación con la moralidad.

En la tercera meditación Descartes proporciona una distinción entre lo que proviene del espíritu y lo proveniente de la corporeidad, cuando se pregunta por qué causa cree con frecuencia que las ideas de cosas sensibles se corresponden con objetos similares exteriores, dice: "...cuál sea la razón que me mueve a estimar que son semejantes a esas cosas. Y es que me parece que así me lo enseña la naturaleza.

Además, experimento que no dependen de mi voluntad, y por lo tanto tampoco de mí mismo; porque con frecuencia se presentan aun contra mi voluntad... Cuando digo aquí que así me lo enseña la naturaleza, sólo entiendo que por cierto impulso espontáneo me veo llevado a creer esto, y no que se me haya mostrado que es verdadero por alguna luz natural.” (Descartes, *Meditaciones acerca de la filosofía primera. Seguidas de las objeciones y respuestas*, 2009, pág. 105). En efecto, distingue Descartes lo relativo a la luz natural, que viene a ser la razón, de los impulsos instintivos o deseos y pulsiones manifiestos en la voluntad, pero con origen en la constitución corporal. Este asunto será central en la doctrina moral cartesiana y las posteriores perspectivas sobre las fuentes o motivos de la voluntad para poder hablar de libre voluntad o simplemente Buena voluntad. Ya que finalmente una voluntad buena es la que no se determina por motivos sino por el juicio de la razón ante el deseo recto. Se colige de todo esto que un cuerpo sano tendrá mejores impulsos y sin ser la causa de los buenos deseos sí puede contribuir a ellos.

Lo anterior muestra la conexión que Descartes ha explicado en su *Tratado de las pasiones* entre las emociones o afecciones del alma en su estrecha vinculación con

el cuerpo y el comportamiento en la medida en que pone en una relación funcional el desempeño de la parte intelectual con el de la corporal. (Descartes, *Les Passions de l'âme*, 1996, pág. 116) Esta idea la expresó también Descartes en la carta que escribió como prefacio para los *Principios de la filosofía* (Descartes R. , 1995, pág. 15) y corrobora su opinión al respecto, en la carta a Elizabeth del 1 de septiembre de 1645 (Descartes, *Correspondencia con Isabel de Bohemia*, 1992, pág. 98), en la cual dice:

“por ejemplo, cuando hablé de una felicidad que depende por entero de nuestro libre albedrío y que todos los hombres pueden adquirir sin ninguna asistencia exterior, notáis muy acertadamente que hay enfermedades que, al quitarnos el poder de razonar, nos quitan también el de gozar de una satisfacción razonable del espíritu. En vista de lo cual, lo que había dicho generalmente de todos los hombres no debe entenderse si no se tiene el uso libre de la razón y, además, que conocen el camino necesario a seguir para alcanzar esta felicidad, pero muchos no saben el medio de conseguirlo: y, a menudo, la indisposición del cuerpo impide la libre acción de la voluntad. Como acontece también cuando dormimos: pues, el más filósofo del mundo no puede impedirse tener malos sueños cuando su temperamento le dispone a ello. Sin embargo, la experiencia demuestra que, si hemos tenido a menudo algún pensamiento, mientras teníamos el espíritu libre, él vuelve de nuevo después, cualquiera sea la indisposición del cuerpo. Así, puedo decir que mis sueños no me representan nunca nada molesto; sin duda, es muy ventajoso acostumbrarse desde largo tiempo a no tener pensamiento triste. Pero, no podemos responder absolutamente de nosotros, salvo mientras somos dueños de nosotros mismos, y perder la vida es menos que perder la razón: pues, aún sin las enseñanzas de la fe, la sola filosofía natural hace esperar a nuestra alma un estado más dichoso después de la muerte; y no le hace temer nada peor que estar ligada a un cuerpo que la priva por completo de su libertad”.

En cuanto a las otras indisposiciones que no perturban enteramente el sentido, sino que solamente alteran los humores y hacen que uno se encuentre extraordinariamente propenso a la tristeza o a la ira o cualquier otra pasión, sin duda es factible, aunque arduo, vencerlas incluso, procuran al alma ocasión de un contento tanto mayor cuanto más difícil fue el dominarlas. Y creo también lo mismo acerca de todos los estorbos exteriores, como el brillo de una noble cuna, los halagos de la corte, las adversidades de la fortuna, y también una gran prosperidad que suele impedir más que las desgracias mismas, representar el papel de filósofo. Pues, mientras todo acontece según nuestros deseos, olvidamos pensar en nosotros, y luego, cuando la fortuna cambia, nos encontramos tanto más sorprendidos cuanto más habíamos fiado en ella". (Descartes, Correspondencia con Isabel de Bohemia, 1992, págs. 98-99)

En estos textos se constata que esa condición de *sui generis* del hombre de ser la unión de las dos clases de sustancia impone la exigencia de conectar las reflexiones sobre la vida moral con el conocimiento científico de su estructura corporal y así se explica que Descartes haya decidido estudiar las pasiones en tanto físico y no sólo

como moralista. Tal es la advertencia que hace considerando que los antiguos no han abordado adecuadamente este estudio, con cuyo pronunciamiento hace directa referencia a Aristóteles que, según sus propias palabras, ha examinado las pasiones en cuanto orador. Pues Aristóteles las describe en su segundo libro de la Retórica.

2. EL EXAMEN DE LAS PASIONES CONSIDERANDO LA UNIÓN SUBSTANCIAL

Con ocasión de la explicación que Descartes hace a la princesa Elizabeth de la doctrina de Séneca sobre la vida bienaventurada o vida feliz recurre a la lectura del libro de Séneca *Vita Beata* y cae en la cuenta, según lo expresa a Elizabeth, de que Séneca no es claro y preciso en lo que dice allí acerca de la felicidad y opta por presentar su propio concepto diciendo que la felicidad es un perfecto contento de espíritu. Pero enseguida ve la necesidad de precisar de dónde resulta este contento.

Empieza Descartes aceptando la distinción tradicional de los Estoicos entre las cosas que dependen de nosotros, que para Descartes se limitan a “nuestros pensamientos”, y las que no dependen de nosotros y hasta aquí se pone de acuerdo con Séneca. Pero no comparte con ellos la desatención de todo lo que no dependa de nosotros, ya que cree que también estas cosas pueden contribuir a nuestro contento; si bien el filósofo no debe interesarse demasiado en ellas, precisamente porque escapan a nuestra voluntad y nos distraen de aquellas cosas que sí dependen directamente de nosotros y de las que debemos ocuparnos con ahínco.

(Descartes, AT, 1992, pág. 150)

Ahora bien, para conseguir las cosas que dependen de nosotros, las cuales, como se ha dicho bastan para obtener el contento del espíritu, es suficiente con atenernos a las reglas de moral que presentó en el Discurso del Método. Entonces en su disertación a Elizabeth le recuerda estas reglas, pero respecto de la primera introduce una importante modificación al decir que debemos hacer uso de nuestro propio juicio racional mientras que allá había dicho que debíamos guiarnos por las opiniones más moderadas y por el juicio de los hombres más sensatos. Esta

presentación de las reglas de moral ha permitido hablar de una moral definitiva para distinguirla de aquella que presentó “par provisión” y que tenía un sesgo provisional. Haciendo referencia con la denominación de Moral definitiva a la mención que hace Descartes en el Prefacio de *Los Principios de la filosofía* a “la más perfecta moral” que se obtiene como fruto después de desarrollar la metafísica y la física; según la analogía que hizo del saber total con un árbol en el que se obtienen los frutos en los extremos de sus ramas. (Descartes, *Discurso del Método*, 1992, pág. 33) El juicio de nuestra razón también está influido por el estado del cuerpo, esto ya lo había advertido en la sexta parte del *Discurso*, donde escribió: “pues el espíritu depende tanto del temperamento y de la disposición de los órganos del cuerpo que si es posible encontrar algún medio que haga comúnmente a los hombre más sabios y más hábiles de lo que han sido hasta aquí, creo que es en la medicina donde se debe buscar”. (Descartes, *Discours De la Méthode. texte et commentaire* par Etienne Gilson, 1947, pág. 62)

Por esta consideración sobre la dependencia del juicio racional respecto del estado del cuerpo, Descartes se ve conducido a asignar un gran valor a la medicina porque

es ella la que contribuye a la buena salud, dada la convicción de que hay una incidencia recíproca del cuerpo sobre el alma y del alma sobre el cuerpo, hasta el punto de que los actos de nuestra voluntad no pueden verse como simples actos del alma, ya que si bien lo son del alma, están teñidos de los motivos que tienen su origen en el estado del cuerpo. Esto viene a significar que la necesidad o ley de causalidad que rige a la naturaleza se inmiscuye en la esfera de la libertad que corresponde al alma sola, constatando que nuestras acciones libres no lo son en absoluto ya que están mediadas e influidas por las pulsiones y deseos instintivos propios y originarios del mecanismo del cuerpo que opera como una máquina organizada y regulada por las leyes causales; es decir, en la naturaleza, como ya lo había establecido Aristóteles, todo lo que acaece es efecto de una causa y a su vez se constituye en causa de otra cosa. A diferencia de los actos puros del espíritu que serían actos libres, pero que en la práctica no pueden serlo enteramente porque el alma está unida al cuerpo. Tales acciones absolutamente libres se conciben solamente para un espíritu puro como se piensa en la idea de Dios.

Si el hombre, ciertamente, está dotado de libertad como creatura que es de Dios, según Descartes lo admite, no puede olvidarse que su alma está unida al cuerpo y se encuentra obligado a someter, hasta donde sea posible, las pulsiones y manifestaciones del cuerpo al control de la razón. Este es el asunto que subyace en la comunicación de Descartes a Elizabeth en las cartas del 4 de agosto al 6 de octubre de 1645. (Descartes, Cartas, 1999)

En esta tarea de regular los apetitos cumple una función muy importante la medicina, pues ésta se encarga de restaurar y proveer la buena salud del cuerpo ya que su condición mórbida lo lleva a representarse una mayor o menor importancia de las cosas que apetece y que mediante los espíritus animales² comunica al alma para que incline a desearlas. Dicho brevemente, dada la estrecha unión entre el cuerpo y el alma se requiere de un cuerpo en buena salud para que no incite al alma a desear desproporcionadamente y, por otra parte, para que sea

² Espíritus animales era el nombre que se daba en época de Descartes a las partículas evanescentes que circulan por el torrente sanguíneo y a través del sistema nervioso y que tiene su origen etimológico en que parecía una actividad de aspiración. Lo que hoy se dice actividad eléctrica o neuronal del sistema nervioso

más dócil a los requerimientos que el alma siempre le hace; que hablando en lenguaje moral se diría para que siga las exhortaciones de la razón.

3. EL CUERPO HUMANO

Descartes, como se ha indicado, tiene la intención de explicar todo lo material mecánicamente y lo intenta respecto del cuerpo humano para muchas funciones del organismo, pero él finalmente no lo puede explicar bajo el concepto de máquina como lo ha hecho respecto de los demás seres vivos y especialmente los animales

“el concepto de viviente es homogéneo, y unifica en una serie continua la escala de los seres que en diverso grado manifiestan la propiedad específica de la vida. Pero la vida no es un concepto en el siglo XVII es una palabra corriente, común cómoda.

No es la vida sino el alma que obliga al mecanismo a bifurcarse para abarcarla”

(Guenancia, 2000, pág. 270)

En efecto, Descartes atribuye al alma la función de dar forma e identidad al cuerpo humano y debido a esto no basta el análisis mecanicista para explicarlo en su totalidad; especialmente porque aquí Descartes parece más escolástico al hacer uso de la idea aristotélica del alma como la instancia que *informa* para elaborar su visión del hombre en términos de *forma* y *materia* asignando esta última al cuerpo.

Y, de acuerdo con esta tradición aristotélica, en el caso particular del ser humano es el alma la que provee la forma a la materia que es el cuerpo. Por esta razón hay que combinar, por así decirlo, las categorías requeridas para explicar el alma en cuanto es pensar solamente.

“ Cuando hablamos del cuerpo de un hombre no entendemos una parte determinada de la materia, ni que tenga una magnitud determinada, sino únicamente entendemos toda la materia que está en conjunto unida con el alma de este hombre; de tal manera que, aunque esta materia cambie, y que su cantidad aumente o disminuya, siempre creemos que es el mismo cuerpo, ídem número, mientras que permanezca junto y unido substancialmente a la misma alma” (Descartes, AT, 1992, págs. Carta al padre Mesland del 9 de febrero de 1645. A.T; IV, P. 166)

En esta carta Descartes deja ver que se tiene que apartar de su punto de vista fundamental consistente en tratar todo lo material como un mecanismo ya que el cuerpo del hombre por estar informado por el alma se separa de la naturaleza para ubicarse en un lugar intermedio respecto de las cosas físicas y de la pura inteligencia divina. Esta referencia a la clase de unidad de alma-cuerpo conviene relacionarla con el concepto de naturaleza empleado por Descartes y anteriormente citado, según el cual impulsos, instintos y pulsiones de todo orden, si bien son expresiones del cuerpo involucran el alma, y en virtud de ello Descartes puede

distinguir bien lo volitivo animal de lo voluntario humano asignando al alma esto último y refiriendo básicamente al cuerpo lo primero.

Se trata del tránsito de la explicación fisiológica del hombre a la psicofisiológica de las pasiones y para esta explicación del proceso de las pasiones Descartes recurre a elementos que ha desarrollado en el *Tratado del Hombre* y hasta cierto punto también en la sexta meditación y hasta en los *Principios de la filosofía*. Siendo el núcleo de estas explicaciones con fundamento fisiológico la función que ha atribuido a la glándula pineal para la actividad de los espíritus animales en el cuerpo y el papel que éstos desempeñan en la comunicación entre el cuerpo y el alma.

En el artículo 30 del Tratado de las Pasiones cuyo enunciado dice: que el alma está unida a todas las partes del cuerpo conjuntamente, advierte que no puede decirse que está en algunas de sus partes con exclusión de otras porque el cuerpo es uno y de alguna manera indivisible en razón de la disposición de sus órganos, los cuales se relacionan de tal manera uno con otro para dar esa unidad que no se explican por separado. Si se separara alguno de ellos, quedaría defectuoso, y como la

naturaleza del alma no es corporal no tiene ninguna relación con lo extenso ni con las dimensiones ni las demás propiedades de la materia de las que está compuesto el cuerpo sino con el conjunto total. Pues no puede concebirse una mitad o tercio de un alma ni que ella ocupe alguna extensión porque, como se ha indicado, se estarían usando erróneamente las categorías empleadas en la descripción del cuerpo para referirse al alma. En conclusión, el alma toda entera se relaciona con el cuerpo en cuanto entidad global. Sin embargo, inmediatamente en el artículo 31 anuncia: “Hay una pequeña glándula en el cerebro en la cual el alma ejerce sus funciones más particularmente que en las otras partes”. Entonces, a continuación, explica que, aunque está unida el alma al cuerpo en su conjunto ocurre como se acaba de señalar respecto de esta parte y hay que deshacer la creencia normal de que la parte donde el alma se sitúa sea el cerebro o tal vez el corazón, pues se ha creído que es el cerebro porque con él se relacionan directamente los órganos de los sentidos, o el corazón, porque ordinariamente se hacen sentir en él las pasiones. “Pero, examinando la cosa con cuidado, me parece haber reconocido con evidencia que la parte del cuerpo en la cual el alma ejerce inmediatamente sus funciones no

es de ninguna manera el corazón; ni tampoco el cerebro, sino únicamente la más interior de sus partes, que es una cierta glándula muy pequeña situada en el medio de su sustancia, y de tal manera suspendida del conducto por el cual los espíritus de sus cavidades anteriores tienen comunicación con aquellas de la posterior que los menores movimientos que se dan en ella pueden cambiar mucho el curso de éstos espíritus, y recíprocamente que los menores cambios ocurridos en el curso de los espíritus pueden cambiar mucho los movimientos de esta glándula”. (Tratado de las Pasiones, artículo 31)

Inmediatamente explica que funda su conjetura de ser allí la sede del alma porque él encuentra que las otras partes de nuestro cerebro son dobles, del mismo modo que nosotros tenemos dos ojos, dos manos, dos orejas y en general, todos los órganos de nuestros sentidos exteriores son dobles y como de otra parte el pensamiento que tenemos de una cosa no es dual sino unitario es necesario que haya algún lugar donde las imágenes u otras impresiones se ensamblen en una

antes de que lleguen al alma para que esta pueda representarse no dos objetos sino uno a partir de las señales que llevan los espíritus animales que confluyen a este lugar unitario que es la glándula. Desde esta sede, prosigue Descartes, el alma irradia su actividad para todo el cuerpo, que se comporta como una máquina. A partir de estos artículos que hemos citado (30 a 34) Descartes asume que ha dado suficiente cuenta de la acción recíproca del cuerpo sobre el alma y del alma sobre el cuerpo y, tomando esta explicación fisiológica pasa a explicar los procesos de la percepción sensible y de las consiguientes emociones que constituyen la pasión y de la acción propiamente física que el alma ejerce.

Las dificultades de esta descripción en el Tratado del Hombre, parecen salvadas en el Tratado de las Pasiones gracias a los datos de fisiología y psicofisiología que ha introducido para dar cuenta de esta interacción. Se recordará que la teoría del refuerzo y del modelamiento de la conducta de la psicología posterior, conocida como modelo conductista, encuentra sus raíces en esta visión cartesiana. Pues ya Descartes se hubo anticipado a hablar de lo que hoy decimos ser somatización del stress.

Al margen de los demás asuntos que hacen del *Tratado del Hombre* una obra de otra índole respecto del *Tratado de las Pasiones*. Hay dos asuntos importantes que las diferencian relativos a la situación y función atribuida a la glándula pineal.

Los artículos 30 a 32 del *Tratado de las Pasiones* se ocupan de asegurar la transición entre la exposición de las funciones del alma y la exposición psicofisiológica, indicando el modo general de la unión del alma con el cuerpo haciendo más explícita que en el *Tratado del hombre* la asignación de la “pequeña glándula” como sede principal del alma. De todos modos, se verifica que Descartes no se detiene minuciosamente en estas explicaciones con el mismo rigor que lo ha hecho para otros asuntos en sus obras y, también se constata que lo que dice en el *Tratado del Hombre* en 1633 con un breve desarrollo no lo asume de la misma manera en el *Tratado de las Pasiones* en el año de 1649. Así pues, le asiste mucha razón a la princesa Elizabeth de Bohemia para reclamarle mayor claridad sobre este asunto de la glándula como sede del alma y sobre la comunicación del cuerpo y el alma a través de ella. (Descartes, Cartas sobre la moral con la correspondencia de

Elizabeth de Bohemia, Chanut y Cristina de Suecia. Traducción, introducción y

notas de Elizabeth Goguel, 1945, pág. 56)

“En 1633, la glándula pineal juega pues un rol fundamental en la neurología cartesiana y parece *a contrario* extrañamente ausente desde los artículos VII a XVI del *Tratado de las Pasiones*. Ni la existencia de una referencia implícita a obras anteriores ni la menor atención pueden justificar esta ausencia, Entre las obras publicadas, sólo la *Dióptrica* menciona, una sola vez, “una cierta pequeña glándula que es propiamente la sede del sentido común” (AT VI, 129), pero no dice nada de su funcionamiento. En cuanto a la brevedad, si Descartes habla de pequeños nervios que se encuentran en la base del corazón, podía también hablar de poros de la epífisis y de arterias que la conectan a la sustancia cerebral. Parecería pues que en 1649 Descartes simplemente habría renunciado al modelo desarrollado en 1633 y que, se revela claramente inverosímil” (D'Arcy, 1996, pág. 68)

En última instancia, con su afirmación de que el alma está unida al cuerpo en su totalidad porque éste es una unidad a pesar de la diversidad de órganos, Descartes procura mostrar que la unión del alma con el cuerpo es ante todo relativa a su estructura y funciones más que a la materia de la que está hecho. De este modo la explicación viene a concluir que el alma como totalidad indivisible está unida al cuerpo como una totalidad y no se debe imaginar al alma como extendida en la extensión del cuerpo a la manera de una distribución física sobre él. Pues así el cuerpo sufriera una mutilación no alcanzaría al alma porque ella estará toda mientras el cuerpo sea una unidad y no haya desaparecido.

“Sin embargo, si el alma no está unida al cuerpo pura y simplemente (al modo de una simple coexistencia) sino que ejerce en él funciones determinadas (bien sea que el cuerpo le sea útil en sus propias funciones o bien que ella pueda obrar o intervenir sobre o a través de las funciones del cuerpo), entonces (Artículo 31) debe haber allí un lugar donde ella “ejerza sus funciones más particularmente”.

(Kambouchner, 1995, págs. Tomo I,133)

“Dios ha fabricado nuestro cuerpo como una máquina y ha querido que funcione como un instrumento universal que produce su efecto de la misma manera según leyes propias. En consecuencia, cuando está bien dispuesto, provee al alma un conocimiento correcto; cuando está mal dispuesto, no menos deja de afectar al alma según sus propias leyes, de manera que resulta de allí necesariamente un conocimiento tal, en el que el alma ha sido engañada; si el cuerpo no la proveyera bien, el alma no funcionaría con uniformidad y según la universalidad de sus leyes, y se diría de Dios que carecería de constancia al no dejarla funcionar con la debida uniformidad allí donde las condiciones y leyes de funciones son adecuadas”.

(Guenancia, 2000, pág. 297)

De acuerdo con este texto que además se ocupa de aclarar lo dicho en la meditación sexta, la única finalidad acorde con el mecanicismo del cuerpo sería de índole práctica y utilitaria.

Se trata finalmente de un acompañamiento mutuo del cuerpo y el alma con miras a realizar una finalidad primaria consistente en la propia conservación de estas entidades, es decir del alma y del cuerpo en cuanto a que la naturaleza les ha otorgado esa finalidad. Esta concepción finalista es conservada aquí por Descartes implícitamente y hace parte de su herencia escolástica. Pierre Guenancia hace notar que Spinoza se referirá a esa inclinación a concebir determinada finalidad en la naturaleza como antropomorfismo.

El cuerpo está dotado de un mecanismo que le permite realizar por sí mismo sus funciones de acuerdo con el plan general de la creación; en términos de la ciencia contemporánea diremos que consiste en evitar la entropía, según entiende Descartes el designio de Dios. Para efectuar sus movimientos, el cuerpo no depende del alma ni de ninguna otra intervención ya que Dios todo lo ha previsto,

como se comprueba al observar que el cuerpo está dotado de cada órgano y mecanismo necesario para efectuar todas las acciones que corresponden a su finalidad y al ser diseñado y estructurado también fue dotado de la regla operativa que le permitiera integrar su desenvolvimiento a la regla general que rige a toda la naturaleza.

La certeza de que esto es así es lo que anima a Descartes a estudiar al hombre, en cuanto cuerpo material, desde la perspectiva de las leyes generales de la física; en consecuencia, la ley de la inercia, la de la acción y reacción y, en general, las leyes que rigen el movimiento serán el fundamento de la medicina que queda subsumida en las ciencias de la naturaleza y de aquí surge su convicción de que la medicina alcanzará grandes progresos con la consolidación de la física, es decir de las ciencias naturales, en cuyo caso la conservación de la salud y la lucha contra las enfermedades prometen ser exitosas.

Ahora bien, la buena salud es el bien fundamental gracias al cual se pueden disfrutar todos los demás. Y de aquí se deriva el valor moral de la medicina. Esta

visión mecanicista es la que hace decir a Descartes que el alma no está alojada en el cuerpo como un piloto en su navío, a la manera en que lo entendió Platón, puesto que el cuerpo es una máquina provista de automatismos, puede realizar todas sus funciones sin requerir de un piloto “Le corps est autonome parce que’el est automate,..” (Guenancia, 2000, pág. 295) Sin embargo, no por ello está exento de acontecimientos azarosos y de desarreglos y demás excepciones a lo reglado en general para la naturaleza. En cuanto el cuerpo esté sano, comunica al alma, por los espíritus, las señales ciertas o adecuadas y le contribuye en la realización de sus funciones pensantes; mientras que en la enfermedad, ocasiona al alma un efecto contrario y la embota y destruye su natural desempeño.

“Por ejemplo, cuando hablé de una felicidad que depende por entero de nuestro libre albedrío y que todos los hombres pueden adquirir sin ninguna asistencia exterior, notais muy acertadamente que hay enfermedades que, al quitarnos el poder de razonar, nos quitan también el de gozar de una satisfacción razonable del espíritu... Pues, no hay nadie que no desee procurarse felicidad, pero muchos no saben el medio de conseguirlo; y, a menudo, la indisposición del cuerpo impide la libre acción de la voluntad. (Descartes, Cartas sobre la moral con la correspondencia de Elizabeth de Bohemia, Chanut y Cristina de Suecia. Traducción, introducción y notas de Elizabeth Goguel, 1945, pág. 98)”

4. LA UNION SUBSTANCIAL

Descartes ha expresado su teoría física sobre el orden de la naturaleza en su obra *El Mundo: Tratado de la Luz*, la cual se abstuvo de publicar cuando se enteró de la condena de Galileo en el año 1633, pues, como lo dijo entonces, no encontró nada censurable en la obra de este hombre que él mismo no pudiera sostener en su física, y si el Santo Oficio lo ha condenado por sus opiniones entonces igualmente podría hacerlo con él, si diera a conocer su teoría física que nada tiene que oponer a lo dicho por Galileo. Posteriormente, en la *Dióptrica* y los *Meteoros*, que son ensayos publicados en 1637 con el *Discurso del Método* y en *Los Principios de la Filosofía* en 1644, Descartes presenta las leyes que rigen el Universo como leyes del movimiento; esencialmente vienen a ser las de la mecánica clásica. Tales leyes son la de la inercia, la de acción y reacción, y la de la conservación igual de la cantidad de movimiento en el mundo y las que de allí se derivan. De acuerdo con estas leyes cualquier cosa material para ser movida o detenida en su movimiento requiere de la

aplicación de una fuerza que a su vez tiene una fuente material. Pero esto contradice su doctrina de que el alma puede mover al cuerpo y, recíprocamente, ser movida por éste. Pues habiendo definido el alma como substancia inmaterial queda al margen de estas leyes de la materia y resulta incomprensible la interacción entre alma y cuerpo propia de la vida del hombre.

El dilema o dificultad que constituye explicar dicha interacción le ha sido propuesto por la princesa Elisabeth de Bohemia en su carta del 1 de julio de 1643. Más o menos en estos términos: aunque es comprensible, como usted lo ha dicho, que hay tres nociones fundamentales desde las cuales debemos explicar cada tipo de substancia, es decir, para referirnos al alma tenemos la noción del *pensamiento puro*, para referirnos al cuerpo la de la *extensión*, de la cual se siguen las del movimiento y la figura, y para referirnos al hombre como unidad de cuerpo y alma, tenemos la de la *unión substancial*, no se ve, sin embargo, con la claridad que propone su método para los conceptos, cómo se conjugan en la *Unión* las nociones

de pensamiento puro y de extensión, ya que las ha definido como excluyentes y contrarias.

Elisabeth reclama una percepción *clara y distinta* del modo como el alma mueve al cuerpo. Pero una tal percepción es una *intuición*, es decir, es una relación directa del entendimiento con la cosa entendida o percibida. Así lo explicó Descartes en la segunda meditación al tomar el ejemplo del pedazo de cera que al comienzo creyó entender gracias a los rasgos percibidos por los sentidos, pero después, cuando la sometió al fuego y encontró que había perdido esas propiedades físicas, sin embargo, seguía concibiéndola como la misma cera. En esa ocasión se percató que el conocimiento de la cera le venía de una *inspección del espíritu* y no de una percepción sensorial. Allí Descartes hizo ver que todo lo que se conoce con claridad y distinción es por un acto del entendimiento que llamó "intuición". Ahora Elisabeth le hace notar que de la unión del alma y el cuerpo no se tiene esa intuición sino un concepto confuso que liga sin la claridad deseada la noción de lo que cae bajo el pensamiento puro con lo que cae bajo la percepción sensorial. Entonces Descartes le responde que precisamente por situarse en la actitud del filósofo y no en la de la

gente corriente no puede comprender esa interacción que por lo general la gente que no filosofa la encuentra como natural. Reconoce Descartes que se trata, para el caso de la constitución del hombre, de un hecho que escapa a nuestra inteligencia lógica y tiene el carácter de uno de los misterios que Dios ha creado. Pero este misterio que es el hombre, no podemos negarlo, aunque no lo comprendamos enteramente, porque de hecho lo experimentamos y, por lo demás, no debe asombrarnos que Dios haya creado algo que sobrepasa nuestra comprensión finita. Basta detenerse a reflexionar sobre la idea de Dios como potencia infinita para caer en la cuenta de que nuestro entendimiento tiene límites y el entendimiento divino carece de ellos. Las obras de Dios pueden maravillarnos porque en ciertos casos trascienden nuestra capacidad de comprensión que se limita a la lógica, pero de ninguna manera podemos pensar que los límites de nuestro entendimiento son los del mundo, pues no hay razón lógica para que sea así.

Sentada esta manera de entender, Descartes se dispone a estudiar el fenómeno de la acción humana mediante el discernimiento de los asuntos del cuerpo según las leyes de la física y los del alma según las de la metafísica. Justamente es por

esto por lo que ha propuesto estudiar las pasiones como médico y como filósofo para determinar en qué consiste el soberano bien para el hombre y la manera de adquirirlo.

En los Principios de la filosofía, a propósito de las dudas que nos puedan surgir por la apariencia incomprensible de las cosas que ocurren en la naturaleza, Descartes opina que a menudo confundimos nuestra tarea científica llevándola a pretender descubrir los designios del creador de las cosas, error en el que incurrimos por estar aferrados a la idea tradicional de Aristóteles de que se pueden descubrir las causas finales. En tal sentido cabe citar el artículo 204 de los Principios: “basta que haya explicado lo que las cosas insensibles pueden ser, da lo mismo que de hecho no sean tal cual como las describimos”. (Descartes, Principes, 2009, pág. 237)

Elizabeth le pide que le defina el alma no por el atributo esencial, es decir, que no se la defina como lo hizo en la segunda meditación, diciendo que es cosa pensante, ella quiere que se la defina al modo de Aristóteles, es decir por lo que es en cuanto a substancia nada más sin mención de sus atributos. En este punto Descartes se

ve precisado a revisar la doctrina tradicional de la sustancia que se define por oposición a los atributos. Estos últimos existen en la sustancia mientras que la sustancia existe por sí misma, aparte de la consideración de que son creadas por Dios.

Descartes responde, a esta inconformidad de la princesa de concebir la unión substancial en su máxima expresión, además reconoce que su metafísica se quedó corta al momento de fundamentar con bases sólidas la unión alma-cuerpo, poniendo más empeño en justificar las nociones que hacen parte del cuerpo como extensión, y las del alma como lo inextenso, de tal manera que abandonó el carácter urgente que requiere su doctrina moral, y que pretendía desarrollar apoyándose en dicha unión, sin embargo agrega también, que si bien le faltó detenerse en el tema de la interacción alma-cuerpo, es rotundamente importante reconocer las nociones que evidenció para cada una de estas partes, apelando a que muchos sólo se han detenido a explicar o el cuerpo solo o el alma sola, o en su defecto una relación mas no una unidad; por ello es necesario para él, tener presente la distinción y la unión del alma y el cuerpo al mismo tiempo.

La explicación inmediata que Descartes brinda a Elizabeth por intentar satisfacer sus inquietudes está encaminada al esclarecimiento de las nociones que antes había nombrado presuntuosamente, y se dirige al reconocimiento de la “fuerza”, de manera que debe tenerse claro la distinción de la fuerza con que el alma mueve el cuerpo, de la fuerza con que el cuerpo mueve a otro. Esto último corresponde a la física. Pero ya Galileo había pensado en la Fuerza como el factor generador de movimiento para evitar explicarlo por la atracción o simpatía entre las sustancias, como se decía para explicar la atracción de los astros en el cielo. Ya que esa atracción a distancia era misteriosa y conducía a una especie de animismo que asignaba propiedades intrínsecas a los cuerpos.

Descartes en las respuestas a las sextas objeciones de las Meditaciones hace referencia a esa manera de explicar las cosas que están directamente conectadas con la concepción de la naturaleza de Aristóteles y se recrimina haber dependido entonces de esas ideas, mientras que ahora ya tiene claro que es puro mecanicismo lo que ocurre como en el caso que él citaba del peso de los cuerpos porque no se tenía mucha claridad sobre la fuerza como factor determinante de la gravedad de

los cuerpos pareciéndole que si los cuerpos pesaban y se dirigían hacia el centro de la tierra era, como lo creía la tradición aristotélica, porque se sentían inclinados hacia ese lugar a la manera en que un espíritu tiene conocimiento y deseo de algo:

“ Pero después de haber considerado suficientemente todas estas cosas, y de haber distinguido la idea del espíritu humano de las ideas del cuerpo y del movimiento corporal, y una vez que me di cuenta de que todas las demás ideas que había tenido antes, ya sea de las cualidades reales, ya de las formas substanciales, habían sido compuestas o formadas por mi espíritu, no me costó mucho deshacerme de todas las dudas propuestas aquí” (Descartes, Meditaciones acerca de la filosofía primera. Seguidas de las objeciones y respuestas, 2009, pág. 569)

El último razonamiento que Descartes da a la princesa es el siguiente: “por ejemplo suponiendo que el peso sea una cualidad real de la que solo sabemos que tiene fuerza para mover hacia el centro de la tierra el cuerpo en el cual está, no es difícil concebir cómo mueve este cuerpo ni como está unido a él. No pensamos que esto se haga por un contacto real de una superficie contra otra; pues experimentamos

en nosotros mismos que tenemos una noción particular para concebir esto; y creo que empleamos mal esta noción, aplicándola al peso, que no es nada distinto del cuerpo, porque creo que ella nos fue dada para concebir el modo con que el alma mueve el cuerpo". (Descartes, AT, 1992, págs. III, 665) con esta explicación Descartes da un rodeo en torno a la idea de Fuerza de Galileo, pero no alcanza a determinarla a pesar de su voluntad de no admitir propiedades misteriosas en los cuerpos.

5. CONTRAPOSICIÓN DE LA ACCIÓN Y LA PASIÓN

En el alma sólo hay pensamientos, dice Descartes: soy porque pienso (dudo), y los pensamientos son acciones y pasiones. Las acciones se entienden como la actividad ejercida por el alma y las pasiones como percibidas, es decir no agenciadas sino recibidas en el alma. Pero no le es suficiente al alma actuar sino que también debe recibir para sentirse convocada o motivada a actuar.

Las pasiones son requeridas para que el alma fije y persista en sus actos de voluntad, es decir, en sus pensamientos. La voluntad sería efímera en ausencia de la pasión, pues la pasión permite que se persista en el deseo, cuya realización produce el contento del espíritu. Para ilustrar esta idea Descartes ha puesto un ejemplo muy elocuente, según el cual cuando se quiere convocar a los que son buenos para el tiro al blanco, se ofrece un premio, para incentivarlos a disparar al blanco con entusiasmo, pues sin dicho premio probablemente los buenos tiradores no asisten al evento. Y de la misma manera la virtud se podría poseer sin ejercerla en todo momento por falta del deseo que a menudo se suscita por el incentivo consistente en el contento que produce su ejercicio.

El asunto importante finalmente viene a ser la distinción de los deseos que dependen de nosotros para ser realizados y aquellos cuya realización no depende enteramente de nosotros, porque, como se ha indicado, la satisfacción y el contento del espíritu resulta de haber realizado el deseo. Entonces, es prudente ocuparse con prioridad de los deseos que se realizan dependiendo de nosotros mismos y evitar distraernos en la persecución de los que dependen de otras causas; ya que

no habiendo garantía de satisfacer estos últimos, se descuida el éxito de los primeros que sí cabe esperar, si efectivamente se realizan en virtud de nuestra propia diligencia. Esto equivale a hacer depender nuestra felicidad de nuestra propia acción antes que, de la fortuna, ya que todo lo que puede ocurrir por causas distintas de nuestras acciones debe verse como dependiendo de la buena o mala fortuna.

El deseo bueno es el deseo recto, porque es conforme con lo que indica la razón; de manera que no basta que sea conforme a la inclinación o impulso. Lo que es conforme a la razón es de acuerdo con la verdad. De donde se constata que hay un intelectualismo en la visión moral de Descartes. Lo bueno se asimila a lo verdadero, como ocurre en Platón, en quien Belleza, bondad y verdad vienen a conjugarse en una cosa: el bien supremo. Ahora bien, regular las pasiones para que contribuyan a persistir en la realización de los deseos rectos o buenos es la utilidad de la moral.

El sumo bien es la virtud que se ejerce como cumplimiento de lo que nuestra razón nos persuade que debemos realizar y la práctica de la virtud nos genera el contento de espíritu, en cuanto satisfacción y placer; lo que se produce cuando se realizan los deseos que son conformes con la razón. “ Pero hay dos clases de placeres: unos

pertenecen al espíritu solo y otros al hombre, es decir, el espíritu en cuanto está unido al cuerpo: estos últimos, al presentarse borrosamente a la imaginación parecen mucho mayores de lo que son, principalmente, antes que se los posea, lo cual es fuente de todos los males y errores de la vida. Pues, según la regla de la razón, deberíamos medir cada placer por la magnitud de la perfección que lo produce; y es así como medimos aquellos cuya causa conocemos claramente. Pero, a menudo la pasión nos hace evaluar algunas cosas como mucho mejores y más deseables de lo que son; luego, cuando para adquirirlas nos hemos tomado mucho trabajo, y, mientras tanto, perdido la ocasión de poseer otros bienes más verdaderos, el goce nos enseña sus defectos, y de aquí surgen los desdenes, los pesares y los arrepentimientos. Por lo cual, el verdadero oficio de la razón es examinar el justo valor de todos estos bienes cuya adquisición parece depender de nuestra conducta, afín de que no dejemos nunca de poner todo nuestro empeño en tratar de procurarnos aquellos que, en efecto, son más deseables.” (Descartes, Cartas sobre la moral con la correspondencia de Elizabeth de Bohemia, Chanut y

Cristina de Suecia. Traducción, introducción y notas de Elizabeth Goguel, 1945,
pág. 100)

6. LA VIDA MORAL

Descartes hace explícito que su primera regla del método de no dar el asentimiento a nada que admita la menor duda conduciría a la inacción total, porque, por lo general, en la vida nos toca actuar sin disponer del conocimiento deseable y a menudo nos vemos obligados a apoyarnos en las conjeturas más probables para

un curso de acción, ya que la urgencia con que se presentan las cosas sobre las cuales hay que decidir no admiten mayor dilación y se perdería la oportunidad para actuar. Por esta consideración en la tercera parte del *Discurso del método*, después de enunciar un resumen de las reglas generales de su método para buscar la verdad en las ciencias, presenta unas reglas de moral que adoptará para conducirse en la vida durante el tiempo en que se ocupe de la búsqueda de la verdad, y las enuncia diciendo que son una moral *par provision*, lo cual ha dado lugar entre los historiadores de su obra a discutir si quiere decir con ello que se trata de una moral provisional, en cuyo caso se esperaría que al final de su investigación de la verdad presente una moral definitiva; o bien, entender en el sentido literal la expresión usada en francés antes citada como enunciando una moral de la que se aprovisiona para la larga ruta que inicia al dedicarse a la búsqueda de la verdad, en la cual el tiempo a permanecer es incierto y *a fortiori* puede tomarle el resto de su vida, en cuyo caso la moral que se ha dado no será propiamente provisional sino más bien de provisión para tan largo periplo.

Cualquiera de las interpretaciones enunciadas para el carácter de la moral del *Discurso* permite ver que no la ha obtenido de una doctrina teóricamente alcanzada sobre el mundo y la vida humana y que constituye preceptos prácticos que la razón sugiere y, consecuentemente, en cuanto la razón se robustezca y perfeccione podrá perfeccionarlos. “Los consejos de la moral por provisión son entonces un medio de acceso a la sabiduría más acabada. La filosofía es inseparable de la moral, de comienzo a fin.” (Lewis, 1970, pág. 26)

Así se explica que su primera máxima moral prescriba guiarse por los más sensatos y evitar los extremos, ya que, en caso de haber tomado el camino equivocado, si ha elegido uno de en medio podrá recuperar fácilmente el correcto y como ha optado también, como cuarta máxima, cultivar su razón al tomar por oficio la filosofía, se guiará por sí mismo más adelante y no por el dictamen de otros.

De acuerdo con lo anterior, se puede anticipar la opinión de que la moral de Descartes representa un instrumento o guía para la acción y no pretende ser una teoría bajo la forma de ideal de doctrina. En otras palabras, la doctrina moral del *Discurso* no deja de ser la teoría moral cartesiana, aunque no se formula como una

construcción conceptual de carácter abstracto sino como recomendaciones para la acción. Se comprueba luego, al leer la carta que escribe a la princesa Elisabeth el 4 de agosto de 1645, que con alguna variación de los términos formula las mismas máximas dichas en la tercera parte del *Discurso del método*, aunque la primera de ellas ya no hace énfasis en seguir el consejo de otros más sabios sino el de la propia razón, lo cual es de esperarse porque ahora, ocho años más tarde y ya habiendo tomado por oficio la filosofía en ejercicio de su cuarta máxima, lo hace con plena apropiación de su condición de filósofo. Con esto se quiere destacar que los preceptos del *Discurso* nunca han sido revaluados porque se consideran correctos o verdaderos para la vida práctica. Esta manera de entenderlos es la razón por la cual se ha insistido en este trabajo en afirmar que la moral del *Discurso* es menos provisional de lo que algunas veces se ha dado a entender y debe ser tomada con un carácter definitivo, aunque se presenta como por provisión. Lo dicho en la citada carta y en otras a Elisabeth son reformulaciones de esta misma doctrina expuesta en la tercera parte del *Discurso*.

En la medida en que la investigación filosófica y científica ha conducido a Descartes a la convicción de que el hombre está constituido por la confluencia en él de los dos tipos de sustancia existentes, la pensante y la corpórea o extensa, respecto de la moral concluye que la interacción de la mente y el cuerpo determinan su bienestar o desdicha y encuentra que la salud del cuerpo es requerida para que el espíritu, que es la parte que siente, pueda disfrutar de todos los bienes de este mundo. En consecuencia, vincula a la investigación moral tanto los sentimientos que se dan en el alma como el mecanismo conforme al cual opera el cuerpo y conserva su buena condición. Esto significa que se involucra el estudio de las pasiones del alma y el mecanismo fisiológico que participa en ellas en la investigación moral, hasta el punto de poder hablar de la moral médica en Descartes. Él ha reiterado la inminente relación del buen estado del cuerpo con la buena mente y bastaría recordar que se solazaba en decir que allá en Holanda había encontrado un refugio de paz para dedicarse a pensar lejos del bullicio de Paris, “Ahora, cuando mi espíritu está libre de cuidados y me he procurado un reposo seguro en una apasible soledad...” (Descartes, Discurso del Método, 1992) “...al comienzo del invierno me detuve en

un barrio donde no encontraba ninguna conversación que me divirtiera y no teniendo, por suerte, preocupaciones ni pasiones que me perturbaran permanecía sólo todo el día encerrado junto a una estufa con todo el tiempo libre para dedicarme a mis pensamientos” (Descartes, Discurso del Método, 2006, pág. 30)

Nuestra investigación no pierde de vista esa estrecha relación entre la salud del cuerpo y la moral terrenal, en el sentido ya dicho de no ser una moral de máximas generales sino justamente preceptos prácticos para orientar la acción en la vida ordinaria, tal y como se encuentra en la tercera parte de *El discurso del método* que en resumen son estos:

No ser extravagantes, o sea no irse a los extremos, estar en una especie de medianía.

No estar irresoluto y decidirse con prontitud dentro de la oportunidad.

Adecuarse uno al mundo en que le tocó vivir y no adecuar el mundo a nuestros deseos, lo que él ha llamado cambiar mis deseos antes que el mundo

Y por último elegir oportunamente un oficio o profesión para ganar la vida.

La investigación planteada en estos términos me sitúa en el estudio de las pasiones en la perspectiva en que Descartes las ha definido como fisiólogo y su regulación a partir de la potenciación o cultivo de la razón, debido a que propone perfeccionar la voluntad haciéndola una voluntad que se determina en parte por la pasión o el interés (en el sentido kantiano de los motivos), pero ante todo por el consejo de la razón. El hábito que se adquiriera de obedecer a la razón, pero siempre consultando el interés que se expresa en la pasión y en el deseo provee de la firme resolución de hacer siempre lo que la razón nos indica ser lo mejor, a lo que Descartes ha llamado *la generosidad*.

A diferencia de las perspectivas morales posteriores, como la de Kant, Descartes da por descontado que la voluntad siempre estará incentivada por el deseo, como cabe concluir de la fusión del alma con el cuerpo, y no cree en una voluntad como la del santo que está exenta de todo motivo o interés. Piensa que la voluntad buena es la libre disposición de los deseos y ante todo la firme resolución de hacer siempre uso de esa libertad. A esto lo ha llamado Generosidad.

Por estas consideraciones se requiere detenerse en la última obra de Descartes: *Las pasiones del alma*, desde el punto de vista de la moral presente en ella, considerando una primacía en ésta, para luego determinar cuál es la doctrina moral de las pasiones y su utilidad en la vida cotidiana y sobre todo averiguar hasta qué punto la moral planteada por Descartes propone preceptos para el cultivo de la vida buena. Entonces surge como pregunta importante la siguiente: ¿Cómo se articula esta constitución de la buena voluntad con la buena vida? Teniendo en cuenta que la primera se consigue haciendo uso constante de la razón hasta darle el carácter de hábito o pasión, y sabiendo que la vida buena es entendida como disfrute de bienes y contento del espíritu que se logra, a su vez, como consecuencia de ese constante uso de la razón.

En la carta del 4 de agosto de 1645 luego de consentir Descartes la distinción estoica de las cosas que dependen de nosotros y las que no dependen de nosotros y de recordar las reglas expuestas en el *Discurso del método*, agregándole algunas variaciones, procede a explicar el tema de la vida bienaventurada, puesto que es la materia que dispuso para la princesa Elizabeth; no obstante, mostró un

descontento por el abordaje dado por Séneca sobre este asunto en su libro “Vita Beata” el cual eligió para dar satisfacción al espíritu filosófico de la princesa que se mostraba interesada en el tema de la felicidad, elección de la cual se excusa luego, considerando, que Séneca no era muy claro en lo que intentaba comunicar respecto de ese tema.

Procede Descartes estableciendo una notable diferencia entre la dicha y la felicidad; dice de la primera que proviene del exterior y estima menos sabios a los que reciben algún bien sin ejercitarse en ello; de la felicidad revela que es un perfecto contento de espíritu y es un deleite interior que no poseen aquellos favorecidos por la fortuna, mientras que los sabios la aprehenden sin ella. De manera que la felicidad es la emoción generada por el buen uso de nuestra voluntad. Ahora bien, se le hace necesario a Descartes determinar qué cosas nos pueden brindar ese perfecto contento, y menciona dos, a saber: las que dependen enteramente de nosotros, tales como la virtud y la sabiduría; y las que están fuera de nuestro alcance como son: los honores, las riquezas y la salud.

“Imaginemos un hombre bien nacido, que no esté enfermo, a quien no le falte nada y que, además sea tan sabio y virtuoso como otro que es pobre,

enfermizo y achacoso; pues bien, ciertamente el primero puede gozar de un contento más perfecto que el segundo. Sin embargo, un vaso pequeño puede estar tan lleno como otro más grande, aunque contenga menos líquido, del mismo modo, si entendemos por el contento de cada uno la plenitud y el cumplimiento de sus deseos regulados por la razón, no dudo que los más pobres y desgraciados puedan estar tan enteramente contentos y satisfechos como los demás, aunque no gocen de tantos bienes”
(Descartes, Correspondencia con Isabel de Bohemia, 1992, pág. 80)

Descartes está convencido de que cada uno puede caminar hacia su propio contento, sin esperar que éste llegue por otra vía que no sea la de las acciones bien medidas, acertadas y razonadas, consultando por supuesto los preceptos de moral propuestos en su *Discurso del Método* que ya se han dejado claro en otro lugar. Apoyado en estas reglas de moral y sujetado también, por la razón, dice Descartes, que no necesitamos de fuerzas exteriores que nos empujen hacia la felicidad; se requiere simplemente un acertado uso de la razón que nos conduzca a observar las reglas de moral y, finalmente, unos deseos bien aterrizados que nos generen ese sumo contento del espíritu.

“Pero, para saber exactamente cuánto puede contribuir cada cosa a nuestro contento, es necesario considerar cuáles son las que lo producen; además, es uno de los principales conocimientos que pueden facilitar el hábito de la virtud; en efecto, son virtuosas todas estas acciones de nuestra alma que nos procuran alguna perfección, y todo nuestro contento no es sino el testimonio interior de que poseemos alguna perfección. De este modo, no podemos nunca practicar virtud alguna (es decir, cumplir con lo que nuestra razón nos persuade que debemos realizar) sin que recibamos de ello satisfacciones y placer” (Descartes, Cartas, 1999, pág. 100).

Afirma Descartes que toda clase de deseos no están enfrentados con la felicidad y, advierte, además, que no es absolutamente necesario que la razón no se equivoque, basta que la conciencia de cuenta del buen uso de la determinación y de la virtud, es decir, de la actuación dentro de la oportunidad de aquello que consideramos como mejor en el momento dado.

“Mientras no se tenga una ciencia infinita para conocer perfectamente todos los bienes respecto de los cuales uno deba elegir en las diversas ocasiones de la vida, uno debe, me parece, contentarse con tener una mediocre de las cosas más necesarias...” (Descartes, AT, 1992, págs. IV, 308)

De esta manera caemos en la cuenta de que la sola virtud podría bastarnos para contentarnos en esta vida; sin embargo, ésta algunas veces no está alumbrada por el entendimiento; así, el contento que recibimos de ella puede no ser sólido o en últimas es muy difícil de practicar porque se opone, en algunas ocasiones, a los placeres y apetitos. Conviene mejor, seguir el recto uso de la razón.

7. LA DOCTRINA MORAL DE LA GENEROSIDAD

El pensamiento moral de Descartes se funda en la convicción que él tiene de que el hombre posee un libre arbitrio; y, si bien Descartes toma este concepto que en su época era motivo de agudas disputas se cuida de no tomar partido ni por los Molinistas ni por los Jansenistas; se discutía si el hombre al actuar libremente lo

hacía con indiferencia como lo sostenían los Molinistas o, sin ella; pues Descartes en la cuarta de las Meditaciones Metafísicas sugiere que la indiferencia en la voluntad es señal de una disminución de la libertad al tomar las decisiones. Mientras que el conocimiento de las cosas robustece la voluntad para que se decida con firmeza, y quien ha de elegir, si tiene suficiente conocimiento de las opciones, no se determina con indiferencia por una u otra, ya que decididamente y con firmeza asume lo que el conocimiento le muestra como mejor. Por otra parte, luego, en los *Principios de la Filosofía*, Descartes acepta que para decir de una decisión que se ha tomado con entera libertad se necesita que el agente haya podido determinarse por el camino que ha rechazado y no que se haya visto conminado al que en su decisión adoptó, lo cual significa que era necesario algún grado de indiferencia de la voluntad para decidirse. Porque, de otro modo, si estaba determinada, bien por el conocimiento o bien por la gracia de Dios, a tomar el camino que ha elegido, entonces propiamente no cabría hablar de decisión libre y esto disminuye el mérito de la elección. “Pues ella, (la voluntad) consiste solamente en que podemos hacer una cosa o no hacerla” (Descartes, AT, 1992, págs. IX-1,46).

Pero esta discusión sobre la indiferencia de la voluntad que ocupaba a los teólogos en su momento contenía muchas sutilezas que empezaban con la distinción entre indiferencia positiva e indiferencia negativa; siendo esta última la que se le presenta a la voluntad ante la ignorancia de los asuntos, y la positiva como un rasgo de afirmación de la propia voluntad ante las alternativas a elegir.

“Sin embargo el pensamiento de Descartes ha evolucionado como lo muestran las cartas de Mesland de 1644 y 1645 en que reconoce en el hombre la existencia de un poder positivo de elección que también puede ser llamado indiferencia y que no está determinada por el conocimiento claro, puesto que podemos escoger libremente lo falso y lo malo en presencia de lo verdadero y bueno”. (Margot, 2003, pág. 145)

En todo caso Descartes tiene certeza de que el hombre es libre y que dicha libertad le surge del ejercicio de la razón (Descartes R. , 1995, págs. I- 44) y obteniendo las consecuencias de este presupuesto concluirá que somos dueños de nuestras acciones y que son virtuosas las que se realizan obedeciendo la voluntad a lo que le indica la razón y viciosas aquellas en que la voluntad se aparta de lo que la razón le indica ser lo mejor, en cuyo caso la voluntad se determina por otros motivos que son generalmente surgidos de las distintas pasiones.

De conformidad con lo anterior, el mérito o demérito de nuestros actos nos corresponde dependiendo de la forma en que la voluntad se determina y será mayor el mérito en cuánto nos acostumbremos a entrenar nuestra razón y a adquirir el hábito de determinarnos por ella más que por inclinaciones o deseos que la razón no ha valorado.

Cuando Descartes entiende así la determinación de la propia acción cae en la cuenta de que todos nuestros congéneres también pueden comportarse de esta manera porque la razón o el “buen sentido” como lo ha llamado en el *Discurso del Método* es la cosa mejor repartida en el mundo. La consecuencia de esta constatación, según la cual todos los hombres pueden ser dueños de sí mismos y de sus actos si se acostumbran a hacer uso de su razón para conducirse en la vida, consiste en que no nos podemos valorar más que a los demás porque lo que nos da el valor es el uso de esta voluntad libre que por definición todos los hombres poseen y no algo externo a nosotros mismos como la belleza, la riqueza, etc.

Significa, entonces, percibirnos con igual valor en cuanto a agentes libres, y esto nos obliga a ser generosos, en el sentido de reconocer cierta igualdad de los

hombres que nos impide despreciarlos, pues se ha dicho que el precio de cada cual radica en su libertad, entonces quitarle o disminuir el precio a los otros, que son agentes libres, se pone de manifiesto como un error. La generosidad no es un acto de cortesía o concesiones para las buenas relaciones con los demás, porque no se trata de la donación de algo sino del reconocimiento de una realidad; a saber: de la igual condición moral de los hombres; ya que siendo dueños de sus acciones son merecedores de elogio o censura.

Este punto de vista será ampliamente desarrollado por Adam Smith en su obra *La teoría de los pensamientos morales*. En particular en su sección tercera donde ocupa de examinar el mérito y el demérito de las acciones. (Smith, 2013, pág. 191 y ss)

Esta conclusión sobre la necesidad de dar igual valor a todos los hombres se obtiene del análisis de las seis pasiones principales que Descartes ha identificado como primitivas: el amor, el odio, la alegría, la tristeza, el deseo y la admiración; siendo esta última el núcleo de donde surgen las demás. De estas seis, según lo explica en el *Tratado de las pasiones*, se derivan las demás como variantes de la

tristeza y el odio, y de la alegría y el amor, siendo las primeras en orden la estima y el desprecio que son finalmente expresiones o clases de la admiración.

La admiración no es en estricto sentido una pasión, según Descartes las ha definido, porque no es estrictamente un sentimiento sino una especie de acto del alma que se interesa por aquello que se le ofrece como algo nuevo y en lo que encuentra elementos que pueden serle importantes o insignificantes; si lo primero, esta admiración genera estimación y aprecio de la cosa percibida, si lo segundo, no se le concede ningún valor y en consecuencia surge una especie de desatención o desdén por la cosa percibida, de donde surge el desprecio. De esta manera se puede introducir la distinción correspondiente al acto de conocer en que consiste el encuentro con algo que genera la admiración y el momento siguiente cuando se involucra cierta valoración que genera el aprecio y el desprecio en cuanto a afecciones del alma, constituyéndose, ahora sí, la admiración en verdadera pasión.

La manifestación primera de este aprecio viene a ser el amor, que es estrictamente una pasión y, del desdén o desprecio, el odio; para constituir así las dos pasiones opuestas de donde surgen la alegría y la tristeza, constitutivas de las legítimas

pasiones que asumen diversas variantes en correspondencia con la diversidad de los objetos que nos afectan; por ejemplo, la variante del odio que representa la pasión de los celos tiene origen en el temor que experimentamos al representarnos que un bien que poseemos y apreciamos podemos perderlo; mientras que la envidia es otra variante de la tristeza que tiene la particularidad de ser una mortificación ocasionada por percibir que alguien obtiene un bien que nos parece no se lo merece y que en cambio uno mismo u otra persona tenía más mérito para recibirlo. Es por eso que, generalmente, como decía Hesíodo en la Antigüedad, el zapatero envidia al zapatero.

Dice Descartes que cuando no admiramos la grandeza ni la insignificancia de un objeto no lo tenemos en cuenta y casi no es objeto de consideración de la razón, produciendo en nosotros un sentimiento de menosprecio, y por el contrario cuando nos parece significativo por su grandeza o alguna otra cualidad sentimos admiración y entonces se suscita la estima.

A continuación, Descartes hace ver que tanto la estima como el desprecio pueden recaer sobre uno mismo además de otro tipo de objetos. Cuando recae sobre uno

mismo es porque nos fijamos en nuestros propios méritos; en cuyo caso hasta nuestro aspecto exterior se transforma y hasta los gestos y manera de andar se muestran en concordancia con la valoración que hacemos de nuestras acciones en cuanto formamos de ellas buenas o malas opiniones. (Descartes, *Les Passions de l'âme*, 1996, págs. 194, Art. 151)

Habiendo establecido Descartes el origen y la mecánica de estos sentimientos y de estas disposiciones pasa a examinar las cosas tanto del desprecio como de la estimación y expresa que es una de las cosas más importantes de la sabiduría saber los motivos por los que debe estimarse o despreciarse cada cual; entonces dice:

“No observo en nosotros más que una sola cosa que nos puede dar una justa razón para estimarnos, a saber, el uso de nuestro libre albedrío, y el dominio que tengamos sobre nuestra voluntad. Pues únicamente podemos ser alabados o reprobados con razón por las acciones que sólo dependen de ese libre albedrío, que, de alguna forma, nos hace muy semejantes a Dios al hacernos dueños de nosotros mismos con tal que no perdamos por cobardía los derechos que nos confiere” (Descartes, *Les Passions de l'âme*, 1996, págs. 194, Art. 152).

La consecuencia de esta determinación de los sentimientos de estima y de desprecio por su relación con el libre albedrío conduce inmediatamente a percatarse que lo único que con toda certeza nos pertenece es esa libre disposición de los deseos y el buen uso que se haga de esta libertad será la fuente del mérito y la

única causa legítima del elogio y, en consecuencia, Descartes va a definir la

generosidad en los siguientes términos:

“ Creo que la verdadera generosidad, la que hace que un hombre se estime en el más alto grado que legítimamente puede hacerlo, consiste, por una parte, en que sabe que no hay nada que le pertenezca realmente, sino esa libre disposición de sus deseos, ni que deba ser alabado o denostado sino por el buen o mal uso que haga de ella; y por otra parte , en que siente en sí mismo una firme resolución de usarla bien, es decir, de tener siempre la voluntad para emprender y ejecutar todas las cosas que juzgue mejores. En esto consiste seguir la virtud a la perfección” (Descartes, *Les Passions de l'âme*, 1996, págs. 195, Art. 153).

Con esta concepción cartesiana se constata la doctrina de la libertad en sentido moderno; puesto que el hombre, como un compuesto de alma y cuerpo, se determinará en sus acciones según el consejo de la razón y de esta manera se hará enteramente dueño de sus acciones. Toda acción buena o mala que realice en el desempeño de sus funciones sociales o de índole moral serán consecuencias del buen o mal uso que haga de su voluntad. Surge entonces la disciplina de deber y de la responsabilidad; no obstante, la primera hace parte del desarrollo posterior del idealismo kantiano, mientras que la de la responsabilidad es el centro del cartesianismo.

El deber en Kant está direccionado hacia las acciones de la buena voluntad, Kant analiza que el hombre no es un ente absolutamente racional, sino que en gran medida es sensible, razón por la cual éste no actúa siempre según lo que el buen juicio le ordene; algunas veces sigue los apetitos y demás inclinaciones como el amor, el odio, la simpatía, el orgullo, la avaricia, el placer, etc.

De manera que el hombre es una mezcla heterogénea de razón y apetito, en donde la buena voluntad representa las tensiones o luchas y por supuesto la determinación, puesto que está poseído por dos fuerzas distintas; así, en la medida en que esta disputa se hace visible, la buena voluntad recibe el nombre de deber.

En Descartes no habría un sentido de la responsabilidad moral sin que exista antes una auto estimación y autonomía del agente al actuar.

La Generosidad es virtud de virtudes o virtud capital; dese ella se fraguan las actuaciones del espíritu; es decir, desde ella se controlan las demás pasiones. La generosidad misma adquiere el carácter de pasión, en la medida en que consiste en la disposición habitual de no carecer de voluntad para hacer siempre lo que la razón le indica.

“La generosidad es una pasión que sintetiza, sin confundirlas, la justa estima de sí, el amor verdadero y la alegría; ella es además el último nombre que Descartes otorga a la virtud, último grado de sabiduría y único modo de alcanzar la felicidad en esta vida, fin último de la filosofía.” (Pavesi., 2008, pág. 183) Al respecto, conviene citar la enunciación de la segunda máxima del *Discurso* que ahora Descartes le recuerda a Elisabeth en su carta del 4 de agosto de 1645: “...que tengamos una resolución firme y constante de ejecutar todo cuanto *la razón* nos aconseje, sin que nuestras pasiones o nuestros apetitos nos desvíen de ello; y es la firmeza de esta resolución la que, creo, debemos considerar como virtud, aunque no sepa que nadie lo haya explicado así nunca...” (Descartes, Cartas sobre la moral con la correspondencia de Elizabeth de Bohemia, Chanut y Cristina de Suecia. Traducción, introducción y notas de Elizabeth Goguel, 1945, págs. 80-81)

De este modo se destaca en el concepto de Generosidad un gran aporte en la moral cartesiana hasta el punto de decir que es un lazo firme entre la ciencia y la moral; debido a que se llega a esta virtud por el conocimiento verdadero de nosotros

mismos y a partir de allí es necesario que el alma luche con sus propias armas y no se quede destinada a la irresolución.

La Generosidad representa al espíritu en gran escala; por ejemplo, surge la admiración cuando se descubre la propia grandeza que significa poseer libre albedrío, pues la admiración tiene como finalidad el conocimiento, y no el bien ni el mal, por tanto, esta “conciencia de sí” nos permite distinguir las cosas que dependen de nosotros de las que no dependen de nosotros. Y esta sabiduría frena al deseo; puesto que este podría ser un tanto ligero dada la gran extensión de la voluntad.

La Generosidad en estricto sentido no es más que ese sentimiento de conciencia en el hombre de que no hay nada que le pertenezca en este mundo más que la libre disposición de la voluntad, y en la medida en que aprehende esto, es capaz de reconocer en los otros esta misma condición que les permite ser alabados o censurados. De esta forma se ha instituido la persona moral, que, gracias a esto, gracias a la generosidad:

“sirve de remedio contra los desarreglos de las pasiones.... Y con ello son enteramente dueños de sus pasiones, particularmente de los deseos, de los celos y de la envidia; porque no hay nada cuya adquisición no dependa de ellos que piensen que vale lo suficiente como para merecer que sea

ardientemente deseada” (Descartes, *Les Passions de l'âme*, 1996, págs. 196-197, Art. 156).

La Generosidad es posible gracias a que cada uno reconoce la natural disposición para ella y por supuesto, se cuenta con la suficiente aptitud para discernir porque Dios provee a todas las almas igualmente nobles y fuertes; pero, también “la buena educación sirve en gran medida para corregir los defectos de nacimiento” (Descartes, *Les Passions de l'âme*, 1996, págs. 201, Art. 161).

En fin de cuentas, la Generosidad es una virtud y como tal, se adquiere y consolida mediante el hábito, pues todas las virtudes son hábitos del alma. Esta virtud tiene gran similitud con la virtud denominada magnanimidad por Aristóteles, pero no se exige para el generoso el poder y capacidad del magnánimo que se caracteriza ante todo por ese rasgo que lo distingue colocándolo por encima de los demás por su riqueza y poderío. Pero conviene aclarar que media una perspectiva cristiana para el nuevo concepto de generosidad que lo separa de aquel de la magnanimidad de los Antiguos. Mientras que ésta se asocia a menudo al linaje, la generosidad se cultiva y se desarrolla con ayuda de la buena educación: “Así, aunque pareciera que no hay virtud a la que tanto contribuya un buen linaje como la que lleva a estimarse

sólo en su justo valor, y a pesar de que es fácil creer que todas las almas que Dios infunde en nuestros cuerpos son igualmente nobles y fuertes (lo que explica que haya llamado a esta virtud generosidad, de acuerdo con los usos de nuestra lengua, en vez de magnanimidad, de acuerdo con el uso de la Escuela, donde no es muy conocida), es seguro, sin embargo, que la buena instrucción sirve mucho para corregir los defectos de nacimiento.” (Descartes, Tratado de la pasiones, 2010, págs. 224, art. 161)

CONCLUSIONES

Juzgar bien es para Descartes la condición requerida para obrar bien. Pero esto es así porque afirma que la libertad es una especie de propiedad esencial del hombre que se fortalece en cuanto aumenta su conocimiento. Es por esta razón que Descartes deseoso de obrar bien en la vida, como lo ha dicho en el prefacio de los *Principios de la filosofía* y en otros lugares, especialmente en el *Discurso del método*, declara que no encuentra otra actividad mejor en la vida que aumentar sus

conocimientos. Se recordará que en la tercera parte del *Discurso del método* donde presenta su *moral de provisión* bajo la forma resumida que dice él de tres o cuatro máximas, la cuarta consiste explícitamente en tomar por oficio la filosofía que es la ocupación a lo que ya se ha dedicado por considerar que por ese camino aumentará su saber, consiguiendo su prudencia para actuar.

Dice Descartes que habiendo terminado sus estudios no encuentra nada firme en las ciencias que sea incontrovertible, excepto en las matemáticas, pero esta materia desafortunadamente se ocupa de cosas que no guardan directa relación con las de la vida ordinaria. Por esta razón al adoptar unos preceptos de moral se da como primera máxima la de guiarse por el consejo de los más sensatos y tiene el proyecto de instruirse continuamente para que con el transcurrir del tiempo sea su propia razón la que le aconseje en las oportunidades en que deba determinarse a actuar. En toda esa breve presentación de su programa de vida y de investigación ya queda declarado que su propósito de conseguir que le vaya bien en la vida se realizaría en la medida en que aumente su sabiduría. En la carta que envía al editor como prefacio para los *Principios de la filosofía* declara que entiende por prudencia para actuar no sólo la relativa a los asuntos ordinarios de la vida sino un perfecto conocimiento de todas las cosas que el hombre puede saber y de acuerdo con lo que aquí dice conviene recordar que ya en las *Reglas para la dirección del espíritu* inicia con la declaración de que el fin de los estudios es el potenciar nuestra razón para que en todos los momentos de la vida en que nos corresponde determinarnos a actuar lo hagamos con la mayor solvencia posible.

Esa manera de expresarse Descartes permite asegurar que estuvo familiarizado con la filosofía de los antiguos y especialmente con la visión socrática de nuestra existencia, según nos la ha transmitido Platón, ya que el núcleo de esa sabiduría de los antiguos se puede resumir diciendo que se llegó a tener la conciencia de que la dicha o desdicha de los hombres no depende enteramente del destino sino ante todo de su propia actividad. En efecto, la idea de que la felicidad depende de cada uno más que de los dioses y del destino es la marca del pensamiento griego antiguo que Descartes ha retomado y llegado a plantear en términos que hoy decimos modernos para destacar que el hombre se ha reconocido dueño de sí mismo y portador de voluntad libre. El desarrollo de esta idea es lo que uno encuentra en la filosofía práctica de Descartes que parte de la certeza de la libertad humana; libertad que Descartes trata de sustraer de las enconadas discusiones sobre el libre arbitrio de la teología de su tiempo diciendo que la libertad es un hecho empírico del que no se puede dudar y no requiere ser demostrada mediante argumentación racional. Es esto exactamente lo que dice en los artículos 6 y 37 de *Los principios de la filosofía*: “Tenemos un libre arbitrio para poner en suspenso lo dudoso y evitar así el error”. Y “La suprema perfección del hombre es la de obrar libremente o por voluntad; y por ella es digno de alabanza o de censura” y enseguida agrega que consecuentemente es el autor de sus acciones y digno de mérito o de demérito.

Esta manera de abordar el pensamiento de Descartes según la cual su preocupación central fue de orden práctico a pesar de que la obra escrita por él en su mayor parte se inscribe en los dominios de la filosofía especulativa y de la ciencia es lo que he tratado de hacer ver en mi trabajo de investigación.

La circunstancia de que los escritos de Descartes sobre la moral son breves con relación a su obra científica y filosófica ha hecho pensar a muchos historiadores del cartesianismo que Descartes se interesó poco por la filosofía moral, pero encuentro que este fue su asunto de interés, si bien su concepto del hombre lo condujo a la certeza de que el conocimiento y la búsqueda de la verdad son la condición necesaria del buen obrar y se ocupó fundamentalmente de encontrar los fundamentos firmes para la ciencia; en lo cual fue exitoso, hasta el punto de que hoy cuando se piensa en Descartes se piensa en el fundador de la ciencia moderna y pasa inadvertido que es el precursor de la moral moderna. Nos ocurre en relación con Descartes y su doctrina moral como el caso de Adam Smith que es celebrado por su doctrina económica, cuando su obra principal, o al menos así lo estimaba él mismo, fue la *Teoría de los sentimientos morales* que a su vez desarrolla el pensamiento moral de la escuela escocesa. Estas dos vertientes son la fuente de la filosofía moral moderna.

REFERENCIAS

- Aristóteles. (2008). *Tratados de lógica*. México: Porrúa.
- Belaval, I. (1969). *Leibniz Critique de Descartes*. Paris: Gallimard.
- D'Arcy, P. (1996). *introduction, notes, bibliographie et chronology a Les Passions de L'âme de Descartes*. (P. D'Arcy, Trad.) Paris: Flammarion.
- Descartes. (1945). *Cartas sobre la moral con la correspondencia de Elizabeth de Bohemia, Chanut y Cristina de Suecia. Traducción, introducción y notas de Elizabeth Goguel*. (E. Goguel, Trad.) Buenos Aires: Yerba Buena.

- Descartes. (1947). *Discours De la Méthode. texte et commentaire par Etienne Gilson*. Paris: J.Vrin.
- Descartes. (1990). *El Tratado del Hombre* (Vol. 1). (G. Quintás, Trad.) Madrid: Alianza.
- Descartes. (1992). *Correspondencia con Isabel de Bohemia*. (I. Gogel, Ed., & I. Gogel, Trad.) Buenos Aires: Yerbabuena.
- Descartes. (1992). *Discurso del Método*. (J. A. Díaz, Trad.) Bogotá: Norma.
- Descartes. (1992). *Ouvres de Descartes* (Vol. 4). (C. A. Tannery, Ed.) París: J. Vrin.
- Descartes. (1996). *Les Passions de l'âme*. (P. D'Arcy, Ed.) Paris: Flammarion.
- Descartes. (1999). *Correspondencia con Isabel de Bohemia y otras cartas*. (M. T. Urrutia, Ed., & M. T. Urrutia, Trad.) Barcelona: Alba Editorial.
- Descartes. (2006). *Discurso del Método*. (R. Frondizi, Ed., & R. Frondizi, Trad.) Madrid: Alianza.
- Descartes. (2009). *Meditaciones acerca de la filosofía primera. Seguidas de las objeciones y respuestas* (Primera ed.). (J. A. Díaz, Ed., & J. A. Díaz, Trad.) Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Descartes. (2010). *Tratado de la pasiones*. Madrid: Aguilar.
- Descartes, R. (1995). *Los principios de la filosofía*. (G. Quintás, Trad.) Madrid: Alianza.
- Díaz, J. A. (Diciembre 1995-junio 1996 de 1996). " 'Y así me equivoco y peço' -consideraciones sobre el error en Descartes". (U. Javeriana, Ed.) *Universitas philosophica*, 125-139.
- Gilson, E. (1982). *La liberté chez Descartes et la Théologie*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin.
- Guenancia, P. (2000). *Lire Descartes*. Paris: Gallimard.
- Kambouchner, D. (1995). *L'homme des passions. Commentaires sur Descartes*. Paris: Albin Michel S.A.
- Lewis, R. (1970). *Geneiève. La morale de Descartes*. Paris : Presses universitaires de France.
- Margot, J. P. (2003). *Estudios Cartesianos*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Morales, J. (2013). *Metafísica y Moral en Descartes*. Medellín: Universidad del Atlántico.
- Morales, J. (enero - junio de 2016). El infinito en Descartes y el propósito práctico de su filosofía. (U. d. Valle, Ed.) *Praxis filosófica*(42), 203 - 217.
- Morales, J. (junio de 2017). Descartes: filósofo de la moral. *Estudios de filosofía*(55), 11-29.
- Pavesi., P. E. (2008). *La moral metafísica: pasión y virtud en Descartes*. Buenos Aires: Prometeo.
- Smith, A. (2013). *La teoría de los sentimientos morales* . Madrid: Alianza editorial.

BIBLIOGRAFÍA NO CITADA

Hume, David. *Tratado de la naturaleza humana*. México, editorial Porrúa 2005.

Laurent, Alain. *Du bon usage de Descartes*. Paris, Maisonneuve et Larose, 1996.

Scheler, Max. *Esencia y formas de la simpatía*. Traducción castellana del alemán de José Gaos. Buenos Aires, editorial Losada 2004.

Tugendhat, Ernst. *Lecciones de ética*. Barcelona, editorial Gedisa, 1997.

Castellón Masalles, María Victoria. "La prudencia en Descartes". En: Enra Honar

Descartes lo racional y lo real. Segundo Congreso Internacional de Ontología

Celebrado bajo el patrocinio de la Unesco. Universidad Autónoma de Barcelona.

1999.

Vilar, Gerard. "La constitución narrativa de la subjetividad moral". En: Enra Honar

Descartes lo racional y lo real. Segundo Congreso Internacional de Ontología

Celebrado bajo el patrocinio de la Unesco. Universidad Autónoma de Barcelona.

1999.

Arroyo, Francesc. "Descartes y Hobbes". En: Enra Honar Descartes lo racional y lo real. Segundo Congreso Internacional de Ontología Celebrado bajo el patrocinio de la Unesco. Universidad Autónoma de Barcelona. 1999.

Idoate Garcia, Víctor M. "Visión anatómico-mecánica del cuerpo humano en Descartes". En: Enra Honar Descartes lo racional y lo real. Segundo Congreso Internacional de Ontología Celebrado bajo el patrocinio de la Unesco. Universidad Autónoma de Barcelona. 1999.